



Universidade Federal da Bahia
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em História

Ileana de las Mercedes Hodge Limonta

**CULTURA DE RESISTÊNCIA E RESISTÊNCIA DE
UMA IDENTIDADE CULTURAL: A SANTERÍA
CUBANA E O CANDOMBLÉ BRASILEIRO
(1950-2000)**

Salvador
2009



Universidade Federal da Bahia
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em História

CULTURA DE RESISTÊNCIA E RESISTÊNCIA DE UMA IDENTIDADE CULTURAL



A SANTERÍA CUBANA E O CANDOMBLÉ BRASILEIRO (1950-2000)

Ileana de las Mercedes Hodge Limonta

Salvador
2009

Ileana de las Mercedes Hodge Limonta

**CULTURA DE RESISTÊNCIA E RESISTÊNCIA DE
UMA IDENTIDADE CULTURAL: A SANTERÍA
CUBANA E O CANDOMBLÉ BRASILEIRO
(1950-2000)**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social, da Universidade Federal da Bahia, sob a orientação da Professora Dra. Elizete da Silva, como requisito parcial para a obtenção do grau de doutora em História.

Salvador
2009

L734 Limonta, Ileana de Las Mercedes Hodge
Cultura de resistência e resistência de uma identidade cultura: a santería cubana e o candomblé brasileiro (1950 -2000). / Ileana de Las Mercedes Hodge Limonta. -- Salvador, 2009.
387 f. : il.
Orientadora: Prof^a. Dr^a. Elizete da Silva
Tese (doutorado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2009.

1. Cultura – Identidade. 2. Cultura afro – Brasil – Cuba. 3. Santería.
4. Candomblé. 5. Religião – Identidade. I. Silva, Elizete da. II. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD – 299.69



Universidade Federal da Bahia
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em História

Folha de Aprovação

**CULTURA DE RESISTÊNCIA E RESISTÊNCIA DE UMA IDENTIDADE CULTURAL:
A SANTERÍA CUBANA E O CANDOMBLÉ BRASILEIRO
(1950-2000)**

Ileana de las Mercedes Hodge Limonta

Tese submetida à defesa pública como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutor em História Social do Brasil.

Aprovada por:

Prof^{ta}. Dr^a. Elizete da Silva (Orientadora, UFBA/UEFS)

Prof Dr. Hippolyte Brice Sogbossi (co-orientador, UFS)

Prof^a. Dr^a. Edilece Souza Couto (UFBA)

Prof. Dr. Itamar Pereira de Aguiar (UESB)

Prof. Dr. Vilson Caetano de Sousa Junior (UFBA)

Salvador, 31 de julho de 2009



Altar para Oxúm em Cuba em festa de aniversário (Acervo pessoal de Eduardo)

Aos que não alcançaram chegar até aqui e sinto saudade deles:
Cuca, Willy, Albis, René e Calza

A Dany, porque tu és meu ouro bruto

Aos que com carinho, silêncios e paciência me empurraram:
Albertino, Rolandito e Eunice

Aos meus amados sobrinhos:
Roly, Albita, Renecito, Alain e Adriancito

Aos amigos que me estimularam quando as forças faltaram

À VIDA!

AGRADECIMENTOS

Chegou ao fim um período tortuoso de cinco anos entre vindas e idas traçando uma ponte aérea entre Havana e Salvador, fazendo escalas em São Paulo. Período no qual alguns se despediram para sempre e outros se foram sem dizer adeus. E eis-me aqui rendendo-lhes uma homenagem e pedindo-lhes forças para continuar, porque falta muito caminho por andar.

Antes de personificar meus agradecimentos, devo reconhecer, em primeiro lugar, que se não fosse pela ajuda financeira do CNPq, meus estudos na UFBA não teriam se realizado. E sem o apoio incondicional de meu chefe de Departamento, Jorge Ramírez Calzadilla (Calza, que faleceu em 2007, deixando uma enorme saudade), do Departamento de Estudios Socio Religiosos (DESR) e do Centro de Investigaciones Psicológicas e Sociológicas (CIPS) tudo pareceria impossível e eu ainda estaria sonhando em realizar um estudo comparativo das manifestações religiosas de matriz africana, aqui no Brasil. A estas Instituições meu infinito agradecimento.

A lista é grande, a ajuda e colaboração chegaram cedo, com carinho de todas e todos os que me acolheram e me acompanharam nesta trajetória, uns de perto e outros à distância, mas absolutamente todos contribuíram com alguma coisa, acima de tudo com sabedoria. O acúmulo de conhecimento que levo daqueles que durante todos estes anos me acompanharam irá sempre comigo a qualquer lugar onde me encontrar, e se trouxe muitos cubanos em meu coração, levarei os baianos comigo, e juntos, baianos e cubanos, viverão em mim.

Ainda que seja um agradecimento de caráter profissional devo começar pela família, sem ela não somos ninguém. Não basta dedicar a tese a meus pais e irmãos, confesso que agradeço por ter crescido em companhia deles. Por isso a Cuca, minha mãe, Willy, meu pai, Albis e René meus irmãos, obrigada por tudo de bom e de ruim que me deram, mas, sobretudo, por ser minha família. Estarei eternamente grata e viverão sempre comigo.

Minha filha, agradeço tua aparente impassível paciência. Desculpe-me pelas minhas ausências, eu sofri tuas agonias à distância. Sempre estivestes presente. Te amo! Maykel, obrigada por estar ao lado dela nestes últimos tempos.

A meus cunhados Rolandito e Eunice, junto com meus sobrinhos Roly, Albita, Renecito, Alain e Adriancito, pelo dengo de todos para comigo, e por poder contar com vocês em cada momento preciso e receber apoio incondicional. A minha prima Zaidita Hodge, por me transmitir força, coragem e muito amor, quando achei que estava sozinha.

Agradeço as minhas amigas: Nely, Norma e Antonia, Juany, Aurora, Susan, Mercedes, Yumay, Olga Lúdia, Yanelys, Cary, Sonia, Eduviges, Zenayda, Tablada, que são minha família estendida e cuidaram de minha filha, casa e interesses pessoais estando eu aqui. A ti também Yanet, por estar presente em muitos momentos. E aos amigos: Emilito, por tudo; e Aníbal pelos anos em que trabalhamos juntos, por ser meu mestre.

Na Bahia também tenho uma família que me acolheu e acompanhou nestes anos. Meus agradecimentos começam com Albertino e sua família encabeçada pela sua mãe, Dona Adalgisa – Minha Rainha – sempre preocupada comigo e por saber de minha filha; Lunalva e família; e Analise e família. Obrigada a todos pelo apoio moral.

Minha família das negritas: Suely, Reginilde, Evanilde, Regina e as filhas, a todas agradeço os momentos, espaços e conselhos brindados em cada ocasião. Em especial a ti Suely, por tudo o que desinteressadamente me ofereceste.

Tem uma turma que é impossível não lhe gritar Obrigada!: Duca Chaves, Enrique Brito, Raimundo Nota e Patrícia junto com as filhas, Jeová e Isaura, Mery e Roberto e seus filhos, João Rocha, Luciana Lesa, Isabella, Robério, Lais, César Leiro, Rosivalda e Eduardo.

Do ponto de vista profissional agradeço a minha orientadora Profa. Dra. Elizete da Silva. Ela e Calza têm sido as pessoas que mais me tem estimulado no trabalho, cada um em seu tempo. Peço desculpas pelas minhas distrações no decurso desta caminhada e por roubar um pouco de sua tenacidade.

Meus agradecimentos imensos para Grazyelle, pela ajuda profissional. Grazy, sempre alegre, disposta para a ajuda, responsável e muito séria e trabalhadora me ajudou nos momentos difíceis do trabalho, quando com duas mãos era quase impossível chegar ao fim da pesquisa. Ela me estendeu as suas, não só para revisar documentos, corrigir meu portunhol, senão também para me dizer aqui estou amiga, pode contar comigo. Grazy em Salvador e Aurora em Cuba correram para me auxiliar cada vez que faltava algum documento ou material científico para a pesquisa. Com elas, minhas mãos se multiplicaram pelas duas delas. Nelas tive ademais seus ouvidos para escutar minhas angústias e medos e duas bocas para me reanimar. Obridada Grazy! Obrigada Auro!

Agradeço também ao Colegiado da Pós de História, aos professores com os quais cursei matérias, pelo profissionalismo, em especial João Reis, e aqueles que, como Muniz Ferreira, me honrou com a sua amizade e horas de conversa sobre política e revolução; ou como Edilece Couto, que sempre se preocupou com a minha saúde; e a Soraia, pela sua competência e simpatia.

No CIPS, a todos meus colegas em especial os do DESR e outros companheiros das áreas de Ciências Sociais do Ministério das Ciências, pela ajuda profissional, apoio emocional e disposição para colaborar na pesquisa, como foi caso de Rafael Robaina, Diretor do Instituto de Antropología de Cuba, entrevistado para este estudo.

Estamos chegando ao fim e tem uma turma que pensará que ficou de fora. Neles se concentra a amizade, a colaboração profissional em matéria de pesquisa e a saudade de todos ser estrangeiros, entre eles esta Lisa Earl Castillo. Obrigada Lisa pelos materiais que compartilhastes comigo. Carlos Moore, pelas bibliografias que me emprestou e as conversas sobre religião. Vicente Aldama, obrigada pelas dúvidas sobre Obás e Babalawos que me esclareceste. Pedri Javier, pelas dúvidas filosóficas que me preguntaste e que constantemente me lembraram meus estudos na antiga União Soviética; Pedri Cubas e Zaylin, pelo intercâmbio de bibliografia constante e por me preencher as lacunas sobre a História de Cuba. Alicia, pela irreverência ante a vida e pela preocupação constante sobre minha pessoa. A Marcial Saavedra, por nossas conversas sobre a vida. A Felix, Anike e as meninas, mi família nigeriana. A Hippolyte, pelos anos de amizade e aos Professores Itamar e Vilson, por atenderem ao convite.

Agradeço a todos os iniciados que ajudaram com seus depoimentos.

A todos, e em especial aos que não aparecem mencionados, muito obrigada e minhas desculpas por ter memória fraca. Não esqueci uma amiga da pós que prometeu um encontro antes de partir de volta para sua cidade a última vez que estive na Bahia, mas que a vida não lhe concedeu esse desejo. Para ti Eliane Nunez, meus agradecimentos póstumos por te conhecer e compartilhar aulas, conhecimentos, cafezinhos e licores.

RESUMO

Esta tese tem como enfoque o estudo comparativo da Santería cubana e dos Candomblés brasileiros de tradição iorubá. O objetivo foi estudar os perfis identitários destas expressões religiosas de matriz africana, como cultura de resistência ante uma cultura imposta durante séculos de colonialismo pelas elites do poder, no período histórico que vai de 1950 a 2000. Teve-se em vista os mecanismos de enfrentamento ou confrontação que estas religiosidades criaram como via de defesa e inserção social. Tentamos desvendar, na medida do possível e de forma comparativa, as relações políticas e a incidência sócio-cultural no entorno social em que atuaram estas expressões em Cuba e no Brasil, conhecendo de antemão a influência que tradicionalmente elas têm exercido na esfera da consciência individual dos iniciados em seus cultos religiosos. Temas como: africanidade, etnicidade, cultura, resistência, poder e repressão foram analisados em função da estrutura religiosa da Santería e do Candomblé, em contraste com a realidade social que enfrentaram nos países para onde foram transplantadas. Esta estrutura teve como núcleo principal a família religiosa em uma intrincada rede de sociabilidades, que encontrou e ainda encontra nos terreiros e nas casas-templo o ambiente propício para recriar os elementos culturais africanos que sustentam, como parte do *continuum* das tradições culturais herdadas dos africanos, que buscaram e encontraram um lugar na história e identidade nacional cubana e brasileira, como expressões religiosas de resistência em defesa da identidade cultural.

Palavras-chaves: Santería, Candomblé, Cultura de Resistência, Repressão, Identidade Religiosa

ABSTRACT

The main focus of this thesis is to undertake a comparative study of Cuban Santería and Brazilian Candomblé traditions along their common Yoruba origins. The objective is to analyze the identity profiles of both religious traditions of African origin during the delineated period from 1950 to 2000, with a view to evaluating their contributions as cultures of resistance vis-à-vis the imposed cultures of the colonial elites who controlled their destiny for centuries. Aspects that were taken into consideration included the various mechanisms of challenge or confrontations created by these two religions towards the defense and social insertion of their practitioners. In the course of our research, using a comparative approach, we tried to unravel the political relations and the socio-cultural environments in which the Lucumí religion in Cuba and the Candomblé in Brazil evolved and operated, guided by our knowledge of the influence they wield traditionally at the individual level of the initiates of both religions. Issues like Africanity, ethnicity, culture, resistance, power and repression were treated in relation to the religious structure of Santería and Candomblé, juxtaposing them with the social reality that both religions have to contend with in their respective countries of adoption. The structure of the thesis focuses on the religious family system operating in the *terreiro* communities or orisa temples and the intricate web of social relations it has successfully woven in the past and continues to weave in the present in its efforts at recreating the cultural elements brought from Africa and the insertion of same as part of the religious *continuum* of cultural traditions handed down by generations of Africans in their quest for a rightful place in the history and national identity configuration of Cuba and Brazil within the backdrop of their history of resistance, cultural expression and the defense of their cultural identity.

Keywords: Santería, Candomblé, Culture of Resistance, Repression, Religious identity

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	17
CAPÍTULO	
O LEGADO ANCESTRAL COMO PARTE DAS IDENTIDADES	
RELIGIOSAS EM CUBA E NO BRASIL	51
Africanidade & etnicidade: conformação de uma identidade religiosa	59
A família como espaço de construção de identidade na religiosidade de ascendência africana.....	67
Cultura, religião e resistência.....	73
CAPÍTULO 2	
DO DITO AO VIVIDO: EXPERIÊNCIAS DE REPRESSÃO À SANTERÍA	
E AO CANDOMBLÉ.....	85
As Repúblicas: sociedades e “democracia social e racial”?	87
Nascimento e instauração da República neocolonial cubana	91
Do Império à República: mudanças na sociedade brasileira	98
Notícias da imprensa: semelhanças e diferenças da repressão religiosa em Cuba e no Brasil	103
Represália aos candomblés: Imprensa e polícia interagindo	126
CAPÍTULO 3	
MUDANÇAS SÓCIO-POLÍTICAS E RELIGIÕES DE ASCENDÊNCIAS	
AFRICANAS	146
Caminhadas diferentes na construção da identidade nacional.....	149
Sociedad de Estudios Afrocubanos.....	174
Entre Revoluções e Golpes	182
CAPÍTULO 4	
AMBIGÜIDADES DO CONTINUUM NAS TRADIÇÕES DA SANTERÍA	
E DO CANDOMBLÉ.....	202
Uma aproximação à África e de suas tradições a partir dos povos iorubanos.....	204
Combates pela reafirmação do Candomblé.....	219
O sincretismo	227

CAPÍTULO 5

ESPAÇOS DE SOCIABILIDADE: FAMÍLIA E RELAÇÕES DE PODER

.....	244
Etnologia das casas-templo de Santería e dos terreiros dos Candomblés	247
Os espaços de sociabilidades: Casas-templos e Terreiros	259
A mulher e os rituais	279
Relação entre o conhecimento religioso e o poder.....	288
Um comentário especial sobre Ogãs e Babalawos.....	298
Músicas, Cantos e Danças. Elementos chaves nas cerimônias rituais da Santería e o Candomblé	308
O uso ritual das plantas	317
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	320
REFERÊNCIAS	327
FONTES ESCRITAS.....	346
FONTES ORAIS	350
ANEXO A: DOCUMENTOS.....	352
ANEXO B: NOTÍCIAS DE JORNAIS	367
ANEXO C: IMAGENS DA SANTERÍA E DO CANDOMBLÉ.....	382

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1. Los crímenes de la brujería.....	97
Figura 2. Ilustração que simula o roubo de uma menina.....	104
Figura 3. Manchete sensacionalista que acompanha notícia do jornal.....	120
Figura 4. Notícia sensacionalista.....	121
Figura 5. Horrível scena de feitiçaria	127
Figura 6. Praticas feitichistas.....	127
Figura 7. Baixa feitiçaria!	128
Figura 8. A estranha maneira de um “pae de santo” curar uma hysteric.....	129
Figura 9. No mundo do feitiço: o celeiro da bruxaria.....	129
Figura 10. Guerra ao candomblé.....	130
Figura 11. No auge do samba “Violeta” apareceu.....	133
Figura 12. Denúncia de abusos policiais em um candomblé.....	135
Figura 13. Jubiabá em scena.....	140
Figura 14. As “macumbas” atravez de interessantes reportagens do “Estado da Bahia”....	141
Figura 15. Martiniano – “babalaô” e professor de inglez.	155
Figura 16. Reunião de constituição da União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia.....	162
Figura 17. Programa de trabalho do TEN.	167
Figura 18. A infinita sabedoria de um povo.	210
Figura 19. O Oni de Ifé cumprimentando a Mãe Menininha.....	214
Figura 20. Almoço no Ilê Axé Opô Afonjá.	214
Figura 21. Almoço de enceramento no terreiro Alaketo.....	215

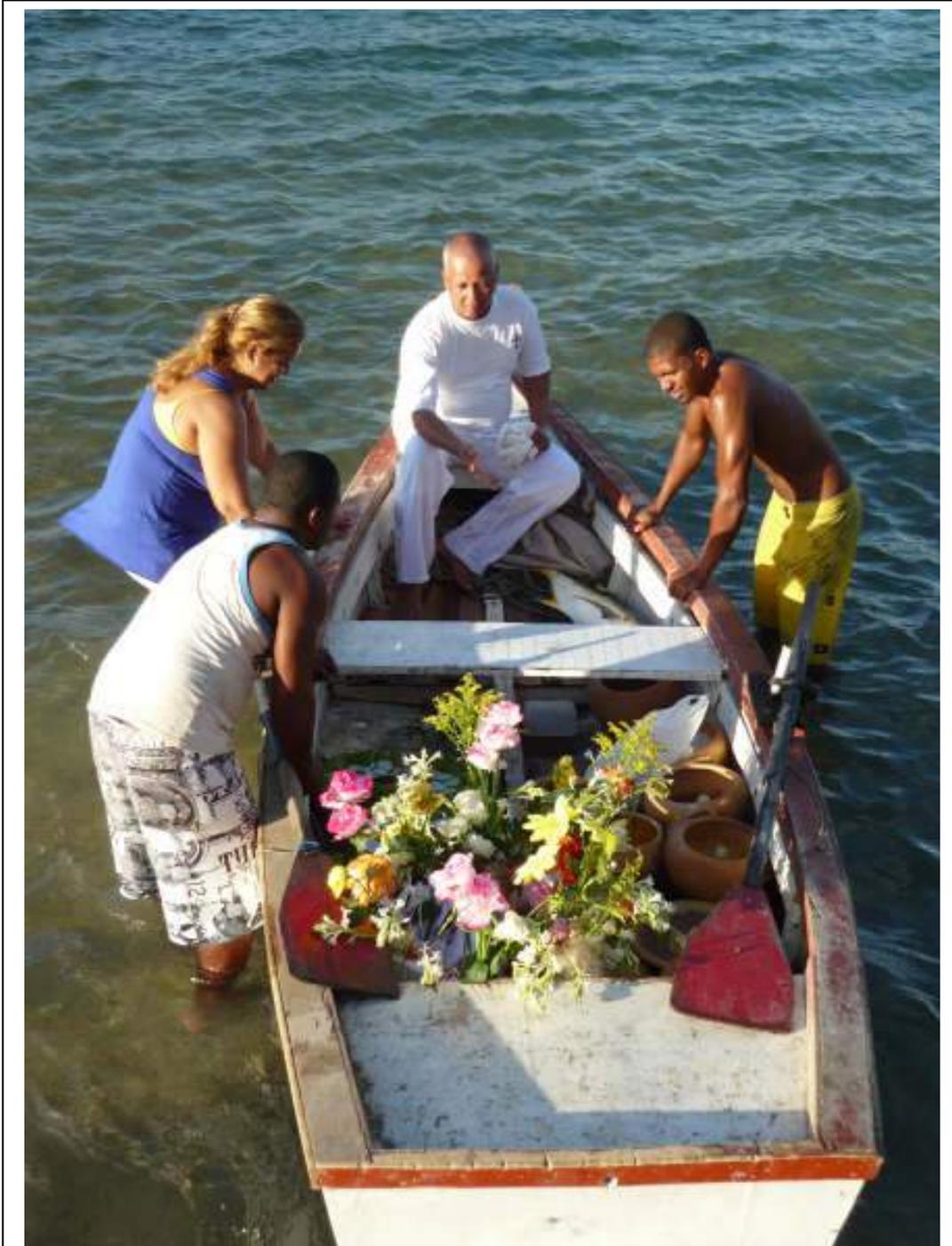
Figura 22. Visita dos delegados à II Conferência Mundial ao terreiro Ilê Ibsê Alá Ketu Ogun Megegê de Muritiba.....	215
Figura 23. Religião africana quer acabar com sincretismo.....	216
Figura 24. Fotografia do Professor Edvaldo Brito.....	219
Figura 25. Liberdade para o orgulho do Axé.....	223
Figura 26. Altar de Iemanjá, enfeitado com doces frutas e vegetais em dia de festa de aniversário do iniciado.....	227
Figura 27. Representação do quarto de Oxum pertencente a mãe-de-santo de um terreiro situado no Bairro de Cajazeiras, em Salvador.....	229
Figura 28. Foto que acompanha a notícia seguinte: Com sincretismo ou não o candomblé sempre será atração.....	232
Figura 29. Representação de Oxúm.....	232
Figura 30. Representação de Ogúm.....	233
Figura 31. Representação de Xangô.....	233
Figura 32. Representação de Iemanjá.....	234
Figura 33. Representação de Obaluiaê.....	234
Figura 34. Representação simbólica de Orunmila com uma recriação, ao fundo, de um Tabuleiro de Advinhação.....	235
Figura 35. <i>Close up</i> dos objetos religiosos da imagem anterior.....	236
Figura 36. Representação de objetos religiosos que enfeitam a casa de um Babalawo cubano.....	237
Figura 37. <i>Close up</i> dos pejis de Ogún que aparece na fotografia anterior.....	237
Figura 38. Figuras do santoral católico, como os santos gêmeos Come e Damião e Santo Antonio, que enfeitam a casa de uma Mãe-de-santo do bairro Arenoso, em Salvador.....	238
Figura 39. Foto do Barracão de um terreiro no Bairro Fazenda Grande IV em Cajazeiras, Salvador, Bahia.....	238
Figura 40. Altar na casa de Mãe Elisa, no Bairro de Mussurunga, em Salvador.....	239
Figura 41. Imagens de Nossa Senhora da Conceição da Praia, Santa Luzia, Santo Antonio e Nossa Senhora Aparecida na casa de um terreiro.....	239
Figura 42. Sincretismo não acabou na festa de São Lázaro.....	241

Figura 43. Òsùn (Oxum) original da Nigéria representado no templo de Oduduwa.....	249
Figura 44. Abese Wurá- Leque de Ouro.....	253
Figura 45. Ajunsiram Ifá Demin.....	253
Figura 46. Alá Omín Axé.....	254
Figura 47. Axé Iroko.....	254
Figura 48. <i>Canastillero</i> familiar que inclui representações do santoral católico, dos orixás e oferendas.....	258
Figura 49. Fermina Gómez, Osha Obi.....	264
Figura 50. Trono ou Cadeira da mãe-de-santo do Terreio do Gantois.....	280
Figura 51. Festa das Abiãs. No destaque, a mãe-de-santo se encontra entre a Egbôme e um iniciado vestido de Omolu.....	280
Figura 52. Odé Kaiodê – nome de iniciada de Mãe Stella – na foto de sua posse como ialorixá do Ilê Axé Opô Afonjá, em 17 de junho de 1976	281
Figura 53. Mãe Elisa na Festa das Abiãs.....	281
Figura 54. Celebração em Homenagem a Mãe Menininha do Gantois, em 10 de fevereiro de 2009.....	284
Figura 55. A matriarca Menininha com filhos e netos: Carmen e Cleuza, o casal Carlos Manoel e Ângela, Neli Cristina, Zeno Eduardo e Álvaro e, na frente, Mônica.....	285
Figura 56. Carmen e a família, no quintal do Gantois, onde se encontra a reserva botânica – imprescindível nos terreiros de candomblé, com as plantas necessárias para as obrigações rituais e o uso terapêutico. À sua esquerda, a filha Ângela, o genro Carlos Manoel, os sobrinhos Zeno e Álvaro com seus três filhos, Andréa, Paula Eduarda e Philipp; à sua direita, a filha Neli e os netos Leandro, Leila e Bruno.....	286
Figura 57. Toda a beleza de uma festa pública em louvor aos orixás, conduzida pela ialorixá Carmen, ao lado a filha Ângela, a iaquequerê da casa.....	286
Figura 58. Representação de Eleguá.....	290
Figura 59. Gamela de Ogúm.....	290
Figura 60. Representação de Oxossi.....	290
Figura 61. Búzios.....	297
Figura 62. Babalawo em cerimônia de adivinhação.....	303

Figura 63. Remigio Herrera (Adechina)	304
Figura 64. Bonifácio Valdés (Obe Weñe).....	305
Figura 65. Sacrifício para Olokun.....	307
Figura 66. Outra cena do Sacrifício para Olokun.....	307
Figura 67. Cerimônia Omolu.....	310
Figura 68. Outra cena da Cerimônia Omolu.....	311
Figura 69. Tambor Ijejá.....	314
Figura 70. Tambores Batá.....	314
Figura 71. Tambor de Bembé.....	315
Figura 72. Cerimônia denominada Cajón, em Cuba.....	315
Figura 73. Guiro o Tambor al muerto.....	316
Figura 74. Festa das Abiãs.....	316
Figura 75. Alabês com seus atabaques na Festa das Abiãs.....	316
Figura 76. Festa das Abiãs.....	316
Figura 77. Festa a Omolu.....	316

LISTA DE ABREVIATURAS

BAHIATURSA.....	EMPRESA DE TURISMO DO ESTADO DA BAHIA
CIPS.....	CENTRO DE INVESTIGACIONES PSICOLÓGICAS Y SOCIOLOGICAS
CDCN....	CONSELHO DE DESENVOLVIMENTO DAS COMUNIDADES NEGRAS DO ESTADO DA BAHIA.
DERS.....	DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS SOCIORRELIGIOSOS
CEAO.....	CENTRO DE ESTUDOS AFRO ORIENTAIS
CEAMO.....	CENTRO DE ESTUDIOS DE AFRICA Y MEDIO ORIENTE
FENACAB.....	FEDERAÇÃO NACIONAL DO CULTO AFRO-BRASILEIRO
FNB.....	FRENTE NEGRA BRASILEIRA
ICAN.....	INSTITUTO CUBANO DE ANTROPOLOGIA
MININT.....	MINISTERIO DEL INTERIOR
PCC.....	PARTIDO COMUNISTA DE CUBA
PNR.....	POLICIA NACIONAL REVOLUCIONARIA
TEN.....	TEATEO EXPERIMENTAL DO NEGRO
UFBA.....	UNIVERSIDE FEDERAL DA BAHIA



Oferenda para Iemanjá, em Salvador, Brasil

INTRODUÇÃO

Esta tese é um estudo comparativo entre a Santería cubana e o Candomblé brasileiro, realizado a partir de uma perspectiva histórica. Esta tarefa exigiu o auxílio metodológico de algumas categorias teóricas que permitiram caracterizar a temática em estudo, possibilitando o aprofundamento da investigação sobre o processo de fusão e transculturação que envolveu as tradições culturais africanas na América.

Quando referimos ao termo “culturas africanas”, no plural, estamos reconhecendo a diversidade do continente africano, com culturas que datam do surgimento da humanidade e que ainda hoje se auto-reconhecem como distintas. Continente que tem sofrido certa tendência a “homogeneização”, no olhar de consagrados em seus ritos ancestrais, tanto em Cuba quanto no Brasil, que buscam vê-lo como um conglomerado de povos portadores de uma cultura compacta.

Nessa tendência, a imagem dos africanos foi retida no tempo e amalgamada como reflexo dos horrores do tráfico de escravos, para depois ser colocada dentro desse espaço geográfico com uma única fronteira, aquela que os qualificava como negros e subsaarianos. Referência que conjuga diferentes percepções e sentimentos sobre os horrores de uma realidade histórica, através da qual, como retratos desenhados para serem pendurados numa parede, como lembrança de uma família unificada, se evadem as fronteiras étnicas, territoriais, culturais, onde, em vez de aparecer diversos rostos sorridentes, brotam imagens confusas e descoloridas, no tempo e no espaço.

Nossa perspectiva se refere a um continente diversificado, com populações que aportaram na América, por força de imposição comercial, e depositaram uma parte de suas heranças imateriais mediante o abominável tráfico de “*Peças de Ébano*”, colocadas à disposição dos traficantes. Trata-se de homens, mulheres e crianças que foram legítimos representantes de diferentes etnias ou grupos populacionais, que possuíam diversos graus de desenvolvimentos culturais e religiosos.

A América, tão diversificada em seu interior quanto a África, também apresentava uma concentração de complexos culturais espalhados pelo continente. Depois da conquista e colonização européia, se elaboraram culturas próprias na base de fusões e heranças culturais autóctones e estrangeiras. As heranças culturais autóctones remetem não só às grandes civilizações Incas, Astecas e Maias, mas aos diversos grupos indígenas que aqui coabitavam

no momento do impacto cultural. As heranças estrangeiras corresponderam às culturas dos colonizadores europeus: espanhóis, portugueses, franceses, ingleses; assim como às culturas dos africanos, trazidos de diversos territórios situados na África subsaariana: como os procedentes da cultura iorubana ou iorubá-falantes, conforme Luis Nicolau (2006) define os Ketu, Nagô ou Lucumí, como foram conhecidos em Cuba; Hausá, Ibibio ou Ibo, Fula ou Fulani, Ijexá ou Ijejá, para só mencionar alguns. Outros grupos foram integrados pelas culturas ewe-fon, entre eles os Ardra ou Jeje, como ficaram conhecidos no Brasil; os Minas-Maji ou Mahi, Savalú ou Sabalú, Mandingas, Arará, etc. Um terceiro grupo ficou conhecido como conglomerado lingüístico Banto, integrado por culturas que se estenderam pela África Oriental, que incluíam os Congos, Angola, Loango, Ndongo, chegando até Moçambique; e os denominados Carabalí, que chegaram da zona de Calabar, integrados por grupos etnicamente identificáveis como Efi, Apapá, Bibí, entre outros, introduzidos como mão-de-obra escrava para desenvolver a economia colonial do Novo Mundo.

Os europeus trouxeram para o Novo Mundo as igrejas que serviram como órgão legitimador da ordem social em terras conquistadas, o que implicou em vantagens econômicas para estas instituições religiosas. Os africanos, como referimos, transportaram consigo a herança imaterial de suas culturas, que souberam amalgamar através de novas relações interpessoais impostas pelo novo contexto social, tendo na religião formas específicas de se manifestar.

Não foi a força física nem as guerras interétnicas que impuseram o predomínio das expressões culturais africanas na conformação das manifestações religiosas surgidas no continente americano, ainda nos séculos da escravatura. O que caracterizou essa dinâmica de interinfluências, rupturas, fusões, alianças e continuidades nas conformações das novas expressões religiosas propriamente americanas foi a necessidade de encontrar um meio de expressão comum, porta voz de uma concepção de mundo e de uma cosmogonia de espírito comunitário, que representaram os legados das culturas africanas na diáspora americana.

Este estudo aborda parte do quadro comum de legados de culturas africanas, incluídas as transformações na América, onde a religiosidade construída na diáspora começou atuar, desde seus moldes, como mecanismos de identidades e resistência, em defesa das tradições culturais negro-africanas. Deste modo, nos propomos como objetivo principal estudar a Santería o e o Candomblé comparativamente, a partir de seus perfis identitários como expressões de resistência. Problematizando as relações que se geram dentro desse setor religioso, de uma perspectiva sincrônica e diacrônica ao mesmo tempo, é possível estudar

comparativamente suas expressões, demarcando similitudes e diferenças em suas trajetórias históricas em Cuba e no Brasil.

Para desenvolver este estudo selecionamos o período que transcorre entre 1950 e 2000, porque ao pautar características das religiosidades africanas, como expressões culturais de resistência, verificamos que suas trajetórias históricas mostram como elas tem sobrevivido e enfrentado conflitos e constantes contradições de um mundo racista, globalizado, neoliberal e, por conseguinte, excludente. Mas não se fará uma análise global comparativa das religiões de matrizes africanas. Tomaremos do conjunto as de ascendência iorubanas, que tem no centro de suas crenças o culto aos orixás, isto é, a Santería oriunda de Cuba e os candomblés Nagô-Ketu nascidos e representantes do Candomblé da Bahia. E quando falamos de representatividade estamos destacando o lugar específico que estes candomblés têm em nível social dentro das expressões religiosas de ascendência africana na Bahia.

A comparação mostra o caráter dialético de ambas as construções, como parte de uma identidade religiosa amparada na cultura herdada dos povos originários africanos. Diante de novas condições sociais estes povos aprenderam a conviver com os horrores do racismo e da marginalidade. Porém, não esqueceram os valores culturais transmitidos dos africanos para seus descendentes, aproveitados nas circunstâncias adversas que constituiu a escravidão para convertê-los em mecanismos de identificação e de cultura de resistência.

Estudar esses sujeitos religiosos comparativamente no período assinalado constituiu uma tarefa de grande responsabilidade. É pesquisar sobre uma história que estamos acompanhando em tempo real e da qual somos, em parte, protagonistas. Por isso precisamos trazer do passado os laços que o vinculam com o presente, a partir dos sujeitos que se envolveram diretamente nessa história. Significa penetrar em seus espaços, avaliar suas necessidades, vivenciar seu mundo para conhecer suas realidades objetivas em seus diferentes contextos, onde se cruzam permanentemente formas distintas de disputar e negociar o sentido da modernidade e da tradição.

Optamos por ressaltar de forma diferenciada aspectos que justificam e realçam a importância do estudo. Em primeiro lugar, sua originalidade, por constituir um estudo pioneiro na historiografia comparativa cubana e brasileira, especificamente no tocante à problemática religiosa de origem africana. Dentro do campo da Antropologia existem referências de caráter comparativo de aspectos dessas expressões religiosas, em ambas as direções, que destacam as possibilidades comparativas que podem ser desenvolvidas entre estas duas realidades sociais. Apesar disso, na revisão bibliográfica realizada, não foram

verificados indícios de estudos históricos comparativos sobre a temática abordada nesta tese, empreendidos anteriormente.

Não se pretendeu, de modo algum, realizar cronologias de acontecimentos históricos de forma paralela. O objetivo foi, na medida do possível, tentar desvendar dentro da realidade cubana e brasileira a incidência sociocultural das expressões religiosas e culturais em estudo. Sabíamos, pelas leituras realizadas, que as mesmas tinham uma importância específica na consciência individual de seus afiliados, que regulava suas vidas, traçava padrões de comportamentos, ao tempo que foram desenvolvendo uma cultura de resistência, que permitiu certa visibilidade social, construída na base de identidades culturais e religiosas, que não significou necessariamente um realce participativo sociopolítico, como no caso de Cuba.

Por último, o que não significa ser menos importante, senão que se encontre disseminado por todo o trabalho, porque marca o fio condutor da comparação, se destacou os mecanismos culturais empregados pelos portadores dessas religiosidades, que historicamente têm sido utilizados como respostas diante dos diferentes conflitos. Ressaltamos que eles têm sido utilizados como instrumentos ou ferramentas de resistência social e cultural para enfrentar este mundo cambiante e contraditório.

Feita essa parte, justifica-se o porquê da escolha. Ainda que a história da conquista e da colonização em ambos os países mostre que eles foram colonizados por potências diferentes – Espanha e Portugal –, os une uma série de paralelos históricos que a distância geográfica não conseguiu separar porque a trajetória cultural se encarregou de criá-los e mantê-los.

Foram Cuba e Brasil países que desenvolveram sistemas religiosos semelhantes a partir da religiosidade de origem africana. Em parte, pelas coincidências étnicas dos africanos introduzidos durante a escravatura; como pelos parentescos socioculturais entre espanhóis e portugueses; como também pelas características dos sistemas escravocratas mantidos em ambos os países coloniais, que incluiu o papel desempenhado pela Igreja Católica no trabalho evangelizador. As religiosidades nascidas nestas novas realidades se inserem na identidade nacional de ambos os países em estudo e se conservam até a atualidade de forma saudável, apesar das perseguições e discriminações de que foram e, de certa maneira, ainda são objetos. É por isso que para poder explicar acontecimentos contemporâneos, no período no qual se desenvolve a pesquisa, houve necessidade de recuar no tempo para levar essa comparação em paralelo e entender as mudanças que caracterizaram os períodos anteriores, nos quais assentam as bases deste estudo comparativo. Retrocesso ou reconstrução de época que se

realiza a partir dos questionamentos dos próprios sujeitos entrevistados para a realização dessa pesquisa, nossos interlocutores.

No Brasil, preferimos como *locus* investigativo a cidade de Salvador, capital do Estado da Bahia, mas não se desconsiderou o Recôncavo Baiano como referência importante na configuração do Candomblé em suas diversas variantes de expressões. Em Cuba, o estudo se centrou na Cidade de Havana por sua condição cosmopolita, onde disputam espaços diferentes ramos da Santería e outras expressões religiosas, ainda que se reconheçam os aportes da cidade de Matanzas na conformação da religiosidade de origem africana. Esta cidade foi apontada por alguns sujeitos, nas entrevistas feitas em Cuba, como o espaço territorial onde se fundaram alguns grupos consignados como casas matrizes. Em tal sentido, denominamos casas matrizes àqueles locais onde nasceram os grupos que compõem estas expressões que logo se foram desmembrando para dar lugar a novos grupos ou ramos diferenciados, às vezes, por discretas modificações dentro do ritual.

Salientamos que estas manifestações religiosas em estudo são partes integrantes e estruturantes do campo religioso cubano e brasileiro que, para lográ-lo, desenvolveram redes e mecanismos para se reacomodar às diferentes circunstâncias sociais, dado que toda religião “[...] ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica imaginada e projeta as imagens dessa ordem cósmica ao plano da experiência humana”. (GEERTZ, 1989, p.104). Ajuste e projeção que se manifestou através das próprias crenças e práticas rituais e da mitologia dos orixás, que se conservam até hoje em ambos os países em estudo, transmitidas oralmente e contidas em suas concepções religiosas, permeando todas as esferas da vida dos iniciados – familiar, social e laboral – funcionando como elemento simbólico e cultural, gerador de valores que tem um ônus específico nas vidas dos sujeitos portadores deste tipo de religiosidade, como foi assinalado anteriormente. Enfim, até a atualidade, as religiões africanas constituem sistemas religiosos de amplas dimensões e proporcionam para seus membros determinadas projeções e desdobramentos sociais.

A religião tem por objetivo solucionar os problemas terrenos mediante a intervenção de forças e agentes situados além deste mundo, utilizando ferramentas deste mundo que coloca à disposição dos possíveis usuários. Designa um fenômeno complexo que ganha significado a partir da influência que exerce na vida das pessoas, ao tempo que mantém relação com os processos sociais. Essa relação, que é recíproca, constantemente gera outros bens (ferramentas) disponíveis para serem utilizados. Pela sua importância na vida das pessoas, a religião cumpre diferentes funções que dependem por uma parte de necessidades

individuais, coletivas e sociais e, por outra, da forma do nível de apropriação e da utilização que dela se faz como bem de consumo. Esses bens, segundo Bourdieu (1975), são as práticas e representações religiosas que vão do mito à ideologia; do tabu ou magia ao pecado, do Deus primitivo ao Deus justo e bom, guardião e protetor da ordem da natureza e da sociedade.

Nesse contexto as religiões dos orixás são produtos da formação do campo religioso nas sociedades cubana e brasileira. Um campo religioso complexo conformado por diferentes formas de se apropriar e usufruir dos bens sagrados, transformados em expressões religiosas, que, por sua vez, servem de laços para vincular o indivíduo ao mundo metafísico.

A religião se vincula a um conjunto variado de fatores de distintas ordens que atuam numa relação causal. No entanto, as fontes concretas da religiosidade têm que se procurar nas: condições materiais de vida, relações sociais, aspirações, necessidades, frustrações, temores, ansiedades, ideais de vida, valores, modelos de conduta, processos cognitivos, tradições, costumes, na cultura herdada e naquela que se projeta (CALZADILLA, 2000, p.22).

A partir deste ponto de vista aplicado ao nosso objeto de estudo, falamos de religiões de origem ou de ascendência africanas que se expressam através de diferentes expressões ou manifestações, nas quais os indivíduos se consagram mediante cerimônias de iniciação, que guardam certas diferenças entre si. O tipo de religiosidade que gera estas expressões se manifesta entre pessoas, que necessariamente não tem vínculos consagratórios com determinados tipos de manifestações. Elas utilizam e conectam elementos dessas diferentes expressões com fins práticos e às vezes imediatistas, que respondem, em sentido geral, às suas necessidades espirituais ou materiais.

Já os cultos são as cerimônias que se realizam dentro do ciclo de atividades rituais próprias de cada expressão e abarcam diferentes níveis de cerimoniais de iniciação ou vinculação com o sagrado, até as cerimônias fúnebres; assim como outros serviços religiosos que se brinda dentro de cada grupo religioso, que responde a exteriorizações de idéias e sentimentos religiosos através de atos rituais (ARGUELLES; HODGE, 1991).

Trata-se de tradições religiosas que se caracterizam do ponto de vista teórico, enquanto instrumento de comunicação e fonte de conhecimento ao mesmo tempo, e em nível prático, como expressões pragmáticas com uma forte carga utilitária. Vínculos simbólicos que se expressam através da mitologia e das práticas religiosas. Elas encarnam a possibilidade de consenso de certos setores populacionais perante a necessidade de se agrupar em torno do sentido da vida, da sociedade e da natureza.

Na religiosidade de origem africana, centro da comparação, tais características se encontram na base de suas configurações, originadas dessas mesclas étnicas e culturais dos sujeitos escravizados que povoaram Cuba e Brasil. Eles conformaram o que se conhece com o termo genérico de religiões afro-cubanas e afro-brasileiras ou de ascendência, matriz ou origem africana.

Separadas por denominações específicas em Cuba se destacam:

‘ A Santería ou Regla de Ocha, centro de nosso estudo. É uma expressão religiosa basicamente de ascendência iorubá. Rende culto aos *orixás*, tem uma concepção do mundo baseada na mitologia de suas deidades, as quais se consagram os fiéis mediante cerimônias de raspagem de cabeça e imposição dos atributos simbólicos do *oricha* escolhido em cerimônia de adivinhação. Esta cerimônia de iniciação é conhecida também em Cuba como “*asiento*” pela forma de realização do ritual ou consagração. Os consagrados, ao assumir tal responsabilidade sobre suas cabeças, acompanhados das regras espirituais e tabus consagratórios que hierarquizam e estruturam sua visão e concepção do mundo, se sentem comprometidos para com seus padrinhos de religião (*babalorichás* e *iyalorichás*), que fazem parte do grupo no qual ingressaram como membros de uma família religiosa e com os *orixás* como expressão simbólica de suas crenças. Desse modo, a crença passa a regular as relações sociais e interpessoais dos consagrados. A este tipo de crente se conhece popularmente com o termo de santero. Adicionam-se os consagrados a Orunmila (*Babalawos*), por isso também a denominação de Complexo Ocha-Ifá. Iniciação que compete ao sexo masculino pela condição de ser investidos como Sacerdotes de Ifá. Ambas as consagrações tem organizado seus corpos rituais e cerimoniais, mas não são complementares.

‘ A Regla Conga ou Palo Monte tem como antecedentes os aportes do conglomerado etnolinguístico Congo-Bantú. Suas crenças estão centradas principalmente nos poderes dos mortos e dos antepassados conhecidos entre eles *mpungo* e *msambi*. Para esse tipo de crentes estes espíritos habitam a natureza e são considerados protetores da mesma. Em seu fundamento religioso se encontram representados materiais de origem mineral, animal e vegetal, como expressão simbólica da natureza. O processo de iniciação é conhecido como “*rayamiento*”, consiste em pequenas incisões realizadas sobre o corpo do iniciado, cujo sangue é vertido sobre a *nganga*, o fundamento religioso, como sinal de pacto sagrado para com sua religião e grupo afim.

‘ As Sociedades Secretas Abakuá, organizações sociais e religiosas masculinas que rende culto ao pez (peixe) Tanze. História mitológica baseada na revelação de um segredo religioso por uma mulher. Razão pela qual elas foram excluídas de participar das atividades rituais, cuja iniciação pela forma de realização se denomina *Juramentación*, isto é, ato de juramentar a preservação dos segredos das cerimônias que se realizam no quarto religioso denominado Fambá.

‘ As Reglas Arará, Iyesá e Lombanfula, que são de alcance local das regiões centro-sul da ilha e não entram como objeto de análise. No entanto vale salientar que alguns dos cultos Arará formam parte da ritualística da Santería, como afirma Sogbossi (1998) depois de um estudo profundo sobre as tradições culturais e etnolingüísticas dos Ararás em Cuba.

Também pode se mencionar dentro do campo religioso cubano o Vodun haitiano (KLIGHEH, 2000), de predominância da cultura Daomeana, chegado à Ilha junto com os escravos de colonos franco-haitianos que se assentaram na parte sul - oriental depois da Revolução haitiana, ocorrida em 1804. Mas esse grupo só começou adquirir certa visibilidade a partir da década de 1920 com os haitianos que se estabeleceram como trabalhadores manuais contratados nas usinas de cana-de-açúcar¹. Essa indústria se desenvolveu na região oriental de Cuba com o capital norte-americano e utilizou como mão-de-obra negras e negros provenientes das outras ilhas do Caribe, como os já mencionados do Haiti, também da Jamaica, de Santo Domingo, de São Martin, entre outros.

Enfim, todas estas expressões religiosas de ascendência africana que formam o campo religioso cubano acreditam nas forças espirituais dos orixás, mpungo, nkisis, loas, voduns, os quais representam as forças espirituais das ancestralidades que sustentam essas tradições.

No caso do Brasil estas expressões religiosas de matriz africana são conhecidas com o termo Candomblé², conceito que assinala um tipo de estrutura religiosa genérica e que engloba diferentes manifestações de origem africana representadas nos terreiros ou casas-de-santo. Os terreiros agrupados segundo denominações étnicas, assim como as diferenças na realização das atividades rituais, evidenciam a diversidade das estruturas religiosas representadas sob esse denominador comum – Candomblé. As denominações étnicas na

¹ Sobre a presença haitiana em Cuba, Osvaldo Barrios Montes (2002) afirma que ainda que o contato cultural cubano com o seu entorno regional fosse uma constante desde o período de seu povoamento e tendo em vista as conseqüências das políticas metropolitanas em suas colônias, com o Haiti esses contatos tiveram particular importância, não só pela transcendência ideopolítica da revolução haitiana em solo cubano, mas ainda pela intensidade da influência cultural das migrações, sobretudo, na segunda onda produzida no século XX, como conseqüência da expansão açucareira cubana em zonas orientais e no centro sul da Ilha.

² Dentre outras designações.

realidade constituíram “novas formas de solidariedade e de identificação coletiva, na medida em que as novas circunstâncias sociais o permitiram” (NICOLAU, 2006, p.76). Dentro do amálgama de representações se destacam aquelas que dão nome aos candomblés: Nagô, Angola, Ketu, Jeje, ou Candomblé de Caboclo, nos candomblés da Bahia; além do Tambor de Mina, do Batuque do Rio Grande do Sul, do Xangô de Pernambuco e Alagoas, entre outras formas de expressão dessa religiosidade brasileira. No entanto, Prandi afirma:

Quando se fala em candomblé, geralmente a referência é ao candomblé ketu, ou a chamada *nação* ketu, da Bahia, vertente em que predominam os orixás, e ritos de iniciação de origem iorubá. Seus antigos terreiros são os mais conhecidos e prestigiados do Brasil: a Casa Branca do Engenho Velho, o candomblé do Alaketo, o Axé Opô Afonjá e o terreiro do Gantois... O candomblé ketu tem tido grande influência sobre outras “nações”, que tem incorporado muitas de suas práticas rituais. Sua língua ritual deriva do iorubá, mas o significado das palavras em grande parte se perdeu ao longo do tempo sendo ainda hoje muito difícil traduzir os versos das cantigas sagradas e impossível manter conversação na língua do candomblé. (In: BARCELAR; CAROSO, 1999, p.93-94)

Essa afirmação aponta para a denominada pureza étnica dos candomblés baianos. Fato que não discutiremos nesta introdução por não constituir interesse deste estudo. Apesar disso, queremos salientar que essa chamada pureza iorubana, sobre a qual polemizam alguns estudiosos³, pode estar relacionada com a chegada tardia dos iorubanos ao mundo da escravidão e a certas condutas não submissas dos iorubanos escravizados frente a sua nova condição.

Prandi continua destacando outras nações do tronco iorubano que também pertencem aos candomblés brasileiros: “[...] efã e ijexá na Bahia, nagô ou eba em Pernambuco, batuque de nação no Rio Grande do Sul, mina-nagô no Maranhão, e a quase extinta “nação” xambá de Alagoas e Pernambuco” (In: BARCELAR; CAROSO, 1999, p.94).

Estes exemplos mostram a variedade de formas da religiosidade de ascendência africana no Brasil, na medida em que ela se desenvolvia em outras regiões do País. Assim, o Batuque do Rio Grande do Sul, de ascendência nagô, não é igual às manifestações baianas, nem às pernambucanas, nem às maranhenses, menos ainda às cariocas e paulistas – realidade mais estudada por Prandi –, independente dos laços comuns que existem entre todas elas. Isto

³ A respeito da polêmica sobre a grandeza cultural e religiosa dos nagôs no Brasil, particularmente nos candomblés da Bahia, ver: FRY, Peter. “Gallus Africanus est!, ou como Roger Bastide se tornou africano no Brasil”. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 1984. Seção: *Folhetin* 391; CAPONE, Stefane **A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil**. Tradução Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / Pallas, 2004; DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô e Papai Branco: Usos e Abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988; SILVA, Wagner Gonçalves da. **Orixás da Metrópole**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995; entre outros.

evidencia o grau de sincretismo que se produziu entre as diferentes etnias chegadas a cada região do País, que determinaram as características regionais do Candomblé no Brasil, mesmo que prevalecesse certa relevância étnica e que cada denominação representasse uma continuidade africana diferente.

Pela importância do fato queremos salientar que essas formas de organizações religiosas constituíram núcleos onde se formaram tipos de identidades étnicas e religiosas, baseadas em novas necessidades de expressão do sentimento de pertença comunitária, nos quais se valorizaram mais os interesses comuns de expressão desses indivíduos, que características particulares de cada povo ou nação. Todavia, não podemos negar determinadas influências que exerceram aspectos relacionados à certa predominância étnica qualitativa, à organização social e à riqueza cultural trazida por grupos étnicos, assim como ao nível de adaptabilidade de alguns traços culturais africanos aos novos cenários de ação.

Para desvendar o papel da cultura na construção de identidades, especificamente vinculado ao trabalho que aqui se expõe, se tomou como referência teórica os estudos de C. Geertz (1989), plasmados em “A Interpretação das Culturas”. Faz-se necessário deixar esclarecido que foi escolhido este autor porque o seu estudo se desenvolveu sobre a base da interpretação de significados. Para Geertz, as formas culturais se encontram articuladas com fluxos de comportamentos, objetos e estados de consciência. Em tais casos o significado emerge do papel que desempenha determinado padrão de vida e não de qualquer relação que se mantenha. Segundo ele, no estudo dos fatos culturais a coerência não pode se erigir como essência de uma construção cultural, ainda que seja preciso manter certa coerência em sua interpretação.

Tais elementos teóricos ajudaram a fundamentar a partir da cultura iorubana o comportamento das expressões religiosas em estudo e as identidades que elas constituíram, assim como sua concepção de mundo baseada em uma cosmogonia religiosa que até hoje vincula homem, natureza e sociedade, tomando como base os mitos de origem que sustentam a formação da cidade sagrada de Oiô e o nascimento do povo iorubano por intermédio dos orixás, colocando a figura de Oduduwa como o máximo representante.

Continuamos com o raciocínio de Geertz para quem a religião como sistema cultural,

[...] denota um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida. (1973, p.103)

No que concerne à cultura e à religião iorubana como base da Santería e dos Candomblés Nagôs e Ketu e tendo em vista o pensamento de Geertz, salientamos que o mito fundacional da cultura iorubá redundou em um padrão de significados transmitidos e incorporados neste lado do Atlântico, que fundamentam as expressões religiosas em estudo, em comunhão com outras construções culturais e religiosas africanas.

A cultura como processo historicamente construído e transmitido, que se expressa através de símbolos comunicacionais, mediante os quais os homens manifestam os seus conhecimentos e atitudes perante a vida, abrange todas as esferas da existência, tanto material quanto espiritual. Em meio a esse processo histórico é que se elaboram as estratégias simbólicas, que ao mesmo tempo comunicam, identificam e separam grupos humanos, segundo o grau de elaboração dessas estratégias. Todos os homens participaram através de significados corporizados da construção de sua cultura nacional, em suas diversas formas de expressão.

Entre os significados corporizados em símbolos expressos por meio de comunicação verbal, e também de danças, toques de tambor, festas e objetos religiosos, como estratégias simbólicas para lidar com o poder através da diferença, se foram construindo identidades mediante um universo simbólico representativo. Por esta via, o africano diaspórizado enfrentou sua própria realidade, e ainda como parte dessa estratégia se apropriou de outros símbolos não próprios de sua cultura original para em um processo de recriação estrutural e funcional utilizá-los em seu serviço.

Desse modo, começaram a expressar um tipo de religiosidade caracterizado por certa espontaneidade, assistemática e autonomia de sistemas religiosos organizados, ocupando um lugar importante nessa religiosidade as devoções a figuras que personificavam o sobrenatural, que sintetizava um sincretismo, embora a religiosidade se defina pelo grau e tipo de incidência da crença na consciência do fiel ou do grupo de fieis.

Do ponto de vista quantitativo a religiosidade apresenta diversos graus de intensidade, o que permite hipoteticamente estabelecer uma gradação desde um nível em que a consciência é conseqüentemente religiosa, corretora de condutas, até formas simples assistemáticas, nas que a consciência religiosa não rege condutas ou o fazem ocasionalmente, e a indiferença ou vacilação, incluindo os casos no qual o sobrenatural não aparece de forma alguma na consciência dos crentes [...] Desde o ponto de vista qualitativo a religiosidade se classifica a partir de diferentes tipos, segundo o nível de elaboração e sistematização da idéia do sobrenatural, as atividades e as formas de organização em agrupações [...] (CALZADILLA, 2000, p.80-81)

Os arcabouços religiosos cubanos e brasileiros têm como elemento comum as influências das culturas e religiões africanas, como tem sido salientado. As duas compõem o complexo campo religioso de ambos os países em estudo e advieram de tradições culturais e religiosas, como foi referenciado. Tomando como base tais fatos, é válido fazer um paralelo no que diz respeito a essas tradições na atualidade na África, a partir da visão de um teólogo congolês. Segundo Albert Kasanda (1998, 142)⁴, as religiões africanas – refere-se às tradicionais – são “un sistema solidario de creencias y de prácticas sobre cosas sagradas [...] que unen en una *misma comunidad* [...] a todos aquellos que las profesan”. Ele faz referência a Durkheim (1965, p.65), ressaltando que as palavras colocadas em cursivas são dele porquanto contenha a essência da ressalva.

Parece-nos um acerto de Kasanda se referir às religiosidades tradicionais africanas como religiões que harmonizam solidariamente as comunidades onde coexistem. Ele elimina termos pejorativos ou discriminatórios e abre o leque de possibilidades de relacionamentos com o *sagrado* a favor do bem estar espiritual.

Utilizamos o termo *sagrado* para significar a abrangência do processo que abarca desde concepções mitológicas até ritualísticas, incluindo os objetos utilizados para as mesmas, como indumentária, enfeites, objetos que representam os orixás e seus atributos e elementos da natureza como parte do meio ambiente.

A singularidade do conceito de religião oferecido por Kasanda para significar as de corte tradicionalista se encontra no fato de ele ressaltar os elementos que lhe deram origem e que funcionaram como padrão para as noções retidas na atualidade. Estes elementos estiveram presentes nas concepções étnicas do antigo continente, diversificado em comunidades ou grupos étnicos culturais, sendo que alguns dos quais chegaram a constituir grandes impérios. Levando-se em conta que a atual África tem uma divisão político-administrativa que difere da distribuição geográfica das antigas comunidades, é importante perceber as especificidades tradicionalistas que sustentam o conceito de religião aplicado por Kasanda, que são: “O sentido da vida, a noção do sagrado, a relação com a natureza, o sentido comunitário e a relação com os ancestrais, o impacto da palavra (aliança, benção, maldição), a idéia de Deus, etc.” (1998, p.142)

A idéia de divindade tem um papel *sui generis* na cosmovisão das crenças africanas. Ela se desdobra na concepção e na explicação que tem os ancestrais e orixás que formam parte da vida cotidiana de homens e mulheres africanos. Entidades com caráter mais ativo,

⁴ Prof. Dr. Albert Kasanda, congolês, investigador do Centro Tricontinental (CETRI).

que cumprem funções protetoras na vida das pessoas e da comunidade, além de serem guardiãs dos valores e das produções culturais. Kasanda resgata e defende as religiões africanas como produtoras de cultura, portadoras de valores, de uma visão alternativa do mundo, sempre bem longe de ser considerada simplesmente folclore ou tradições costumeiras de manifestações culturais populares em geral. Este enfoque destaca como os contatos com outras tradições e culturas transformaram essas concepções primogênicas em manifestações culturais dando lugar às culturas negras.

Tentando conciliar o pensamento contemporâneo de Kasanda no resgate e valorização das religiões tradicionais na atual África subsaariana, mediante o padrão de significados de elementos culturais presentes também na América do século XX, articulando-os aos fluxos comportamentais das populações que compartilham esses elementos tradicionais em prol de suas próprias culturas, procuramos em Hall postulados teóricos que nos ajudaram a estabelecer essa ligação histórica, para entender e aplicar o termo “cultura” a partir dos elementos culturais e étnicos que se sustentam em comunidades que estão fora dos marcos do poder. Segundo Hall, a cultura negra pode ser assim definida:

Por definição, a cultura popular negra é um espaço contraditório. É um local de contestação estratégica. Mas ela nunca pode ser simplificada ou explicada em termos das simples oposições binárias habitualmente usadas para mapeá-la: alto ou baixo, resistência versus cooptação, autêntico versus inautêntico, experiencial versus formal, oposição versus homogeneização. Sempre existem posições a serem conquistadas na cultura popular, mas nenhuma luta consegue capturar a própria cultura popular para o nosso lado ou o deles (2006, p.323).

Como foi expresso, em contraposição à idéia de oposições binárias, o termo “culturas africanas”, no plural, como utilizado nesta tese, denota diversidade. De fato, nesse processo de intercâmbio cultural e interétnico produzido em diferentes cenários, para onde confluíram não só africanos de diferentes etnias ou nações, mas também as populações autóctones americanas e os colonizadores, foram se conformando ou se desenhando as configurações que moldaram a cultura nacional cubana e brasileira. Esse desenho, como assevera Hall (2006), teve influências dessas culturas e atua como espaço de contestação estratégica, do que é exemplo a produção de contra-narrativas no vocabulário musical metafórico. Em síntese, as culturas africanas ressignificadas na América tiveram na família e na religiosidade o *continuum* de tradições e a fusão de princípios africanos, ameríndios e europeus que adquiriram características próprias de manifestação. Neste sentido concebemos o *continuum*

como a sucessão que se dá em formas, espaços e tempo de reprodução conexas, com seguimento ao signo que representa como conceito original, filosófico, aberto e abrangente em sua variedade, que pode expressar-se através de possibilidades, generalidades ou mediante a ausência de distinções individuais. Contudo, como produção nacional essas manifestações religiosas são produtos transculturados.

O termo transculturação expressa melhor as diferentes faces do processo transitivo de uma cultura para outra, porque não consiste somente em assimilar outra cultura, que é o que a palavra *aculturação* de origem anglo-americana significa, processo que necessariamente indica a perda ou o desenraizamento da cultura anterior, poderia ser chamado desculturação parcial, que conseqüentemente expressa a criação de novos fenômenos culturais que poderiam ser denominados de *neoculturação*. (ORTIZ, 1983, p.90)

O reconhecimento das modificações que implicou a criação de um produto novo (*neoculturación*) não significou a perda das tradições, vistas em conjunto como aportes das culturas africanas, sem necessariamente serem consideradas como um todo coeso. Tomando a religiosidade africana como núcleo desse processo, a ressalva de Ortiz aponta para o elemento distintivo: a singularidade do produto, não só em sua aparência externa ou na forma de se apresentar, senão em sua estrutura interna e, sobretudo, em seu conteúdo. A transculturação é um processo imperativo. A assimilação resulta só na aparência externa, porque nos aspectos rituais mais profundos aparecem aportes de seus gestores, isto é, continuam com as marcas da tradição⁵.

Segundo Robaina (1994), utilizando Cuba como referência, os elementos externos que aparentavam assimilação são elementos de “sincretismos”. Estes estabeleceram costumes entre os iniciados da Santería, como freqüentar os templos católicos para ouvir missas. No entanto, esta assistência estava destinada principalmente a celebrar ofícios católicos aos falecidos da família consangüínea ou irmãos de religião, assim como também antes deste se submeter à cerimônia de iniciação. Mas a presença não sistemática e, sobretudo, prática, em determinadas atividades da Igreja Católica, assim como em atividades festivas relacionadas com o santoral, ainda hoje não condiciona o iniciado para reconhecer nessa instituição sua

⁵ Sobre esta controvérsia versam os artigos de Sergio Ferretti, Reginaldo Prandi, Josildeth Gomes Consorte, Maria Lina Leão Teixeira, Armando Villado, Vagner Gonçalves da Silva, Sandra Medeiros Epege, Pierre Sanchis que aparecem no livro **Faces da tradição Afro- Brasileira**, organizado por Carlos Caroso e Jeferson Barcelar. Ed. Pallas. Rio de Janeiro, 1999.

autêntica expressão religiosa, ainda que declare abertamente sua participação em atividades e “oficialmente” esteja incluído nas estatísticas da instituição católica como fiel.

O fato da Santería e do Candomblé identificarem nominalmente suas deidades com os santos católicos representou uma estratégia de sobrevivência cultural, um recurso de resistência velada dentro de uma estrutura de dominação colonial que impunha determinados padrões de condutas e comportamentos religiosos. Este comportamento não deve ser identificado simplesmente como sincretismo em termos absolutos de superioridade cultural, pois assim se desconheciam os aportes das culturas e religiosidades africanas na conformação dessas expressões e a influência do meio social, que marca ritmos e acontecimentos históricos.

A partir da hipótese de similaridade baseada em processos sincréticos e transculturações, fundamentamos esse *continuum* que existe, entendendo o sincretismo como um processo de síntese, vinculação e aproximação de elementos entre todas e cada uma das manifestações de religiosidade que se confrontaram nestes novos ambientes. Todo processo cultural teve e tem seu próprio ritmo histórico de conformação, não necessariamente igual em intensidade e aporte em cada uma das partes implicadas, e dos lugares geo-históricos onde se produz. Portanto o sincretismo como parte desse processo cultural é característico de todas as religiões e religiosidades em nível mundial e não exclusivo das estudadas. Como assinala Sérgio Ferretti, destacando essa característica comum: “todas as religiões são sincréticas, pois representam o resultado de grandes sínteses integrando elementos de várias procedências que formam um novo todo” (In: BARCELAR; CAROSO, 1999, p.114). As religiões de ascendência africana tanto em Cuba quanto no Brasil são produtos religiosos nacionais, com as suas especificidades sócio-históricas e suas inovações rituais e litúrgicas, decorrentes das condições de desenvolvimento.

Não se pode deixar de reconhecer os elementos sincréticos que se integram ao processo. Mas Ferretti se contrapõe às afirmações de Prandi quando assevera que “desde sua formação em solo brasileiro, as religiões de origem negra têm sido tributárias do catolicismo. Embora o negro [...] tenha sido capaz de manter no Brasil [...] muito de suas tradições religiosas [...]” (In: BARCELAR; CAROSO, 1999, p.95).

Uma questão é se referir ao sincretismo como processo de síntese integradora, em que se englobam conteúdos da diversidade com fins práticos, mantendo a autenticidade, reconhecendo pontos de encontros, de convergências, de abrangências e de aportes criativos adaptáveis às circunstâncias históricas e sociais. Outra questão é entendê-lo numa situação de

subalternidade, aceitá-lo a partir de uma posição de poder, como condição indispensável para sua sobrevivência, como alguns autores entendem este processo, a partir de uma posição eurocêntrica. Nessa tendência, Prandi (1999) afirmou que as religiões afro-brasileiras sempre foram devedoras e dependentes do catolicismo, ideológica e ritualmente, como se os negros não tivessem outra saída que não fosse a subordinação ou a dependência da cultura e da religião dos senhores, entendida por esses autores como superior e possuidora absoluta do mercado de bens salvação. Em contraposição, Ferretti (1999) avalia a religião como um fato social e cultural produzido e seguido pelos grupos humanos que se encontram em constante movimento e relacionamento.

Tomando como referência os autores que vêm tanto no processo de sincretismo como no de transculturação a dialética desses processos, definimos o sincretismo, no caso que nos ocupa, como um processo de síntese, vinculação e aproximação entre a religiosidade dos colonizadores, a população autóctone e as religiosidades africanas em todos os países do território de América, onde se produziram tais simbioses. Processo, ademais, característico de todas as religiões e religiosidades em nível mundial, como ainda assinala Ferretti. As religiões de ascendência africana em Cuba e no Brasil são produtos religiosos nacionais, com as suas especificidades sócio-históricas, decorrentes das novas condições de desenvolvimento. Neste estudo adotamos o conceito de transculturação no sentido ortiziano, isto é, se toma como referência o cubano Fernando Ortiz (1983), para quem o termo expressa as diferentes fases de um processo transitivo de uma cultura para outra, ação que não consiste somente na aquisição de uma cultura distinta, senão na criação de novos fenômenos culturais. Portanto, sincretismo e transculturação estão na base da conformação das expressões religiosas nascidas em Cuba, no Brasil e outros países do continente americano.

Dedicamo-nos nesta tese a avaliar o tema abordado a partir da perspectiva de três mestres dos estudos das religiões afrocubanas – Fernando Ortiz, Rómulo Lachatañeré e Lydia Cabrera –, já que as temáticas refletidas por eles constituem fios condutores deste estudo comparativo.

Fernando Ortiz⁶ (1881-1969) começou o seu labor de pesquisa etnográfica tendo como fonte a imprensa e a polícia e, como resultado, o descerramento de práticas sociais preconceituosas em relação às atividades religiosas afrocubanas. Ele propôs oficializar juridicamente como ilícito aquilo que a imprensa diabolizava e a polícia destruía ou apreendia

⁶ Fernando Ortíz era filho de pai espanhol e mãe cubana. Advogado de formação, mas de profissão antropólogo e sociólogo. Realizou seus estudos superiores na Espanha. Eminentista social cubano, considerado o terceiro descobridor da Ilha, já que foi ele que deu destaque aos estudos sobre o negro e sua religiosidade.

nos templos como peça de museu. A sua obra prima tem um valor extraordinário de abrir portas aos estudos religiosos afrocubanos, ainda que com ataduras culturológicas cristãs e eurocentristas, sem preconceito racial pré-concebido, com independência que o primeiro tributasse ao segundo, porquanto estava em jogo a questão da cidadania.

Essas ataduras levaram o nosso autor a errar conceitos, termos, concepções e práticas desses sujeitos, ao não reconhecer a diversidade cultural amalgamadas neles, ao banalizar suas crenças religiosas e ao tentar fazer inferências em nível social sem constatação empírica, criando protótipos. Mas, como assinalou Jorge Castellanos,

Essa visão profundamente negativa e patologicamente etnocêntrica da cultura africana, que predominava em muitos círculos da antropologia do começo do século [XX], convertia, de modo automático, a religião afrocubana em amoral e delitativa e a todos os seus praticantes em infratores. Por isso, não é estranho que Ortiz demandasse a perseguição implacável aos negros, o que considerava como obra de higienização social, mediante o aniquilamento de tais parasitas. (2003, p.116)

A influência lombrosiana é evidente não só nos estudos de Ortiz em Cuba, mas também nos de Nina Rodrigues, no Brasil. Foram essas teorias obsoletas européias que predominaram nos primeiros trabalhos de ambos os estudiosos. No entanto, a superação dessa abordagem em Ortiz começa a se produzir na medida em que ele vai confrontando as teorias criminológicas lombrosianas à social darwinista, tendo em vista o direito constitucional em Cuba, que proclamava a igualdade cidadã de todos os cubanos. Esses aspectos não correspondiam à realidade social dos negros neste País, pelo nível de possibilidades de superação e aceitação que tiveram em uma sociedade racista e elitista do princípio do século XX.

As duas obras que completam a trilogia de *El Hampa Afrocubana*, *Los negros esclavos* e *Los negros curros*, publicadas em 1916 e em 1921, respectivamente, ainda que não indiquem uma mudança teórica radical, mostram uma transição no pensamento ortiziano. Sobre isso, Castellanos comentou:

Para fim dos anos Vinte e na década de Trinta a obra de Ortiz começa a operar as transformações que iam se produzindo em seu olhar como pesquisador, no que diz respeito às concessões teóricas. O processo poder-se-ia resumir numa breve fórmula: o penólogo é finalmente substituído pelo antropólogo e etnógrafo. Esse novo Ortiz, em vez de ver o cubano como atavismo positivista e selvagem, o contempla objetivamente como uma tradição cultural de raiz africana em histórica interação com a cultura de origem européia com que interatua. (2003, p. 128)

Nessa época Ortiz integrava um grupo de intelectuais vanguardistas dentro do *Movimento Negrista*, junto com Nicolás Guillén, Emílio Roig e outros fundadores da *Sociedad de Estudios Afrocubanos* em 1937. E também era membro de honra do *Club Atenas* que, por sua vez, estava em contato com o Movimento Negro dos Estados Unidos. Ortiz e os demais intelectuais acompanharam os acontecimentos internacionais do período caracterizado, por um lado, devido ao interesse pela cultura negra como uma expressão cultural que entrava nas nobres galerias de artes européias e, por outro, devido à metamorfose mais cruel do racismo biológico: o nazismo.

Em Cuba a poesia mulata de Guillén esteve vinculada ao movimento de idéias dos intelectuais que formavam o *Movimento Negrista* e, ao mesmo tempo, ao processo revolucionário dos anos 1930, continuado nos anos 1940, que incluiu em sua agenda política os problemas sociais dos negros cubanos. É precisamente durante esses anos que Ortiz perfila sua orientação investigativa pelos caminhos da Etnografia e da Antropologia, com ênfase na música como elemento cultural importante na vida dos afro-descendentes e do povo cubano em geral.

A proposta de José Martí, sobre a idéia de raça, serviu de guia na reorientação de Ortiz. Em conferência ministrada no Palácio Municipal de Havana, em 1934, intitulada “Martí e as raças”, Ortiz declarou publicamente sua adesão aos critérios de Martí com respeito aos racismos⁷ e condenou a atitude da Igreja Católica, sustentáculo ideológico ante tamanha aberração humana que foi a escravidão, justificando-a.

A Inquisição que queimava vivo o herege, o contrabandista e o sodomita jamais queimou um traficante negro, nem o dono que em sádico suplício fazia morrer impiamente o infeliz escravizado. Na América houve traficantes que foram bispos, freis e jesuítas, e estes tiveram em Cuba fazendas e usinas com dotações de negros bossais, arreados à faina pelo chute do majoral [feitor]. Estando morto o escravizado podia ir ao gozo do céu, mas vivo não podia se libertar de seu terreno e horrível inferno. (ORTIZ, 2002, p. 37).

Deriva-se das palavras de Ortiz outra concepção do negro e da sua condição, considerado como ser inferior a partir de uma justificativa ideológica de homens que se sentiam, em sua condição de brancos e europeus, superiores. Já numa palestra ministrada em 1939 na Universidade de Havana em que pôs a descoberto o processo histórico da mescla étnica, do qual é produto o povo cubano, Ortiz reconheceu, antes de tudo, o caráter ativo da

⁷ Em 1946 Ortiz publica “El engaño de las razas”. A tese central desse livro vem das concepções martianas de que “em verdade não há raças”.

cultura e das religiões dos afro-descendentes cubanos. A essa mistura Ortiz denominou “ajiaco”. Posteriormente, em 1940, explicou teoricamente esse processo de fusão e interação – “ajiaco” – que define como processo de transculturação, em seu livro *Contrapunteo cubano Del tabaco e El azúcar*.

Outro mestre dos estudos das religiões afrocubanas foi Rómulo Lachatañeré (1909-1951). Mulato, nascido em Santiago de Cuba, descendente de haitianos e mambises, Lachatañeré se formou Doutor em Farmácia pela Universidade de Havana. Foi membro fundador da *Sociedad de Estudios Afrocubanos*, de onde foi sócio titular, posição que reconhecia sua dedicação à pesquisa na temática afrocubana. Sua primeira publicação em formato de livro foi *Oh, mio Yemayá! Cuentos y cantos negros*, que aparece pela primeira vez em 1938, saída de uma editora de uma cidadezinha costeira do oriente da Ilha, a Editorial El Arte, de Manzanillo. Já em 1936 tinha publicado *La Fiesta de Changó. Cuento afrocubano*, na Revista Polémica (ano II, nº. 1).

Segundo Lachatañeré revelara em 1942, a informação utilizada em *Oh, mio Yemayá!* tinha sido parte de sua irresponsabilidade, porque ainda não tinha suficiente consciência da importância do caminho empreendido nessa linha de pesquisa. Independente dos medos ou das incertezas que pode ter tido nos começos de sua carreira autônoma como pesquisador, Rómulo Lachatañeré se saiu muito bem na utilização de suas fontes orais. As informações obtidas das fontes não foram manipuladas, nem foram usadas como cobaias. Lachatañeré se mostrou em todo momento como um defensor dos direitos dos negros de mostrar sua cultura e sua religião. Em tal sentido, foi um magnífico expoente desse acervo cultural.

As histórias mitológicas ou *patakies*⁸ recolhidos da boca de velhos e jovens negros que resguardavam uma parte do fazer cultural africano foram utilizadas, em parte, em suas obras literárias. Nelas há narrativas em que Lachatañeré deixou despidas, com a habilidade de um mestre contista, as características antropomórficas das deidades do panteão iorubá. Jorge Castellanos escreveu:

Desde o primeiro momento se evidencia nestes mitos o antropomorfismo que predomina na Regla de Ocha; cujos deuses como os seres humanos amam, odeiam, brigam entre eles, castigam seus filhos desobedientes e mentirosos, beberrões que com frequência ficam bêbados, como no caso de Changó que dança, dança e dança nos güemileres⁹, distinguindo assim a importância da música não ritual. (2003, p.84)

⁸ Lendas sobre os orixás.

⁹ Güemilere ou Wemilere: tipo de festa africana nem sempre de conotação religiosa, animada com toques de tambor batá.

Sobre a importância da música africana fizemos referência à Ortiz. Mas as obras de Ortiz dedicadas a este elemento importante na vida dos africanos, em que o ritmo percussivo ocupa um lugar especial, são posteriores as obras de Lachatañeré, muito embora tenha sido Salvador Agüero o precursor de tais estudos em Cuba. Ademais, este elemento da religiosidade africana caracteriza não só a cultura cubana, mas também a cultura brasileira.

Regressando a Ortiz, devemos destacar que, como prefaciador de *Oh, mío Yemayá!*, ele destacou o valor literário desta obra, a grandiosidade da mitologia dos orixás, conquanto reconhecesse as dificuldades pelas quais passaria qualquer neófito ante a densidade informativa que aparecia publicada pela primeira vez. Neste sentido escreveu:

Este livro seria pouco entendível e difícil de apreciar, ainda que fosse só pelo prazer literário, se o leitor não tivesse anteriormente uma idéia aproximada do que pretende o autor ou [uma idéia] imprecisa de sua origem, temática, personagens e gênero. Assim como não pode ser lida a obra egípcia o “Livro dos Mortos”, nem as perícias dos deuses Greco-romanos, ou como certos livros hebreus do Antigo Testamento sem cair no tédio ou na banalidade, a menos que o ânimo se predisponha para entrar na literatura com a consciência de entrar numa obra literária de sentido religiosa. Então de sua leitura se extrairia todo o valor da poesia, e poderia se gozar do brilho da metáfora, da genialidade de sua filosofia teológica e cósmica. (In: LACHATAÑERÉ, 1995)

Com tais palavras, Fernando Ortiz ressaltava o valor ético e estético de *Oh, mío Yemayá!* E da mitologia e religião dos iorubás em comparação com a mitologia dos panteões greco-romanos, egípcios e crenças hebraicas. Ele chega inclusive a equiparar as histórias contadas pelos descendentes africanos com elementos que aparecem no Antigo Testamento. Trazendo à tona as narrações mitológicas descritas no livro de Lachatañeré, Ortiz sintetizou:

E faltava neste florescer das letras afrocubanas o temário sagrado, a parábola mitológica com que a mentalidade ignorante, mas curiosa, tem tentado em todas as raças e países explicar o mistério, e a fabulação litúrgica e a magia com que a vontade impotente, mas ambiciosa, quis se apoderar das potencialidades ultra-humanas. (In: LACHATAÑERÉ, 1995, XXIV)

Isso significa que, apesar das dificuldades do manuseio da informação oral, Lachatañeré deixou uma obra que caracterizava não só os traços comportamentais dos orixás, como também os assemelhava às características mais gerais do ser cubano, tal como Ortiz

deixou plasmado em 1939, na palestra que ministrou na Universidade de Havana, *Los factores humanos de la cubanidad*.

Com um tempo considerável de quase meio século entre uma obra e outra, Tomás Fernández Robaina em *Que hablen paleros e santeros*, une relatos mitológicos e falas de seus entrevistados em uma bela obra de narrativas. Os relatos constituem as relações entre as realidades sociais e culturais dos protagonistas que, motivados pelas suas crenças, tecem seus cotidianos de vida nos anos de 1990, sempre com olhares retroativos.

Robaina realça a fala de seus entrevistados a partir da importância que tem para eles suas crenças e práticas religiosas, as características dos orixás de cabeças ou os elementos circunstanciais que intervieram nas vidas dessas pessoas para quem a religião tem um significado muito importante. Daí que a oralidade ou a narrativa das lembranças delas lhes permitam registrar a importância que atribuem à religião, na vida prática cotidiana, observando como na história de suas atuações elas reconhecem os elementos da mitologia religiosa que fundamentam suas vidas em todos os sentidos. A importância da obra de Lachatañeré é a constatação da presença da religião na vida cotidiana de seus portadores, em especial os de ascendência africana.

Em 1942, quando Lachatañeré já residia nos Estados Unidos, onde teve que se auto-exilar, devido à sua participação política como militante ativo do Partido Revolucionário, foi publicado em Cuba o seu livro *Manual de Santería. El sistema de los cultos Lucumís. Estudios Afrocubanos*, pela Editorial Caribe, em Havana. Segundo comentou Isaac Barrial, prefaciador do livro onde se recompilou o conjunto da obra de Lachatañeré, edição *post-mortem* de 1995, se referindo à Editorial Caribe como gráfica pertencente aos comunistas:

Este novo livro se imprimiu na Havana, sob o rótulo de uma praticamente desconhecida *Editorial Caribe*, mas a oficina de impressão parece transparentar a sua adesão à *Tipografía Flecha*, que com donos de aparência era na realidade propriedade do partido dos comunistas. (In: LACHATAÑERÉ, 1995, p. XV)

O que mostra a vinculação de Lachatañeré ainda no exílio com sua organização política em território cubano é a cobertura que brindava o partido na publicação de trabalhos que abordavam a problemática negra num período de grandes lutas sócio-políticas, quando se reivindicavam os direitos sócio-culturais dos negros, a partir de leis aprovadas na Constituição de 1940, que penalizou a discriminação racial.

Na introdução desse livro é onde pela primeira vez Lachatañeré deixa à mostra sua metodologia de trabalho de pesquisa e sua crítica conceitual ao seu mestre Fernando Ortiz, considerações que depois ampliou no artigo *Nota histórica sobre os Lucumís*, publicado na Revista da *Sociedad de Estudios Afrocubanos*, e em *Actas Del Folklore*, do Teatro Nacional de Cuba.

Neste artigo, o primeiro da coletânea de que se compõe o livro *El Sistema religioso Lucumí y otras influências africanas em Cuba*, Lachatañeré retomou a discussão teórica e conceitual antes analisada sobre o termo bruxaria. Esse livro surgiu com artigos independentes, lançados em diferentes publicações seriadas, primeiro na década de 1940 e depois na de 1960, e que hoje se encontram no livro *El sistema religioso de los afrocubanos*. A novidade aqui é que para demonstrar os aspectos sócio-históricos da cultura iorubá e justificar o termo lucumí, ele mergulhou no estudo de importantes africanistas, a exemplo de Pierre Labarthe, Richard e John Lander, William Snelgrave, Robert Norris, John Adams, Henry Dumont, entre outros.

A mesma discussão foi retomada em *Las creencias religiosas de los afrocubanos y la falsa aplicación del término 'Brujería'*, onde passou a reconhecer como inadequado, discriminatório e carregado de preconceito racial e religioso o termo “Bruxaria”, adotado pelo seu professor Ortiz, explicando os porquês de sua inadequação do ponto de vista sócio-cultural. Mas Lachatañeré não avança um passo à frente, pois em seu desejo de mostrar uma unidade de identificação aplicou o termo *santero* e *santera* para designar os iniciados dentro dos cultos religiosos lucumí e congo. Ele mesmo mostra que, pela equiparação das deidades de ambos os panteões com os santos católicos, se adotava a terminologia católica para o seu reconhecimento. Mas nisso também incorreu em um erro, já que tal fato condicionaria as religiões negras cubanas ao padrão cultural ou aos moldes eurocentristas.

Outros trabalhos contemplam a obra de Lachatañeré, que não discutiremos aqui. O mais importante do conjunto de sua obra são os elementos e as possibilidades que o autor ofereceu para o entendimento e a valorização positiva dos aportes das culturas africanas em Cuba, em toda sua extensão. Lachatañeré respeitou seus informantes, não manipulou as informações obtidas e foi reconstruindo o mundo das deidades do panteão iorubá em correspondência com a cultura cubana, colocando em relevo o rico arsenal cultural daqueles homens e mulheres desclassificados socialmente pela elite branca no poder, por conservar, transmitir e defender a cultura ancestral dos escravizados.

Esses aspectos, ainda que não pudessem ser discutidos em foros abertos com os protagonistas da exclusão e do racismo, pelos fortes moldes norte-americanos que regulavam a questão racial oficialmente, pelo menos no nível das publicações seriadas ou de livros que se produziam, promoviam nos círculos de intelectuais um debate acerca da problemática racial e cultural, incluindo a religião.

A obra dos grandes estudiosos da temática religiosa cubana que marcaram o caminho dessas pesquisas na Ilha fica completa com Lydia Cabrera (1900-1991). Proveniente, como Fernando Ortiz, de uma família da aristocracia branca cubana, Lydia Cabrera se interessou desde a infância pela temática negra¹⁰. Talvez sua motivação tivesse crescido ainda mais com as leituras dos livros publicados por seu cunhado Fernando Ortiz, produto de pesquisas antropológicas e etnográficas que realizou o estudioso cubano, a quem acompanhava, às vezes, a cerimônias religiosas, ou seguindo a tendência internacional que buscava resgatar as culturas africanas. Neste sentido, é válido destacar que na década de 1930 ela estava residindo em Paris, onde publicou, em 1936, *Cuentos Negros em Cuba*, republicado em 1948 em Havana, na Coleção Del Chichirukú. No devir, ainda sem perder o gosto pela narrativa dos contos¹¹, transforma-se em uma grande etnógrafa com método e estilo próprios de pesquisa.

Sua metodologia básica não consistiu em uma leitura crítica de suas fontes orais, mas em quase uma transcrição dos relatos de seus informantes. Sua participação se limitava, nesse sentido, “ao esclarecimento só daqueles pontos que seriam ininteligíveis ao profano” (CABRERA,1993, p. 11), e continua justificando:

Não omito repetições nem contradições, pois nos detalhes continuamente se adverte uma disparidade de critérios, entre as “autoridades” havaneras e matanceras, estas últimas mais conservadoras: entre os velhos e os jovens, e entre os inumeráveis cabildos ou as casas de santo. (Ibid., 1993, p.11)

¹⁰ De acordo com Raimundo Raspallfina, no prólogo na edição cubana de 1993 do livro **El Monte**, de Lydia Cabrera.

¹¹ Podem-se mencionar dentro do repertório: **¿Por qué?** Cuentos negros de Cuba. La Habana, Ediciones C.R., Col. Del Chicherekú, 1948; **Ayapá:** cuentos de Jicotea. Miami, Ediciones Universal, 1971; **Cholé la holgazana y su buena vecina Daraya.** La enciclopedia de Cuba. San Juan-Madrid, Editorial Playor, Tomo 6 (Folklore), 1974; **Cuentos para adultos, niños y retrasados mentales.** Miami, Ultra Graphic Corp., Col. Del Chicherekú en el exilio, 1983; **Cundió brujería mala.** Selección de cuentos cubanos. La Habana, Ministerio de Educación, Ediciones Nuevo Mundo, 1962, pp. 29-31; **Francisco y Francisca.** Caribe, Nº. 2, otoño 1977; **Historia de Elewá Echeún y de lo que aconteció con su hermano envidioso y Ekué Kekeré, la Jutía.** La enciclopedia de Cuba. San Juan-Madrid, Editorial Playor, Tomo 6 (Folklore), 1974; **Historia de un perro callejero y un gato casero.** *Journal of Caribbean Studies.* Coral Gables, Flórida, primavera-otoño, 1982; **La virtud del árbol Dagame:** Antología del cuento en Cuba. La Habana, Ministerio de Educación, Ed. Salvador Bueno, 1953, pp. 141-146; **Más diablo que el diablo.** Vuelta. v. 5, nº. 60, nov. 1981, pp. 7-9.

Ressaltamos a importância que essa autora confere à oralidade e com ela a variedade de critérios que pode oferecer este tipo de fonte sobre uma mesma problemática. Infere-se do conjunto de sua obra que o mais importante para esta estudiosa era recompilar o acervo cultural africano contido nas narrativas orais dos próprios protagonistas, que deixava a desnudo o processo que Ortiz denominou transculturação e que era o vivo retrato da sociedade cubana, contado por um setor importante dessa sociedade, numa época em que falar de cultura e religião negra era quase um tabu e acreditar nessas narrativas ficava às margens da racionalidade eurocentrista da elite branca cubana. Portanto, recompilar e publicar as informações aportadas por atores sociais atuantes no processo cultural cubano, a partir das interpretações que eles próprios faziam da sabedoria ancestral de ascendência africana, constituiu um passo de avanço em relação à obra inconclusa de Rómulo Lachatañeré.

Mas Lydia Cabrera se dividiu, como dissemos, entre escrever contos e fazer etnografia. Destacaremos aqui alguns de seus trabalhos etnográficos. Em 1947, ela publicou na Revista Bimestre Cubana o artigo “*Eggüe o Vichichi*”, com nota introdutória de Fernando Ortiz. Neste artigo, Cabrera corrige um erro metodológico de Rómulo Lachatañeré, que, apesar de ter reconhecido a variedade dos cultos afrocubanos, suas diferenças e interinfluências, por fim rotula a todos como Santería. Lembremos que Lachatañeré oportunamente tinha reparado seu mentor Ortiz pela utilização da denominação bruxaria, para se referir às expressões de ascendência africana, pelo preconceituoso da terminologia e pelo não reconhecimento da variedade de expressões.

No artigo “*Eggüe o Vichichi*” Cabrera definiu cada uma dessas expressões cubanas de ascendência africana pelo seu núcleo religioso e tipo de prática ritualística, sem desconhecer o processo de sincretismo cultural e religioso que se produziu no novo contexto social cubano, e de todas com o catolicismo de origem espanhola de Cuba. Como o título do artigo indica, a autora se centrou no elemento que considerou o núcleo de união entre essas crenças africanas em solo cubano: o uso de plantas, ervas, folhas, árvores e arbustos. Isto é, Cabrera busca ver como a herança cultural africana que concebe a natureza como parte essencial do homem se manifestava como elemento de enlace entre as diferentes manifestações religiosas existentes em Cuba.

Poucos intelectuais se debruçaram sobre a temática da religiosidade de matriz africana em Cuba. Diferente é o caso do Brasil, onde há uma variedade de estudos produzidos, concentrados especialmente no campo da Sociologia e da Antropologia, sendo os mais representativos os de Roger Bastide, Renato Ortiz, Jeferson Bacelar, Carlos Caroso, Luis

Nicolau Parés, Reginaldo Prandi, Julio Braga, Jocélio Teles dos Santos, entre outros, que, adotando diferentes óticas, abordam a temática negra e religiosa. Para a análise do Candomblé, em específico, cabe mencionar em primeiro lugar Nina Rodrigues, autor que, como Fernando Ortiz, pode ser criticado pela aceitação acrítica do pensamento positivista da escola criminalista de Lombroso e Ferrari. Mas antes é preciso reconhecer que eles foram cientistas de uma época histórica determinada e como tais foram representantes de suas classes sociais, independentemente dos preconceitos sociais contidos em suas primeiras obras. No caso de Nina, ele deu visibilidade à religiosidade de origem africana abrindo brechas nos estudos acadêmicos, continuados, entre outros, por Arthur Ramos, fundador da Escola Nina Rodrigues em Salvador. Médico de formação e antropólogo de profissão, Nina encaminhou suas análises no estudo das sobrevivências étnicas africanas e da “religiosidade feitichista”, porém vendo o sujeito negro como antropologicamente inferior e, portanto, primitivo, conforme as teorias raciais vigentes em princípios do século XX, que apregoavam a higienização dos ambientes urbanos.

Em outro grupo de pesquisadores que estudaram religião no Brasil, se destacam Pierre Verger, Vivaldo da Costa Lima e Edison Carneiro, que, a partir de diferentes ângulos, estudaram a problemática religiosa afro-brasileira em Salvador, destacando o significado social dessas religiões, em especial Vivaldo da Costa Lima, um dos intelectuais contemporâneos mais importantes da Bahia, que “formou toda uma nova geração de antropólogos, influenciados por sua metodologia de trabalho, seu conhecimento geral de vários campos e, sobretudo, por suas lições sobre a vida” (BACELAR, PEREIRA, 2007, P. 7). Um dos trabalhos mais influentes de Costa Lima foi a sua dissertação de mestrado, “A família de santo nos Candomblé gêges e nagôs”, que guiou nosso trabalho quando abordamos os terreiros como espaço de sociabilidade, como lugar onde os grupos religiosos se reuniam em comunhão para cumprir com os preceitos da religião sob o olhar atento dos pais e mães-de-santo, lugar também onde se marcam as relações de poder no Candomblé como princípio senhorial.

Para atender os objetivos desta investigação fizemos uma ampla leitura e análise de fontes escritas localizadas nos Arquivos Históricos de Cuba e do Brasil. Também pesquisamos em jornais que durante várias décadas divulgaram diferentes matérias sobre denúncias policiais e abusos cometidos contra pessoas iniciadas nas religiões de ascendências africanas. Foram realizadas 28 entrevistas a santeras, santeros, Babalawos e Obbás cubanos e mães e pais-de-santo, Ekedes e Ogãs iniciados nos candomblés. Informações obtidas através

destes sujeitos que constituem uma valiosa fonte de informação oral. A identificação dos depoentes é por intermédio de pseudônimos para preservar suas verdadeiras identidades. Este estudo foi acompanhado também de uma ampla revisão bibliográfica. A relação de todas as fontes consultadas está anexada no final da tese.

As informações obtidas no Archivo Histórico de Havana, referentes ao Registro de Asociaciones, dão conta da existência de confrarias religiosas e leigas. Segundo conta na documentação pesquisada das Associações leigas, elas tinham entre seus objetivos a defesa da “raça negra”. Para cumprir com de tais objetivos realizavam uma série de atividades como reuniões, conferências, debates e cursos profissionalizantes. Por sua parte, os religiosos tinham autorização legal para realizar as atividades em dias assinalados pela instituição eclesial, em correspondência com o santo padroeiro e as festividades da Igreja Católica. Importante assinalar que ainda que estivesse inscrita com nomes ou denominações piedosas como “Divina Caridad” ou “Amor al caído”, para citar somente estes exemplos, as mesmas escondiam veladamente seus verdadeiros fins relacionados com a religiosidade de ascendência africana. Devemos salientar que algumas destas associações foram fundadas no século XIX ou princípio do XX e que estiveram ativas até o fim da década 1950.

Na pesquisa dos livros correspondentes ao Tribunal de Urgências, onde há registros de processos do Fondo de Audiencias de La Habana, a pesquisa realizada corresponde com a segunda metade do século XX (1950-2000). Durante o período pesquisado encontramos somente dois processos radicados nos anos 1952 e 1953, rotulados como “Reunión ilícita” e “Prácticas de brujería”. A leitura destes livros nos revelou que na medida em que se adentrava o século as lutas clandestinas na cidade de Havana foram mais constantes, o foco policial deixou de perseguir as atividades religiosas como “toques de tambor, iniciações, celebrações de festas de santo”, classificadas de clandestinas, para perseguir as atividades revolucionárias clandestinas. Ao pesquisar as décadas anteriores procurando estabelecer um padrão de conduta referente à repressão policial contra a Santería constatamos que as incidências de assaltos a casas onde se faziam atividades relacionadas com a religiosidade de ascendência africana, principalmente a Santería, foram maiores na primeira metade do século. Ao confrontar ambas as informações encontradas nesses períodos comprovamos que a gênese dos assaltos policiais e dos processos legais contra os envolvidos era similar.

Uma nota instigante: na pesquisa no Arquivo de Governo referente ao Fundo Religião encontramos somente um expediente, datado de 1919, contendo uma carta enviada pelo “Club Atenas”, grupo constituído por negros intelectuais de classe média, protestando contra um

acontecimento produzido contra os supostos “negros bruxos” envolvidos em seqüestro e morte de crianças para serem utilizadas em rituais religiosos qualificados como bruxaria. A dita denúncia contra esses cidadãos terminou em atos de sangue. A imprensa que estava condenando esses atos “horrendos de bruxaria” utilizava adjetivos qualificativos, inapropriados e ofensivos, criticando a atitude comportamental dos negros, em especial dos iniciados nas religiões de origem africana. A partir desse fato, integrantes do Club Atenas escreveram esse documento para sua publicação na imprensa e enviaram cópia à Presidência do Governo. O restante da documentação arquivada eram documentos pertencentes às Igrejas Cristãs (Católicas e Protestantes).

No Brasil, a investigação das fontes no Arquivo Público do Estado da Bahia se centrou no Setor Republicano. Os expedientes pesquisados revelaram as diversas formas que tinha o poder judiciário para justificar os excessos dos policiais nos assaltos aos candomblés, castigando os que supostamente quebravam a lei com a realização de cerimônias religiosas fora dos “locais oficialmente destinados para as mesmas”, que para eles deviam constituir o espaço físico de igrejas, alterando a ordem pública e contribuindo com a falta de higiene da cidade. Os documentos analisados chegam até 1980. Os tópicos dos arquivos foram Queixa – Motivos Religiosos; Curandeirismo – Candomblé; Agressão Física, Crime; Delegacia de Jogos e Costumes; Feitiçaria; e Perjúrio.

A diversidade de fontes encontradas no Arquivo Público do Estado da Bahia em relação à do Arquivo Histórico da Havana apontam para o foco de atenção das autoridades soteropolitanas a respeito das formas de controlar e reprimir as atividades litúrgicas relacionadas a essa religiosidade de ascendência africana. Em Havana, dizia respeito ao controle legal de funcionamento das atividades religiosas, mas só em nível de registro. Na prática, nem todos os grupos estavam registrados nem tinham vontade de fazê-lo, daí as acusações por “Reunião ilícita” ou “Prática de bruxaria” registradas. Vale salientar que esse tipo de registro-controle das atividades dos negros que se agrupavam em associações foi uma medida tomada pelo governo colonial espanhol, o que assemelha com a informação encontrada no Arquivo Público da Bahia, cuja informação armazenada revela uma constante preocupação com o Candomblé como foco de distúrbio e desordem social.

De fato, a imprensa corrobora essa informação, o que não necessariamente significa que ambas as informações se cruzem coincidentemente. Na leitura do *Diário de Notícias*,

Jornal *A Tarde*, *Jornal da Bahia* e *Estado da Bahia*¹², os espaços noticiosos demarcavam as posições da sociedade branca a respeito das crenças e práticas religiosas dos negros. Ainda que encontremos posições mais ou menos radicais as mesmas são quase sempre instigantes. No entanto, a partir da década de 1930, em especial depois do II Congresso Afro-brasileiro que ocorreu em 1937, houve certa mudança no tratamento dado às religiões de ascendência africana.

Em Cuba aconteceu o contrário, segundo as notícias correntes a imprensa buscava destruir todo vestígio de religiosidade negra, sendo que em alguns jornais a invisibilidade desta manifestação cultural foi total. Por exemplo, pesquisa feita no periódico *Informação*, considerado como muito influente na opinião pública do início do século XX, não encontramos notícias referentes a estas manifestações de religiosidade. Não quer dizer que o jornal não dedicasse espaço para divulgar notícias sobre religião, o problema é que somente se dedicavam a divulgar eventos cristãos e com eles a vida social que envolvia essas atividades. Outro exemplo foi o *Diário de la Marina*, que divulgou notícias negativas sobre os negros apelidando-os de bruxos e decidiu abrir uma seção a partir de 1928 para tratar as questões raciais. Outros jornais que também ecoaram notícias sobre casos de bruxaria foram *La Nación*, *La Dicusión*, *El Día*, *La Prensa*, *El Mundo* e *El País*. Informações valiosas que ajudaram a reconstruir o marco histórico da pesquisa.

Por sua vez, as fontes orais proporcionaram uma gama de informações importantes que se cruzam no trabalho com as adquiridas nas fontes escritas. Por enquanto, queremos destacar alguns aspectos. Introduzir o tema da entrevista significa falar da escolha do indivíduo como entrevistado, nós estávamos convocando esse sujeito a ser partícipe de uma história escrita na qual ele seria uns dos protagonistas, através de seus relatos. Nessa medida, ressaltamos sua imagem e, de antemão, reconhecemos seu aporte. Portanto, não limitamos sua fala, prestamos atenção ao seu discurso e demonstramos interesse pela sua história pessoal.

As falas dos entrevistados abordaram sobre suas crenças, grupos ou famílias religiosas de pertença; sobre as experiências acumuladas ao longo de suas vidas como iniciados; o meio social no qual se desenvolveram; as avaliações que fizeram de suas práticas religiosas, levando-se em conta o respeito por outros tipos de religiões, além da participação dentro de qualquer tipo de movimento social ou político, entre outros aspectos. Foi destacado, às vezes, o nível de relações ou relacionamentos adquiridos a partir do grupo ou da prática da crença.

¹² Na bibliografia se detalha a relação de documentos e as data dos jornais pesquisados, tanto brasileiros quanto cubanos.

Como não era de nosso interesse pesquisar sobre terreiros, casas-de-santo ou famílias com certo destaque dentro dos aspectos já estudados por outros pesquisadores da temática, optamos por ir a busca de pessoas iniciadas naqueles lugares onde quase nunca apareceu um pesquisador. Não se desprezaram as entrevistas com iniciados em casas de renome, eles também formam parte do conjunto dos entrevistados.

Os depoimentos constaram de relatos vivenciados ou transmitidos via oral sobre a história de suas comunidades religiosas – casas-de-santo cubanas e os terreiros de candomblés brasileiros –, as quais permitiram ter uma ampla visão do objeto da pesquisa em conjunto a partir de sujeitos atuantes dentro dessas realidades e espaços sociais e religiosos, isto é, de protagonistas desconhecidos, às vezes. Narrativas que permitiram colocar metodologicamente o material aportado pelos entrevistados em tópicos, de acordo com o objetivo deste trabalho, indo a busca de uma reconstrução histórica que necessariamente levou ao recuo de época, que já explicamos, ao tomar como fio condutor as lembranças e contradições episódicas de fatos contados pelos entrevistados. E é aqui precisamente onde se evidencia a importância destas fontes.

Em resumo, a análise das fontes orais em cruzamento com as fontes escritas pesquisadas permitiu medir a distância entre “o dito com o não dito” (JOUTARD, 1999). Por que, como assegura o autor mencionado, não existe verdadeira História Oral se as fontes escritas não permitem medir essa distância.

Esta pesquisa se inseriu no âmbito histórico-cultural, mergulhando em problemas sociais e abordando questões políticas que incidiram na sustentação de ambos os tipos de religiosidades de ascendência africana de forma comparativa entre Cuba e Brasil. Caminho pelo qual nos aproximamos à problemática de seus portadores como sujeitos sociais, que tradicionalmente se mantiveram às margens da cultura nacional e da religião oficial, e que, no entanto, contribuíram para a formação das culturas e religiosidades cubanas e brasileiras.

A lógica histórica indicou que devíamos partir das raízes desta história que teve como centro as crenças religiosas, amalgamadas das experiências étnicas e culturais que conformaram as novas tradições culturais e a nova identidade que se erigiu como marco no aprendizado, transmissão e conservação das sabedorias ancestrais. Isso porque, mesmo localizadas referências em documentos escritos, o forte da investigação se encontrou na memória de seus portadores em contraste com esses documentos. Convém ressaltar que a palavra para os povos africanos de tradições orais constituiu o centro de sua memória

histórica. Experiência cultural transmitida aos continuadores dessas tradições religiosas africanas na diáspora.

A oralidade, como uma tradição na trajetória de diferentes conglomerados humanos se reveste de uma importância especial em nosso tempo, sobretudo quando se estudam determinados grupos religiosos que foram colocados em posição de subalternidade. Posição na qual a escrita não formou parte de seus fundamentos históricos e a narração ou divulgação oficial de sua história, não constituiu objeto de interesse das classes dominantes, pelo fato de estar fora dos padrões gerais do “*status* constituído” por elas desde sua perspectiva de dominação e de cultura letrada. Como bem alerta Tania Almeida Gandon se referindo as pesquisas com etnotextos, similares ao que estamos trabalhando:

A preocupação principal na análise deste documento é a de perceber o sentido de um discurso cultural a muitas vozes, na dinâmica de diferentes momentos vivenciados pelo grupo em questão. Vale lembrar que este discurso nos conduz sempre ao cerne da questão identitária, seja através de reminiscências relatadas, seja de elementos veiculados pela tradição oral. (1997, p.137)

Tomando como base este argumento metodológico, na obtenção de informações utilizamos as entrevistas abertas em formato de História de Vida, como instrumento de comunicação eficaz que enlaçou o essencialmente religioso com o realmente vivido por estes sujeitos, procurando reconstruir, através dessas vozes e histórias contadas pelos colaboradores, uma realidade histórica concreta, determinada e determinante num contexto sociocultural específico.

O estudo dessas fontes orais serviu como uma valiosa via de informação, permitiu resgatar conhecimentos de inestimável valor para o estudo de grupos com características diferenciáveis dentro de um mesmo contexto social e permitiu compará-los dentro da própria dinâmica dialética da História.

Por outro lado, as fontes iconográficas serviram como uma unidade de indexação dos recursos orais utilizados como fontes (MANINI, 2000), tanto pelas dimensões expressivas das imagens¹³, isto é, pelo que elas expressam em si mesmas, como pelos atributos ou categorias a que respondem, vinculando lembranças levadas nas memórias e fatos recolhidos de forma instantâneos, que dizem respeito à importância do uso destas fontes como objeto de análise

¹³ As imagens que aqui se expõem nem sempre pertencem a nosso acervo pessoal. O importante foi procurar e encontrar imagens que expressassem as temáticas fundamentais que foram abordadas na pesquisa, que entrelaçaram as problemáticas discutidas e mostraram em sua projeção visual os paradigmas do estudo comparativo dentro dos parâmetros da modernidade.

documentária, porque unindo o antes dito com o agora representado teremos, de certa forma, a capacidade de perceber as transformações ocorridas no processo histórico de construção e reconstrução dessas identidades religiosas apesar do rigor do tempo.

O estudo das tradições religiosas de origem africana em Cuba e no Brasil possibilitou recompilar informações vivas que envolveram diretamente a imagem que a sociedade teceu à respeito dos sujeitos que praticavam estas religiões, concernente também às suas Histórias de Vida e às suas realidades sociais. Conhecer estes protagonistas de perto não seria possível sem as suas narrativas na procura das lembranças do passado. Narrativas que fizeram parte da memória desses setores populacionais, em contraste com a História oficialmente escrita.

Para isso foi necessário estudar essas expressões religiosas dentro dos modelos sociais e religiosos padronizados culturalmente nas realidades cubana e brasileira, o que implicou desenvolver um estudo multidisciplinar através de uma visão de conjunto. A esse respeito um pesquisador cubano asseverou:

A concepção de conjunto não exclui as partes, pelo contrário as pressupõe e examina de forma concreta, na sua relativa totalidade, em vinculação com outras partes e também na sua composição interna e dentre os nexos de seus elementos. (CALZADILLA, 2000, p.3)

Esta visão assume a concepção do campo religioso como um mercado de bens de salvação relativamente independente e autônomo ao desenvolvimento de “moralização” ou “sistematização” das concepções religiosas institucionalizadas dominantes (BOURDIEU, 1998). Significa observar a religião na sua mais ampla concepção, em uma perspectiva social abrangente e em relação ao mundo metafísico que serve para o usufruto de todos, acima das estratificações sociais.

No primeiro capítulo deste estudo, *O legado ancestral como parte das identidades religiosas em Cuba e no Brasil*, o centro da questão é saber sobre o *continuum*, ou seja, conhecer até onde as tradições são conservadas tanto entre iniciados cubanos quanto entre brasileiros. Critérios que se fundamentaram em semelhanças de processos históricos e sociais que sofreram as populações negras que se introduziram como mão-de-obra escrava no continente americano e em processos de “sincretismos”, transculturações ou hibridismo que se produziram entre os diferentes sistemas culturais que representaram a diversidade étnica e cultural dos países em estudo.

Categorias tais como, etnicidade, família, cultura, religião e resistência se entrelaçam nas histórias vividas pelos africanos nesta parte do continente, que condicionaram seu

posterior desenvolvimento social e criaram espaços de sociabilidade, os quais foram caracterizando identidades, novos modelos culturais e um tipo de religiosidade que, embora fosse de ascendência ou matriz africana, marcavam um *continuum* religioso de acordo com as novas circunstâncias e realidades histórico-sociais de cada País onde elas se desenvolveram.

A religião se insere aqui como parte essencial desse *continuum*. Explicam-se suas características gerais e de sua estrutura interna em ambos os países de forma comparativa. Destacam-se nesse processo três questões, a nosso modo de ver, fundamentais: a) a criação de identidades coletivas; b) a necessidade de vínculo familiar; c) a transmissão de saberes religiosos. Analisar esses processos histórico-sociais é o objetivo principal deste capítulo.

No segundo capítulo, *Do dito ao vivido: experiência de repressão à Santería e ao Candomblé*, analisamos as condições de discriminação racial e social com os quais se viram envolvidos setores negros e mestiços das sociedades cubana e brasileira durante os primeiros anos de instauração republicana, o qual correspondeu às primeiras décadas do século XX. Nesse período, tanto a imprensa quanto as autoridades policiais de Cuba e do Brasil arremeteram contra a religiosidade nascida ao calor das convivências sociais entre africanos e negros crioulos durante o período da escravidão. Investidas que tiveram como protagonistas as elites intelectuais de ambos os países, baseadas nas correntes positivista e social darwinista, introduzidas da Europa e amparadas pelos novos governos instaurados.

Tentamos situar o nosso objeto a partir de uma análise histórica comparativa. Enfatiza-se o papel da imprensa como mecanismo manipulador de opinião na campanha discriminadora e repressiva contra as expressões religiosas de origem africana em Havana e Salvador; analisamos a situação desvantajosa das camadas negras e mestiças da população “marginalizada” pelos mecanismos de poder e as brechas que vão abrindo como dispositivo de resistência na luta por conquistar um espaço social tanto para eles como para as religiões professadas.

No terceiro capítulo, *Religiões de ascendência africana e mudanças sócio-políticas*, buscamos apresentar os laços que vincularam política e religiosidade de ascendência africana. Iniciamos a análise partindo do Brasil, de acontecimentos ocorridos no período do estudo, processos políticos e sociais que tiveram como protagonistas os negros na construção de uma consciência e de uma identidade nacional, vinculada às ações herdadas do período imperial. Ao mesmo tempo em que os negros se incorporavam a essas organizações, elas vinculavam aos seus objetivos o compromisso religioso, a partir de um engajamento também político e

social, especificamente na Bahia. Essas identidades permitiram aos sujeitos vinculados ao Candomblé atuarem em questões políticas e religiosas sem conflitos existenciais.

É preciso enfatizar que neste período também se observa o interesse pelos estudos sobre religiosidade no Brasil, constituindo o estado da Bahia uma espécie de “laboratório” de pesquisa pelas características étnicas de sua população, a difusão e persistência de seus candomblés, destacando-se em algumas publicações da imprensa os estudos de intelectuais nacionais e estrangeiros, entre os quais estava Edison Carneiro, Ruth Landes, Donald Pierson, Pierre Verger, entre outros. Por último, enfatizaremos também na criação da união de Seitas Afro-Brasileiras em 1937, depois do II Congresso Afro-Brasileiro, como organismo defensor dos direitos religiosos do povo de santo e na Federação Nacional dos Cultos Afro-Brasileiros (FENACAB), em 1946.

É nosso objetivo analisar em Cuba o desenvolvimento do movimento que se conheceu como afrocubanismo, tendência que se inseria dentro da política de mestiçagem cultural. A cultura africana passa a ser motivo de estudos dentro da academia, processo similar ao Brasil, mas a diferença entre pesquisadores cubanos foi a visão única que tentou dar visibilidade a este setor populacional em vínculo com o tipo de religiosidade que o caracterizava, porque essas religiões de ascendência africana foram mantidas às margens da oficialidade religiosa e seus membros situados quase que na marginalidade.

Na segunda parte do capítulo centramos o foco de atenção a partir das mudanças sociais que aconteceram nos países em estudo, especialmente o triunfo da Revolução Cubana em contrapartida com golpe militar de 1964.

Ambigüidades do continuum nas tradições da Santería e do Candomblé é o título do quarto capítulo. Nele analisamos as estratégias seguidas por representantes das expressões religiosas em estudo na procura de uma aproximação às raízes africanas.

O objetivo do capítulo é analisar as rotas de ação que significou a aproximação ao velho continente negro e pelos efeitos renovadores que ocasionou nos iniciados ver, ouvir e sentir a emoção de compartilhar opiniões com autênticos sacerdotes africanos. Por esse caminho o capítulo transita da oficialidade dos encontros com a África nigeriana e beninense, das tradições iorubanas e o debate na imprensa baiana dos tópicos do II Encontro Mundial das Tradições Iorubá e Cultura, em especial no que tange ao problema do sincretismo religioso no Candomblé, encontrando neste último tópico as matérias primas das ambigüidades do *continuum*.

No quinto capítulo *Espaços de sociabilidade: família e relações de poder*, analisamos a partir dos discursos dos atores religiosos as formas de sobrevivência da Santería e do Candomblé, ante as dificuldades de não possuir um espaço religioso legitimado pela colonialidade no poder, sendo substituídos esses espaços sagrados pelas casas-templos em Cuba e pelos terreiros de Candomblé no Brasil.

Analisam-se as áreas de atuação social dos entrevistados havaneros e baianos diferenciadamente. Para isso partimos dos acontecimentos históricos que tem impactado as sociedades cubana e brasileira no período de 1950 a 2000, ações individuais ou grupais concretas desenvolvidas por ativistas das manifestações religiosas em estudo e os resultados obtidos, procurando destacar comparativamente as áreas de repercussão e de confluências históricas como caminhos de integração social em cada País. Outro aspecto importante que será objeto de análise é o relacionado à mulher e seu papel na expressão religiosa.

Concluimos o trabalho destacando as principais semelhanças e diferenças encontradas entre a Santería e o Candomblé, na constante procura de se reafirmar identidades religiosas representativas de culturas africanas, inseridas em contextos sociais que com certa assiduidade as catalogaram como primitivas ou folclóricas. São considerações finais, abertas a novas pesquisas e análises.

CAPÍTULO 1

O LEGADO ANCESTRAL COMO PARTE DAS IDENTIDADES RELIGIOSAS EM CUBA E NO BRASIL

Existe en el continente africano una literatura que se pierde en la noche de los tiempos: la rama más frondosa del árbol de la oralidad, nutrido de la savia viva del conocimiento acumulado. Es una literatura oral, anónima y colectiva (Mirta Fernández Martínez, em Oralidad y Africanía en Cuba)



Comida sagrada servida por Iabãs em festa de Obaluayê

Me gustaría hacer una investigación que englobe Cuba y Brasil. Es sobre las características de los orichas y el comportamiento de sus hijos de santo. Yo creo que cuando una persona tiene asentado un oricha en la cabeza su comportamiento en la vida real se asemeja a la de su oricha. Si tomara un grupo de personas que tienen santo asentado y otros que no lo tienen, de aquí y allá, eso diría cuanto nos parecemos, porque tanto aquí como allá los orichas se manifiestan iguales. (Rigo, Babalawo cubano, 43 años. Entrevista concedida à autora. Abril, 2007. Habana/Cuba)

Eu quero pegar emprestado de suas mãos o livro El Monte, nele tem rituais os quais eu quero aprofundar e testar se são iguais. Sempre ouvi dizer que ambas as cerimônias são muito parecidas, eu acho que tanto em Cuba quanto no Brasil nossas religiões africanas são quase as mesmas, ainda que você encontre quem diga que os rituais não são exatamente iguais. Um amigo me mostrou esse livro e fiquei fascinado. Me empresta? quero ler e saber se o mesmo acontece com os Orixás. Acho que são os mesmos lá e cá. (Cao, Babalorixá baiano, 52 anos. Entrevista concedida à autora. Julho, 2007. Salvador/Bahia/Brasil)

Estes discursos de um brasileiro e de um cubano representam a curiosidade gnosiológica de dois fiéis consagrados ao orixá Xangô. Ambos disseram sentir uma forte identificação com a narrativa mitológica que representa o Orixá, em especial depois que realizaram as cerimônias de iniciação e receberam simbolicamente nas suas cabeças os traços que os identificaram religiosamente com este, de quem disseram ser filhos legítimos. Parentesco que teve suas origens na significação dos rituais de consagração que representam uma nova volta à vida, na qual se assumem novas responsabilidades, além das já adquiridas como sujeitos sociais e que, de fato, poderiam ser refundidas com as religiosas, segundo o processo de sacralização ou racionalização que faz cada consagrado diante do princípio ético do dever-ser.

Tanto o havanero como o soteropolitano realizaram cerimônias consagratórias em outros grupos religiosos com rituais não próprios da cultura iorubana dos cultos aos orixás. Essas outras expressões que os acolheram são representativas das religiosidades de ascendência africana conformadas em seus países. Além disso, estes filhos-de-santo foram também batizados na Igreja Católica, o que demonstra a possibilidade que têm os indivíduos de conviver harmonicamente praticando distintas crenças religiosas. Fato fundamentado na capacidade compensatória, funcional e prática que exerce a religião nos indivíduos. Exemplo do que acontece nestas manifestações de ascendência africana, como representantes de uma cultura religiosa construída em diferentes países da América colonial, dentro de um setor populacional desfavorecido social e racialmente, que adaptaram sua existência em

correspondência com as peculiaridades de seu contexto, mas que não se caracterizaram, em sentido geral, ou pelo menos inicialmente, nem pela exclusão nem pelo descrédito para com outros credos; assim como não se auto-reservaram a condição de única opção de escolha religiosa, típica dos sistemas religiosos monoteístas. (BASTIDE, 1985)

A vontade de saber o que os une e o que os diferencia em matéria religiosa nas influências africanas em Cuba e no Brasil foi um interesse expresso também por outros iniciados cubanos e brasileiros com quem nos relacionamos ao longo da pesquisa¹⁴, que se fundamentaram no fato de conhecer a diversidade étnico-racial e as semelhanças culturais herdadas dos africanos introduzidos forçosamente em ambos os países. Encontros de culturas que não só incluiu as africanas senão também européias e autóctones que, em processo de transculturação, deram origem ao que hoje representam os povos e as culturas cubana e brasileira, mas também a força de uma religiosidade muito peculiar, construída através de fusões entre as religiosidades africanas, com certas especificidades étnicas, e estas com a cultura do colonizador e da população originária da América, acima das imposições da ideologia inquisitorial da Igreja Católica. Religiosidade que foi adquirindo a denominação genérica da ascendência sócio-cultural africana desses grupos religiosos, ainda que a História Contemporânea demonstre que elas têm uma composição social e cultural mais plural, em ambas as nações.

Para os entrevistados as semelhanças e diferenças estão presentes tanto nas cerimônias rituais quanto no comportamento individual dos consagrados aos orixás. Sobre este ponto de vista dos depoentes é importante salientar que antropólogos do quilate de Fernando Ortiz, Raimundo Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Lydia Cabrera, Rómulo Lachateñeré, Edison Carneiro, entre outros, já no começo de seus estudos apontaram para tais semelhanças entre Cuba, Brasil e às vezes incluíam o Haiti, baseados na similaridade étnica dos portadores africanos. É lamentável que eles não tivessem realizado trabalho de campo nos países que referenciavam na procura, *in situ*, dessas similitudes, o que seguramente redundaria em material valioso. No entanto, segundo se infere das falas dos depoentes acima citados, o centro da questão é saber sobre o *continuum*, ou seja, conhecer até onde as tradições foram conservadas tanto entre iniciados cubanos quanto brasileiros¹⁵.

¹⁴ Como dissemos na introdução, o indicador principal para eles terem formado parte do grupo de entrevistados que deram seus testemunhos para este estudo foi a condição de serem iniciados nos rituais próprios da Santería e do Candomblé, especialmente nagô-keto, e não o sentido de pertença a uma determinada casa templo, tradicional ou não. Por isso nos eximimos de dizer a que ou quais casas eles pertencem.

¹⁵ Sobre este particular trataremos mais adiante.

Entretanto, as formas de chegar às constatações diferem pela metodologia seguida por cada um deles. O pai-de-santo baiano que pratica cerimônias rituais dentro de uma casa de angola e outra nagô procura este conhecimento mediante a leitura de um livro escrito pela etnóloga cubana Lída Cabrera, *El Monte* (1994), baseado em depoimentos sobre descrições de cerimônias rituais tanto de paleros quanto de santeros¹⁶, mediante a invocação de mpungos e orixás. Livro que, a partir de relatos orais de consagrados, vai recompondo o mundo mágico dos fazeres rituais, a utilização dos elementos da natureza na preparação de determinadas cerimônias e o poder que estes religiosos atribuem aos orixás e aos ancestrais como forças do bem e do mal na execução dos ritos.

O tempo conservou tais aspectos característicos das cerimônias rituais e a importância da vegetação como elemento importante para a execução dos rituais, a tal ponto que, segundo a hipótese do depoente Cao, pai-de-santo baiano, o poder da natureza e dos *ethos* ancestrais africanos predispunham as semelhanças entre cubanos e brasileiros ao ponto dele chamar a Santería de Candomblé cubano.

O cubano Rigo, que é santero e babalawo, procura verificar empiricamente as condutas dos indivíduos consagrados a determinados orixás, para contrastá-las com a vida cotidiana daqueles não consagrados. Ele acredita que cada iniciado, ou seja, cada filho-de-santo tem na vida cotidiana comportamentos semelhantes àqueles narrados pela mitologia dos orixás, que tais formas comportamentais dos indivíduos devem-se às forças ancestrais que atuam sobre o mundo e à transposição da religiosidade em sua forma mais pura para os lugares onde se assentaram os iorubás. Para esse babalawo, na conjugação das forças ancestrais existe uma simpatia conseqüente para com a religiosidade que conformam o modo cotidiano de atuar do futuro consagrado, que condicionam os orixás a escolher como filho aqueles que mais se aproximem das suas características mitológicas, muito antes da cerimônia de iniciação. Semelhanças que, em seu dizer, devem estar presentes nos iniciados brasileiros.

Lourdes Siqueira (1998) ao se referir às referências sócio-culturais originárias da África no Brasil, segundo denomina o processo de semelhança entre o orixá de cabeça e o consagrado, afirmou que elas são as bases de um processo de transformação pessoal e social de cada iniciado em relação ao seu ambiente, deixando claro o sentido de identificação e interdependência do consagrado para com sua expressão religiosa. A esse respeito, argumentou:

¹⁶ Na introdução foi feita uma ampla caracterização sobre paleros e santeros, em Cuba. Aqui queremos só lembrar que o palero é aquele que faz cerimônia dentro dos rituais bantos, e o santero é o iniciado nos ritos iorubás.

Se, por um lado, a pessoa é estimulada por sua semelhança com o orixá- pois ela se transforma em Orixá quando ela “vira o santo”-, por outro lado, é seu trabalho a comunidade, sua participação no Terreiro e sua maneira original de se inspirar em seus ancestrais que lhe ajudam a se desenvolver como pessoa humana, com a consequência de a um grupo social que lhe dá referência. (1998, p.419)

Como se observa, ainda que as diferenças estejam presentes nas expressões religiosas em estudo, os dois depoentes partem do mesmo critério hipotético: a similaridade, evidentemente de forma assistemática, porém fundamentada nas suas próprias experiências. Critérios que se fundamentaram em semelhanças de processos históricos e sociais que sofreram as populações negras que se introduziram como mão-de-obra escrava no continente americano; e em processos de sincretismos¹⁷, transculturações e hibridismo que se produziram entre os diferentes sistemas culturais que representaram a diversidade étnica e cultural dos países em estudo. Analisar alguns desses processos histórico-sociais que caracterizaram esses intercâmbios culturais entre os sujeitos sociais protagonistas deste estudo é o objetivo principal deste capítulo.

A historiografia explica que as semelhanças entre as religiosidades de matriz africana no continente americano, coincidem com o aparecimento na arena internacional das primeiras formas de globalização do capital comercial e humano. A expansão europeia para América e o comércio que implicou o tráfico de escravos responderam ao desenvolvimento tecnológico dos países europeus que precisavam ampliar suas riquezas e lucros comerciais, assim como se expandir territorialmente. Nessa busca de novas rotas comerciais, encontraram na África um mercado para a aquisição de mão-de-obra barata, e na América terras e riquezas para expropriar, além da mão-de-obra indígena. Começava, desta forma, a se impor uma nova ordem mundial, através da qual o mundo se triangularia entre o novo, o velho e o provedor, onde pela imposição, as potências comerciais do velho mundo europeu saquearam as riquezas humanas da África e se apropriaram de terras já povoadas do recém conhecido Novo Mundo.

Na América, espanhóis seguidos de portugueses, ingleses, holandeses e franceses se autodenominaram “descobridores” e “conquistadores” de terras que tinham seus próprios donos – as populações autóctones com as suas respectivas culturas – para logo após começarem o processo de depredação do continente, tanto de suas riquezas naturais como

¹⁷ Independentemente da polêmica que existe em torno deste conceito, nossa posição, que aparece já na introdução, é adotá-lo como um processo de síntese, vinculação e aproximação entre a religiosidade dos colonizadores, a população autóctone e as religiosidades africanas em todos os países da América onde se produziram tais simbioses.

humanas. Isto impôs, como já referenciamos, a entrada de negros trazidos de diferentes partes do continente africano como mão-de-obra para substituir a autóctone, como no caso de Cuba, e, no Brasil, para reforçar a produtividade econômica, porque, segundo critérios racistas, os negros tinham características fisionômicas mais adaptáveis para desempenhar trabalhos rudes, segundo Tomás Fernández Robaina na introdução de seu livro “El Negro en Cuba, 1902-1958”.

O estabelecimento dos espanhóis e portugueses em Cuba e no Brasil, a partir 1492 e 1500, respectivamente, se realizou com o beneplácito de suas autoridades religiosas. A instituição clerical legitimava a atuação do Estado e sancionava política e ideologicamente suas ações, através da instituição do Padroado Régio. O Catolicismo, como religião oficial de ambas as colônias ibéricas, contribuiu para a “legitimação” do poder dos “dominantes” e para a “domesticação dos dominados”, como se refere Bourdieu (1975) quando explica uma das funções sociais da religião.

Para tentar subjugar e submeter sob a nova ideologia religiosa tanto os autóctones quanto os africanos, a Igreja Católica impôs um sistema de práticas e representações, através de seus agentes religiosos, fundamentadas nos princípios constitutivos de sua estrutura natural-sobrenatural própria dessa cosmogonia, sobre a base da divisão social do trabalho estabelecida por eles. (BOURDIEU, 1975). Mas os africanos trouxeram os aportes de suas próprias culturas e princípios religiosos que os unia em comunidades, ao tempo que diferenciava seus *ethos*. Experiência cultural e de convivência que se viram forçados a mudar a partir das novas condições políticas, sociais, econômicas e culturais que regulavam as vidas desses sujeitos desde sua introdução forçosa na América entre os séculos XVI e XIX.

O sistema colonial fez com que a Igreja Católica, por intermédio de seu corpo sacerdotal, monopolizasse os bens de salvação e estabelecesse regras de cumprimento para quem aspirasse obter a salvação de Deus, só concedida pela Igreja após a morte do escravizado. No entanto, nesse contexto, esses grupos humanos conformaram suas estruturas cosmogônicas com certa autonomia, mesmo que a instituição eclesial brindasse ou exigisse em troca fidelidade às doutrinas cristãs.

Alguns grupos de africanos se concentraram em torno das proximidades étnicas e culturais que já se produziam entre diferentes comunidades em determinadas regiões do continente africano, como o caso dos grupos étnicos das regiões bantos (SLENES, 1995) ou a região do Golfo de Benin (NICOLAU, 2006). Outros encontraram nas feitorias modos de comunicação ou identificação, enquanto esperavam decifrar o futuro (MATORY, 1999). Os

de procedência iorubana, que chegaram a maiores proporções para o período que sinaliza o fim do comércio legal e o contrabando clandestino de escravos, aproximadamente entre 1830 e 1860, costumavam se aglutinar em torno de suas expressões culturais: como música, dança ou rituais. Fato que foi atraente para a população negra, escrava ou não, pelas possibilidades de camuflar seus orixás nos santos católicos e realizar celebrações festivas em aparente comunhão com a instituição religiosa, representante ideológica do poder (REIS, 2002).

Houve outras experiências, poucas, de grupos de africanos que se fecharam ante o poder colonial e até preferiram o suicídio ante a submissão, acontecimento relatado por pesquisadores cubanos como Fernando Ortiz (1917) e Leovigildo López Valdés (1985), ao caracterizar as etnias que chegaram a Cuba. Situação um tanto semelhante se produziu também em algumas comunidades indígenas autóctones que coabitavam tanto no continente quanto nas ilhas da região do Caribe, que compartilhavam sistemas culturais comunitários semelhantes e se fecharam às influências coloniais (FARIÑAS, 1992 e 1995).

Contudo, o poder eclesial tentava monopolizar de forma absoluta o capital religioso, utilizando o conceito de “*salvação*” em defesa dos interesses da classe dominante. Essa doutrina, como representante do capital religioso que oferecia a instituição católica, continha parte dos bens simbólicos que serviram como mecanismo de racionalização e moralização da ordem política e ideológica, que permitia aos dominadores legitimar o poder sobre os dominados. Desse modo, as concepções do sagrado dos originários americanos e africanos ficaram às margens daquelas impostas pelas autoridades religiosas católicas. Nessas novas condições elas responderam a processos de empréstimos, fusões e inter-relações que se geraram a partir de similaridades ou associações.

Como se realizaram esses processos nas novas realidades sociais, culturais e de convivência? Que papéis desempenharam as experiências culturais étnicas na organização de novos tipos de religiosidades? Poder-se-ia dizer que a força da cultura em sua projeção material e espiritual produziu processos históricos semelhantes em diferentes contextos? Pode-se falar de *continuum* nas novas condições históricas? Existindo o *continuum*, se corresponderia com repetições de determinados processos históricos sociais ou estariam em correlação com a dialética da vida cotidiana? O *continuum* funcionaria como instrumento do passado em que se conjugariam determinadas concepções do mundo, sob posturas éticas na conformação de um discurso, projeção ou identidade cultural? Sendo assim, que lugares ocuparam as conformações religiosas produzidas dessas fusões? São estas, entre outras, as questões que buscamos analisar na seqüência.

Africanidade & etnicidade: conformação de uma identidade religiosa

Tínhamos falado da experiência de vida comunitária que trouxeram os africanos uma vez expropriados de seu *habitat* e introduzidos na América como mão-de-obra escrava, mas que essas experiências de convívio não obstruíram os traços marcantes diferenciadores entre as comunidades. Independente de existir zonas de convergências culturais e comerciais, guerras inter-étnicas entre capturados escravizados, alianças matrimoniais, entre outras formas de contato, cada grupo étnico mantinha seus traços identitários. Porque um grupo étnico pode ser definido como um tipo de organização social caracterizada não só pelo auto-reconhecimento, senão pelo reconhecimento dos outros, o que se estabelece como atribuição categórica diferencial entre os grupos. Conforme Barth “uma atribuição categórica é uma atribuição étnica quando classifica uma pessoa em termos de uma identidade básica mais geral, presumivelmente determinada por sua origem e seu meio ambiente”. (1997, p.194)

A diferenciação dos grupos étnicos nas sociedades tradicionais africanas não somente se estabeleceu pela sua origem, meio ambiente ou tipo de organização econômica. No processo de distinção intervieram também traços culturais marcantes, como práticas religiosas, o sistema de parentesco, o papel desempenhado por cada indivíduo dentro do grupo, entre outros aspectos que compunham sua identidade como escarificações dos rostos e corpos, estilos de se vestir ou formas de ornamentar o cabelo.

Como foi demonstrado por historiadores africanistas a exemplo de Robert Slenes (1995), Linda Heywood (2002), Luis Nicolau (2006), Thornton (2004), entre outros, existiam amplas regiões na África com traços culturais semelhantes que, de certa forma, estreitavam os espaços das chamadas fronteiras étnicas, permitindo uma comunicação mais fluida entre grupos diferenciados. Estes autores destacam a necessidade de conhecer essas informações, pois permite aprofundar os estudos sobre as tradições culturais.

Outro autor que aborda a problemática dos contatos culturais na região da África Central é o etnolinguísta sueco Armin Schwegler (2002), que estudou o Palenque de San Basílio na Colômbia, antigo sítio de desembarque e concentração de escravos que seriam distribuídos nas colônias espanholas. Hoje o San Basílio é uma comunidade com caracteres antropológicos interessantes, marcados pelos costumes de corte africano que sua população tenta manter. Fala-se uma língua crioula, tipo dialeto, que é empregada apenas dentro da

comunidade. Os ritos religiosos são próprios desse coletivo e, ainda que seja uma comunidade fechada, não existe o incesto. Schwegler estudou também as retenções idiomáticas dos bantos que persistem na linguagem cotidiana dos cubanos.¹⁸ Transferência que, segundo mostra o etnolinguísta, ascendeu de um tipo de linguagem religiosa para a sociedade cubana, em geral. O autor chegou à conclusão que a dita língua empregada em determinados círculos religiosos, considerada sagrada e cunhada como de origem banto, era um dialeto comercial empregado pelos povos que etnograficamente caracterizavam a dita região, cuja raiz é de origem kikongo. (SCHWEGLER, 2002)

A partir destes estudos salientamos que nunca se pode falar de tipos étnicos puros, cuja pureza se fundamenta no resultado do isolamento de uma comunidade, como refere Barth ao mencionar a tradição antropológica mais antiga que considerava que cada grupo humano mantinha sua cultura graças a uma ignorância belicosa de seus vizinhos, ou seja, graças ao isolamento de tais grupos em relação aos outros. Pelo contrário, a distinção destes grupos gerava-se do intercâmbio entre eles, incluídos os contatos comerciais, culturais, religiosos e mesmo bélicos.

As fronteiras étnicas existem como espaços de demarcações políticas, como lugares imaginários que identificam, delimitam, marcam, mostram e ressaltam determinadas características de distinção entre os grupos humanos. No entanto, elas não são estáticas, sendo constantemente atravessadas pelos contatos que se estabelecem no fluxo desses intercâmbios, em que participam vários grupos, em distintas direções (BARTH, 1997). Significa que existe uma permanente mobilidade social, um constante intercâmbio de informações entre os modos culturais, assim como a incorporação de novos símbolos à cultura, de modo a ultrapassar as fronteiras identitárias.

Em meio a esses intercâmbios, as culturas africanas foram se perpetuando em seus próprios espaços, aproximando-se em suas visões do mundo, em seus conceitos sobre o ser e o significado do grupo social, sobre a comunidade, a família, os idosos, os ancestrais, a natureza, a arte de aprender ofícios, incluindo a de contar sua própria história, valorizando cada ato acontecido. Pela tradição oral, estes conhecimentos foram transmitidos de geração em geração. Portanto, a característica mais forte entre os africanos da África pré-colonial foi a possibilidade de treinar a comunidade para manter e perpetuar na memória cada acontecimento apreendido em sociedade.

¹⁸ Antes dele outros antropólogos já tinham realizado esse trabalho, como veremos neste mesmo capítulo.

Com a chegada dos europeus às costas africanas e, com isso, da possibilidade de realizar negócios utilizando como mercadorias a venda de seres humanos, a vida de todo o continente transformou-se abruptamente. As condições das guerras inter-étnicas que anteriormente convertiam os capturados em escravos, em que estes não eram obrigados a rejeitar seus deuses, perder suas línguas ou alterar seus modos de se reproduzir, mudou ante a relação com o europeu. O escravo foi transformado em mercadoria que tinha certo valor para os negociadores. Os africanos trocavam os capturados por especiarias, objetos, dinheiro e até armamento militar, enquanto a valoração do destino dessas vidas era calculada de forma mais cruel pelos europeus. Obrigatoriamente coisificados, os escravos eram forçados a produzir lucros durante longas jornadas de trabalho, conviviam em condições difíceis e sua vida social passava a ocupar um segundo lugar, visto que era comandada pelo senhor, dono da dotação de escravos.

O novo *status* de capturado transformou radicalmente a vida de todos aqueles que estiveram envolvidos no circuito do tráfico para Europa e o Novo Mundo. A partir desse momento os africanos foram transformados em objetos, perdendo toda valorização da sua existência humana, cujo valor como mercadorias dependia de determinadas características físicas. Eles foram expropriados do seu ambiente natural e afastados de tudo quanto lhes era familiar; passaram a sobreviver em condições adversas e instáveis, tendo que aprender a conviver entre estranhos, com os quais imaginaram traços étnicos e culturais comuns, até construírem em conjunto, de acordo com as novas condições, uma identidade baseada nas novas circunstâncias históricas, geográficas e sociais. Identidade que Nicolau (2006) situa no âmbito das etnicidades relacionais, entendida como o resultado de um processo dialógico e de contraste cultural ocorrido entre os diversos grupos englobados sob as várias denominações metaétnicas. Isto é, os falsos etnônimos impostos pelos escravistas aos escravizados vendidos como mercadorias, às vezes por corruptela idiomática ou por simplificações regionais, mas que reduzem em número e diversidade as referências da procedência desses cativos.

Como afirma Robert Slenes, referindo-se à experiência dos africanos provenientes da extensa área etno-lingüística banto:

[...] para muitos africanos esse processo iniciou-se não na experiência compartilhada da terrível travessia para a América, mas antes disso, no suplício da viagem para a costa; e começou pela descoberta que a comunicação com os companheiros dessa viagem não era impossível. A comunicação ou rompimento desse processo, contudo, teria dependido da experiência dos escravos no Novo Mundo, e as suas possibilidades de

encontrar outras afinidades entre si, para além da comunidade da palavra. (1995, p.11)

Ao considerar a afirmação de J. Lorand Matory sobre o comércio transatlântico de escravos como “a maior imigração transoceânica da história da humanidade até aquela época” (1999, p.53), e tomando em consideração a imposição do novo convívio ao qual foram submetidos os escravizados, resulta interessante comentar a forma arbitrária de classificação destes indivíduos para o comércio.

No processo de venda os escravos eram separados segundo a “nação” de procedência. Às vezes este termo coincidia com o lugar geográfico onde estava situado o porto de embarque. No entanto, não referenciava a região de nascença do africano. Era uma denominação mais de corte político que territorial, como afirma Vivaldo da Costa Lima (1974), ao se referir às nações que conformam os candomblés no Brasil. A respeito da questão, Matory salienta que, “de fato, essas nações eram freqüentemente agrupamentos impostos a diversos povos e a distintas ordens de categorias políticas, lingüísticas e culturais que foram unificados primariamente para os propósitos dos traficantes de escravos” (1999, p.56). Mas sempre ou quase sempre, foram designações dos traficantes europeus, cuja etimologia da palavra derivava de uma deformação ou incorreção da pronúncia da palavra original (NICOLAU, 2006).

Isso não significa em termos absolutos que entre os negros africanos escravizados e importados para o continente americano não existiram afinidades culturais ou potencialmente políticas, como afirma Matory (1999), aspecto com o qual concordamos. Contudo, consideramos que esse sistema classificatório foi por vezes excludente, arbitrário, porque dependeu dos pareceres ou apreciações dos traficantes e, sobretudo, dos donos de escravos. Para eles, era obrigação do escravo obedecer servilmente e trabalhar sem contestar. Apesar disso e das divisões inter-grupais, os grupos gerados dessa classificação adquiriram vida própria e cobraram do regime a exclusão cometida.

Alguns grupos étnicos foram preferidos em detrimento do outro em certas áreas da produção; os projetos da evangelização realizada pela Igreja Católica geraram irmandades que afirmaram essas identidades emergentes e integraram modos ancestrais de celebrar ou de adorar o divino. Cantos, ou turmas de trabalhadores, também se juntaram na base dessas identidades. E, como muitos sabem, também conspirações e rebeliões quanto anticonspirações, freqüentemente, seguiam e afirmavam essas novas divisões sociais. (MATORY, 1999, p.59)

Vale lembrar que a maioria desses africanos procederam de culturas sem escrita, onde memória e oralidade constituíam a divisa fundamental na comunicação e no aprendizado. É por isso que a memória étnica que caracterizou essas sociedades no Novo Mundo funcionou como um bastião de resistência ante o esquecimento impingido pelos colonizadores. Na África, o aprendizado constituiu uma parte importante na aquisição de destrezas para conservar informações, lembrar fatos, transmitir conhecimentos e crenças e, aprender ofícios. Le Goff (1984) salienta que “o primeiro domínio onde se sacraliza a memória coletiva [...] é aquele que dá um fundamento –aparentemente histórico – à existência das etnias ou das famílias, isto é, dos mitos de origem” (1984, p.25). Elemento básico essencial das religiões e religiosidade nascidas das culturas africanas nos países da América, com peculiaridades autônomas.

Nelas, os mitos de origem validaram as sustentações da existência dos orixás e, pelas suas ações, segundo reflete a mitologia iorubana, o mundo se foi conformando. Pelas suas bocas as forças divinas indicaram o caminho a homens e mulheres e fundamentaram ideologicamente as suas existências. Elementos culturais mantidos nas memórias de africanos que se transmitiram de geração em geração, com as deformações que a oralidade impõe, mas que reforça as curiosidades e interesses dos depoentes quanto ao *continuum* das tradições herdadas e conservadas no Candomblé nagô-ketu e na Santería.

A respeito da oralidade, Hampaté Ba (1982) afirma que a utilização da palavra na África das tradições orais encerrava uma origem divina. Isto é, contribuiu para criar um homem africano particular, de alma africana. Tradição oral que permitiu conservar e transmitir os mistérios da criação, ao tempo que constituiu uma grande escola da vida. Nessas sociedades a memória era a alma da palavra que, em sua máxima expressão, constituía a História sem escrita. Segundo Le Goff (op. cit.), esse tipo de memória mostrou particular interesse pelos conhecimentos práticos, técnicos, de saber profissional e pelo passado ancestral. O historiador francês salienta que “a memória coletiva parece, portanto, funcionar nestas sociedades segundo uma ‘reconstrução generativa’ e não segundo uma memorização mecânica” (1984, p.15). Em tal sentido destaca ainda:

Nas sociedades sem escrita a memória coletiva parece ordenar-se em torno de três grandes interesses: a identidade coletiva do grupo que se funda em certos mitos, mais precisamente nos mitos de origem, o prestígio das famílias dominantes que se exprime pelas genealogias, e o saber técnico que se transmite por fórmulas práticas fortemente ligadas à magia religiosa. (Ibid., p.16)

É necessário que nos detenhamos nestes aspectos sinalizados por Le Goff, tendo em vista a reconstrução estrutural deste tipo de organização social, no novo contexto em que foram introduzidos os africanos escravizados, que marcou esse *continuum* cultural, social e religioso que os depoentes iniciais – Cao e Rigo – querem constatar comparativamente em ambos os países em estudo, nas manifestações religiosas que estudamos.

Esse tipo de memória foi apenas base da fusão dos diferentes grupos étnicos africanos. Essas reconstruções foram a principal forma com que os descendentes de africanos, nascidos na América, se aproximaram do conhecimento da mitologia ancestral africana, proveniente das culturas originárias de tradições orais. Instrumentos culturais que utilizaram os escravizados para, sobre a base da comunicação verbal, compartilhar fatos, às vezes não tão comuns ou semelhantes, porém que transmitiam conhecimentos que ajudaram na formação de um novo tipo de identidade social, em correspondência com as novas condições de vida.

Os africanos e seus descendentes na América tiveram que construir sua própria identidade, constituir-se como classe social, validar-se como pessoas, mesmo não contando, pelo menos durante os primeiros séculos de escravidão, com meios legais para ser representados como cidadãos. No entanto, eles entraram em um jogo de negociação constante, que constituía um ato de resistência, aproveitando-se da memória treinada para não esquecer sua identidade primária ou de origem, ao fazerem o jogo de adotar vários nomes para poder construir mundos paralelos.

Como componente de sua rebeldia, esses africanos de diversas origens em seus contatos continuaram se comunicando com seus conterrâneos em sua língua materna, quando as circunstâncias o permitiram e, quando era possível, por meio de músicas e de danças, alimentando assim o parentesco por nação, segundo refere João Reis ao descrever “Um natal africano no Recôncavo baiano” (2002). Reconstruindo o relato do capitão de milícias José Gomes para o seu superior, o capitão-mor Francisco Pires de Carvalho e Albuquerque, Reis exemplifica como se produziram essas aproximações étnicas:

Num dia das oitavas do Natal – provavelmente entre sábado e domingo da semana anterior ao 25 de dezembro, que em 1808 cairia um sábado, – um grande número de escravos desceu dos engenhos à Vila de Santo Amaro para celebrar à moda africana. Naquele fim de semana, negros dos canaviais se reuniram aos da cidade, concentrando-se em diferentes locais de acordo aos principais grupos étnicos, ou *nações*, a que pertenciam: os angolas ocuparam as imediações da Igreja do Rosário, uma devoção muito querida destes africanos; os jejes se juntaram “no sitio do Sergimirim”, um rio local; os haussás e nagôs se reuniram um local próximo, “na rua de detrás, junto ao Alambique que tem de renda Thomé Correa de Mattos [...]” (2002, p.105)

Percebemos como se demarcavam os espaços de identificação étnica dentro de um mesmo espaço territorial, ao tempo em que se produziram as aproximações culturais inter-étnicas geradas a partir de determinados padrões culturais ou símbolos comunicativos regionais. Citando o documento original, Reis relata outros detalhes dessa aproximação cultural entre haussás e nagôs. Detalhes proporcionados pelo capitão em seu informe:

[...] vestidos de meio corpo, com um grande atabaque, e alguns adereçados com algumas peças de ouro, e continuaram com suas danças não só de dia, mas ainda grande parte da noite, banquetearam-se em uma casa vazia, na mesma rua detrás, e aí houve muito que beber, a custa dos mesmos pretos [rãs.] do dito brinquedo. (Ibid., p.105-106)

Eis outra característica que desapontava as autoridades coloniais: a organização e contribuição para o divertimento, assemelhando as festas do cativo às festas comunitárias africanas. Pelo que se infere da leitura do artigo, o fato mais importante era a reunião entre negros de uma mesma etnia, nação ou região. Nesses contatos estava garantida a lembrança e perseverança do legado cultural africano, muitas vezes incompreendido pelas autoridades coloniais. Reis avalia as festas entre os negros como: “rituais de identidade étnica, reunião solidária de escravos e libertos, competição e conflito entre os festeiros e como ensaios para levantes contra os brancos” (2002, p.101), pelo despertar da consciência identitária que elas suscitavam. Essas estratégias de sobrevivência étnica não foram exclusivas dos negros baianos ou brasileiros. Situação similar se evidenciou em Cuba, assim como em outras colônias do Novo Mundo.

Em sentido geral, a festa de natal descrita por Reis lembrava as realizadas em Cuba no dia seis de janeiro de cada ano, o Dia dos Reis Magos, comemoração também festejada no Brasil. Para a ocasião, em Cuba, os senhores donos de escravos autorizavam as reuniões de negros, com as saídas pelas ruas de Havana dos grupos de negros de uma mesma etnia ou nação, tipo de organização conhecida como Cabildos de Nação. Era ocasião propícia para africanos de uma mesma nação se reencontrar, dançar, cantar pelas ruas da cidade e cumprimentar as autoridades coloniais, plenos de alegria e felicidade. Mesmo comemorando o dia dos Reis Magos, atividade que fechava o natal cristão, a festa não constituía uma assimilação dos costumes dos brancos e sim uma oportunidade de reunião ou confraternização e sociabilidade étnica. Eles continuaram adorando seus deuses conjuntamente com os seus companheiros de infortúnio. Ao redor desses deuses construíram uma fortaleza ideológica que

até hoje funciona como porões onde se guardam as lembranças das origens.

Sob pena de submissão à colonialidade do poder, fazia-se necessário manter viva a memória do passado. Nesse sentido, converteu-se em tarefa primordial de sobrevivência recriar e socializar os conhecimentos acumulados desde a África, primeiro entre companheiros de infortúnio e depois entre os descendentes. Reconstruir ou reajustar as vidas ao compasso do tempo constituiu uma necessidade permanente para os sujeitos de origem africana.

O encontro de afinidades propiciou a criação de comunidades sob conceitos mais amplos. Usamos o termo afinidades, no sentido weberiano, como coletividade étnica e como comunidade lingüística e de culto, onde “se nutre uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para a propagação de relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efectiva”. (WEBER, 1991, p.270).

As novas afinidades repousaram no auto-reconhecimento e no reconhecimento dos outros, como atribuição categórica e classificatória que compatibilizou os interesses coletivos dos africanos diaspORIZADOS, muito mais do que a pureza de elementos étnicos. O processo de identificação mútua ajudou a organizar o relacionamento social entre os africanos com a nova experiência cultural. Em tal sentido a identidade étnica, pelo menos a imposta pelo colonizador, não foi o elemento essencial para o reconhecimento de múltiplas identidades e sim os elementos culturais que foram amalgamados nesses contatos, no percurso histórico da viagem e no convívio como cativos no território americano.

A diversidade cultural foi tão variada e diversificada quanto as possíveis formas de integração dos grupos afins. A História dá conta desses processos de integração que se produziram mediante uniões consensuais. A religião foi um elemento importante na preservação de etnicidades relacionais que deram lugar aos agrupamentos por nações. Portanto, não devemos esquecer que as lutas dos africanos por manterem vivas suas identidades nas novas circunstâncias foram cotidianas. Uma das marcas da luta diária daqueles homens e mulheres africanos foi o estabelecimento de parceiros e a formação de laços de parentesco familiar, mesmo com pessoas de outras origens étnicas. O mais importante eram as redes de sociabilidade que se estabeleceram. Essa oportunidade de manter vivas as tradições era uma contribuição para que elas continuassem a se reproduzir através dos casamentos endogâmicos. É neste ponto da trajetória da vida dos africanos e seus descendentes, em que família e religião convergem em relação à dialética da vida cotidiana

dos cativos, produzindo um *continuum* de suas simbologias culturais como forma de preservar e transmitir as tradições trazidas com eles além dos mares.

Pode se afirmar, então, que a família constituiu também um espaço onde se redesenharam as fronteiras étnicas e se reproduziu o legado ancestral das culturas africanas, uma ordenação da memória coletiva. Esse espaço de contato físico e afetivo, ressignificado no novo contexto, constituiu não só o espaço mediante o qual se os africanos (re)organizaram tentando dar continuidade histórica e transcendental à sua origem étnica, amoldada às novas condições históricas de vida. Além da sua ressignificação, foi, sobretudo, o lugar onde se (re)estruturaram diferentes grupos religiosos que hoje constituem as religiões de origem africana agrupadas por nações, em ambos os países em estudo. Porque nelas, nas famílias religiosas que se conformaram na época colonial, se redesenharam as fronteiras étnicas afro-latinas. Conforme a reflexão de Costa Lima referindo se ao conceito de Nação nos *candomblés da Bahia*:

A nação, portanto, dos antigos africanos na Bahia foi aos poucos perdendo sua conotação política para se transformar num conceito quase exclusivamente teológico. Nação passou a ser, desse modo, o padrão ideológico e ritual dos terreiros de *candomblé da Bahia* [...], fundado por africanos [...] – sacerdotes iniciados de seus antigos cultos, que souberam dar aos grupos que formaram a norma dos ritos e o corpo doutrinário que se vêm transmitindo através dos tempos e a mudança dos tempos. (LIMA, 1975, p.25)

Essa interpretação não é apenas atingível aos *candomblés da Bahia*. Como processo, é estendível a outros pontos geográficos do Brasil e da América, porquanto constituiu uma consequência lógica de reorganização social no continente, que respondeu a padrões históricos contextuais, em que a necessidade de construção de identidade e transcendência humana configurou expressões culturais que se materializaram não só no seio da família, senão também na criação de grupos e modelos religiosos que tinham como “modelo diferenciador” as origens étnicas que representavam essas novas nações.

A família como espaço de construção de identidade na religiosidade de ascendência africana

Como vínhamos analisando, a vida comunitária foi um dos símbolos culturais característicos que uniu a diversidade étnica africana introduzida como mão-de-obra escrava

na América. Assim como comunidade-natureza-religião formava um todo indissolúvel nas culturas africanas, a família era o laço especial de união no interior dessas comunidades. Portanto, procurar parceiros nessas novas condições certamente significava um passo fundamental na vida dos africanos em cativeiro.

Os estudos sobre família escrava são numerosos no Brasil¹⁹, mas não em Cuba. O fio principal dos estudos brasileiros sobre a temática baseia-se em demonstrar sua existência como célula social e organismo comunitário; assim como as suas estratégias de sobrevivência cultural, econômica e social, no que diz respeito ao papel dos parceiros e à importância dos filhos nesses relacionamentos.

Em Cuba o trabalho pioneiro sobre o tema da família escrava é o da historiadora Carmen Barcia (2004)²⁰. Sem grandes referências de estudos anteriores, Barcia vasculhou os expedientes do Arquivo Histórico Nacional e os Registros Paroquiais para demonstrar a existência dessa forma de união consensual entre escravos cubanos e para mostrar as especificidades da vida comunitária entre eles. Derrubou, assim, a tese colonialista que tentava provar a sua inexistência, baseada no fato real da constante mobilidade da população escrava, haja vista o ato de compra e venda a que foram submetidos, que separava casais, pais e filhos. No entanto, chegou-se à conclusão de que, apesar da constante mobilidade da população escrava pelo sistema colonial como política desestabilizadora, a vontade de união entre eles constituía uma necessidade humana de sociabilidade.

Outras autoras que se debruçaram sobre esse tema de pesquisa foram Aisnara Perera e María de los Ángeles Meriño que, na mesma perspectiva de Carmen Barcia, vasculharam

¹⁹ Podem-se mencionar, entre outros: MATTOSO, Kátia. **Família e Sociedade na Bahia do Século XIX**. São Paulo: Editora Corrupio, 1988; SLENES, Robert. **Na senzala uma flor: esperanças e recordações da família escrava**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2000; REIS, Isabel Cristina Ferreira dos. **Histórias de vida familiar e afetiva de escravos na Bahia do século XIX**. Salvador: Centro de Estudos Baianos, 2001; REIS, Isabel Cristina Ferreira dos. **A família negra no tempo da escravidão: Bahia, 1850-1888**. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Campinas. Campinas, São Paulo, 2007. GUDEMAN, Stephen. **Purgando o pecado original: compadrio e batismo de escravos na Bahia no século XVIII**. In: REIS, João José (Org.). **Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1988. p. 39-59; OLIVEIRA, Maria Inês Cortês. **O liberto: o seu mundo e os outros**. São Paulo: Corrupio, 1988; OLIVEIRA, Maria Inês Cortês. **Viver e morrer no meio dos seus: nações e comunidades africanas no século XIX**. **Revista da USP**, n. 28, Dossiê Povo Negro - 300 Anos, dez. 95/fev. 96, pp. 175-193. GÓES, José Roberto. **A paz das senzalas: Famílias escravas e tráfico atlântico**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

²⁰ Entre outros trabalhos que podem ser mencionados sobre a temática, se encontram: DÍAZ, Aismara Perera; FUENTES, María de los Ángeles Meriño. **Esclavitud, família y parroquia em Cuba: Outra mirada desde la microhistória**. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Sociales. **Revista Mexicana de Sociología**, n.º. 68, enero/marzo, 2006. pp. 137-180; DÍAZ, Aismara Perera; FUENTES, María de los Ángeles Meriño. **Matrimonio y Familia en el ingenio: una utopía posible (1825-188)**. La Habana: Editorial Unicornio, 2008. BENÍTEZ, María Elena; ALFONSO, Marisol. **La familia como categoría demográfica**. In: ESTRADA, Ana Vera (org.). **La familia y las ciencias sociales**. Bogotá: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, 2003. p. 179-180.

arquivos e paróquias em busca de indícios sobre os laços familiares que uniam os escravos, reconstruindo genealogias de famílias negras a partir de sobrenomes que apareceram registrados nos livros de casamentos das paróquias. Com isso, demonstraram que as uniões não eram simplesmente consensuais, mais ainda: existia toda uma vontade de formalização matrimonial no ato de reconhecimento da estrutura familiar, já que os filhos nascidos dessas uniões ou até os adotados eram registrados nos arquivos da instituição religiosa de forma bastante regular. Aspecto este que não tinha somente um caráter urbano senão também rural, porque, como assinalaram as autoras, sendo o açúcar a sustentação econômica de Igreja Católica convinha aos clérigos exercer seus serviços periódicos nas paróquias das fazendas açucareiras, realizando batizados e casamentos entre as dotações de escravos. (PERERA, MERIÑO, 2008)

O mais importante aporte desses estudos, tanto os brasileiros quanto os cubanos, reside em mostrar o elemento psicológico compensador que representou o ato de união consensual, isto é, a procura de parceiros. Essas redes de relações sociais que incluiu a família como categoria histórica social, não só desenvolveram laços afetivos, relações consanguíneas e maritais, mas também constituíram espaços de sociabilidade onde se cultivavam as tradições ancestrais. Espaços que serviram, ademais, como reservatórios de tradições e fontes de onde se alimentaram posteriormente as culturas que representavam os povos cubano e brasileiro.

Segundo o etnólogo cubano Jesús Guanche (1983), em um documento enviado da Metrópole espanhola para as colônias de ultramar, em 1789, se regulamentava a vida dos negros por disposição real. O documento conhecido como **Códigos Negros** apontava para o tipo de moradia que deviam ocupar os escravos nas plantações. Os Códigos dispuseram que os senhores permitissem aos escravizados construir suas casas perto uma das outras, desde que se mantivessem sob a vigilância das autoridades. Desta forma, nos períodos de descanso os negros juntavam-se para colaborar mutuamente na construção de suas vivendas. Isto significou uma via de cooperação ou de ajuda mútua entre cativos, além ter se constituído em um signo de identificação comunal, familiar ou fraternal. No entanto, os obrigava a reproduzir um tipo de convivência familiar monogâmica imposta pelo colonizador espanhol.

Essa disposição foi suspensa e substituída no século XIX devido ao temor às múltiplas sublevações de escravos (GUANCHE, 1983), o que não implicou na desaparecimento deste tipo de união ou forma de convivência entre os cativos. Tampouco os laços de parentesco foram esquecidos como consequência dos métodos abusivos e divisórios empregados pelas

autoridades coloniais, cuja política visava manter sob controle as sublevações ou simples reuniões de escravos negros.

As concepções africanas de família, seguindo o estilo comunitário e as características culturais próprias de cada etnia não funcionaram exatamente iguais no cativo. Razões objetivas como a forma de convivência nas senzalas; as longas e duras fainas do trabalho rude; o fraco sistema de alimentação; os estupros constantes das escravas pelos senhores, as quais eram utilizadas como objetos sexuais, desestimulavam e inibiam a vontade de união entre os escravizados rurais. Se a situação reduzia objetivamente a proliferação da unidade familiar em zonas rurais, por outro lado não fez desaparecer este mecanismo de união, especialmente nas cidades e entre os libertos. Neste sentido, Maria Inês Côrtes aponta:

[...] a organização de comunidade africana no Brasil teve na família dos libertos um de seus elementos-chaves. A endogamia presente tanto nas uniões legais quanto consensuais, denota que além do apoio financeiro e afetivo, os africanos buscavam nos parceiros também uma identificação étnica que permitisse a continuidade de suas tradições transmitida aos seus descendentes sem a intervenção da cultura branca. (1988, p. 69)

Esta afirmação nos remete à argumentação de Costa Lima à respeito da ressignificação do conceito de nação a partir de uma concepção mais sócio-religiosa:

[...] o seu significado está intimamente ao conceito de família sobre o qual os sociólogos e antropólogos ainda tanto discutem. A expressão é entendida nos candomblés como um equivalente significativo dos sistemas familiares tradicionais, certo sem as racionalizações analíticas e definitórias que fazem da família um conceito ainda polêmico, da sua definição à sua estrutura e de sua tipologia à sua universalidade. (2003, p.24)

Como membros de sociedades com culturas de tradições orais, os libertos africanos confiavam a educação dos filhos às mães. Conseqüentemente, o casamento com mulheres africanas garantia a continuidade da herança cultural das tradições autóctones africanas, inclusive da religião, como apontamos anteriormente. Contudo, sempre houve exceções. Por exemplo, alguns filhos de africanos nascidos de estupros ou de relações extraconjugais dos senhores com as escravas foram educados dentro das casas grandes como crias dos amos ou damas de companhia e receberam a influência cultural dos donos. Deste modo, às vezes, renegaram a cultura africana, embora isso não impedisse certo contato com as tradições orais africanas.

Para trabalhar esse aspecto das tradições orais tomamos como referência três autores: Mestre Didi²¹ (2004), Mirta Fernández Martínez (2005) e Felix Ayoh’Omidire (2005), que coincidem em suas reflexões sobre a função ideológica da oralidade africana no Novo Mundo, segundo as diferentes vias de transmissão.

Mirta Fernández ao referir-se aos iorubás afirma que, ainda hoje, a boca é considerada uma parte sagrada do corpo, sempre que dela se emitam palavras consideradas verdadeiras. Afirma ainda que as palavras verdadeiras contem axé, porque transmitem a sabedoria acumulada de tempos imemoriais, como legado dos ancestrais. Para exprimir o valor ideológico da oralidade africana como legitimadora de um saber a ser transmitido, apreendido e memorizado, mencionou o seu impacto na cultura nacional cubana como língua viva, principalmente entre os seguidores das religiões de origem africana. Fato constado em investigações realizadas na década de 1950 por pesquisadores como Lydia Cabrera, William Bascon e Teodoro Díaz Fabelo. Fernández ressalta que os livros resultantes dessas pesquisas²² não só tem valores científicos como também possuem valores literários, alegando “no prólogo que para *Anagó, vocabulário lucumí* realizou o importante etnólogo francês Roger Bastide afirmou que a ‘poesia está nele como flor da ciência’” (2005, p.99).

O que queremos destacar com estas referências de Mirta Fernández são os valores da comunicação oral africana em geral, como expressão da memória coletiva de um determinado grupo social, que defendeu os seus interesses culturais e transcendeu no tempo ao semantizar e ressignificar seus sentidos comunicativos com outros símbolos que serviram à comunicação humana, transcendendo os espaços familiares e religiosos para se situar em um plano sócio-cultural mais abrangente.

O certo é que nestas novas condições a influência feminina trazia certas vantagens no processo de preservação das tradições. Como assevera o nigeriano Felix Ayoh’Omidire (2004), nas condições transatlânticas as narrativas orais conseguiram se preservar como categorias bem sucedidas, quase sempre nas vozes femininas ou de idosos que entretinham a criança.

²¹ Deoscóredes M. dos Santos, Mestre Didi, Assobá do Ilê Axé Opô Afonjá e fundador do Ilê Asipá há mais de 25 anos. É bisneto da fundadora do primeiro candomblé ketu-nagô no Brasil, Marcelina dos Santos (Obá Tossi), pertence à linhagem de Axipá, uma das sete famílias fundadoras do reino ketu-iorubá na atual República do Benin. É escritor, escultor e contista.

²² Fernández refere-se a: CABRERA, Lydia. **Anagó, vocabulário lucumí**. (El yoruba que se habla em Cuba). Colección Chicherekú. La Habana: Ediciones C. R., 1957; e FABELO, Teodoro Díaz. **Guiné Gongorí. Lengua ritual de Santeros**. 1956. Inédito.

A sua presença como elemento mnemotécnico da memória étnica africana é prova de que o negro escravizado não perdeu a sua identidade durante a terrível travessia forçada que o trouxera para o desconhecido. Relatos da época da escravidão em quase todas as sociedades escravocratas sempre falam de como escravas que serviam de amas de leite e as que tomavam conta dos filhos do senhor nos criadouros das Casas Grandes costumavam ninar os mesmos com cantilenas ou cantigas em línguas africanas. (2007, p.3)

Essa atividade assegurou a preservação e a importância que tiveram as narrativas africanas no continente americano, lhes garantindo um novo valor simbólico enquanto significação sócio-cultural. Ainda que fossem cantadas ou faladas, segundo as usanças tradicionais de cada cultura representadas pelos africanos, a ressignificação das mesmas se sustentou na função ideológica adquirida tanto dentro do âmbito familiar quanto no religioso, já que serviam para transmitir valores às novas gerações, dar a conhecer a sabedoria da natureza e o culto dos ancestrais como parte dos ritos de passagem e de iniciação, como mostra o Mestre Didi (Op. cit.).

Era um esforço para que as novas gerações não perdessem a cultura herdada de África, nem esquecessem a luta de resistência dos escravizados africanos no Novo Mundo, nem daqueles que ficaram no continente africano como guardiões das tradições e protetores dos Orixás invocados nesta parte do continente e das demais entidades rigorosamente cultuadas na diáspora, como destacou Omidire ao valorizar a obra literária do Mestre Didi.

O certo é que tem se convertido em gênero literário essa ressignificação ou travessia ideológica da narrativa africana no Novo Mundo, como conceitua Omidire, no processo da transmissão oral de conhecimentos entre africanos e descendentes, que teve na família e na religião o ambiente propício para se desenvolver, como foi apontado por Bastide no prólogo do livro de Lydia Cabrera, que adquiriu relevância política e ideológica e que Omidire denominou de orilatura (2004).

Uma vez analisado o papel da conservação e da transmissão de traços da cultura africana via oralidade, vale salientar o exposto anteriormente de que de modo algum podemos afirmar que houve nas famílias conformadas tanto por escravizados quanto por libertos, em Cuba e no Brasil, uma reconstrução da vida comunitária, segundo o estilo de cada nação. Houve sim uma reconstrução parcial do modo de convivência porque a oralidade assim o permitiu, e é possível até afirmar que se produziu uma recriação ou ressignificação do conceito família, tendo em conta os sistemas familiares tradicionais que estabeleceram um estilo próprio de comunidade de interesse em torno das memórias culturais africanas

amoldadas na América, que teve na religião sua forma mais acabada de realização, de acordo com o conjunto de tradições das quais foram depositários os africanos no Novo Mundo.

Cultura, religião e resistência

A reconstrução da memória coletiva dos africanos escravizados, tanto em Cuba quanto no Brasil, gerou estruturas de identificação a partir das uniões consensuais, como formas de reagrupamentos comunitários e religiosos nas novas estruturas das sociedades escravocratas americanas. Incluiu também o apadrinhamento dos filhos dos conterrâneos frutos dessas uniões consensuais; as celebrações festivas; a criação de grupos de trabalhos ou cantos; e as consagrações religiosas.

Todas estas formas de organizações coletivas responderam a processos de empréstimos, fusões e inter-relações entre as culturas que representaram os cativos escravizados introduzidos em ambos os países em estudo. Nessas condições de vida e convivência que gerou o cativo, os escravizados tiveram que desenvolver novas redes de sociabilidades, em comunhão com as novas identidades que se iam conformando, porque “os incentivos para uma mudança de identidade são [...] inerentes às mudanças de circunstâncias [...]” (BARTH, 1997, p.209). Só assim podemos entender esse processo de mudança e adaptação que aconteceu com o multiculturalismo negro trazido para este lado do Atlântico.

Os escravizados responderam negativamente ao jogo de esquecimento de suas identidades pessoais, isto é, à pergunta *quem sou eu?* (HALL, 1995). Preferiram investir na parte consciente ou racional de seu *eu* como sujeitos sociais, enquanto reafirmavam no inconsciente sua identidade básica (BARTH, 1997) como indivíduos de “alma africana” (HAMPATÉ BA, 1982), confirmando sua subjetividade mediante essa memória treinada para não esquecer fatos fundamentais da vida aprendidos em suas comunidades de origem (LE GOFF, 1984). Nessa conjunção entre memória e identidade que objetivamente atingiu os sentimentos desses indivíduos ante as redes de negociações, contradições e adversidades que o contexto lhes propiciara, eles escolheram se reagrupar segundo afinidades, num processo de articulação social, assumindo posições grupais sempre e quando se identificassem com aqueles símbolos culturais.

Nesse exercício de (re)afirmação e (re)construção de identidades individuais e sociais como recurso de resistência cultural, os escravizados tiveram que superar vários obstáculos. Em primeiro lugar, eles tiveram que enfrentar as classificações impostas pelos traficantes de

ultramar, que nem sempre designavam o lugar de origem ou procedência étnica dos sujeitos escravizados, o que, em certas ocasiões, implicava neles um processo de des-territorialização ou anulação cultural, quando adquiriram novos etnônimos.

Em segundo lugar, concebidos como párias e considerados como instrumentos aptos para desempenhar trabalhos rudes, era a instituição eclesial a encarregada de “humanizá-los”. Por seu intermédio começava o processo de evangelização que tinha como passo inicial o batismo, isto é, a adjudicação de um nome, pelo qual deveria responder daí em diante, passando a constituir o segundo signo de identificação colonial, que constava também em registros oficiais. Constituindo o batismo e o nome cristão, formas de violências simbólicas, os escravizados passavam a vivenciar um processo de desenraizamento cultural, procedimento ideológico que visava reforçar o processo de esquecimento ao qual estavam sendo submetidos.

Em terceiro lugar, o modo de convivência em barracões ou senzalas readaptava os costumes comunitários desses africanos em sua interação com outros costumes, línguas, crenças religiosas, etc. Nessas novas condições de vida o escravizado foi inserido num processo de apreensão semiótica, que modificou sua estrutura tradicional de aquisição de destrezas e também interferiu em seu *status quo* e/ou linhagem. Situação que comutava suas representações simbólicas por outros significados corporizados no grupo afim, capaz de representá-lo, levando-o também a representar o grupo como unidade coesa para poder lidar com o poder colonial instituído. Daí as articulações segundo grupos afins, nos quais cultura e religião constituíam pilares fundamentais para sustentar similaridades e manter as diferenças inter-grupais, de acordo com os parentescos regionais ou a predominância étnica grupal, como recusa de submissão à vontade dos colonialistas e à ideologia do regime, e na defesa e proteção das novas identidades negro-africanas que se iam conformando no Novo Mundo.

Agrupamentos que, em geral, foram criando tipos de identidades que tiveram suas culturas representativas, expressões religiosas que representaram e representam ainda hoje um complexo cultural resultante da elaboração de várias visões de mundo, como destacam Albert Kasanda (1995); Pessoa de Barros e Teixeira (2000); Hodge, Arguelles e Aguilar (2006), entre outros autores para os quais a religião dos orixás, inqueces e voduns são uma forma de resistência cultural e de coesão social, demonstração de firmeza e persistência dos costumes africanos.

Essa consideração é extensível às expressões religiosas de origem africana em Cuba, e, por conseguinte, à Santería, que em seu interior também mantém rasgos sincréticos. Mas

esses espaços religiosos foram espaços de construção de identidades. Quando nos referirmos aos espaços religiosos designamos as casas-de-santo, os terreiros e todos os lugares onde se realizam as cerimônias religiosas, assim como também os espaços onde se depositam ou guardam os objetos considerados sagrados utilizados no cerimonial.

Esses bens culturais e espaços religiosos foram resultantes dos espaços e das circunstâncias nos quais foram produzidos. Raciocínio que se enquadra dentro das concepções teóricas de Hall (1997), Anderson (1983) e Barth (1997), autores que assumem que as identidades e determinados produtos culturais são construções sociais circunstanciais, nos quais o contexto histórico é determinante.

Partimos do conceito de identidades como construções sociais e históricas que proporcionam sentidos e criam padrões de inclusão e de exclusão, isto é, como sistemas de representações, produtores de símbolos que geram sentimento de pertença ou adesão e diferenciação. Por exemplo, ainda que não se nasça com uma identidade ou cultura predeterminada geneticamente, se vem ao mundo dentro de uma comunidade identificada com certos símbolos culturais que, ao mesmo tempo, são criados e recriados pelos sujeitos que a constituem. Em torno de tais símbolos vai se formando um sistema de identificação que terá como indicadores culturais a língua, a religião, determinados costumes, a confecção de certos objetos, alguns traços biológicos, entre outros itens qualitativos que chegam a formar comunidades de interesses ou identidades étnicas ou por nações, que determinam diferenciações entre grupos ou comunidades, ainda que sejam próximas culturalmente.

Sob esta justificativa, consideramos que, de certa forma, existe uma relação de parentesco entre os conceitos de etnia, de identidade e de nação que, em cumplicidade, acompanham e identificam culturalmente “as pessoas não só [...] apenas como cidadãos legais de uma nação; elas participam da idéia de nação tal como representada em uma cultura nacional” (HALL, 2006, p.49).

Dizemos, conforme Barth (1997), que um grupo étnico é uma classificação categórica que designa um tipo de identidade básica em correspondência com as características do meio, ambientais, genéticas e culturais, entre outras. Tais elementos separam agrupações de indivíduos, isto é, demarcam fronteiras, sendo que estas fronteiras são registros imaginários, uma vez que existem zonas de contatos culturais que vão além das diferenças. Também afirmamos, seguindo Costa Lima (1974) e a Matory (1999), que as nações são denominações políticas impostas àqueles agrupamentos étnicos negociados durante o tráfico de escravos que, em certas ocasiões, não coincidem com as verdadeiras procedências locais ou regionais

dos sujeitos que conformavam o lote vendido. Termos que na vida cotidiana dos escravizados se refundiam e eram utilizados tão arbitrariamente como aqueles que designavam e representavam esses indivíduos.

Em tal sentido, é importante salientar alguns aspectos nos quais Nishida (1993) se deteve ao estudar as relações econômicas desenvolvidas entre a população escrava e liberta em Salvador, entre os anos 1880 e 1888. Ela relata como os cantos – formas de agrupamentos laborais de negros escravos e libertos –, organizados por ofícios, exercidos dentro das zonas comerciais urbanas de Salvador, constituíam espaços de encontros e referências étnicas. A autora explica como a cidade se dividia por nações, isto é, por grupos étnicos afins, não só durante as jornadas de trabalho, mas ainda aos domingos e dias de feriado, quando escravos e libertos se reuniam para tocar batuques, dançar ou cantar. Características que apontam para o fato da necessidade de identificação mais por afinidade, no sentido weberiano, do que por imposições. Formas mediante as quais se quebravam algumas determinações políticas e geográficas e se impunham outras associativas, como formas de preservar traços mais gerais da cultura original que os unira nessas novas condições sociais, constituindo novas reorganizações culturais, produto das modificações nesses ambientes de contato.

Este aspecto foi estudado anteriormente por Nina Rodrigues em seu livro “Os africanos no Brasil” (1935), no qual mapeia, na cidade de Salvador, os lugares onde assiduamente se concentravam pessoas de uma mesma etnia ou nação africana para falar, cantar ou dançar. Só que o autor não salienta que essas agrupações étnicas ou de nação não eram puras, mas heterogêneas, com certo predomínio cultural do setor majoritário que definia o tipo de nação. Este costume, como referencia Nina Rodrigues no livro citado, foi observado até a virada do século XIX para o XX.

A questão relevante aqui não foram os cantos, mas o lugar e o espaço que ocuparam as relações sociais frente às tarefas laborais na conformação de identidades culturais, num regime de trabalho onde a possibilidade de relacionamento com outros pares não causava constrangimento aos Senhores donos de escravos. Relações de trabalho chamadas de “capitalismo embrionário” por Oliveira (1988), pelas iniciativas e novo ritmo de produção que se estabeleceram entre aqueles que aspiravam ganhar sua liberdade com o lucro do trabalho que realizavam, no qual se adquiria especialização e se produzia lucros que permitiram mudar da condição de escravizado para a de assalariado. Isto é, o método e o ritmo de trabalho, assim como a forma de emprego por aluguel, marcavam mudanças no relacionamento entre os

meios de produção e as forças de trabalho. Em outras palavras, eram mecanismos de legitimação de *status* (REIS, 2002).

Retomando Le Goff (1984), o saber técnico é transmitido através de fórmulas práticas vinculadas à magia religiosa. Somado a isto, o fato de que libertos e escravos de aluguel adquiriram e desenvolveram uma especialização no trabalho dos cantos nos leva a conjecturar sobre certa relação entre o desenvolvimento de habilidades, enquanto especialização de saberes, a partir da memória étnica africana. Para aqueles que se incorporaram em determinados grupos por afinidade, as similaridades culturais regionais serviram também para desenvolver uma relação onde estavam em jogo as novas condições de vida e de trabalho.

O conceito de “nação africana” elaborado então sobre a base de comunidades de interesse, denotando uma identidade baseada em valores fundamentais, efetivados através da cultura – como produto coletivo elaborado por cada comunidade; da religião – como sistema solidário de crenças e práticas; dos mitos – como elaborações teóricas estruturadas, cujo conteúdo gnosiológico está carregado de simbolismo; dos ritos – como atividades de sacrifícios para restaurar a condição física ou a harmonia perdida nos humanos em caso de alguma falta cometida; entre outros fatores, foram elementos sobre os quais se organizaram no Novo Mundo os espaços de comunicação e interação social entre africanos de diferentes partes. Valores que, de certa forma, foram configurando a cultura afro-latina constituídas nas Américas.

Outro espaço de fortalecimento dos laços sociais de solidariedade na criação de novas identidades foram as Irmandades Religiosas aparecidas no continente americano desde o início da colonização. As idéias originais dessas associações leigas vinculadas à Igreja Católica vieram da Europa. Por conseguinte, sua procedência foi eminentemente colonialista, o que justifica a benevolência e a anuência das instituições religiosas espanholas e portuguesas na criação deste tipo de organização, que se, por um lado, fortaleceram laços étnicos de identidade entre grupos de indivíduos em favor de uma política divisionista colonial, por outro, o ritmo da vida dos africanos e de seus descendentes impôs uma lógica diacrônica, que levou a haver dentro das Irmandades posições de inclusão social, ainda que determinadas características étnicas se destacassem dentro da diversidade como parte do processo de configuração de novas identidades culturais.

No caso cubano estas associações religiosas, Confrarias ou Irmandades negras, como também foram conhecidas, nasceram e desenvolveram suas atividades mais importantes dentro das Igrejas Católicas com sede própria. Importante destacar que um dos traços

marcantes das confrarias cubanas foi a sua composição étnica heterogênea, isto é, elas foram integradas por africanos e crioulos. Montejo (2004) assinala que já desde 1578 existiam em Cuba estes tipos de confrarias e que em 1758 foi proibido por Real Cédula fundá-las sem permissão real. Até essa data elas tinham sido aprovadas com o beneplácito das autoridades eclesiais da ilha.

Para Montejo, o santo padroeiro que tutelava o agrupamento servia também para encobrir dentro da própria Igreja Católica caras crenças africanas que discretamente se cultuavam. Afirmação que vem a tona com as diferentes celebrações festivas que os confrades dedicaram a determinados santos católicos, no dia demarcado pela igreja, cuja simbologia mitológica, de certa forma, lhes podia assemelhar com os Orixás. Correspondência que caracteriza até hoje certas festividades católicas de devoção popular que envolve representações de Orixás com atos hagiológicos em dias marcados pelo santoral católico. Repercussão popular adquirida pela ressignificação que tais festividades religiosas obtiveram, além dos locais e espaços reservados para o culto oficial da Igreja Católica.

Lucilene Reginaldo (2005) em sua tese de doutorado analisa estes espaços aparecidos em 1685 em solo baiano, como lugares de formação de identidades, onde a religião foi um dos componentes principais que fortaleceu os laços de ajuda e solidariedade perante a vida e a morte. Mecanismos aproveitados pelos africanos e por seus descendentes na formação de novos elementos culturais, caracterizados pela luta de resistência contra o esquecimento e a marginalidade.

Para esta autora, cujo trabalho tomamos como referência, as divisões étnicas que caracterizaram as confrarias negras no Brasil constituiu um elemento que precedeu a própria história destas organizações, justificado, por um lado, pelo poder colonial, levando-se em conta as origens dos confrades. Entretanto, por outro lado, certa tendência intelectual acentuava o fato divisório que representava uma ética determinada, para justificar o que entenderam por pureza ou autenticação de elementos africanos nos candomblés da Bahia. Esta tendência foi destacada por alguns estudiosos, a exemplo de Silva Campos, Carneiro e Verger. Para Lucilene Reginaldo, ainda existiram confrarias que se distinguiram pela sua origem étnica. Também houve outras de composição mistas. Assim, o significado da homogeneidade ou da heterogeneidade estava no sentido de pertença a determinado grupo social, como ato de auto-reconhecimento e de distinção de outros grupos.

Contudo, esse sentido de pertença ou reconhecimento identitário relacionado com as origens africanas também estava vinculado às experiências do mundo da escravidão. Essa

identidade era apenas uma entre as muitas que poderiam ser assumidas pelos africanos escravos ou libertos no contexto das novas circunstâncias sociais. Reflexão que coincide com uma questão já tratada nesta parte do trabalho, relacionada com o conceito de *nação africana* como elemento de identidade e sua construção no cotidiano das relações sociais entre africanos de várias origens. Construções que, às vezes, tinha uma componente de afinidade e outro de parentesco regional, cultural e religioso. No entanto, é preciso evidenciar que existiram rivalidades entre africanos e negros crioulos, que só o tempo superou.

O certo é que sob a denominação de confraria se conheceram em Cuba e no Brasil os agrupamentos negros que desenvolveram suas atividades vinculadas com o poder eclesial e receberam o nome do santo padroeiro ao qual renderam culto especial. A missão social em ambas as formas de associações foram as mesmas, servir de salvaguarda dos confrades e, por extensão, de suas famílias, espaços onde se redesenhavam as fronteiras étnicas, ao tempo em que velaram pela continuidade de determinados costumes africanos e *per se* de sua religiosidade como parte dessa identidade que se ia construindo nos marcos da instituição religiosa católica aliada ao poder.

O fato que poderia separar ou causar algum tipo de estranhamento entre as confrarias cubanas e brasileiras se encontra na composição étnica. Mas esse detalhe só diz respeito às estratégias concebidas por cada metrópole em relação ao que poderíamos denominar de controle dos traços culturais africanos da religiosidade dos negros. Posição ou postura que vem à tona com o processo de evangelização sobre os escravizados africanos.

Para os espanhóis, o processo de evangelização dos negros significava uma relativa perda econômica pela quantidade de dias festivos ou de preceitos religiosos que se efetivavam durante o ano, além das dificuldades e do tempo que os agentes religiosos tinham que empregar para que os negros compreendessem e apreendessem toda a ritualística católica falada em latim na época. Tempo que passariam fora das jornadas de trabalho, portanto. Mas bastava o conhecimento básico dos dogmas católicos para serem batizados. O restante seria acompanhar as missas aos domingos e, enquanto isso, os Senhores, maiores e contra-maiores, cuidavam da vigilância dos toques de batuques depois das festividades religiosas.

Os portugueses demonstraram querer inculcar toda uma educação devocional religiosa capaz de transformar os costumes africanos, prática que já era freqüente em Portugal. Este País acolheu e doutrinou africanos desde o século XV e utilizou a imposição catequética e a organização das irmandades como alternativa de associação da população negra, segundo afirma Lucilene Reginaldo (2005), referindo-se à devoção a Nossa Senhora do Rosário. Mas o

que começou como imposição em Portugal se transformou aos poucos não somente em espaço de reconhecimento, como em importantes centros de defesa, proteção e apoio para escravos e libertos africanos e seus descendentes. Razoamento que une historicamente os confrades cubanos e brasileiros, para além da pureza ou da heterogeneidade étnica, colocando-os num plano cultural mais geral que os assemelhava.

Em Cuba não existiram apenas as confrarias como organismos religiosos integrados por negros que receberam o beneplácito das autoridades coloniais. Os cabildos foram outras formas de agrupamentos também integrados por negros. O que estabelecia a diferença que aparentemente estava na composição étnica eram os objetivos pelos quais as autoridades coloniais os amparavam.

Ao constituir uma forma particular de associação, introduzida também pelos espanhóis desde o século XVI, por seu caráter divisionista, os cabildos obedeciam à mesma estrutura política que regia a Ilha, ou seja, cada Província era governada por um Cabildo ou Ajuntamento Espanhol, onde estavam as máximas hierarquias políticas, administrativas e eclesiais. Cada Cabildo de nação era representado e dirigido por seus próprios dirigentes e a denominação se dava de acordo com o grupo étnico que o constituía – por exemplo, “Cabildo de Nação Lucumí” ou de “Negros Lucumís” – devendo estar integrado exclusivamente por negros dessa nação.

Fernando Ortíz descreveu os cabildos da seguinte forma:

[...] estava conformado por compatriotas africanos de uma mesma nação. O cabildo era assim como o capítulo, conselho ou câmara que ostentava a representação de todos os negros de uma mesma origem. Um magnata escravizado, quando não é mesmo chefe da tribo, mas geralmente o mais idoso, era o rei do cabildo, quem em seu País recebeu outro nome, mas em castelhano se nomeava de capataz ou capitão. (1984, p.54)

Isso significa que os cabildos foram concebidos como espaços de “pureza africana”. Portanto, os negros se reuniam em determinados locais ou casas destinadas como sedes, de onde saíam para festejar nas ruas o calendário de celebrações cristãs depois de assistirem missa, para logo depois voltar para os locais de reunião e continuar com os festejos, ao ritmo de toques de atabaques, “à usança de seu País”, como aparece descrito em documentos do Arquivo Histórico²³.

²³ Archivo Nacional de Cuba. Registro de Asociaciones e Sociedades Negras. Período colonial.

Na medida em que as confrarias e os cabildos se estenderam na Cuba colonial, as autoridades impuseram novas normas restritivas para controlar seu funcionamento. Por exemplo, nas *Regulamentações sobre o funcionamento dos cabildos* alguns de seus artigos discorreram sobre a obrigatoriedade do pagamento de impostos antes da chegada dos dias festivos; assim como sobre a exigência de manter os locais de reunião em bom estado de conservação e a relação de membros atualizados, entre outras exigências.²⁴

Mas os cabildos foram muito mais que simples locais de reuniões de negros de nação. Foram centros culturais bem estruturados, quase sempre comandados por pessoas idosas ou chefes religiosos, no que diz respeito ao conceito de senioridade preservado da cultura ancestral africana. Contudo e para surpresa dos colonialistas, os cabildos se converteram em espaços onde se misturavam africanos de diferentes etnias e negros crioulos descendentes de casais africanos ou de mestiços crioulos cubanos. Este fato motivou o governo colonial espanhol a proibir em 1868, mediante circular, a entrada de crioulos nos cabildos, que, supostamente, deveriam estar formados por negros africanos de uma mesma nação. Fórmula mediante a qual pretendiam manter a separação entre os nascidos na África e os crioulos nascidos em Cuba, com o objetivo de evitar a transmissão e perpetuação do padrões de significados expressos nos sistemas culturais africanos, tentando desconhecer os laços de familiaridades que uniam africanos nativos e crioulos.

Em Cuba, talvez mais que as confrarias, os cabildos foram espaços por excelência de preservação das culturas africanas, assim como de articulações sócio-políticas conspirativas contra o regime colonial espanhol. Isto é, tornaram-se espaços de resistência cultural. Ao fazer essa referência estamos ressaltando a importância que tiveram os cabildos de nação para manter determinadas características étnicas, não como características culturais exclusivas de seus portadores, senão como um bem a ser compartilhado por um grupo maior da sociedade, de forma tal que sua apropriação em nível mais amplo caracterizara, ao menos, uma parte da população.

Pode-se mencionar o exemplo de José Antonio Aponte, citado por vários autores, como Rafael Robaina (2006), Rómulo Lachatañeré (1992), Pedro Dechamps (1987), entre outros, como *Ogboni*, do Cabildo Shangó Teddún, de procedência Lucumí. Titulação hierárquica religiosa que corresponde com a nomenclatura ocidental de Rei.

José Antonio Aponte foi descendente de africanos, nascido livre, dirigiu em Havana uma conspiração contra o governo colonial espanhol em 1812. Seu ideal o levou a simpatizar

²⁴ Arquivo Histórico de Matanzas. Fondo: Religiones africanas. Legajo, Nº. 1. Orden Nº. 9.

com a Revolução haitiana. Por isso, entre seus objetivos perseguia a abolição da escravatura e a eliminação total do tráfico de africanos, o fim do período colonial e da discriminação racial. O cabildo de nação *Lucumí Shangó Teddún* tinha muitos simpatizantes que compartilhavam essas idéias libertárias, as quais foram discutidas nesse espaço sócio-cultural e religioso. Em abril de 1812 foi descoberta a conspiração dirigida por Aponte e todos os simpatizantes foram apreendidos e fortemente reprimidos. Aponte foi assassinado pelo governo metropolitano, teve a cabeça cortada e pendurada na entrada da cidade, como símbolo de punição à rebeldia contra o poder colonial.

Ao fazer uma reconstrução do nascimento das crenças e práticas religiosas de procedência iorubá em Havana, a partir de uma perspectiva antropológica, Rafael Robaina (2006) destacou o papel dos cabildos como centro de articulações políticas, culturais e religiosas. Em tal sentido realizou uma importante valorização da figura de José Antonio Aponte como líder religioso de consciência política e racial. Seu comentário:

De José Antonio Aponte, negro africano liberto *que protagonizou a sublevação em 1812 na Havana*, segundo assevera José Luciano Franco (1975) era Ogboni (outros falam que era Obá ou Oni) e liderava o Cabildo Shangó Teddún no Cerro [*antigo bairro suburbano da Havana*²⁵]. Se for fidedigna a informação então com certeza se pode considerar a Aponte como uns dos precursores da religião dos Orixás em Havana correspondendo à importância que tinha essa condição na Sociedade Tradicional de Oyó. *Os Ogboni eram membros de uma sociedade secreta de caráter político-religioso de baixo da proteção de Oduduwa como deus da terra* (FERAUDY,1993, p.38-39) *Estava integrada majoritariamente por homens e mulheres adultas, excepcionalmente pelos filhos destes, todos estavam iniciados e versados no conhecimento religioso do oráculo de Ifá* (FATUNMBI,1992, p.15). incluindo o fato de ter sido Obá, isso não restaria autoridade e reconhecimento entre seus conterrâneos porque o *Obá era o encarregado de controlar as leis nas cidades de Yorubaland, era eleito entre as famílias reais, no entanto, a coletividade desempenhava um papel ativo na designação. Ocupava então uma posição de dupla autoridade: era a cabeça política, assim como o sumo sacerdote, daí os atributos religiosos do Obá: Alasé ekeji orisa (governador e companheiro dos deuses) e com freqüência se dirigiam a ele como Kabiyesi –contração de uma frase que significa “ninguém se atreve a discutir tua autoridade”* (OLANIYAN, 1974, p.146-147). Não é difícil supor que na referida sublevação também tenha tido embutida o fator religioso. (2006, p.6)²⁶

Ainda *in extensu* a citação resulta esclarecedora, porque explica a vinculação entre religião, política e cultura herdadas dos povos iorubanos, transmitida a partir dos próprios

²⁵ Nota de tradução

²⁶ As cursivas são destaques do autor do artigo.

moldes religiosos que acompanha a mitologia iorubá, isto é, a partir de uma posição de hierarquia religiosa. Conduta disciplinar hierárquica presente nas manifestações religiosas que se conservam em Cuba, com as modificações que os tempos históricos impõem.

Vale salientar que na história dos povos iorubás o Orixá Xangô foi o IV Rei de Oio e se destacou pelas funções militares que comandou. Talvez o fato de o cabildo ter-se denominado Xangô e de Aponte ter sido o Ogboni da agrupação, pode nos levar às conjeturas sobre a organização da sociedade e sua estrutura política religiosa que possivelmente ajudaram a organizar esse tipo de levante, quem sabe até se aprofundando nesse movimento de rebeldia escrava de princípio de século XIX, que transcorreu no mais absoluto segredo. Poder-se-ia estabelecer uma comparação com a rebelião escrava na Bahia organizada por escravos Malês, em 1835, estudada por João Reis. Afinal, provinham de uma mesma região.

O certo é que o exemplo acima citado se vincula à uma das conspirações mais importantes acontecidas na primeira metade do século XIX, em 1812, que agrupou negros africanos e libertos e foi cruelmente reprimida pelo império colonial. Não é nosso objetivo aprofundar neste fato histórico, mas destacar a importância destes grupos de “negros de nação” nos processos de continuidade cultural que se sucederam com mais força na segunda metade do século XIX.

Em síntese, vale destacar que as diversas associações negras que se organizaram durante o período colonial, tanto em Cuba quanto no Brasil, cumpriram diferentes funções sociais. Contudo, um dos principais significados delas foi conservar as tradições culturais e formar um discurso de identidade, mesmo após a escravidão, o que foi viabilizado por meio de diversas manifestações culturais e, com mais clareza, mediante a religião. Por isso, em Cuba, em 1878, o governo colonial espanhol impôs por decreto a conversão de cabildos e confrarias em agrupações recreativas – sociedades ou associações –, lhes oferecendo a possibilidade de registro oficial em órgãos governamentais. Disposição colonial que teve vigência até 1960, em que tiveram que se inscrever, ademais, todas as instituições negras que surgiram depois da instauração da República em 1902 e que constituíram as bases das organizações negras cubanas.

Mesmo assim, desses embriões já tinham brotado os primeiros frutos da religiosidade de ascendência africana, que apareceram nos primeiros locais de práticas na segunda metade do século XVIII e princípios do XIX (ROBAINA, 2006)²⁷. Processo que se desenvolveu em

²⁷ Conforme Rafael Robaina em seu ensaio “Orisha-Ekue-Nkisi: fundación, oralidad y persistencia en tres religiones de ascendencia africana en Cuba”, apresentado no VIII Colóquio Internacional de Antropología, como parte do resultado final do projeto de pesquisa, culminado em 2003, “Estudio antropológico de las religiones de

correspondência à conformação da nacionalidade cubana, que teve entre seus referentes sociais e políticos mais importantes a iminência de uma separação da metrópole, a necessidade da abolição da escravatura, a reelaboração de todas as tradições culturais que se amalgamaram na Ilha de acordo com o novo cenário, e a conversão de valores éticos e estéticos relacionados aos interesses sociais dos grupos que convergiram nesse momento histórico.

Todos os argumentos que promoviam mudanças e criavam uma nova forma de representação social foram vistos pelos historiadores tradicionais como saídos dos setores mais progressistas das camadas brancas da população, instruídos e letrados. No entanto, alguns destes elementos, como a necessidade de uma filosofia de vida comunitária e a resignificação de certos princípios da religiosidade de ascendência africana, manifestaram-se nos marcos das populações negras subjugadas, oprimidas e desvalorizadas, embora se situassem em nível da sociedade, permeassem a cultura dominante e caracterizassem os seus indivíduos. Porém, o princípio da diversidade que caracterizou os cabildos na segunda metade do século XIX contribuiu para uma discussão sobre a identidade nacional, segundo se deduz das leituras dos trabalhos de Rafael Robaina (2006), Rómulo Lachatañeré (1992), Pedro Dechamps (1987), quando avaliam a figura de José Antonio Aponte.

Processo que não se deu por vias pacíficas nem em Cuba nem no Brasil, uma vez que enfrentou dois contrários: por um lado, as elites no poder com suas teorias raciais e, por outro, a resistência dos setores negros e mestiços que lutavam por manter vivas as influências culturais africanas no novo mundo. Sobre o estado repressivo que gerou esta luta de contrários falaremos no capítulo seguinte.

ascendencia africana en Cuba”, desenvolvido no Instituto Cubano de Antropología (ICAN), em La Habana, 2006.

CAPÍTULO 2

DO DITO AO VIVIDO: EXPERIÊNCIAS DE REPRESSÃO À SANTERÍA E AO CANDOMBLÉ

Scena de fetichismo

VICTIMA DA IGNORANCIA

Hontem, á tarde, quem passasse pela estrada que margina o Dique, na altura do Moinho, teria o desprazer de presenciar o immoral e barbaro espectáculo de um saveiro e uma canôa, repletos de *candombleseiros*, que, numa infernal algazarra, offereciam presentes á MÃE D'AGUA.

Dentro de uma destas embarcações, estava uma creança de nome Bonifacio do Espirito-Santo, escolhido pela grey ignorante para *sacrificador* do seu culto nojento.

No afan de atirar ás aguas do Dique os alludidos *presentes*, a creança perdêu o equilibrio e, cahindo n'agua, desappareceu promptamente.

As pessoas da indouta comitiva, em vez de fazerem esforços para salvá-lo, contentaram-se com entoar *lôas* ao idolo festejado, no sentido de restitui-la.

E assim passaram toda a noite de ante-hontem e ainda hoje, dia alto, quem por alli passasse veria a continuação do triste e deponente espectáculo de uma multidão barbara a fazer atroar os ares com os seus canticos selvagens e horripilantes.

E a policia da nossa terra cruza os braços deante de semelhante attentado á nossa civilização, mesmo quando elle dá em resultado a morte de um innocente!...

As Repúblicas: sociedades e “democracia social e racial”?

A instauração dos governos republicanos em Cuba e no Brasil diferencia-se não tanto pela época em que cada País chegou ao patamar republicano, nem pelas políticas governistas predominantes, mas pelos processos sociais e políticos que envolveram as formações sócio-econômicas cubana e brasileira.

No Brasil, País que de Império se converteu em República Federal, em 1889, dirigida inicialmente pelos militares, a troca de poderes não contemplou os interesses das diferentes classes sociais do País, mas sim o capital econômico e financeiro das elites do café e do gado de São Paulo e Minas Gerais respectivamente, que deram um golpe de Estado. O novo rumo exigia a contratação de uma força de trabalho mais qualificada, que garantisse o desenvolvimento do setor agrícola. Por isso, a prioridade dessa elite, especialmente a paulista, era introduzir, da Europa, a maior quantidade de mão-de-obra branca²⁸ que tivesse certo nível de instrução. Estes foram trabalhadores assalariados que vieram para a América com vontade de avançar na vida, à procura de fortuna. Desta forma, consignavam o desprezo para com a população negra, considerada, desde os tempos da escravidão, como uma subclasse, desinteressada pelo trabalho e com déficit de qualificação.

Tais transformações na mentalidade dos brasileiros, um tanto abolicionista e outro um tanto positivista, tocavam os interesses das classes possuidoras de bens materiais e de consumo. Porém, não atingia as classes populares, constituídas por uma população carente, majoritariamente negra e mestiça, que, a partir do momento em que se efetivaram as leis abolicionistas, passaram a fazer parte do exército de desempregados que perambulava nas grandes cidades do País, agravando, assim, a própria condição social.

Conseqüentemente, no processo de emancipação que veio à luz em 1888 a única implicação positiva para os escravos ainda em cativeiro foi a possibilidade de ganhar a condição de livres, como o restante de seus concidadãos que já o ostentavam. Sensação ilusória, porque a sociedade continuava sendo hierarquicamente branca e racista, o que justificou, como já apontamos, o aumento do fluxo de europeus e, posteriormente, de asiáticos como trabalhadores assalariados, a fim de proporcionar à nação um futuro menos negro e mais miscigenado. Esta atitude esteve incluída na agenda do País, visando à reconstrução da realidade social representada por uma elite intelectual que, seguindo modelos evolucionistas e sociais darwinistas europeus, justificaram a teoria imperialista de dominação, sob o

²⁸ Essa prática já acontecia desde o período imperial.

preconceito da inferioridade genética dos negros que limitava suas funções sociais e lhes impedia de avançar culturalmente. Tentava-se implantar esse pensamento num Brasil que ambicionava ser moderno e queria diferenciar-se do restante das nações do continente e aproximar-se de Europa, ocultando o seu rosto negro, cor que, nas teorias racistas da época, implicava pobreza cultural e econômica (SCHWARCZ, 1993).

No caso de Cuba, a instauração do governo republicano, a partir de 1902, foi uma farsa eleitoral dirigida a partir de Washington. Ao finalizar-se a Guerra de Independência, em 1898, o País estava preparado para seguir caminho pelas vias republicanas, mas a intervenção norte-americana interrompeu os sonhos de independência dos cubanos que lutavam contra o poder colonial de Espanha. Durante quatro anos, o poder dos Estados Unidos fez-se sentir em solo cubano e, com ele, toda a carga de racismo e segregação que acompanhou a política norte-americana.

Se os cubanos pensaram por um momento que ao finalizar-se a guerra os problemas sociais enfrentados no período colonial terminariam, de fato a realidade foi outra. O período que vai da intervenção militar em 1898 à instauração da República em 1902 marcou o futuro dos cubanos, com base ideológica numa sociedade que tinha anseios de civilização, se organizava e era portadora de princípios cristãos, semelhantes àqueles que reinavam na sociedade norte-americana. A partir desse momento, e repetindo velhos esquemas, a democracia era representada pela cor “branca” da pele daqueles que acumularam as suas riquezas em séculos de escravidão. Sob essa égide se erigiu o poder republicano na Ilha. Contudo, desde o princípio, encontrou a resistência de quem lutou organizadamente para alcançar melhores patamares de vida.

Refletindo sobre as primeiras reações sociais durante a instauração da República, Tomás Fernández Robaina, em seu livro *El negro em Cuba 1902-1958*, comentou:

A partir dos primeiros instantes da nova ordem reinante, os artesãos e os camponeses se sentiram marginalizados ao serem relegados para os trabalhos mais simples pela cor de sua pele, ou por terem que se empregar pelos salários mais baixos. Provavelmente, os que mais sentiram essa marginalização foram aqueles que, com algum preparo e instruções gerais, aspiravam a suprir vagas no serviço público para alternar com as classes que antigamente os discriminavam. Eles, por terem um nível intelectual destacado, começaram a batalhar publicamente pelo fim da discriminação e das barreiras que impediam o desfrute total dos direitos sociais. (1994, p. 21-22)

É, portanto, objetivo deste capítulo analisar as condições de discriminação racial, social e religiosa em que se viram envolvidos setores negros e mestiços das sociedades cubanas e brasileiras durante os anos de instauração republicana, processo que correspondeu ao primeiro terço do século XX. Nesse período, tanto a imprensa quanto as autoridades policiais arremeteram contra a cultura religiosa nascida ao calor da convivência social entre africanos e negros crioulos durante o período da escravidão. Essa arremetida teve como protagonistas as elites intelectuais de ambos os países, baseadas em correntes positivistas e social-darwinistas vindas da Europa e amparadas pelos novos governos instaurados.

As teorias raciais defendidas dentro da academia brasileira na virada do século XIX e no princípio do XX, tiveram em sua agenda um debate ampliado versado na questão da cidadania, que teve impactos negativos principalmente sobre a população negra. Basta lembrar que a segunda metade do século XIX foi o período de “transição” da mão-de-obra escrava para livre, justo antes do início do regime republicano. Por isso, algumas discussões acadêmicas visavam definir os critérios de cidadania para perfilar a projeção social do País.

No artigo “Usos e abusos da mestiçagem e da raça no Brasil: uma história das teorias raciais do século XIX”, Lilia Schwarcz (1996) destaca como em meio à discussão sobre o problema da raça e do debate da cidadania entre os círculos de intelectuais, as teorias positivistas e sociais darwinistas introduzidas da Europa apontavam aos homens de ciências o lado nefasto do problema da miscigenação no Brasil. Tal interpretação teve sérios desdobramentos políticos e sociais que ajudaram a desculpar o problema das desigualdades sociais no País, a reduzir as margens do conceito de cidadania, que certamente implicava uma ampliação dos setores marginais onde se incluíam a população negra que acabava de adquirir a condição de livres, com a conseguinte onda de repressão, que sugeria a coerção de suas manifestações culturais, com independência do controle que exigiriam sobre ela e sua descendência, além das medidas higiênico-sanitárias que se tornariam medidas de controle social.

Como tínhamos referido, Nina Rodrigues foi uns dos defensores dessa linha de pensamento. Em nome das teorias deterministas científicas e raciais reconhecia as diferenças entre os homens e justificava as desigualdades entre as raças. Como destaca Lilia Schwarcz no artigo antes citado, Nina, “em consonância com o pensamento de Lombroso, chegou a defender a existência de códigos jurídicos diferentes para os negros e para os brancos, uma vez que ambos tinham diferentes estágios de evolução” (1996, p. 88). Rui Barbosa foi outro

intelectual brasileiro que avesso à presença negra no Brasil mandou queimar os registros de escravos para “apagar a mancha negra” no País Republicano.

Silvio Romero foi um desses intelectuais que adaptou as teorias raciais, mas de modo peculiar. Ainda que defensor da idéia darwinista social de que os homens são de fato diferentes, Romero acreditava num branqueamento evolutivo e darwiniano por intermédio da mistura com a imigração européia, o que implicava que apoiava a entrada de europeus e aprovava seus cruzamentos com nativos, como tábua de salvação para os problemas raciais brasileiros. Assim, fazia uma combinação de darwinismo racial com evolucionismo racial, teorias originalmente diferentes.

Do mesmo modo como no Rio Janeiro, Salvador também foi palco de políticas higienistas e de projetos de controle e estudo sobre reformas urbanas, no contexto do período republicano. As notícias dos jornais da época dão conta da vontade do governo de higienizar os espaços públicos e das medidas adotadas para afastar os terreiros de candomblés e outros comércios comandados por negros para as zonas periféricas da cidade, o que constituiu outra prova da vontade que tinham as elites brancas de afastar os negros dos lugares públicos.

Alberto Heráclito em “Desafricanizar as ruas: elites letradas, mulheres pobres e culturas populares em Salvador, 1890-1937” (1998/9), destacou as ações intervencionistas dos governos de J. J. Seabra e Calmon na reformulação da cidade e de seus costumes, com nítida pretensão de “apagar a máculas do passado”, a imagem declaradamente negra da cidade de Salvador, considerando Salvador como uma cidade que contrariava os ideais de civilização.

Sobre o problema da modernização aponta,

Aos sombrios e decadentes casarões coloniais, às ruas estreitas e insalubres, à ameaça constante de epidemias e endemias [...] acrescentavam-se a predominante tez escura da população, os costumes africanizados largamente difundidos, ‘licenciosidade’ das mulheres pobres [...] Higienizar o espaço público era tarefa que exigia novos padrões de sociabilidade, com vistas à reorganização radical da família, do trabalho e dos costumes. Nessa perspectiva, o projeto de reforma urbana, para além do sentido manifesto de melhorar a qualidade de vida da população, tinha fortes bases ideológicas e morais. (FERREIRA FILHO, 1998/9, P. 241)

Nessa direção, não foi gratuito a repressão aos terreiros de candomblés, as pretas ganhadeiras e quituteiras que percorriam a cidade mercadejando seus produtos e garantindo sua sobrevivência e a de seus familiares. Sobre a repressão aos candomblés trataremos mais adiante.

Nascimento e instauração da República neocolonial cubana

O início do século XX em Cuba caracterizou-se pelo recrudescimento dos sentimentos racistas e, de certa forma, pelo medo incontrolável do negro, na condição de classe subalterna e marginalizada e como sujeito portador de traços culturais, uma ideologia religiosa e valores opostos àqueles sustentados pelas elites brancas no poder, portadoras da ideologia do regime.

O historiador cubano Eduardo Torres-Cuevas, no seu livro “En busca de la cubanidad” (2000), ao refletir sobre o pensamento político social cubano da década de 1870, contrapõe duas tendências liberais: uma conservadora reformista, correspondente ao pensamento cubano mantido até a primeira metade do século XVIII, e a outra radical, que tinha como centro as teorias emancipacionistas que a partir de 1860 caracterizaram as guerras de independência de fim do século XIX.

Para analisar a primeira tendência, o autor se centra nos *status* sócio-econômico da Ilha antes do levante de 1868, afirmando que o distanciamento entre a escravidão e as classes médias foram fatores não só econômicos, mas também culturais e sociais que representaram um despojo dos preconceitos raciais. Enfatiza o autor:

Nem sempre os mais fortes antiescravistas ou os que eram contrários ao tráfico agiram por razões humanitárias. Na realidade, o argumento mais recorrente estava no rechaço ao negro e na idéia obsessiva, já assinalada por Arango e Parreño e José Antonio Saco, de branquear a Ilha “até apagar a memória da escravidão”. Muitas vezes, o antiescravismo também era profundamente racista. Para este setor da oligarquia, a extinção da escravidão também fazia parte do processo de marginalização social do negro e, se possível, sua redução ao mínimo dentro do conjunto da população. Por essas razões, junto ao processo jurídico que declarava livre o negro – isto é, a eliminação legal da fronteira racial –, desenvolvia-se um amplo processo de segregação e marginalização deste setor, submetido agora à discriminação e aos prejuízos sociais. (TORRES-CUEVAS, 2006, p. 294)

Nesse ambiente de desvantagem racial e social, a partir do pensamento liberal emancipador, quaisquer negros, africanos ou crioulos radicados em Cuba foram incorporados ao campo de batalha, como condição, de certa forma obrigatória, para alcançar sua independência, visando à luta pelo bem-estar dos cubanos. Esse grupo, mesmo com contradições políticas, sociais e raciais internas, entre seus ideais postulava uma ruptura total com a metrópole espanhola, através do desenvolvimento de um sentimento nacional de

soberania, que marcou uma continuidade conseqüente na construção de uma Pátria eminentemente cubana. Pensamento crioulo que se enquadrou na perspectiva da “cubania” como uma corrente ideológica dos meios intelectuais, mas também de ação que se aderiu à concepção político-social de liberdade.

A ação bélica começou quando Carlos Manuel de Céspedes, crioulo fazendeiro da zona oriental do País e considerado o Pai da Pátria, quase empobrecido deu liberdade aos seus escravos em 10 de outubro de 1868, levando-os consigo ao campo de batalha para lutar pela independência da Ilha. Tal iniciativa foi repetida por outros fazendeiros e deu início à guerra dos 10 anos que, mesmo frustrada em 1878²⁹, não abafou inteiramente a vontade de liberdade e independência.

Outras figuras de destaque foram o mulato Antonio Maceo, político, estrategista militar desde 1868, protagonista da Protesta de Baraguá³⁰ e da invasão de Oriente e Ocidente em 1895-1898; e José Martí, político excepcional, com visão anti-imperialista para Cuba e para toda a América Latina, ideólogo de uma concepção humanista revolucionária que liderou a luta pela independência até 1898. Martí pretendia estabelecer uma República integrada por todos os seus habitantes, em que se respeitariam os direitos de negros e brancos, espanhóis e cubanos, ricos e pobres, cultos e ignorantes³¹.

De modo geral, o movimento independentista viu-se frustrado, dada a traição da Espanha quando estava perdendo a guerra, ao firmar o Tratado de Paris em 1898, permitindo, assim, a intervenção norte-americana, que instaurou de imediato um governo militar provisório na Ilha, que teve uma duração de quatro anos. Só em 20 de maio de 1902 se proclamou o regime republicano neocolonial, que limitou a participação política e social dos que verdadeiramente lutaram para obter a independência.

Mesmo parecendo uma contradição a utilização do termo “República neocolonial”, como se conhece o período compreendido entre 1902 e 1958, Cuba se converteu em uma colônia dos Estados Unidos da América, porquanto a verdadeira independência, como foi apontada, não se obteve e ainda que se proclamasse um governo republicano suas funções responderam aos interesses norte-americanos.

²⁹ Esta guerra terminou de forma frustrante para seus organizadores, quando se firmou traiçoeiramente um tratado de paz condicionado, conhecido na historiografia cubana como Pacto del Zanjón.

³⁰ A Protesta de Baraguá foi um dos episódios políticos mais transcendentais da história de Cuba, por ser uma evidente manifestação de intolerância revolucionária ante a inescrupulosa proposta de paz sem liberdade, firmada em 1878 no povoado conhecido como el Zanjón.

³¹ Ver LECUONA, Oscar Zanetti. **La República**: notas sobre economía y sociedad. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 2006.

A intervenção militar ocorreu após a iniciativa do governo dos Estados Unidos, de cuidar da ordem na Ilha enquanto sua população se restabelecia da guerra. Mas o que sustentou o prolongamento da intervenção militar foi o medo do negro. Durante a Guerra dos Dez Anos (1868-1878) e posteriormente na Guerra Chiquita (1895-1898) os negros incorporados ao campo de batalha adquiriram altas graduações militares e potencialmente estavam aptos para aspirar a cargos políticos de comando, oportunidade descabida na mentalidade norte-americana que tinha uma postura de xenofobia.

Nessa época, as ambições expansionistas do governo vizinho sobre a Ilha do Caribe, em virtude de sua posição geográfica, não eram segredo. Além disso, os Estados Unidos realizaram alguns investimentos em solo cubano, motivo pelo qual se sentiam com o direito de intervir nos assuntos internos de Cuba, justificados por idéias “protecionistas”.

Ao finalizar a guerra, o Capitão Geral da Ilha, o espanhol Valeriano Weyler³², impediu aos combatentes do exército libertador, denominados mambises, voltar às suas cidades de origem, pretextando razões de sanidade. Este fato é conhecido na historiografia cubana como “a concentração Weyler”, que ocasionou muitas mortes entre a população negra e civil das camadas populares.

Em 1902, convencidos os norte-americanos de que a Ilha se encontrava sob controle, puseram formalmente fim à ocupação militar. A partir desse momento começou a etapa neocolonial que correspondeu ao período republicano. Mesmo dirigida por governantes cubanos, Cuba permanecia submetida aos desígnios dos governantes norte-americanos, pois, antes da transferência dos poderes, o Presidente eleito D. Tomás Estrada Palma assinou um acordo em que se estabeleciam as bases da subordinação política e militar aos Estados Unidos. De fato, a Ilha não se converteu em uma colônia norte-americana. Porém, essas bases foram instituídas devido à possibilidade de intervenção das tropas ianques, sempre que os Estados Unidos julgassem necessário ou achassem a “paz da Ilha ameaçada”, o que de “fato” os ameaçava como vizinhos. Assim, decidiram unilateralmente estabelecer bases navais e carboníferas em solo cubano, das quais uma ainda existe³³, e experimentaram sua nova forma de colonização do poder.

Nesse sentido, Eduardo Torres-Cuevas assinala:

³² Valeriano Weyler e Nicolau (1838-1930) foi militar e político espanhol, Capitão Geral de Cuba durante a etapa final das guerras de independências entre 1868 e 1898, período no qual protagonizou a Política de Reconcentração.

³³ Referimo-nos à Base Naval de Guantánamo, situada no extremo sul da região mais oriental da Ilha, que hoje constitui um centro de prisão internacional. O governo dos Estados Unidos mantém este território ilegalmente fora de seu espaço nacional e forma parte daqueles territórios ocupados por força e mantidos da mesma forma pelas tropas norte-americanas.

[...] Cuba teve um 20 de Maio [de 1902] porque tinha uma tradição revolucionária, expressa nas forças mambisas [...]: por isso, não teve o triste destino de Porto Rico. Agregaria que a Constituição de 1902 foi feita pelos mambises, pelos 13 generais do movimento independentista e por homens como Juan Gualberto Gómez, delegado de Martí em Cuba; Gonzalo de Quesada; a direção do Partido Revolucionário, e os membros do último governo insurreto, entre outros patriotas. Nessa Constituição [...] foi adicionada como apêndice a Emenda Platt, aprovada sob a ocupação norte-americana, ante a ameaça de ou é aprovada, ou não saímos daqui [...] (TORRES-CUEVAS, 2006, p. 352).

Mas que rumo estava tomando a sociedade cubana? Por onde andava o pensamento social? O que ocorreu com a cultura e a religiosidade afro-descendente cubana? Acabada a guerra dos 10 anos, durante o período conhecido como “Trégua Fecunda”, que preparou a continuação das lutas bélicas, algumas camadas da população negra e mulata pertencentes à categoria popular, devido aos ofícios e profissões que desempenhavam, trataram de abrir caminho dentro da decadente sociedade colonial elitista e racista do final do século XIX. Esta, por um lado, enfrentava os estragos sociais e econômicos da guerra de independência e, por outro, se esforçava por acompanhar a modernização tecnológica da indústria açucareira, que ainda vivia a herança dos séculos de escravidão.

Nos livros “Capas populares y modernidad en Cuba (1878-1930)” e “Sociedades negras en Cuba (1878-1960)”, das historiadoras Maria del Carmen Barcia e Carmen Victoria Montejo Arrechea, respectivamente, elas explicam as estratégias utilizadas pelos negros e outros representantes das camadas populares para lograr inserirem-se na sociedade cubana antes e depois da abolição total da escravidão, em 1886.

A partir de 1880 podemos falar do aparecimento de uma pequena intelectualidade negra e mulata em Cuba. Até 1878, o governo colonial espanhol tinha a obrigação de oferecer educação gratuita e obrigatória a todos os cidadãos, o que se aplicava também às províncias de ultramar. Ainda que não fosse integralmente implementada a negros e mestiços, alguns deles conseguiram aproveitar essa política de instrução obrigatória e alfabetizar seus filhos, o que, de certa forma, ajudou africanos e crioulos a desenvolver habilidades para diferentes ofícios, sobretudo nas cidades, onde se concentrava o maior número de negros livres. Isso num País colonial, no qual vivia uma elite enriquecida com o comércio do açúcar, aristocracia nacional conhecida na historiografia cubana como sacarocracia (FRAGINALS, 1978).

Assim, músicos, poetas, pintores, carpinteiros negros e mestiços gozavam de certa popularidade e visibilidade social. Alguns intelectuais negros que tinham se formado fora do

País, principalmente na França, voltavam para a Ilha, enquanto as instituições cubanas abriam suas portas e começavam a educar negros nos centros de estudos de educação superior. Carmen Victoria Montejo registra o fato da seguinte forma:

A partir de 1878, o governo colonial abriu a Universidade e os institutos de Segundo Ensino para jovens de cor, desrespeitando, desse modo, o Código de Sangue vigente até o Pacto do Zanjón. Segundo esse Código, os negros, os judeus ou qualquer outro que praticasse o ministério vil, só poderiam estudar até terminar o ensino básico [...] e aprender ofícios; por essa razão, a maioria dos negros era artesãos e os que conseguiam realizar estudos superiores o faziam na Europa. (MONTEJO, 2004, p.54-55)

Juan Gualberto Gómez, por exemplo, nascido em 1854, foi destacado político cubano e delegado de Martí em Cuba. Filho de escravos que nasceu de ventre livre, depois de uma formação básica em Cuba viajou para a França para continuar estudos universitários. Conseguiu se graduar como jornalista numa universidade de Paris. Dirigiu um diário em Havana e pertenceu à Sociedade de Cor “Club Atenas”.

Esses homens e mulheres negros com espírito de progresso lograram alguma ascensão visível dentro da sociedade. Para eles, na aquisição de determinado nível de instrução educacional e de educação formal se achava o cimento do progresso da sua raça, o que lhes permitiria certa tranqüilidade econômica e ascensão na escala social. Lembremos o estado de marginalização total desse setor, uma vez que a base econômica que suportou o regime escravista havia desaparecido atrás do véu do movimento de modernização da economia dessa época, na qual o negro, na sua condição de livre e iletrado, não tinha conseguido encontrar espaço no mercado industrial:

Cabe destacar que este processo acontecia no âmbito de uma sociedade arraigadamente mestiça, mas permeada de preconceitos racistas, onde o medo do negro foi utilizado tanto pela administração espanhola para controlar a independência política, como pelas camadas economicamente dominantes para impedir a subversão social. A necessidade de branqueamento impulsionou, então, uma política de imigração que privilegiou brancos, especificamente peninsulares e canários. (BARCIA, 2005, p.21-22)

Neste contexto, promulga-se a Lei de Associações de 13 de junho de 1888, aproveitando-se os pequenos espaços de legalidade que o momento propiciou às autoridades para restabelecer a ordem na sociedade. De início, a autorização das ordenanças favoreceu os imigrantes brancos, independentemente do *status* que possuísem; porém, em seguida,

possibilitou a defesa de direitos e lugares na sociedade para negros, mestiços e pessoas de distintas nacionalidades ou profissões.

Essa possibilidade ficou conhecida como Direito de Petição e foi promulgada em 23 de setembro de 1888 pela Administração Colonial da Espanha, para ser aplicada nos territórios de ultramar. Mediante essa lei, todos os cidadãos tiveram o “direito jurídico e legal” para pedir ao Estado sentenças favoráveis, especialmente nas demandas de ordem coletiva, que regulavam assuntos como o Registro Geral dos Expedientes ou o Registro de Estabelecimento³⁴. Essa conjuntura foi propícia para negros e mestiços na luta pela inserção social, pois implicava um espaço de visibilidade numa sociedade que os omitia, mesmo que se beneficiasse com seus serviços.

A luta de negros e mestiços pelos direitos civis continuou durante a República. Nem a participação destacada durante a Guerra de Independência, nem os esforços para ajudar a liberdade desde a emigração, nem a presença nas fileiras do autonomismo, conseguiram eliminar as diferenças estabelecidas durante quatro séculos. O conservadorismo das mentalidades, essa prisão de longa duração que se manifesta na resistência às mudanças, sobretudo nos grupos economicamente mais poderosos e nas camadas médias, manifestou-se durante esses anos e foi garantido por posições racistas da administração durante o período da intervenção norte-americana. Os Estados Unidos da América também tinham sido marcados pela escravidão e nessa sociedade se produzia um confronto entre brancos e negros muito mais forte que aquele que se estava produzindo em Cuba: este se tinha trasladado para a Ilha junto com as forças militares e os funcionários civis. (BARCIA, 2005, p.29-30)

O início do século XX marcou os anos de defesa da cubanidade, condição que foi arraigando-se em todos os setores da vida dos cubanos, tanto pública quanto privada e, obviamente, nas diferentes esferas sociais, até finalizar a década de 1920. Como processo por vezes lento e por vezes acelerado e cruel, produto dos novos avanços científico-técnicos que abalaram o mundo e influenciaram a vida sócio-econômica cubana, as novas tendências político-sociais alimentaram o anseio de progresso das classes melhor colocadas economicamente e, com isso, o branqueamento da sociedade, o que justificava, de fato, as subseqüentes intervenções norte-americanas dentro da Ilha, ao mesmo tempo em que negros e mestiços continuavam defendendo seus direitos cidadãos como condição *sine qua non* da inserção social e cultural no País.

³⁴ Trabalho de Diploma: CALIZ, Arminda Hernández; GARCÍA, Xiomara Pérez; MENDONZA, Jorge Enrique. **El Derecho de Petición en Cuba**. La Habana: Facultad de Derecho; Universidad de La Habana, 1983.

Entre a frustração que implicou a implantação da nova República neocolonial e os espaços conquistados pelos cidadãos negros e mestiços organizados em instituições legais, alguns círculos racistas deram-se à tarefa de criticar abertamente tudo o que se originava das culturas de ascendência africana, pois, no entender deles, não trariam bons costumes por serem contrárias à religiosidade cristã e à civilização ocidental.

Nesse sentido, Torres-Cuevas (2006) assinala que o desenvolvimento do novo modelo de sociedade civil imposto durante a República foi marcado pelo forte conteúdo racial e nacional da elite, e menciona algumas publicações da época que contribuíram para o debate sobre o País, seu povo e seus problemas. Em matérias publicadas no período, circulavam posições especulativas sobre a “raça negra” e outras que reproduziam o debate científico sobre questões raciais em moda na primeira metade dessa centúria, que responderam às tendências positivistas e sociais darwinistas.

Nas instâncias publicitárias, fizeram-se as críticas mais desfavoráveis e debochadas às religiões de ascendência culturais africanas arraigadas na população negra e mestiça, criando sessões satíricas em jornais e revistas com manchetes tão sugestivas como o que representa a imagem anexada “Los crímenes de la brujería”, publicada no *Diário La Prensa*, em novembro de 1919.



Figura 1 – “Los crímenes de la brujería”. *Diário La Prensa*, novembro de 1919

Às vezes, inclusive, chegaram-se a incitar a linchamentos massivos de negros, justificados pelas potenciais execuções de sacrifícios humanos, barbárie e canibalismo. Estas acusações receberam resposta por parte dos homens “da raça de cor” que estavam, nesse momento, nos setores privilegiados da sociedade, como analisaremos em outra parte deste capítulo.

Do Império à República: mudanças na sociedade brasileira

No Brasil, a virada do século XIX traz consigo uma República erigida em 1889. A situação política e sociocultural diferencia-se da cubana em muitos aspectos. No entanto, a sorte dos cidadãos negros e mestiços, junto com os setores populacionais marginalizados – africanos e crioulos negros e brancos pobres –, une a história destes países a ponto de – guardadas as devidas proporções, como as dimensões geográficas, as estatísticas demográficas e as riquezas naturais –, permitir-nos uma comparação entre os aspectos qualitativos referentes às mudanças da cultura em geral, a religião de ascendência africana e a atitude racista dos seus governantes e elites intelectuais na virada do século XIX ao XX.

Diferentemente de Cuba, o Brasil passou de colônia de Portugal à monarquia imperial de 1822 a 1889, ano da destituição de D. Pedro II e exílio da família imperial, junto com parte do seu séqüito. Os ideais libertários dos republicanos históricos, chamados positivistas, que defendiam o respeito à ordem pública, saíram da burguesia cafeeira e pecuarista organizada em São Paulo e Minas Gerais, representando os partidos políticos que haviam alcançado seu máximo poderio durante o período imperial.

Durante o período monárquico, a dependência econômica marcou a riqueza do País, representada pelas províncias de Pernambuco e Bahia, situadas na região Nordeste, e de Minas Gerais e São Paulo dedicadas à lavoura e exportação do açúcar, ao cultivo do tabaco, café, mineração e pecuária. Mesmo quando o comércio do açúcar declinou, devido ao surgimento de novos mercados e tecnologias avançadas e, com ele, os territórios que os fizeram florescer, o País conseguiu substituir e elevar-se com outras atividades econômicas. Exemplo disso foi a condição de País agrícola e eminentemente escravista.

Sob o lema “centralização-desmembramento, descentralização-unidade”, os descontentes com a Monarquia imaginavam que o fortalecimento das províncias esvaziaria o poder do imperador, abrindo caminho para a implantação de um novo regime. (MENEZEZ, 2003, p.802)

Os militares aliaram-se ao setor da elite agrícola. Eles representaram a força repressiva que, depois da guerra contra Paraguai, passava pela reorganização e moralização de seu pessoal, incluída uma nova filosofia de Ordem e Progresso. Independentemente do fato de os militares se encontrarem divididos e de existir opiniões heterogêneas dentre as vozes de mando dos superiores, unia-os a necessidade de um governo novo, com um pensamento e ação política e econômica avançada que tivesse, entre seus compromissos, a responsabilidade pelo futuro do País, o que significou o exercício do poder de Estado.

Imbuídos dessa nova concepção, os militares e a elite juntaram-se a favor do futuro da Federação e, em novembro de 1889, a força militar propiciou um golpe de Estado contra o poder de D. Pedro II, pondo termo a mais de 60 anos de governo monárquico sustentado pela economia escravista. Lembremos que, um ano antes, em 1888, tinha-se decretado, oficialmente, a liberdade dos escravos. A partir desse momento, e durante quase 15 anos, se sucederam vários governos militares. Sobre o tema Murilo de Carvalho afirmou:

O movimento republicano posterior a 1870 foi integrado principalmente por fazendeiros, profissionais liberais, jornalistas, professores, estudantes de cursos superiores e oficiais do Exército. Era uma combinação de proprietários rurais, predominantemente do partido paulista e representante de setores médios urbanos, mais presentes no grupo do Rio de Janeiro. Povo mesmo, no sentido de trabalhadores rurais e urbanos, operários, artesãos, pequenos proprietários, funcionários públicos de nível inferior, empregados, não havia. A proclamação do novo regime foi feita pelos militares... (2002, p. 61)

Como afirma Murilo de Carvalho, o poder estava em mãos dos militares, mas era assegurado pelas elites agrárias que representavam os partidos políticos de São Paulo e Minas Gerais na República Velha. Por isso, a política desenvolvida durante esse período é conhecida popularmente como “política do café com leite”, atividades agrícolas que desenvolviam ambos os estados que, além de grandes produtores agrícolas, eram, desde o ponto constitucional, fortes praças eleitorais porque agrupavam o maior percentual de futuros votantes. Utilizamos o termo “futuros” porque, segundo o historiador brasileiro acima citado, as eleições desse período histórico caracterizaram-se pela baixa presença às urnas.

A trajetória republicana caracterizou-se também pelo profundo ataque ao exercício da cidadania, com tendência à anulação de alguns dos seus cidadãos mediante o impedimento de votos de um setor da população integrado por mulheres e negros. O direito cidadão era reservado à homens alfabetizados e gerenciados pelos coronéis. Lembremos que Carvalho

assinala que o “povo mesmo” não participou do movimento republicano e o mais grave ainda foi que não participou também das eleições presidenciais em virtude do “coronelismo”.

O coronelismo foi uma conduta política que se tornou comum na vida brasileira da República Velha. Como grande proprietário rural, possuidor de grandes extensões de terra e, por conseguinte, concentrador das riquezas e recursos naturais, o Coronel exercia forte influência sobre as riquezas materiais do território que dominava e – por que não acrescentar? –, até sobre as riquezas espirituais, porque se sentia com plena liberdade para manipular o exercício da cidadania. Era “propriedade sua” não só o poder econômico, mas também, na prática, o poder político local, o poder judiciário e até o eclesiástico, independentemente da força repressiva com que contava. Esta figura paradoxal sentia-se com o poder de adicionar ou subtrair votos durante as eleições, segundo seus interesses. Naturalmente, para eles, os interesses populares não contavam.

No Brasil, a tradição de lutas políticas por ideais comuns, com a participação de todos os setores sociais, sem mediação de condição social, econômica ou racial, difere da realidade cubana, caracterizada por guerras armadas de independência e grande politização dos setores operários que representavam a parte da população mais humilde, integrada principalmente por negros, mestiços e chineses.

Durante a República Velha, no Brasil, as camadas populares, ou seja, a gente comum: negro, mestiço, classe operária, em geral ficou às margens dos mecanismos formais de participação, ou fora da engrenagem do próprio sistema político. Neste sentido, retomamos Carvalho, que enfatiza essa marginalidade quando aponta:

Populações rurais e urbanas revoltaram-se contra políticas do Estado central que, embora legais, entravam em conflito com seus valores, tradições e costumes. Elas se revoltaram contra o recenseamento, o registro civil, a introdução do sistema métrico, o recrutamento militar, o aumento de tarifas de transporte coletivo, a secularização dos cemitérios. Eram medidas do Estado que freqüentemente conflitavam com estilos tradicionais de vida. (2002, p. 70)

Disso se infere o pouco ou nenhum interesse que a elite governante tinha em conscientizar esse setor populacional mais desfavorecido. Daí que essa população não se interessasse pela política eleitoral e o Estado não se preocupava tampouco em fazê-la compreender a necessidade de realizar políticas de controle social, de urbanização das cidades, de saúde pública para prevenir doenças. Essa falta de interesse provocou inúmeros conflitos contra seus executores, que também, como parte do aparelho governamental, não se

preocuparam em oferecer explicações racionais para os opositores. Isso justificou, de certa forma, por exemplo, a Revolta da Vacina, ocorrida em 1906, no Rio de Janeiro.

Essas conseqüências nefastas que se arrastavam desde o período imperial, como foi assinalado anteriormente, acarretaram a invisibilidade desta parte carente da população, representada principalmente por negros, não vistos nem tratados como sujeitos sociais de ação. Já em 1884, Joaquim Nabuco, em discurso pronunciado em Recife, defendeu o direito à democratização da terra junto com a emancipação dos escravos como caminho legítimo do negro à cidadania. Assim, chega o século XX, trazendo consigo os males herdados do Império, que quinze anos de vida republicana alimentaram e aprofundaram ainda mais.

Qual a situação sócio-cultural do começo do século XX?

O Brasil estava entre os países com menor percentual de instrução educativa, apenas 31% da população era alfabetizada. Entretanto, na Cuba colonial de fim de século XIX, 59% dos seus habitantes tinham, pelo menos, instrução fundamental; dentre eles, 13% eram negros, na faixa etária entre 5 e 17 anos. É só para lembrar que essas cifras corresponderam à obrigatoriedade de ensino para as crianças no nível elementar, adotada pela metrópole espanhola e que incluía as províncias de ultramar. No Brasil, às vezes, nem mesmo os coronéis tinham níveis educacionais tão altos. Se o índice de escolarização aumentava, era devido aos imigrantes europeus que chegavam com algum nível educacional. Isso contribuiu para a exclusão da população negra e seus descendentes do direito ao voto e inibiu, de certa forma, sua vontade de participação política. Contrariamente ocorreu com os coronéis, alguns tão analfabetos quanto os negros, mas predominantemente brancos e donos de terras que se converteram em manipuladores do poder econômico e político.

Em meio a esse caos, as populações negras, que se concentraram majoritariamente nos territórios do Nordeste, viviam momentos agônicos, marginalizadas pelos setores fundamentais da economia e, conseqüentemente, pela sociedade. Durante o período colonial, escravos e libertos urbanos que trabalhavam nas ruas tinham-se organizados em grêmios e cantos, como analisamos no primeiro capítulo. Já na fase republicana, essa população negra urbana aumentou ainda mais, pois os ex-escravos que chegavam às cidades na procura de empregos, tendo que aceitar trabalhos que a população branca desprezava. Essa superpopulação negra acabou ocupando nas periferias das cidades as zonas mais insalubres, vivendo em condições de vida muito desconfortáveis.

Como construtores da própria história (VOGT, 2003), a maioria das vezes contada pelos brancos, fantasiada ou adulterada pela imprensa, os negros ocuparam certo espaço na

literatura e na história brasileiras. Jossiana Arroyo em seu livro “Trasvestismos culturais: literatura y etnografía en Cuba y Brasil” (2003) se refere a este particular, mas o problema não é o espaço do negro nessa literatura senão como ele foi representado nela. No Nordeste, especificamente na Bahia, essa elaboração histórica se vincula à religiosidade negra, sendo seu precursor Raimundo Nina Rodrigues³⁵, cujas publicações foram concomitantes com uma série de reportagens nos jornais sobre a vida dos negros, seus costumes e religiosidade. Mas a verdade é que em todas essas publicações tanto o homem quanto a mulher negra não eram considerados como bons exemplos de cidadãos. Pelo contrário, foram catalogados como gente de baixa categoria e incultos. Antes de passar ao conteúdo dessas publicações, distinguiremos alguns pontos-chaves que apontam o caminho a seguir nesta comparação.

Como foi apontada, a situação sócio-cultural dos negros no Brasil atingia os níveis mais baixos. Sem educação garantida, emprego, nem moradia o negro foi considerado como cidadão de segunda categoria. Não podemos esquecer que, tanto no Brasil quanto em Cuba, o mercado de trabalho era disputado por negros, mestiços e imigrantes europeus. Aos primeiros correspondiam aqueles empregos rejeitados pelos imigrantes brancos, razões pelas quais as estratégias de vida dos negros e seus descendentes ficavam fora de qualquer controle ou expectativa social, sob fiscalização sanitária e policial que os classificava como malandros e vagabundos.

Neste sentido, dois grandes estudiosos da temática negra, Fernando Ortíz, de Cuba, e Nina Rodrigues, do Brasil, em suas primeiras obras científicas sobre os negros cubanos e brasileiros foram enfáticos em suas generalizações quanto ao valor negativo de homens e mulheres negras, ao classificá-los como licenciosos, ociosos, malandros e dados à “má vida”, termo este que virou tema de estudos em Fernando Ortiz, sob o título “El Hampa Afrocubana”³⁶. A suposta natureza “malandra” do negro serviu como pretexto para criticar suas projeções culturais e entrou nessa corrente positivista que justificaria a política de branqueamento, intensificada logo depois da abolição da escravidão.

³⁵ Ver: RODRIGUES Nina. **O animismo fetichista dos negros bahianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S. A., 1935; RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. Brasília: Editora da UNB, 1988.

³⁶ Os livros que apareceram sob este rótulo se intitularam “Los negros brujos”, cuja primeira versão é de 1906, “Los negros esclavos”, de 1911 e finalmente “Los negros curros”, de 1917.

Notícias da imprensa: semelhanças e diferenças da repressão religiosa em Cuba e no Brasil

As expressões religiosas de origem africana sofreram, ao longo da História, todo tipo de desvalorização. As notícias eram divulgadas tanto pela imprensa quanto pelo rádio. No entanto, o afirmado como fato irrefutável e até surpreendente na ótica elitista, cristã-centrista e racista não teve sucesso em sua empreitada de acabar com os costumes dos negros.

As pesquisas demonstraram que os elementos das culturas africanas presentes na Santería e no Candomblé, que serão objeto de análise dos próximos capítulos, proporcionaram valores sociais que permitiram aos iniciados inserir-se no meio social e participar de eventos culturais, políticos, econômicos, esportivos, religiosos que, apesar da posição periférica em que foram colocadas estas culturas negras, influíram na cultura e na consciência nacional de seus respectivos países. Essas posições lógicas de convivência, transmitidas pelos seus antecessores na arte da sobrevivência, permitiram-lhes adaptar-se a cada período e situação histórica concretos, desenvolvendo dispositivos de identificação e coesão; em suma, um agir que serviu como mecanismo de resistência.

Como já foi assinalado, o governo republicano cubano instaurado em 1902 foi filho da frustração de tantos anos de luta pela independência. A vertente revolucionária do processo independentista tinha, para além de propósitos políticos, econômicos e sociais, o objetivo de inclusão das camadas mais empobrecidas da população num novo projeto de vida chamado República, em especial a raça negra, que tão ativamente participara nas gestas bélicas. Negros de destaque obtiveram altos cargos militares no campo de batalha, como Quintín Banderas, Periquito Pérez, Guillermo Moncada, entre outros. Porém, não só foram excluídos do poder político e da nova ordem sócio-econômica pró-americana, como também da historiografia cubana, que foi escrita pelos historiadores oficiais desse período. Dívida que a História Social cubana tem com o período republicano e, aliás, vazio histórico que se mantém até hoje.

Durante esse período, seguiram-se o padrão racista introduzido pelos peninsulares espanhóis e os costumes segregacionistas implantados pelos norte-americanos. As divisões sociais foram acentuadas pelo fator econômico e pela questão racial, o que acarretou o aumento da marginalização do negro. O tema da marginalidade vinculou-se diretamente à raça e aos elementos culturais próprios a essa população. Tal situação adquiriu sua máxima expressão na religiosidade, elemento qualificado não só como atrasado, mas também como

prova da necessidade de orientação e conscientização de seus praticantes, a única via para a assimilação dos verdadeiros valores culturais que a cultura europeia oferecia.

A discriminação racial e a exploração dessas camadas negras empobrecidas da população se recrudesceram de tal forma que foi divulgada ampla campanha contra toda manifestação de origem africana no País, o que incluía, naturalmente, a sujeição das crenças e práticas religiosas a sanções jurídicas. Por trás desse rechaço se escondiam interesses classistas bem definidos, e se chegou ao extremo até de ignorá-las na pouca História de Cuba que, nesse momento, se ministrava nas escolas, de tal forma que fatos relevantes dos quais participaram negros africanos e seus descendentes foram adulterados, minimizados e muitas vezes omitidos. (ARGUELLES; HODGE, 1991, p.51)

Em 1904, houve uma notícia sensacionalista que comoveu o País e fez estremecer os sentimentos daqueles “habitados aos bons costumes, ordem e moral cristã”, que sentiram perigar a paz no seu lar e a tranqüilidade de suas famílias. Divulgou-se o “desaparecimento” de uma criança. Delito que, segundo os jornais de Havana, os negros tinham cometido motivados por assuntos religiosos. O Diário *La Prensa*, de 11 de novembro de 1904, escreveu: “Foi notificado o desaparecimento da menina Zoila Díaz (22 meses), no povoado de Guira de Melena. No dito povoado houve rumores de que os responsáveis de sua perda foram os “negros bruxos do cabildo Congo Real”. A imagem estava anexada acompanhando a notícia ilustra uma paisagem campestre e as roupas típicas do homem de campo cubano.



Figura 2 – Ilustração que simula o roubo de uma menina. In: *Diário La Prensa*. 11 de novembro de 1904.

Os meios jornalísticos afirmaram, sem ter confirmação pericial, que o crime tinha sido cometido por negros chamados de bruxos. A campanha foi conhecida como “El caso de la niña Zoila” e fez parte da difamação recorrente contra os negros e sua religiosidade. A função da imprensa era a de chamar a atenção deste setor populacional para acusá-los publicamente de qualquer tipo de “barbárie”, seqüestro ou assassinato de uma criança. Mas, não era um tipo qualquer de barbárie, tratava-se de um infanticídio. O argumento não era dirigido só às classes altas, mas também àqueles negros que não professavam religiões de origem africana. De fato, conhecer esses crimes gerava repúdio, rechaço e medo desse setor religioso, o que significava que os efeitos psicológicos dos jornais foram planejados. Nesse sentido, a guerra possuía duas frentes: a repressiva policial e a psicológica.

Por isso, os meios jornalísticos seguiam atentamente os acontecimentos, divulgavam cada detalhe do suposto assassinato, as detenções, os traços dos prisioneiros, destacando a cor da pele e a origem étnica – no caso, africanos nativos –, a composição do tribunal e as acusações às quais os réus responderam.

Segundo notícias divulgadas pelo jornal *El País*, de 11 e 22 de novembro, entre os acusados achavam-se negros de nação, ou seja, africanos. O primeiro a ser preso foi Domingo Betancourt; dias depois, a listas dos suspeitos aumentou, com Ruperto Ponce, Adela Luís, Pilar Hernández Padrón, Jacobo Arenal e Modesta Chile. Os outros, Julián Amaro e Jorge Cárdenas, detido junto com Julián, eram negros crioulos. A estes se somaram outras detenções de negros crioulos, como Víctor Molina, Pablo Tabares, Laureano Díaz Martínez e Francisca Pedroso. No total, foram doze os acusados.

O resultado do julgamento de “tão bárbaro infanticídio”, como foi qualificado pelo diário *El País* em 22 de novembro de 1904, foi a acusação de Victor Molina como principal autor do crime, e este foi condenado à morte. Os outros acusados foram condenados a trabalhos forçados por toda a vida. Alguns foram sentenciados a penas de cerca de quatorze anos de prisão e quatro dos acusados foram absolvidos. Em agosto de 1905, o tribunal ratificou a sentença: dispôs que Victor e Domingo seriam condenados à pena capital, Pablo a trabalhos forçados por toda a vida, Juana à prisão perpétua e Ruperto, Julian e Jorge a penas de seis a quatorze anos de prisão.

Todos foram declarados culpados e sentenciados com severas penas. A curiosidade que o caso apresenta, como em outros que ainda mostraremos, é a impossibilidade de provar a culpa dos acusados, apesar de terem sido julgados por “delitos culposos” e alguns deles terem

“confessado o crime” sob torturas. Nesse sentido, os condenaram mais por sua condição de negros e suas crenças religiosas. Sentenciou-os uma sociedade “moderna” republicana, que agia segundo uma ideologia racista norte-americana, de matriz cristã protestante.

A imprensa também cumpriu seu papel racista. As publicações sensacionalistas dos “fatos vandálicos cometidos pelos negros” eram formas de mostrar “a irracionalidade” desse tipo de pensamento que, segundo eles, caracterizava os negros e justificava o seu “agir cultural bárbaro” (*El País*, 11 de nov. 1904). Mesmo a Carta Magna, referendada em 1901, que consignava a igualdade de todos os cubanos perante a Lei, afirmando a ausência de privilégios pessoais, condições de *jure*, mas não de *fato*, num contexto em que a realidade era outra, traduziu o ocultamento das diferenças sociais e raciais. A pergunta que se colocaria, nesse caso, seria: em presença de quais leis todos os homens seriam iguais perante Deus? Um Deus cristão, branco e racista? O espírito capitalista norte-americano, herdado da racionalidade calvinista, parecia propagar um tipo de sacerdócio e tribunal etnocêntrico entre os brancos e a classe dominante que se erigiam juízes supremos das crenças dos negros.

Na realidade era uma questão de poder, liderança, economia e cultura brancas e, para os negros, em sentido geral, ficavam os subempregos e os trabalhos subalternos. Os poucos negros que lograram situar-se entre as elites no poder sentiram o peso da humilhação e discriminação, como tem demonstrado o historiador cubano Luis Angel Carreras (1985).

Uma das formas que caracterizaram a provocação da imprensa contra a população negra pode ser resumida pela seguinte notícia:

Nosso companheiro, Eduardo Varela Zequeira, chefe de informação de *El Mundo*, acaba de ser vítima de uma bruxaria, sem dúvida para se vingar de quem tomou parte tão direta no esclarecimento do assassinato da menina Zoila.

Consiste num embó [sic.], um pacote de papel de cor fino, atado com fita vermelha, que continha um colar com vinte grãos de milho e um botão de porcelana, com bordas púrpuras; uma fita com cinco contas pequenas de cor baça, dois pregos pequenos, um dente de alho, um molar com chapa e argola de metal dourado; nove grãos de milho e três pregos pequenos soltos, atados a uma fita dourada, e tudo isso entre um pó de cor amarelo queimado. (*El Mundo*, janeiro de 1905)

Descrições como estas somente revelavam desprezo e desconhecimento da chamada “magia negra” e “bruxaria”, decorrentes dos preconceitos contra a “raça de cor”, em sua condição de cidadãos de segunda categoria: analfabetos e “irracionais”, que realizavam “atos primitivos” de intimidação aos meios jornalísticos, como geralmente descreveram os canais de imprensa. Se considerarmos reais os atos religiosos antes descritos pela imprensa,

observamos que não houve agressividade física, nem corporal para com alguém que promoveu e divulgou, com toda a carga de ódio, medo, rancor e desprestígio, um processo injusto que terminou com a morte de inocentes e a prisão de outros religiosos.

A polícia, da mesma forma que a imprensa, achou-se encarregada de limpar a sociedade deste “mal” que vários séculos de escravidão tinham deixado, isto é, das crenças e práticas religiosas de ascendência africana. No seu entender, esses costumes resultavam da tolerância das autoridades coloniais espanholas e usaram o *modus operandi* norte-americano para eliminá-las, com repressão e segregação. Não esqueçamos que nesse momento o governo republicano cubano constituía representação caricaturesca, porque não representava os interesses internos do País, ainda que o seu presidente fosse cubano. Quem realmente governava eram os norte-americanos, que tinham forte consciência racista e segregacionista, oriundos das relações sociais vigentes nos Estados Unidos.

Os escândalos jornalísticos sobre as mortes eram publicados com assiduidade na imprensa de Havana, a qual, além disso, oferecia todo um repertório de novidades nacionais sobre as práticas religiosas na Ilha, mecanismo utilizado para chamar a atenção da população. A isto se acrescenta a divulgação de informações policiais sobre apreensões, inspeções, assaltos e suspeitas de atividades religiosas praticadas por negros, que eram salientados como fatos bárbaros, como se fossem crimes de *lesa humanidade*. O objetivo era supervalorizar os fatos, qualificando-os como delitos, a fim de puni-los publicamente.

O lado mais infame do que sucedia aos iniciados santeros era a falta de respeito à sua religiosidade, o que se tornava efetivo quando a polícia invadia um local religioso no momento exato em que se estavam celebrando cerimônias rituais. Faziam dele o momento apropriado para interrompê-las, confiscar os objetos religiosos e prender todo o pessoal presente, tentando, por esse meio, desacreditar a autoridade religiosa – pai ou mãe-de-santo – ante sua comunidade.

Tais fatos também ocorreram no Brasil com a mesma violência e assiduidade e constituíram manchetes sensacionalistas das notícias dos jornais, o que analisaremos mais adiante. Os iniciados, culpados por atos de bruxaria, eram tratados como criminosos; suas reuniões eram qualificadas como subversivas; seus bens religiosos confiscados e eles próprios colocados à disposição da lei. O historiador Silvio Castro Fernández, em seu livro *El Partido Independiente de Color*, referindo-se à repressão racial que aconteceu em Cuba em 1912, conhecida como “Guerrita de los Negros” ou “Masacre del Partido Independiente de Color”, assinalou como o jornal *El Triunfo*, órgão de colisão liberal, qualificava aos negros. Segundo

Silvio Castro, a partir da proposta de se criar um Partido para os negros terem o direito de se candidatar à presidência do País, o jornal, em crítica feroz, assegurou que os negros não tinham capacidade para tal empresa porque eram pessoas perigosas para assegurar a integridade da nação cubana.

E isso se deve ao fato de que Evaristo Estenoz, que alcançara a patente militar de General durante as Guerras de Independência dos finais do século XIX, tentava criar um partido integrado por negros e mulatos porque, depois de instaurada a República, as pessoas da raça negra, veteranos de guerra que integravam os diferentes partidos políticos, não tinham participação na gestão política governamental. Entre esses indivíduos com clareza política e com capacidades intelectuais se encontravam figuras como Juan Gualberto Gómez, homem inteligente, jornalista e político extraordinário, que foi o Delegado do Partido Revolucionário em Havana. Ressaltemos um dado importante, apontado no capítulo anterior: este patriota foi filho de pais escravos que compraram sua liberdade, tendo cursado os estudos superiores na França.

Para aqueles que lutaram pela independência a realidade confrontada depois de instaurada a República foi mais violenta do que as batalhas durante as guerras de 1868 e 1895. Entre eles crescia o desemprego, a miséria e a insalubridade devido ao esquecimento das autoridades governamentais representadas na figura do presidente da Ilha. As difamações contra a religião eram somente um dos aspectos do cruel racismo que se arraigava entre cubanos.

Ainda assim não se pode confundir o racismo como política de Estado e condição para gerar segregação social e racial disseminada entre elite e burguesia branca cubana para com os setores e camadas populares. Entre estes setores se desenvolveu um sistema de solidariedade inter-racial e uma assimilação da religiosidade de ascendência africana que os unia como segmento populacional marginalizado e excluído.

Em janeiro de 1910, prenderam um grupo de negros e mulatos que se achava numa festa dançando ao ritmo de tambores religiosos ou atabaques, como são conhecidos no Brasil estes instrumentos de percussão. Consistia numa cerimônia de iniciação da Santería, possivelmente a denominada *Apresentação ante o tambor*, momento em que a pessoa que se encontra realizando os cerimoniais de iniciação é apresentada diante dos tambores sacramentados e deve dançar ao compasso dos diferentes ritmos e cânticos rituais dedicados a cada um dos orixás. Essas danças e cânticos são acompanhados por todos os que assistem à atividade religiosa. No meio da celebração, a polícia invadiu a casa e deu voz de prisão aos

presentes, levando todos os objetos de culto encontrados. Segundo o informe jornalístico, “graças à habilidade do seu advogado, foram liberados todos os apreendidos” (*Diário de la Marina*, 10 de jan. 1905).

Na realidade, era preciso muita habilidade para demonstrar ante os letrados do júri que os detentos eram pessoas decentes, as quais se reuniam à volta de suas crenças religiosas e que, mesmo se comportando distintamente dos cristãos, realizavam cerimônias rituais sem nenhum atraso civilizatório ou irracionalidade, apesar de a polícia e a imprensa manterem a população ameaçada em virtude dessas crenças. Ter ou praticar crenças religiosas diferentes não poderia constituir delito porque era um assunto privado de cada cidadão, com respeito aos interesses do Estado. A constituição amparava legalmente aos cidadãos em suas escolhas religiosas e atividades litúrgicas, havia liberdade de culto e o Estado era leigo, ou seja, existia a separação entre as instituições religiosas e o Estado. Declaração que tinha sido inclusa na Constituição de Guaimaro em 1870 e referendada em 1901. No entanto, as religiosidades de ascendência africana originadas em Cuba continuavam consideradas como aberração ou bruxaria. O direito de exercê-las era negado pela elite branca, que mantinha a colonialidade do poder; por isso, toda reunião e agrupamento que entre os negros se realizavam constituíam uma ameaça potencial.

Como afirma Montejo, citando palavras de Ortíz:

Durante essa primeira fase, apesar de que a situação que o negro enfrentava “tivesse como conseqüência o preconceito da inferioridade social mesclada com injustiça e dor”, segundo afirmara Don Fernando Ortiz, eles puseram-se a exigir seus direitos. (2004, p.175)

Em 1912, produziu-se o massacre dos membros do Partido Independente de Cor, organização político-social isenta de qualquer imbricação religiosa. Essa organização demonstrou capacidade para se organizar e vontade para defender os interesses e direitos de negros e mestiços como membros das classes média e populares, no sentido de aspirar à ascensão social. Isso provocou outra intervenção das tropas norte-americanas.³⁷

Nosso objetivo não é fazer a análise deste movimento político, liderado e formado exclusivamente por negros e mulatos comprometidos com seus pares, muitos deles veteranos das Guerras de Independência. Como fato de conotação racial e como movimento político,

³⁷ A primeira intervenção militar das tropas norte-americanas foi ao fim da guerra em 1898. A segunda foi em 1906, quando a guerra civil, provocada pelo desentendimento político entre os partidos liberais e moderados, trouxe como resultado o horrendo assassinato de Quintín Banderas, tendo provocado a terceira intervenção em 1912, depois do massacre dos membros do Partido Independente de Color, na zona oriental do País.

seu objetivo não foi, de modo algum, separatista, oportunista e muito menos racista, como justificou o governo desse período o massacre cometido contra mais de três mil homens negros, membros ou simpatizantes do Partido Independiente de Color.

Se o movimento teve um caráter racial pelos indivíduos que o formaram, isto foi devido às circunstâncias sócio-políticas da época. Não obstante, os temas básicos da plataforma política programática defenderam direitos de cidadãos, empregatícios e educacionais, garantidos para todos os cidadãos em igualdade de condições, independentemente da cor da pele, ou seja, propuseram garantias jurídicas e constitucionais sem racismo (FERNANDÉZ, 1994).

No entanto, em virtude de ser uma plataforma gerada por aqueles que se tinham destacado historicamente por sua capacidade de luta e resistência armada, tal movimento foi considerado uma ameaça para o projeto de uma “nova nação”, cimentada numa sociedade capitalista e de privilégios fraudulentos. Por isso, a organização foi extirpada da sociedade. Seu fim chegou com o massacre de seus afiliados, o que, mais que simples medida coercitiva, consistiu numa ação repressiva exemplar para futuros movimentos políticos e sociais que tentassem propor transformações radicais na ordem republicana neo-colonial existente em Cuba.

Ao realizar-se um balanço crítico do fracasso forçado deste movimento político, existem vários aspectos que devem ser ressaltados. Um coincide com a incompreensão dos objetivos básicos propostos pelo partido por algumas figuras célebres. O Partido tentava demonstrar que os negros estavam capacitados para se organizar, formar grupos políticos que reivindicassem e defendessem, a partir do poder governamental, os interesses dos pobres, o que não significava uma postura separatista, mas sim a superação das desigualdades. Outro problema que conduziu ao fracasso do partido foi a excessiva prudência daqueles que queriam evitar o confronto armado e, finalmente, o pouco ou inexistente apoio dado pelas forças sociais existentes que formavam a base social.

O massacre dos Independentes de Cor incrementou os preconceitos raciais e o medo do negro, alimentado desde a fase colonial. A imprensa continuou incitando ao ódio e descrédito para com os negros. Se, até aquele momento, as expressões religiosas formadas das tradições culturais dos povos africanos tinham sido repudiadas, depois do massacre tornou-se mais grave.

Não está encerrado este capítulo sobre a intenção de exterminar o orgulho e o espírito de luta dos negros como indivíduos sociais à procura de igualdade racial. Com efeito, em

1913, começaram a entrar na Ilha os primeiros trabalhadores negros, provenientes de outras Ilhas do Caribe, haitianos, jamaicanos, dominicanos, martiniquenses, entre outros, que constituíam uma força de trabalho barata, que laborava em regime de semi-escavidão, produto do déficit de trabalhadores na produção da indústria açucareira norte-americana, que começava a desenvolver-se na zona oriental do País. Essa imigração foi duramente criticada pela imprensa nacional, no clima segregacionista imposto pela República neocolonial.

Por outro lado, a classe média integrada por negros e mulatos, que tinha começado a formar-se desde finais do século XIX, aproveitou os espaços legais que a sociedade abria, à procura de uma posição vantajosa, de visibilidade social. Característica relevante dentro dessa classe média foi o concurso solidário de homens e mulheres que juntavam esforços para lutar por direitos. Esse espírito de superação e posicionamento sócio-econômico uniu a vontade de demonstrar os esforços que se deviam realizar em família para melhorar o *status* e a capacidade da raça negra para conquistar espaços sociais em igualdade de condições com a elite branca, que dominava a política, a educação, a cultura e o mercado financeiro.

Dando-se ênfase à construção desta classe média construída por negros e mulatos, onde a mulher ocupou um lugar de destaque como componente ativa do progresso sócio-econômico e cultural, cabe ressaltar a preocupação feminina pela própria elevação educacional e cultural, ao fazer estudos superiores e cursos profissionalizantes, que possibilitaram a sua entrada no mercado de trabalho. Assim, as mulheres conseguiram empregar-se como secretárias, professoras ou trabalhar na redação de jornais, o que contribuiu para o fortalecimento econômico e financeiro da renda, como analisa Maria del Carmen Barcia (2005). Esse é um período no qual a mulher negra começou a se destacar em variadas atividades.

É importante ressaltar esse fato porque, em uma das entrevistas realizadas, uma santera cubana com mais de sete décadas vividas e uma ampla experiência como consagrada, destacou como lembrança de tempos passados a presença daquelas mulheres instruídas que pertenciam à classe média negra. Eram profissionais ativas, trabalhadoras e cumpriam com os deveres dentro da religião. A esse respeito, comentou:

Devo assinalar-te que havia uma hierarquia feminina. A Doutora Angela García Hernández era inspetora de escola naquela época. Uma negra alta, muito elegante e bonita, cujo filho foi diplomata em Haiti. Ela tinha assentado Iemanjá, era santera. Havia outra que era também inspetora de escola, professora da escola fundamental e doutora em pedagogia, de nome Petronila Calderón. Tinha assentado Xangô, apelidada Tóma. Nessa época, havia outra doutora, foi parteira e logo se formou como médica, de nome

Ana Luisa Cabrera. Faleceu em 1980. Todos os dias 3 de dezembro de cada ano ela festejava Santa Bárbara³⁸ e toda essa gente da universidade, daí da Colina universitária, invadia sua casa.

Em Matanzas, havia um dentista, Miguel de Leon. A sobrinha dele, Mamita de Leon, na atualidade, participa de eventos que se organizam sobre oralidade.

Havia outra doutora que falava o idioma iorubá perfeitamente. Aprendeu com a avó, que foi uma grande santera.

Com isto estou ressaltando a presença de gente instruída dentro da Santería. Que era minoritária que não era maciça, é certo. A Santería não era só de gente pobre, ainda que a maioria das mulheres santeras fossem cozinheiras. Os homens, Babalawos e orihaté, trabalhavam nas zonas portuárias...

Eram gente de calos nas mãos, gente que trabalhava... (Vitica, 79 anos. Entrevista concedida à autora, Havana, Cuba. Fevereiro 2007)

A citação anterior merece comentário. Essa santera, mulher, negra, de 79 anos e também intelectual, faz um balanço das pessoas que conheceu dentro do mundo religioso, desde a infância. Em seu relato, destaca indicadores importantes: o gênero, a extração social, o nível de escolaridade e os vínculos de trabalho. Cruzados esses dados apontam para a diversidade e variabilidade cultural na membresia dessas manifestações religiosas no início do século XX. Aliás, isso desmente a tese divulgada pela imprensa no que diz respeito ao atraso cultural dos negros bárbaros, sem civilidade, que representava as expressões religiosas de ascendência africana. Os locais religiosos constituíam núcleos culturais onde se aprendia sobre a cultura dos africanos e se reafirmava a identidade construída através da resistência. Eram lugares onde, além disso, se misturava pessoas sem conflitos de classe nem de cor de pele, coisa que de modo algum aparecia nos jornais cubanos.

Um dos elementos centrais que caracterizaram essas expressões religiosas desde os seus primórdios foi o relacionamento estável entre as pessoas com vínculo empregatício e sua casa-de-santo. Dessa vinculação empregatícia certamente sairia o componente financeiro que sustentava a aquisição dos objetos rituais para a realização dos cultos. É possível que a chave desse comportamento esteja nas origens humildes dos membros da comunidade religiosa. A trajetória da colonização demonstrou que a única herança deixada pelos negros africanos a seus descendentes foi a riqueza de sua cultura ancestral, que colocava a religiosidade no centro de suas vidas, como articuladora de suas relações sociais. Crenças e práticas mantidas com o fruto que se obtinha do trabalho. Uma parte da sua descendência adquiriu-a, transmitiu-a geração após geração e difundiu-a entre os que acreditavam encontrar nelas inspiração

³⁸ Essas festividades religiosas sempre começavam na noite anterior ao dia assinalado. O objetivo era esperar em coletivo, entre música e dança, a meia-noite e, com isso, dar advento ao dia datado pela Igreja Católica. Neste caso, Santa Bárbara se sincretiza com Xangô.

espiritual, normas e valores sociais com conhecimentos práticos para a vida (ROBAINA, 1994).

Por isso era importante manter qualquer tipo de emprego com remuneração para poder cumprir com as atividades rituais. Motivo pelo qual a entrevistada afirmara que “eram gente de calos nas mãos, gente que trabalhava”, aspecto que aponta o compromisso moral que gerava ter cerimônias de iniciação nestas expressões religiosas discriminadas e que não contavam com ajuda oficial, além de confrontar a idéia de que eram malandros desclassificados, no caso do Brasil.

Apesar dos esforços visíveis dos negros para demonstrar sua capacidade de desempenho intelectual e de associação em círculos, clubes e grupos religiosos, em 1913 Fernando Guerra, secretário do Culto Religioso Africano Lucumí “Santa Bárbara”, em carta pública, denunciava a campanha publicitária da imprensa contra as religiões de origem africana e afirmava não ter disposição para sacrificar a defesa da sua religião nem para recusar seu direito de protesto contra medos infundados, como a idéia de “bruxaria”³⁹.

Em 1917, surgiu uma instituição negra, formada por intelectuais com grande consciência racial, chamada Club Atenas, cujos membros, mesmo pertencendo à classe média, eram discriminados e segregados. O Club propunha a necessidade de mostrar o desenvolvimento sócio-econômico e cultural de seus participantes, o que provaria a elevação espiritual e intelectual a que a classe negra aspirava, na base de uma consciência nacional, sem preconceitos raciais. Assim, existiram entre seus membros pessoas que lutaram por causas raciais, tais como Juan Gualberto Gómez (MONTEJO, 2004). As relações sociais do Club Atenas estenderam-se para além do território nacional e fortaleceram-se com a participação dos militantes dos direitos raciais norte-americanos, com quem efetuaram intercâmbios, visitas e conferências sobre a questão racial em Cuba e nos Estados Unidos.

O Club Atenas cumpriu um papel importante a partir do segundo decênio do século XX, depois do massacre do Partido Independiente de Color, em prol da justiça social e da elevação da auto-estima da população negra, mesmo sendo uma associação de negros de classe média. A luta desta instituição pelos direitos raciais em Cuba levou à posições determinadas e abertas contra a discriminação e a repressão religiosa. Fato interessante é que também nesta época começa a se consolidar a atuação científica de Fernando Ortiz, o grande antropólogo cubano, estudioso da cultura dos negros e “*Miembro de Honra*” do Club Atenas.

³⁹ Breve repertório cronológico alusivo aos atos de bruxaria em Cuba (1902-1922). Doação de seu autor Pedro Cubas Hernández.

Suas obras, inspiradas nas teorias lombrosianas, tiveram, num primeiro momento, um caráter racista que subestimava este setor da população. Ainda assim, depois de sua obra prima “Los Negros brujos” (1906), no período que vai de 1910 a 1920 Ortiz já procurava captar as contribuições das culturas africanas para a cultura nacional.

Depois do massacre de 1912, continuaram as notícias da imprensa, das quais se destacavam as de conteúdo pejorativo relativamente às religiões de ascendência africana, e que continham implicitamente menosprezo para com os negros, seus costumes e seu estilo de vida. O tom intensificou-se até se converter em expressão de crise histórica, expandida como uma epidemia social, a ponto de motivar a polícia para atuar de modo repressivo contra consagrados e simpatizantes destas expressões religiosas, acima de tudo porque eram cidadãos negros. Essa violência acarretou a morte de muitas pessoas inocentes, como aconteceu em 1916, numa festa quando a polícia disparou contra pessoas que dançavam ao som de atabaques em uma das ruas da capital (Periódico *La Nación*, 6 de mar. 1916). O ataque teve como resultado a morte de um líder de um grupo religioso masculino.

No dia seguinte, os diários se encarregaram de divulgar versões do ocorrido. Um deles publicou uma reportagem que continha depoimentos de um conhecido da vítima. Segundo o depoente, o finado era “um homem de bem e honrado tabaqueiro”⁴⁰, palavra que descartava toda tentativa de acusação de malandragem ou distúrbios de rua como justificativa e atenuante de tal conduta criminosa da polícia para com os festeiros. Mas, para a polícia, dava mais resultado criar a opinião de “distúrbio de rua” acompanhada de “desacato” para lançá-la contra o grupo de pessoas negras, do que deter-se para o saber que estavam realmente acontecendo.

Essa parte do depoimento do conhecido da vítima incriminava ainda mais a ação policial como discriminatória e aponta dois fatos associados à população e a esses homens religiosos da Sociedade Masculina Abakuá: o primeiro, ser um homem correto e o segundo, um bom trabalhador, sem a fama de violência que circulava a respeito desses religiosos.

Homens Abakuá tiveram uma participação ativa no operariado cubano em sua condição de trabalhadores portuários. Os tabaqueiros (operários do fumo), por exemplo, sempre permaneceram dentro das classes politicamente organizadas em Cuba. Seu nível de organização e politização era reconhecido desde os tempos das Guerras de Independência. Era um emprego que gerava certa estabilidade econômica e garantias trabalhistas para o operário e sua família, ao mesmo tempo em que o mantinha, durante o expediente, informado da

⁴⁰ Tabaqueiro é o operário que faz charuto, setor operário com tradição participativa nas lutas políticas em Cuba.

atualidade cultural e política nacional e internacional, isto é, dia-a-dia ampliava-se o horizonte cultural destes trabalhadores, o que contribuía também para criar consciência política entre eles. Esta personagem que desde tempos remotos auxilia a formação dessa consciência de classe, com leituras cotidianas dos acontecimentos nacionais e internacionais, além de leituras de novelas, de clássicos da literatura universal, enquanto os tabaqueiros teciam o tabaco, ficou conhecida como leitor de tabacaria⁴¹.

A campanha de descrédito para com as religiões de origem africana foi tão intensa que qualquer crime cometido, mesmo sem caráter culposos, era convertido num crime ritual. Esse é o caso da morte do menino Marcelino López. Segundo o artigo publicado no jornal *Diário de la Marina*, em 31 de março de 1919, a morte do menino de 10 anos era uma a mais entre as mortes rituais dos “negros bruxos”. A repercussão foi nacional e a censura, muito forte. No entanto, a própria imprensa que acusou os negros bruxos de criminosos reconheceu depois que a morte tinha ocorrido por acidente. O tio do menor, verdadeiro culpado do delito, para despistar a polícia, converteu a morte por acidente em crime horrendo, semelhante àqueles divulgados pela imprensa sobre os negros bruxos.

O clima continuou agravando-se e o tom dos jornais continuaram a subir, a ponto de incitar os ânimos da população a se rebelarem contra a insegurança que essas religiões representavam para todos os cidadãos. Ainda segundo a imprensa, até os cadáveres dos familiares estavam ameaçados de desaparecer nas mãos dos supostos bruxos, que utilizariam algum órgão ou parte do corpo em seus sacrifícios rituais. Essa situação desencadeou grandes atos de desordem públicos, especialmente em duas cidades da Ilha: a cidade ultramarina de Regla, na capital, e a cidade de Matanzas.

Os fatos começaram em Colón, povoado rural situado na cidade de Matanzas, após a publicação da notícia da morte de Célia Dacourt pelos supostos bruxos dessa cidade (*Diário de La Marina*, 22 de abril de 1919). Segundo a notícia divulgada no dia 22 de abril de 1919, no *Diário de la Marina*, a população, excitada pela matéria divulgada no dia 20, relativa ao seqüestro e à morte de uma menor para supostos atos de bruxarias, tentou linchar um negro acusado de querer roubar uma criança em plena luz do dia. No dia 23, a população incendiou a casa de outro negro qualificado de bruxo. Os jornalistas davam maior cobertura a esses atos, pois sentiam satisfação nos efeitos causados sobre o povo, que começava a querer fazer justiça com as próprias mãos⁴².

⁴¹ Na Bahia os fumageiros (operários do fumo) também eram muito atuantes, inclusive em sindicatos organizados.

⁴² Ver notícias dos diários *El Día* e *La Prensa*, 28/04/1919.

A explosão de histeria também provocou outra morte, no dia 25, no povoado de Regla, na cidade de Havana, zona conhecida pela prática de religiões de origem africanas. Num desagradável incidente, um cidadão jamaicano foi preso por ter oferecido bolinhos doces para uma menina, sem outro intuito que não o de agradar. Por tal ato, foi acusado de tentar um seqüestro religioso. A briga recrudesciu quando alguém descobriu que o chapéu do cidadão tinha, assinalado, o povoado de Colón como local de fabricação, local de onde se inferiu que o indivíduo fosse.

Ante a divulgação da notícia do suposto seqüestro e as exaltações da imprensa para que a população fizesse justiça com as próprias mãos, um grupo de pessoas aglutinou-se frente ao local de detenção – Vivac. Os que invadiram tiraram o indivíduo da prisão e lincharam-no, atando-o ao rabo de um cavalo que andou a galope pelo povoado. O homem foi chutado pelos vizinhos, como símbolo de escárnio. Vários órgãos de imprensa aprovaram o ato e continuaram exaltando os ânimos de vingança da população contra os negros que professavam religiões de ascendência africana⁴³.

Mas neste acontecimento de Regla o cidadão linchado não era cubano, era um emigrante jamaicano. Provavelmente até fosse membro de uma Igreja Protestante se levamos em conta o País de procedência do indivíduo. A Jamaica, enquanto colônia britânica, desde a época colonial mantinha por tradição a conversão dos africanos ao protestantismo em suas diferentes denominações, confissão religiosa que os cidadãos jamaicanos mantiveram quando começaram a emigrar para Cuba.

Como foi explicado, na região oriental da Ilha se estabeleceram comunidades de negros de outras Ilhas do Caribe que chegaram contratados para trabalhar na lavoura de cana-de-açúcar. Alguns deles fugiram do trabalho pesado e do regime de semi-escravidão para procurar outro tipo de emprego com que se sustentar. Esse fato real configurou um tipo de migração interna no País, a que ia de oriente para ocidente. Essa migração já era comum entre cubanos, só que, na década de 1920, a eles vêm juntar-se esses novos atores sociais, razão que justifica a presença do jamaicano em Havana. Além do mais, esse tipo de população flutuante, ávida por trabalho, era empregada para sufocar as greves que sucediam com freqüência entre os trabalhadores portuários, outra razão que poderia justificar a aparição do estrangeiro no povoado de Regla, importante zona portuária.

Mas, em particular, o que queremos destacar nesse acontecimento é o fato de ninguém ter reparado na nacionalidade do acusado para eximi-lo de tais acusações. O que estava em

⁴³ Idem.

juízo era sua condição de negro que o associava, desnecessariamente, ao grande “clube de bruxos” que supostamente cometia assassinatos religiosos, isto é, a consagrados em qualquer das crenças de ascendência africana que, segundo foi mostrado na imprensa, expressavam sinais de atraso cultural. Essa atitude apregoava que a discriminação e repressão religiosa se vinculavam principalmente à questão racial e ao índice de pobreza, como condição social da maioria da população negra.

A partir de março e até julho de 1919, a população respondeu às incitações de violência promovidas pela imprensa nacional, como uma espécie de histeria coletiva. Tentando o extermínio de supostos causadores de mortes rituais, assassinaram oito pessoas inocentes entre março e abril de 1919. A situação não podia ser mais crítica, com o pânico apoderando-se da população, em virtude de uma ou outra história acerca de perseguições, mortes e supostos crimes religiosos. O fato converteu-se num fenômeno do povo contra o povo, dos negros contra os negros, enquanto o governo omitia o caos social e a imprensa lucrava com a divulgação dos confrontos.

Assim, apareceu uma carta aberta do Club Atenas ao povo, intitulada “Al País”, com cópia para a Secretaria da Presidência da República, que analisava os supostos atos de “bruxaria e canibalismo” acontecidos em Regla e Matanzas⁴⁴. Numa análise contemporânea, existe um fato que dá importância histórica ao documento: a postura ética adotada pelos redatores contraria o tom acusatório da imprensa ao exortar a população a exercer a justiça com as próprias mãos. Os redatores foram prudentes e enérgicos, sabendo calibrar cada uma das palavras. Os elogios, as petições de justiça, os argumentos empregados foram adequados ao momento histórico. O objetivo era condenar os atos criminosos, fazendo apelo à sensatez, pois os signatários estavam cientes de que os atos de agressividade não tinham sido motivados pelas características da religiosidade afrocubana, mas sim por preconceitos raciais. Por isso, a declaração tem como tema central o direito ao exercício da cidadania *versus* os questionamentos raciais⁴⁵.

Iniciaram o documento ressaltando o fim supremo da unidade dos cubanos e o respeito para com os cidadãos, sem distinção de raça ou credo religioso. Como parte da estratégia ideológica, realizaram um balanço histórico das atitudes e posições dos negros no País, assim como da superação cultural e econômica atingida pelas camadas populares, formada por uma maioria negra; destacaram ainda os espaços conquistados e o que faltava conquistar, no

⁴⁴ Em anexo há o fac-símile do documento encaminhado à “Secretaria de la República”, consultado no Archivo Histórico de Cuba. Fondo: Secretaría de la República. Contenido: Brujería. Lagajo: 89. Expediente: 66.

⁴⁵ Documento fac-símile em anexo.

sentido de alcançar a justiça social para todos. Afinal, sabiam que a luta era tática e estratégica.

Mesmo chamando os compatriotas a abandonarem essas crenças, os redatores solicitavam respeito por quem professasse a religião e repudiavam o qualificativo de “bárbaro” imposto àqueles que, alegando sua civilidade, incorreram no linchamento e morte de pessoas inocentes. A esse respeito, protestavam:

E sentimos pavor pelos castigos, porque não se admitem nem nas formas nem em sua essência, como princípios de civismo. Ainda se supondo que aquele o que foi linchado em Regla e os que foram perfurados a balas em San Severino fossem culpados das atrocidades de que são acusados, não seria assim que se procederia para castigá-los. Um ilustre historiador disse: “As represálias sangrentas, como os crimes que as provocam, pertencem ao domínio da barbárie”. E Cuba, que tanto amamos, não pode ser asilo de bárbaros: nem dos bárbaros canibais, nem dos bárbaros linchadores. Cuba é terra de liberdade e deve nela imperar a justiça, a justiça fria e aplicada sem debilidade, distribuída sem paixão para que suas leis possam corrigir, em vez [sic.] de vingar, e com suas sentenças tranquilizem a sociedade em vez [sic.] de alarmá-la e excitá-la, como têm alarmado e agitado o linchamento de Regla e os fuzilamentos de Matanzas. (CARTA AL PAÍS. Havana, julho de 1919)

Como se observa o estilo do texto é conciliador, no entanto enfático no sentido de condenar os atos de vandalismo cometidos pela população sob influências da imprensa e o beneplácito da polícia, que não impediu tais atrocidades. Estavam cientes de que se os acontecimentos continuassem por esse rumo o clima de terror faria refém a população, que castigaria sem piedade a todos aqueles negros que se tornarem suspeitos de praticarem as religiões de ascendência africana.

Isto não negava a existência de profanação de túmulos para realização de rituais religiosos. É conhecido que os sacrifícios humanos caracterizaram as grandes formações religiosas, conhecidas como universais, e que, tempos depois, os antigos sacrifícios foram-se adequando ao âmbito simbólico. Para os cristãos, o sangue é um símbolo de sacrifício consagrado pela Bíblia, que apresenta atos sangrentos, dos simples até os mais cruéis. De fato, Cristo foi o cordeiro de Deus, cujo sangue salvou o mundo. Em nome de Deus, têm-se cometido os atos mais terríveis. Nesse sentido, a que “barbárie” se referia a imprensa cubana quando acusava as religiões de ascendência africana, sendo que a tradição judaico-cristã, dita civilizada, também praticou sacrifícios sangrentos?

Com o mesmo *slogan*, ao longo do continente americano chegou-se a massacrar a população nativa e introduziram-se negros escravos em péssimas condições de deslocação que

incluía promiscuidade, insalubridade, aglomeração e má alimentação, entre outros problemas. Essa justificativa encontrou, dentro das Igrejas Cristãs, uma ideologia que fomentou a economia capitalista e, com ela, as distintas fases do “desenvolvimento”. Condenar um ato religioso cruel, incitando a população a reagir da mesma forma, provocava sentimentos de ódio, repúdio e medo para com aqueles que o praticavam. Se acrescentarmos o elemento racial a essa conduta, teremos, necessariamente, como resultado um fenômeno segregacionista racial e religioso, com repercussões no âmbito sócio-econômico, político e cultural.

Na década de 1920, manteve-se o mesmo tom de agressividade para com o negro. Desta vez, os ataques concentraram-se nas organizações religiosas masculinas e nas brigas de rua. Às acusações de seqüestros de crianças realizados por religiosos negros se acrescentaram as feitas contra emigrantes negros vindos das Antilhas que, como já explicamos, eram trabalhadores manuais na lavoura de cana que começavam a assentar-se oficialmente na zona oriental. “O caso da menina Cuca” constituiu um exemplo a mais destes supostos seqüestros e assassinatos rituais, sendo que, como divulgaria a imprensa, a menina realmente teria morrido num acidente doméstico, nas mãos da própria mãe (cf. *Diário El País*, de 26 e 28 de outubro de 1922).

No entanto, as primeiras notícias que circularam na imprensa nacional entre 16 e 17 de novembro de 1922 denunciavam o acontecimento como crime ritual, acusando um trabalhador haitiano do delito. A condição sócio-econômica dos setores pobres onde se concentrava a maior parte da população negra foi um dos agravantes da agressividade dirigida a partir da política governamental nas primeiras décadas do século XX. Essa situação foi acentuada no caso dos trabalhadores temporários ou dos imigrantes negros caribenhos, aproveitada pelos órgãos jornalísticos para exacerbar o racismo, através de argumentos relacionados com a defesa dos princípios cristãos.

Um jornal divulgou:

A menina Cuca foi morta a pancadarias de pau. Esses selvagens, depois de matá-la, tiraram-lhe o coração e um pulmão. O corpo sem vida apareceu putrefato, no meio do mato, perto da casa da menina. Segundo declarações da mãe, o haitiano Arístides Fils e mais três colegas são os autores do horrível crime. (*La Prensa*, 16 de nov. de 1922)



Figura 3 – Manchete sensacionalista que acompanha notícia do jornal. La niña Cuca fue cruelmente asesinada. *Diário de La Prensa*, 16 de novembro de 1922.

Encerrando o episódio das mortes rituais e da repressão policial, um comentário impõe-se. Mencionou-se a confissão sobre a morte da criança chamada Marcelo, morte acidental ocasionada pelo tio da criança. A menina Cuca, morreu nos braços de sua mãe que confessou sua culpa e a invenção dos fatos da história contada para responsabilizar os supostos negros bruxos, por medo de o marido tomar represália contra ela. A imprensa noticiou a confissão da progenitora.



Figura 4 – Notícia sensacionalista. La niña Cuca fue muerta por su madre misma.

Se analisarmos com atenção as duas crônicas noticiadas observamos os reflexos de frustração e de adjudicação de menor destaque de uma morte acidental doméstica de outra supostamente ritual e de corte racial. A visibilidade e o destaque das manchetes apontam para esse fato. A denúncia do crime cometido por supostos negros bruxos foi divulgado com todos os detalhes gráficos dos acontecimentos, tanto da narração da mãe quanto a procura pelo corpo desaparecido e a descoberta. Cada detalhe do corpo mutilado e putrefato da menor foi descrito, com toda a carga de morbidez e sadismo que a narração poderia ocasionar em cada leitor do jornal. Somente a manchete era sugestiva para garantir uma venda exitosa do jornal e uma representação social desfavorável tanto para negros como para iniciados nas religiões de ascendência africana.

O acontecimento principal a ser destacado que era a fraude empreendida pela mãe da criança como reflexo dessa representação social distorcida que a imprensa, a polícia e as autoridades religiosas cristãs passavam para a sociedade, não se discutia e recorrentemente se repetiam os mesmos episódios caluniadores.

Notícias como estas se sucederam na imprensa cubana, que só chegou a retificar a

informação quando os estragos devastadores sobre os acusados já tinham ocorrido. Isso revela as verdadeiras intenções da imprensa, no sentido de apagar todo vestígio da cultura e religiosidade dos negros à força de sangue e acusações.

No nível estrutural, a representação que o governo e as elites que o financiavam tinham da religiosidade de ascendência africana subvertia a ordem do equilíbrio social, pois, para manter a paz, utilizavam a repressão policial. O estado de direito republicano incluía anulação de direitos sociais, assim como a igualdade excluía a desigualdade racial, tudo para impor uma ordem governamental com moldes estritos, baseados na racionalidade e no discurso norte-americano cristão-centrista, não conciliável com os padrões culturais cubanos.

Durante todos esses anos, a imprensa fustigou essas crenças e práticas religiosas e manteve a cruenta caça aos “bruxos”, como se fosse uma cruzada religiosa inquisitorial em pleno século XX, na qual tanto as vítimas quanto os supostos criminosos eram cidadãos das camadas populares, manipulados pelas manobras de propaganda da imprensa, que ocultavam a face do racismo e a segregação racial mais violenta que estava sendo praticada em todos os âmbitos da vida social e econômica do País.

Os acontecimentos gerados como o caso da menina Cuca, com as respectivas reações, obrigaram a imprensa a atenuar exageros, o que não significou o fim da propaganda anti-religiosa. O foco da atenção se transferia, ganhavam destaques as disputas nos espaços públicos e as denúncias de empregos priorizados para imigrantes brancos. Não obstante, esses grupos religiosos continuaram com suas atividades rituais, localizados no espaço e patamar que a sociedade racista tinha destinado a eles.

Através das atividades religiosas, com toda sua carga de utilidade prática, simbolismo religioso e coesão grupal adotada pela Santería e, em geral, todas as expressões de ascendência africana, os negros continuaram desenvolvendo suas redes de sociabilidade, diversificando suas formas de associação e reafirmando os laços de parentesco ritual, flexibilizando ou reacomodando o modo de vida dos indivíduos consagrados em relação ao cumprimento de seus preceitos religiosos e o daqueles que buscavam nestas manifestações religiosas soluções para seus problemas. Pelo nível de flexibilidade que tinha a execução dos rituais, em concordância com a dinâmica urbana, começou a arraigar-se em outras esferas da vida de pessoas não negras nem pertencentes às camadas socialmente marginalizadas, gerando novas redes de solidariedade e certa cumplicidade, que surgia da vivência religiosa com os ancestrais, os orixás e os sacerdotes religiosos. Todos esses atos e fatos traduzem formas de resistência.

Em sua condição de negro, pobre, marginalizado e membro quase permanente do exército de desempregados, este indivíduo religioso se incorporou aos distintos movimentos sociais e políticos, situação que não é exclusividade de Cuba. No Brasil, também se produziu uma tomada de consciência em indivíduos pertencentes a este setor populacional, postura condicionada pelo recrudescimento da repressão policial em quase todos os âmbitos da vida social, mas também pelas conjunturas internacionais que rodearam a classe trabalhadora: fim da Primeira Guerra Mundial; triunfo da Revolução Russa, que converteu em realidade a vitória do proletariado contra a burguesia; organização do proletariado a nível internacional. Todas essas novidades tiveram eco nos órgãos da imprensa ao nível mundial e, de certa forma, começaram a ganhar espaço nas agendas políticas dos movimentos sociais. Tudo isso fez com que um setor da população trabalhadora começasse a adquirir consciência de sua condição econômica e social, agravada quando a questão racial interferia em seu desempenho como indivíduo social, tal como ocorrera diariamente nas acusações por crimes, assaltos, furtos e roubos, em que os envolvidos eram injustamente negros. Ou, então, quando de suspeitas de bruxaria, que envolviam os seus atos religiosos, ou seus cerimoniais de consagração, numa religião desqualificada pelo poder eclesiástico, político e sócio-econômico dominante.

Em 1928, o jornal *Diário de La Marina*, um dos periódicos mais reacionários da imprensa cubana e abertamente racista, por intermédio de seu dono, o Sr. Lorenzo Frau Marsall, amigo pessoal de Gustavo Urrutia, deu autorização para que Urrutia, negro intelectual, arquiteto, jornalista e articulista ali escrevesse uma coluna dominical, dedicando-se a discutir sobre os problemas sociais de sua própria raça. A coluna “*Ideales de una Raza*”, título da seção, tinha como objetivo, segundo o artigo introdutório assinado por Marsall, analisar “problemas profundos da realidade” relativos aos “maiores avanços e refinamentos da cultura e raça de cor em Cuba”⁴⁶. Isso significava que a coluna dedicaria seus artigos ao exame de algumas injustiças raciais, as quais atravessavam a classe média negra cubana, que constituíam minorias, e não os problemas severos de insalubridade, educação e desamparo social que a maioria da população enfrentava. Também destacaria os negros com boa situação econômica com “refinamentos culturais adquiridos”, que eram também discriminados e segregados, como apontaram logo os artigos publicados nessa seção.

Gustavo Urrutia, como representante da classe média negra cubana, aproveitou esse

⁴⁶ **Diário de La Marina**, 16 de abril de 1928. Transcripciones dos primeros diez artículos publicados. Colaboração de seu autor Pedro Cubas. Publicado em *Anales de descalcificación* / Vol. 1: **La derrota del área cultural** n° 2 / 2006.

espaço para revelar algumas questões que, mesmo sem aprofundamento, ocuparam um lugar de destaque na tribuna pública, numa imprensa reacionária, posição apoiada pelo dono do jornal. Durante a existência da seção, o jornalista denunciou a discriminação e os exercícios de segregação impostos diariamente aos negros. A partir de sua própria história de vida, Urrutia colocou situações sociais com as quais exemplificou o que acontecia com toda a população. Para Urrutia, a seção era uma oficina, um laboratório, uma clínica onde poderia analisar as questões sobre a raça negra. Nesse sentido escreveu: “Mais do que estudos de problemas concretos, esperamos obter, se não a panacéia para nossos males, pelo menos uma maior compreensão de nossas dores e que resplandeçam sempre os nobres ideais que nos alentam”. (*Diário de La Marina*. 19 de abr. 1928, *Ideales de una Raza*, p. 8)

Seus artigos, mesmo com tons conciliadores, chamaram à uma unidade nacional inter-racial e à integração trabalhista, propondo uma estética harmônica que revelasse os distintos tipos de beleza numa mesma altura⁴⁷. O Jornalista chamou, de maneira retórica, um grupo de Magistrados para fazer justiça em prol de uma “renovação construtiva” do conceito de beleza⁴⁸, modo com o qual tentava fazer justiça em reconhecimento da beleza de homens e mulheres negras. No primeiro ano de edição dos *Ideales de una Raza*, Urrutia não mencionou a necessidade da aceitação das religiões de origem africana praticadas pelos negros; centrou-se, primeiro, na necessidade de inserir a imagem do negro na sociedade, procurando, com essa presença, participação social e visibilidade, ao tentar colocá-lo como empregado nas lojas de vendas de produtos de beleza.

Em seu artigo intitulado “La Brujería”, publicado em 1929⁴⁹, ou seja, uma década depois dos acontecimentos de Regla e Matanzas, Urrutia não condenou nem as provocações da imprensa nem as mortes ocasionadas pelos exageros dos atacantes; pelo contrário, defendeu a repressão social contra a chamada “bruxaria”, que denominou “coisa execrável e, portanto, indefensível”⁵⁰. Qualificou as religiões trazidas da África de primitivas ou bárbaras, mas cabe destacar que não as confundiu com a bruxaria, pois, em outro aparte, considerou a *bruxaria negra cubana* como “a desnaturalização das religiões que foram importadas na Escravidão”⁵¹. Para demarcar o território entre uma e outra forma de manifestação religiosa, condenou a chamada “bruxaria” e mostrou respeito para com aquelas religiões que foram praticadas por africanos escravizados com o consentimento dos donos, situação que mudou, a

⁴⁷ Cf. *Diário de La Marina*, *Ideales de una Raza*, *En las tiendas*, 20 de abril de 1928, p.8

⁴⁸ Cf. *Diário de La Marina*, *Ideales de una Raza*, *La defensa*, 22 de abril de 1928, p.7.

⁴⁹ Cf. *Diário de La Marina*, *Ideales de una Raza*, *La brujería*, 31 de março de 1929.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*

seu entender, quando os africanos acolheram como sua a religião cristã, aspecto que, sabemos, não corresponde a fatos históricos. Ignorando a condição da instituição católica como instrumento ideológico de dominação, Urrutia manifestou simpatia para com o catolicismo e advogou pela universalidade desta crença. Em sua opinião:

[...] pequenas minorias de pessoas de cor que ainda adoram as relíquias africanas, seguramente por respeito a seus antepassados, têm que pensar no espírito progressista daqueles veneráveis velhos que tiveram na sua ignorância, suficiente lucidez para abraçar uma religião cujos princípios morais foram deles próprios, mas sublimados pela civilização e a cultura (*Diário de la Marina*, 31 de mar. 1929).

Significa que, para Urrutia, a forma correta dos negros abraçarem a civilização e saírem dos ataques constantes dos diários e dos processos judiciais submetidos era se convertendo ao catolicismo, como prova de avanço dos seus ideais e do refinamento cultural ao qual devia aspirar a raça negra. Ele se colocava como exemplo de constatação e, nesse sentido, acreditava ser seu dever moral fazer um chamado de condenação pública aos atos de bruxaria.

Esta “incompreensão” de Urrutia era a mesma de alguns negros localizados na classe média, mas não era compartilhada por todos os que ocupavam essa posição socioeconômica. De fato, alguns deles tinham realizado algum tipo de cerimônia de consagração dentro das expressões religiosas de origem africana e participavam em seus rituais, como destacamos ao início do capítulo. Os que pensavam como Urrutia aspiravam ser iguais aos brancos e acreditavam que nos estudos e no refinamento dos modos, incluída a prática da religião cristã, poderiam se aculturar. Este aspecto se incluiu na política de miscigenação cultural que, a partir da década de 1930, se fortaleceu na política cultural de países como Cuba e Brasil. Formas de refinamento de condutas publicadas em romances ou outras manifestações literárias, através das quais se elaborava uma proposta discursiva manipuladora de sentimentos em diálogos que continham tons e gestos suaves, fomentaram a desconstrução cultural na base da construção de um novo imaginário social de referencia nacional (ARROYO, 2003). Estratégia de identificação em que surgem jogos de representação vinculados à raça, ao gênero e à sexualidade, criando protótipos de cidadãos.

As notícias sobre atos de bruxarias, seqüestros, episódios de canibalismo e infanticídios publicados pelos diferentes órgãos de imprensa continuaram cotidianamente entre os afazeres da vida do povo cubano. Elas retratavam a agressividade do sistema contra as atividades religiosas deste setor populacional, seu racismo e o desprezo social e cultural

mascarados pela suposta liberdade de imprensa de uma sociedade “republicana, nacionalista, igualitária e fraterna”, como definiam as elites do poder. No entanto, as vozes que se ergueram para democratizar esse discurso republicano do igualitarismo e fraternização não problematizaram nem colocaram em discussão porque negros e mulatos não estavam representados em todas as áreas da vida nacional, como representantes e responsáveis pelo destino dessa sociedade republicana aparentemente não racializada e democratizada. Como afirma Alejandro de la Fuente em seu artigo “La raza y los problemas de la cubanidad”: “Esse nacionalismo popular foi inicialmente articulado por ativistas, intelectuais e profissionais negros e mulatos, isto é, por vítimas do racismo republicano” (FUENTES, P. 107), que desde seus próprios órgãos de imprensa começaram a denunciar o que estava por trás dessas críticas culturais (ROBAINA, 1994). Elementos que caracterizaram e diferenciaram os excessos repressivos contra as religiosidades de ascendência africana em Cuba e no Brasil.

Represália aos candomblés: Imprensa e polícia interagindo

As manchetes de notícias que anunciavam prisões de pessoas, confiscações de animais e objetos religiosos, assaltos policiais em atividades litúrgicas constituíam fatos cotidianos que a polícia empreendia contra a população negra e mestiça, féis e praticantes das religiões de origem africana situados nas adjacências periféricas da cidade da Salvador. Eram notícias e opiniões muito similares às dos periódicos cubanos.

Denúncias da imprensa estimulavam a atuação policial repressiva e a repulsa dos setores das classes média e alta para com a cultura e religiosidade das camadas não brancas. Atividades que sempre eram qualificadas com adjetivos pejorativos e associadas a um estado permanente de ignorância cultural e insalubridade como mostram estes recortes de jornais.

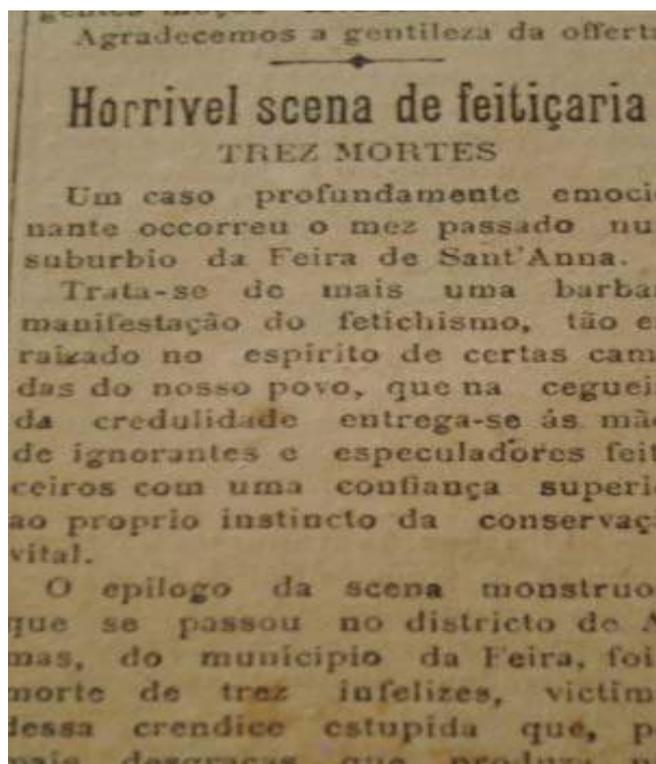


Figura 5 – Horriavel scena de feitiçaria

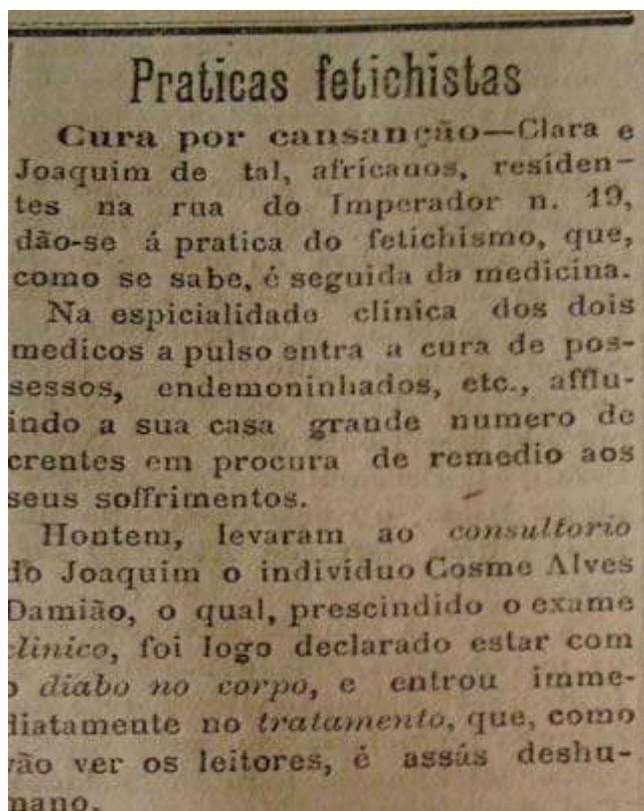


Figura 6 – Praticas fetichistas



Figura 8 – A estranha maneira de um “pae de santo” curar uma hysterica



Figura 9 – No mundo do feitiço: o celeiro da bruxaria



Figura 10 – Guerra ao candomblé...

Em 1904 no *Diário de Notícias* foi publicado um artigo sob o título de “Scena de fetichismo”, cujo subtítulo era “Victima da Ignorancia”, com o seguinte teor:

Homtem, à tarde, quem passasse pela estrada que margina o Dique, na altura do Moinho, teria o desprazer de presenciar o immoral e bárbaro espectáculo de um saveiro e uma canoa, repletos de *candombleseiros*, que, numa infernal algazarra, offreciam *presentes* à MAE D’AGUA.

Dentro de uma destas embarcações estava uma creança de nome Bonifácio do Espírito-santo, escolhido pela grey ignorante para sacrificador do seu culto nojento.

No afan de atirar às água do Dique os aullidos presentes, a creança perdéu o equilíbrio e, cahindo n'agua desapareceu promptamente. As pessoas da indouta comitiva em vez de fazerem esforços para salva-lo, contentaram-se com entoar lōas ao idelo festejado, no sentido de restituí-la. E assim passaram toda a noite de ante-homtem e ainda hoje, dia alto que por alli passasse veria a continuação do triste e deponente espectáculo de uma multidão bárbara a fazer atroar os ares com os seus cânticos selvagens e horripilantes. [sic] (*Diário de Notícias*, grifos do autor, 27/04/1904)

No primeiro capítulo destacamos a definição de religião oferecida por Kasanda (1995) para nomear as manifestações religiosas conceituadas como tradicionais na África contemporânea. Referem-se, neste particular, aquelas que guardam estreita relação com as originárias, pertencentes às comunidades que foram brutalmente saqueadas e dizimadas com o tráfico negreiro e a posterior imposição do colonialismo europeu. Quando o congolês assevera que essa religião tradicional africana é um sistema solidário que une numa mesma comunidade aqueles que a professam, está fazendo referência ao alto nível de simbolismo que tem a ritualística religiosa, porquanto conecta o sagrado com todas as esferas da vida das pessoas, abrindo o leque de possibilidades de relacionamentos entre o homem, o sagrado e o bem espiritual. Estreitos vínculos à significação do tributo oferecido a Iemanjá, Mãe D'Água, e a explicação do aparente proceder dos crentes, ocorrido nesse dia 27 de abril de 1904, no Dique de Tororó.

Com certeza, deve ter sido uma constatação muito espantosa para o jornalista desacostumado a dar, de forma comunitária, provas de fé, ainda em condições extremas ante a perda de um ser querido, familiar ou não. Aspecto este que as culturas africanas valorizam altamente, sobretudo no momento de fazer oferendas aos orixás. A aglomeração de pessoas representava a solidariedade da comunidade religiosa para acompanhar e louvar com as cantigas e pedidos dos Orixás, no dizer do articulista, “fazer atroar os ares com os seus cânticos selvagens e horripilantes”, mas que de selvageria nada tinham e sim cultural, herdado de quem lhes transmitiu o culto. Acontecimento *sui generis* que pode ter gerado certa esfera de magia e euforia entre os assistentes. Situação que o jornalista não soube enxergar ao utilizar palavras tão pejorativas para o povo do Candomblé como: *inmoral e bárbaro espectáculo; infernal algazarra; grey ignorante; culto nojento; indouta comitiva; deponente espectáculo*, para narrar ou descrever o acontecido dentro do Dique.

As questões para o articulista seriam: Poderia alguém desqualificar uma atividade religiosa sem conhecer seu conteúdo e significação simbólica? Seria lógico chamar alguém de ignorante sem conhecer sua cultura? São os irmãos de religião para todas suas comunidades

uma *indouta comitiva*? Também nos referimos anteriormente à Bíblia, que descreve sacrifícios cruentos que não foram qualificados como *cultos nojentos* nem como *depoentes espetáculos*. Os seguidores de Jesus foram uma *indouta comitiva* ou são, até hoje, o rebanho do Senhor? Talvez o que foi um atentado à sua civilização foi o fato de desconhecer, ignorar, não valorizar, nem reconhecer a existência dos outros, sua condição de cidadão, sua realidade social, econômica e cultural. O jornalista tentava simplesmente ignorar a História Social do País: “E a polícia da nossa terra cruza os braços diante de semelhante atentado à nossa civilização, mesmo quando elle dá em resultado a morte de um inocente!... [sic]” (*Diário de Notícias*, 27/04/1904)

Sua preocupação estava na ausência de medidas repressivas imediatas por parte da polícia para “reprender essa tão grave a falta de civilidade desses negros”, como asseverara no artigo. Para o jornalista, representante de uma elite branca e cristã, esse povo negro selvagem só agia corretamente mediante a força. O chamado era claro e firme, a polícia estava para reprimir e os jornalistas para denunciar publicamente fatos como aquele acontecido no Dique de Tororó, que tanto envergonhava uma sociedade que aspirava a pureza dos sentimentos religiosos cristãos. Esse foi o começo de uma série de denúncias e reportagens dos jornais do início de século XX em Salvador, uma das cidades com elite intelectual racista no Brasil.

Aos olhos das elites intelectuais do sul, e baianas também, o motivo de tanto atraso da “*Antiga Capital*” encontrara-se no seu grande contingente de negros e mestiços, responsáveis pela deterioração dos costumes e pela morosidade com que o progresso e a civilização chegaram às terras baianas. (GONÇALVES, 2001, p.29, grifos do autor)

Se alguma questão incomodava às pessoas de pele branca associada à elite no poder era a dos costumes e tradições herdadas do período escravocrata. Cidades como Salvador, na Bahia, Brasil, ou La Habana, Santiago de Cuba, ou Matanzas, em Cuba, assemelhavam-se com qualquer cidade africana, dado o fluxo de pessoas negras e mestiças no cenário citadino ao perambular nas ruas e animar o comércio. Pessoas que, segundo recolhe a historiografia em ambos os países, cantavam e dançavam ao compasso dos atabaques em qualquer esquina da cidade (NISHIDA, 1993; REIS, 2001).

Sob a denominação de “Batuque”, o *Diário de Notícias* denunciou os diferentes sons rítmicos emitidos pelos toques dos tambores que animavam esta cidade pintada, em boa parte, da pele negra de seus habitantes que, ao compasso das músicas, cantavam e dançavam com

movimentos frenéticos e eróticos, oferecendo uma imagem festiva constante que, às vezes, podia ocasionar distúrbios⁵². Porém, não só este jornal denunciava este tipo de diversão “que tanto dehesota dos nossos fóros civilizados”, como sentenciara um jornalista do *Diário de Notícias*. Outros jornais da época, como o *Diário do Estado da Bahia*, também desqualificavam todo vestígio de cultura negra que tratasse de se propagar pelas ruas ou bairros da cidade, como no caso da “Sambão”⁵³.

Na notícia que apareceu publicada com a sugestiva manchete “No auge do samba ‘Violeta’ apareceu e o pessoal da macumba foi parar no xadrez – ‘Pae’ Felipe fugiu pelos fundos do barracão”, foi relatado o assalto policial em “uma festa fetichista que se realizava, fazia três dias”, em uma casa da cidade Palha. Nesta notícia a rítmica dos toques de tambor é definida como “samba” e as danças como “arrasta-pé”, rubricando a atividade litúrgica como qualquer baile popular, o que obviamente não entrava nos cânones da cultura ocidental.



Figura 11 – No auge do samba “Violeta” apareceu

Lembremos que o século XIX e as primeiras décadas do século XX foram marcados pelas idéias de progresso, modernidade e avanço, nas quais as pessoas de pele negra e seus descendentes não estavam incluídos, porque se originavam com eles todo o atraso que a

⁵² Cf. jornal *Diário de Notícias*, de 03 de setembro de 1904.

⁵³ Cf. jornal *O Estado da Bahia*, de 08 de agosto de 1936.

condição de escravos, libertos, alforriados e finalmente livres lhes adjudicavam. Esta condição impedia uma participação social ativa deles e a sua ascensão na escala social, o que poderia assegurar determinado desenvolvimento econômico e financeiro. Os negros sustentavam as tradições herdadas dos antepassados escravos, os quais não tinham a tradição escrita e gráfica que a nobreza real costumava exibir dentro dos grandes palácios como lembranças das histórias de suas célebres famílias.

O aparente descompasso situava os negros nos níveis mais inferiores da escala social quase invisibilizando-os. Inclusive os estrangeiros europeus pobres que chegavam à procura de oportunidades de trabalho, certamente tinham maiores possibilidades. Enfim, os negros simplesmente não eram olhados como sujeitos na construção de uma cultura e identidade nacional, apesar de serem aproveitados na sua condição de mão-de-obra.

Independentemente deste estado de marginalidade e invisibilidade que a sociedade racista impunha ao negro e aos seus descendentes, eles tinham muito que contribuir, *aportar*⁵⁴ à cultura. Uma cultura compacta e heterogênea, produto de quatro séculos de convivência multiétnica e multi-cultural imposta pela colonialidade do poder. Imposição que teve como saldo positivo a formação de uma religiosidade típica com componentes africanos – o candomblé, como termo genérico – nas novas condições de vida que significou os primeiros anos da República. Esta prática religiosa poderia ser aproveitada por todos os sujeitos da mesma condição social, ao mesmo tempo em que se expunha ao rechaço das elites. Por isso a atitude daquele jornalista que alarmado pelas manifestações de fé de um grupo de “candomblezeiros” pediu publicamente por intermédio de seu artigo que a Polícia Militar agisse de modo repressivo contra tal manifestação, como se as medidas repressivas desse tipo surtiram efeitos positivos ante os sentimentos religiosos dos portadores.

O medo para com a cultura da população negra e sua descendência provocava os jornalistas que agiam em consonância com os órgãos repressivos. Mesmo assim, quando propício, eles deixavam transluzir sua insatisfação com o agir policial para se mostrar como “agentes catalisadores da ordem e dos bons costumes”.

⁵⁴ A ressalva é para significar o grande aporte das culturas negras na cultura brasileira.



Figura 12 – Denúncia de abusos policiais em um candomblé. Polícia que espanca e... que furta. *Diário de Notícias*, 20 de out. 1904.

Um exemplo constitui a notícia divulgada no *Diário de Notícias*, que acusava a polícia de espancar um morador, vizinho do terreiro do Gantois, que estava presenciando uma festa de Candomblé que se realizava. O Gantois foi um desses candomblés pouco incomodados pela polícia. Em 1896 foi reportada a visita de policiais às atividades religiosas que se realizavam lá⁵⁵. Tempos depois o Candomblé do Gantois se converteu num laboratório para os estudos das tradições africanas e foi, então, visitado por políticos, jornalistas e estudiosos que, ao mesmo tempo e de forma estratégica, adquiriam um cargo religioso dentro da comunidade e contribuía com a preservação do espaço sagrado.

Notícias como “Cercos em candomblé”⁵⁶, “A polícia e os candomblés”⁵⁷, “Guerra aos candomblés”⁵⁸ ou “O despejo de um candomblé”⁵⁹ eram resultados de denúncia das

⁵⁵ Cf. jornal *Diário de Notícias*, de 05 de outubro de 1896.

⁵⁶ Cf. jornal *Diário de Notícias*, de 15 de outubro de 1904.

⁵⁷ Cf. jornal *A tarde*, de 31 de maio de 1932.

atividades religiosas que se realizavam nos bairros populares ou nas zonas periféricas da cidade, alegando razões de saúde pública. O fato de haver entre os objetos religiosos desses consagrados animais e plantas constituiu razão para que as autoridades as qualificassem como insanas. Fato que se agravava com os sacrifícios de animais e os atos de curandeirismo que incluíam tratamentos com plantas medicinais que, quase sempre, incluíam outras atividades simbólicas propriamente litúrgicas, que requeriam determinados objetos para sua realização. Eliminar todo tipo de prática ritual, que pudesse suprimir os vestígios herdados da colônia, era contribuir com o futuro progresso da sociedade em conjunto. Desta forma, se detalha num dos artigos mencionados:

Homtem, à, o sr. dr. Madureira de Pinho, commissario da 2ª circumscripção, acompanhado do seu escrivão, tenente Esmeraldo Sutel, do pharmaceutico Pedro Ivo Fiel de Andrade, subcommissario del 1º districto de Santo Antonio e do alferes Alfredo Bulcão, comandante do posto policial desse mesmo districto, pôz [sic.] cerco de um *candomblé* existente na Cidade de Palha, apprehendendo todas as bugigangas de feitiçaria e pertrechos de curanderismo, que alli encontrou.

O dono do *terreiro*, Bernardino, foi detido à disposição do sr., dr., chefe da segurança.

Eis ahí um acto que se deve de ser imitado pelas autoridades da 1ª circumscripção policial, onde estão funcionando pressentemente diversos desses fôcos de atentados á hygiene, á moral e o socego publico. [sic.] (*Diário de Notícias*, 15 de outubro de 1904)

A propaganda jornalística era contra as práticas religiosas “candomblezeiras” que, embora não constituíssem uma novidade, manchavam a imagem ideal *de ser brasileiro* numa sociedade civilizada que, nos primórdios do século XX, tentava adquirir matizes diferenciadores que a distinguiria do restante das nações latino-americanas, agindo de acordo com os novos tempos e as novas tendências do pensamento científico europeu. Estamos falando de um período em que as teorias raciais e culturalistas constituíram a ordem do dia das reuniões de cientistas e ideólogos brancos (SCHWARCZ, 1993).

Nos primeiros trinta anos da guerra contra o Candomblé, que caracterizou o começo do século XX, o combate ultrapassou os marcos propriamente institucionais para se converter numa luta quase personificada contra aqueles que, de certa forma, desafiavam o poder policial e acudiam ao judicial para defender seus direitos acima daqueles que colocavam na imprensa. Salientamos que a imprensa tentava agir como juíza da ordem e da moral.

⁵⁸ Cf. jornal **A tarde**, de 14 de janeiro de 1932.

⁵⁹ Cf. jornal **A tarde**, de 01 de junho de 1932.

Na década de 1920, vários personagens passaram a ocupar espaços destacados nos jornais para, logo depois, se converter no centro do imaginário popular, a tal ponto que relatos orais recolhidos pela investigadora Angela Luhning (1995), entre sujeitos que vivenciaram esse período histórico, confundiram realidade com fantasia, tornando quase impossível reconstruir os fatos acontecidos, já que tanto as testemunhas orais como as fontes de arquivo se contradizem em alguns aspectos. O certo é que durante vários dias o jornal *A Tarde* noticiou o assalto efetuado por Pedro Gordilho ao Candomblé de Procópio, na localidade de Mata Escura. Parte do relato refere:

Pela madrugada de ontem o dr. Pedro Gordilho, 1º delegado auxiliar, deu um cerco ao candomblé de Procópio, à Matta Escura. A diligência teve completo êxito, sendo aprehendido um grande arsenal de feitiçaria e presas cerca de 30 pessoas que foram conduzidas para a 1ª delegacia auxiliar, sendo pela manhã postas em liberdade. Segundo ouvimos à colheita dos exquisitos objetos vão ser enviadas para o Instituto Geographico e Histórico para ali ficar guardado entre as coisas celebres. [sic.] (Jornal *A Tarde*. 20/05/1920)

Um pouco de verdade e ironia observamos no conteúdo desta notícia. Os fatos verdadeiros se centram no assalto e a apreensão de Procópio e outras pessoas que estavam assistindo ao ritual que acontecia no terreiro. A ironia está na forma em que o jornalista se refere aos objetos religiosos retirados, qualificados de exquisitos, “condição” para serem enviados ao “Instituto Geographico e Histórico para ali ficar guardado entre as coisas célebres”. Porém, essa condição de objetos de museu era a expressão futura do triunfo dos bons costumes cristãos contra o triste passado das crenças selvagens africanas, que alguma vez existiram no País.

As notícias não pararam aqui. Se a lermos detidamente, temos um convite para acompanhar todo o curso do processo que começou com o “assalto ao candomblé de Procópio”, o êxito na captura do pai-de-santo e a retirada dos objetos rituais que formavam parte do “anacronismo” da cidade. Ou seja, a parafernália religiosa, por demais artesanal, os ritos que envolviam as cerimônias e as identidades religiosas e sociais que geravam entre este segmento social tais manifestações culturais de religiosidade, que representavam um passado colonial em uma cidade que aspirava a crescer industrialmente e se mostrar cultural, econômica e racialmente moderna.

As constatações dos fatos históricos demonstram que, pelo contrário, a pobre industrialização, a densidade demográfica dos afrodescendentes, assim como a precariedade

do sistema público de ensino, parece ter servido para manter a opção de muitos negros de preservar sua tradição cultural como via para a integração (GUIMARÃES, 2003). Isto permitiu a possibilidade de continuarem se agrupando em volta de lideranças religiosas, efetivando direitos reivindicatórios como qualquer cidadão.

A segunda notícia sobre os acontecimentos do Candomblé de Procópio incluiu a exposição de fotos com objetos retidos e enviados para o Instituto Histórico Geográfico como “peças de museu”. Até esse momento tudo parecia um triunfo. A reportagem do dia 29 com a notícia do pedido de “*habeas corpus*” solicitado por Procópio, em defesa da legitimidade das suas crenças religiosas e de seus deveres cidadãos para realizar o culto, causava indignação ao jornalista ante a “soberbia do homem inculto”:

Pois bem, o pae de santo, não se deu por achado, foi um [sic.] advogado e achou de requerer um *habeas corpus* ao juiz dr. Alvaro Pedreira. Neste ‘*habeas corpus*’ como é fácil de prever foi allegado entre outras coisas que Procópio e seu pessoal se achavam em prática de um culto legítimo herança tradicional de seus avós africanos, sem o menor incomodo para os vizinhos o que por tanto é garantido pela Constituição, etc... [sic.] (Jornal *A tarde*. 29/05/1932)

Duas questões se submetem ao juízo: a primeira tem a ver com a contravenção da polícia no que diz respeito ao funcionamento do Candomblé, fato anteriormente qualificado pelo jornalista de “diligência de êxito” e de “batida em regra”. A segunda refere-se ao reclamo pela “legitimação da herança africana”, como se o suposto infrator não tivesse direito a reclamar o que lhe pertencia por antonomásia.

O pai-de-santo tinha consciência dos seus direitos religiosos preservados pela Constituição, de que era um cidadão com plenos poderes sociais, de que tinha liberdade para escolher sua religiosidade, de que se sentia identificado e tal identificação lhe permitia uma reafirmação identitária. Com sua postura demonstrava um estado de rebeldia e resistência a partir de sua condição de marginalizado e desapropriado de seus objetos religiosos. Os reclamava por direito, já que foram retirados à força pela polícia. Seu objetivo era preservar sua tradição cultural, afinal, o que estava em jogo era a defesa de elementos culturais trazidos da África, que conformavam sua religiosidade e seus direitos a conservá-los, como cidadão.

As atividades religiosas dos afro-descendentes eram qualificadas como bárbaras e seus atributos como esquisitos. A imagem do negro era conceituada como uma prova irrefutável do atraso cultural do qual a elite baiana ainda não havia conseguido se liberar. A imprensa era a encarregada de conscientizar as elites sobre o futuro progressista que se esperava para a Bahia

e para o País. Se os negros continuavam com tais crenças e práticas religiosas, o jornalismo e as elites intelectuais continuariam alimentando a guerra desatada pela polícia contra os candomblés.

No entanto, uma questão comprometeria a intelectualidade baiana com a herança cultural africana que queria negar. Essa herança cultural era parte do dia-a-dia da cidade de Salvador e dos costumes baianos. Dessa presença africana foram herdados os legados culturais que levou a Bahia a ser a primeira capital colonial e uma das maiores produtoras de açúcar a nível internacional, importância econômica que ajudou tornar o Brasil um Império. Com os genuínos portadores dessa cultura, os patriarcas dessa camada elitista cresceram alimentados pelos peitos das amas-de-leite e construíram seus capitais financeiros e econômicos com o suor de negras e negros escravizados durante mais de três séculos. Procópio tinha todo o direito de solicitar um *habeas corpus*, seu legítimo direito a manter sua herança cultural, herdada de seus avós africanos.

A preocupação fundamental desta elite intelectual estava em desacreditar a cultura africana, porquanto seus portadores eram, em sua grande maioria, “pessoas iletradas”, longe de quem sustentava o poder, e, por conseguinte, da cultura dominante. Por isso, os negros e seus descendentes, que estiveram situados na parte inferior da escala social, praticamente não foram considerados como pessoas pelo fato de não atingirem, diante dos olhos da classe dominante, o grau adequado na escala da civilização. Essa foi a razão para o jornalista criticar a reivindicação dos direitos de um cidadão negro.

Outros episódios com enfoques semelhantes foram objetos de reportagens jornalísticas durante esta época. Tal foi o caso do Severino Costa, conhecido como Jubiabá, nome de pai-de-santo coincidente com a personagem de uma novela de Jorge Amado. O “caso Jubiabá”, durante os primeiros quinze dias do mês de outubro de 1921, se manteve como notícia de primeiro plano com toques sensacionalistas, sob a acusação de o pai-de-santo ter mantido seqüestrada uma menor de 14 anos, ocasião propiciada para, ao mesmo tempo, fazer propaganda ao livro de Jorge Amado.

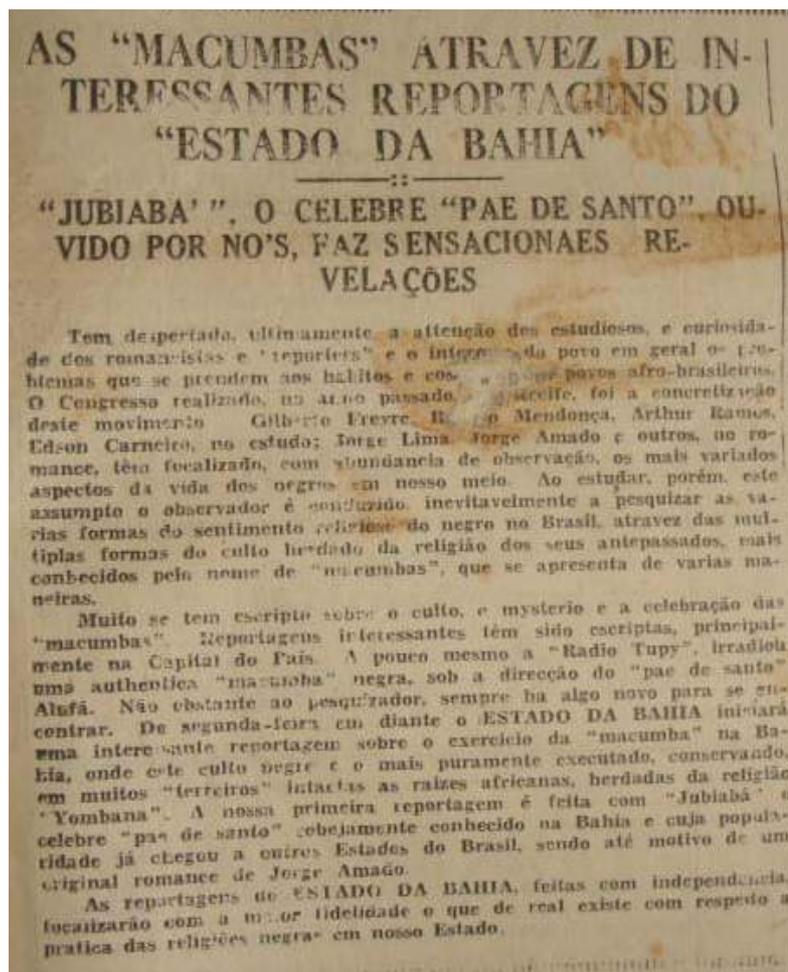


Figura 14 – As “macumbas” através de interessantes reportagens do “Estado da Bahia”, 8 de outubro de 1921.

Outra oportunidade para noticiar detalhes dos afazeres privados de vida religiosa de um “candomblezeiro”, e convertê-la em espetáculo público, foi quando a imprensa utilizou, como meio de atração para os leitores, o fato de o pai-de-santo ter inspirado o escritor Jorge Amado na criação do personagem central da sua novela *Jubiabá*. Os artigos deixaram a descoberto, como sempre, o desprezo para com as atividades religiosas e, claro, com quem as realizava, ao desacreditar publicamente as atitudes de Severino como sacerdote, qualificando-o como feiticeiro, manipulador e explorador de ingenuidades, entre outras questões. A reportagem incluiu também, como já era costume, a exposição dos objetos religiosos retidos, parte complementar do desrespeito com os objetos que formavam a ritualística do Candomblé.

Seguindo esta linha de desqualificações, pais-de-santo conhecidos como: Zigmar, Manoel Doré, Osumaré, Pai Crescencio, Elyseu Bahiano e Manoel Ciriaco dos Anjos, entre

outros; e bairros como: Mata Escura, Mussaranduba, Rio Branco, Rio Vermelho, e outros localizados na periferia da cidade, foram objetos de policiamento permanente, à procura de casas de Candomblé. Foram também foco de atenção da imprensa para “reagir a influências das seitas perniciosas e proibida pela polícia dos costumes”, a qual sugeria “limpar a cidade destes antros”, já que “a história do candomblé, triste reminiscência do africanismo, já tem sido feita entre nós”⁶⁰. O jornal *A Tarde*, em 1928, noticiou a captura de símbolos consagrados em assaltos a Casas-de-Candomblé localizadas nesses bairros periféricos, atitudes que significavam uma tentativa de “acabar” com o “atraso” que representavam essas crenças e de aspirar uma sociedade com uma religiosidade “acorde aos tempos”.

Como afirma Angela Luhning (1995, p.201), “as reações do candomblé a tais demonstrações de desrespeito evidencia que, apesar de tudo, não eram capazes de destruí-los, fato reconhecido pelos próprios jornais [...]”. Em matéria publicada no jornal *A Tarde*, um articulista tinha afirmado que “o candomblé é ainda uma instituição na Bahia. Dir-se-ia que elle [sic.] tem parentesco com esses bonecos teimosos que não ficam nunca deitados, a não ser que a gente os obrigue, à força [...]”⁶¹. Tais afirmações salientam a reafirmação perante a polícia do constante chamado à agressividade que a imprensa ecoava contra toda manifestação de religiosidade de ascendência africana, mas diz respeito, sobretudo, à cultura de resistência que o povo-de-santo tinha herdado de seus progenitores.

A herança africana foi além dos traços visíveis dos bens materiais e espirituais, se misturando ao cotidiano de vida. Tomou conta dos problemas da saúde, influenciou na música, na dança, na culinária, enfim, nos costumes da sociedade em geral. Foi componente fundamental na sobrevivência cultural de seus portadores, dado o presente-*continuum* de seus descendentes. Continuidade tempo-espacial que a converteu num elemento de resistência contra os desmanches da colonialidade do poder. A esse respeito, Jeferson Barcelar afirmou:

[...] a maioria dos últimos africanos em Salvador já havia aprendido a desenvolver um estilo de resistência que se fazia através de constante negociação onde, para manter vivo o mundo africano, faziam concessões muitas vezes, aparentes, ao mundo dos brancos. Estabeleceram uma leitura correta da forma como a sociedade os considerava, do seu papel liminar – nem brasileiro nem estrangeiro – que exigia redobrada atenção e respeito, com ênfase no âmbito público, as normas legais e sociais. (BARCELAR, 2001, p.20 e 21)

⁶⁰ Cf. jornal *A Tarde*, de 28 de agosto de 1928.

⁶¹ Cf. jornal *A Tarde*, de 12 de novembro de 1926.

Portanto, eram responsabilidades dos descendentes cuidarem da continuidade desses patrimônios vindos dos “mundos africanos”, que conformaram o mundo brasileiro, para garantir a sua continuidade entre os descendentes (RODRIGUES, 1988, OLIVEIRA, 1988; BARCELAR, 2001). Assim, o seu melhor legado foi a oralidade, como componente chave de suas culturas. Mediante esse método aparentemente simples, mas que requeria muita atenção, observação e repetição de palavras, formas e jeitos, os africanos transmitiram boa parte da sua experiência de vida, muito vinculada à cultura de seus ancestrais. Por isso, foi na religiosidade que compilaram o arcabouço de toda sua sapiência. Aqueles perpetuadores do legado ancestral sabiam, antes de tudo, que deviam desenvolver uma cultura de resistência que subvertesse as travas que a sociedade racista colonial colocava ante a sua condição social.

Alguns candomblés tiveram que transferir seus terreiros para zonas periféricas da cidade, porque, como fizemos menção, as ações da imprensa denunciando problemas de sanidade ambiental reforçaram a atuação da polícia que, como medidas profiláticas, assaltavam os terreiros em plena atividade religiosa, confiscavam os objetos sagrados encontrados no local e encarceravam os sujeitos que estavam presentes na atividade, situação que impossibilitou de certa forma os toques de batuques próprios dos rituais dos candomblés dentro da cidade. Até porque os rituais também exigiam afastamento do centro urbano, pela necessidade de utilização o espaço virgem da natureza. Temos conhecimento de que esses centros periféricos eram habitados principalmente pelos setores marginalizados das sociedades e que se tratava, sem dúvida alguma, de uma população majoritariamente negra e mestiça, que sequer estava contemplada no mercado de trabalho, nem tinha possibilidades de ascensão social, o que potencialmente a convertia em marginal. Foi neste ambiente onde o Candomblé encontrou os meios para desenvolver a sua resistência cultural e física.

Estabelecer um Candomblé em lugares aparentemente inóspitos era uma estratégia que se fundamentava nas lembranças de uma vida comunitária africana. Os lugares destinados para as práticas deixaram de ser pequenas casas para se converter em roças, bem próximo da floresta ou matagal, desenvolvendo uma cultura de respeito e veneração à natureza, que incidia com outro aspecto: a possibilidade de realizar suas atividades religiosas com determinado grau de liberdade. Isto permitia utilizar em toda sua dimensão o mato, realizar sacrifícios de animais, toques de tambor, fazer as danças rituais e entoar as cantigas religiosas longe dos olhos daqueles que “barbarizavam” a sua religião. Chegado o momento, se a polícia tentava invadir o local, o mato permitia-lhes se ocultar e resguardar seus objetos religiosos.

Assim, Angela Lühning (1995), citando trechos de denúncias feitas pelo jornal *A Tarde* durante as décadas de 1920 e 1930, destaca as principais ações de resistência dos candomblés da época. Entre elas, menciona: o desvio da atenção da ordem pública, sob alegação de cultuar santos católicos, a ocultação dos pejis e outros objetos de culto dos olhares da polícia, o começo das atividades rituais em horários noturnos, próximo da madrugada, muito depois da vigília policial, os fechamentos temporários das casas-de-santo, que reabriam posteriormente com novos *status* religiosos ou se re-posicionavam na periferia da cidade. A forma mais drástica de resistência era o enfrentamento direto, de forma legal, mediante advogados, reclamando os seus direitos de ostentar a sua própria cultura religiosa como fiel legado de seus ascendentes. Tal foi o caso citado de Procópio (LÜHNING, 1995, p. 201). A forma mais inteligente, portanto, envolvia não só a elite branca, mas também determinadas instituições. Através de pessoas de certo poder econômico e influência na sociedade foi feita a nomeação dos Ogãs que fizeram apadrinhamentos em casas-de-santo. Como afirma uma das entrevistadas:

[...] o Ogã aqui no Brasil, tomo por base a Bahia, surgiu realmente com esta ponte que você falou entre o sistema religioso candomblé e diversos aspectos da sociedade civil. Isso no período que remonta quando o candomblé ainda era perseguido... que tinha necessidade desse *status*, que o Ogã tinha esse *status*. E na Bahia, muitas vezes esses Ogãs na transição da caminhada entre o sistema religioso e a sociedade envolvente, muitas vezes eles não tinham nem noção da perspectiva religiosa que o rodeava, que o envolvia, enquanto elemento daquela casa. (Valda. Entrevista concedida à autora, Salvador, Brasil. Maio 2007.)

O certo é que, durante os primeiros trinta anos do século XX, período coincidente com os governos civis da Primeira República no Brasil, o estado de repressão policial a que foram submetidos os candomblés foi tão agressivo e desrespeitoso como a própria história da escravidão. Essas crenças, para subsistir, precisavam construir dia-a-dia ações de resistência para a salvaguarda dos legados de seus parentes e antecessores.

Via de regra, os candomblés constituíam a salvaguarda do repertório de expressões de religiosidade aportadas pelas culturas africanas trazidas para o Brasil, mais especificamente na outrora rainha da escravidão – a Bahia. Por outro lado, isso exigia por parte das autoridades civis e militares um grande esforço para limpar todo vestígio desse passado, não pelo que ele significara, mas pelo que tinha deixado como herança cultural e pela composição racial de sua população. Por isso, a sociedade baiana precisava se clarear, ficar mais próxima possível dos

países que tinham um pensamento e uma cultura moderna. O Candomblé tornava negra a cidade e a sociedade. Jefeson Barcelar salientou:

Nenhum tema em termos quantitativos equipara-se à questão dos candomblés. Inúmeras descrições evidenciando os seus objetivos e rituais exóticos, as cenas indecorosas e o transtorno da ordem pública. Feitiçaria, magia, curandeirismo. A necessidade de extirpá-los da sociedade. Enfim, os candomblés eram entendidos como um espetáculo vergonhoso de atraso numa sociedade que pretendia civilizar-se. (2001, p.51-52)

Portanto, não bastava a repressão policial, afinal não era tão eficaz, segundo denúncias do jornal⁶². Os jornalistas tinham que denunciar todo ato que atentava contra os costumes de uma sociedade civilizada. A disputa atravessava dois caminhos: o cultural e o racial. Era o período das teorias raciais; a imagem que projetava a imprensa era a de “um negro atrasado, sem qualidades físicas, violento, criminoso, sem família organizada, degenerado sexualmente, feiticeiro, enfim, atributos que configuravam a sua condição desigual e inferior na sociedade” (BARCELAR, 2001, p. 51). Devia-se, pelo menos, aspirar a ser um cidadão mais avançado física, econômica e culturalmente, aspecto sustentado pela política e ideologia de branqueamento racial.

A imprensa estava interessava em manter essa imagem de oposição, o importante era mostrar esse espírito de limpeza e pureza na sociedade baiana, o que, de fato, tributava concomitante às políticas raciais, que exigiam das autoridades o saneamento dos costumes africanos no País, não só pela lembrança, mas também pela presença viva da herança cultural africana entre negros e mestiços baianos. No entanto, o estado de repressão, as denúncias dos jornais, a descaracterização do negro na sociedade, entre outras blasfêmias não impediram que certa camada da elite branca se envolvesse com o Candomblé e seus cultos. Oportunidade muito bem aproveitada pelos pais e mães-de-santo na defesa aos ataques da polícia. Assim, os movimentos e instituições organizados por negros em Cuba e no Brasil se pronunciaram a respeito da repressão.

A década de 1930 guarda entre suas lembranças vários episódios que, segundo nosso juízo, marcaram pautas dentro da comunidade negra brasileira. Acontecimentos que foram gerando uma consciência de classe e uma identificação ainda maior em torno das tradições culturais e religiosas herdadas dos africanos, o que permitiu certo entrosamento consciente entre política e religião, como se analisaremos no próximo capítulo.

⁶² Notícia publicada pelo jornal **A Tarde** em 12 de novembro de 1926.

CAPÍTULO 3

MUDANÇAS SÓCIO-POLÍTICAS E RELIGIÕES DE ASCENDÊNCIAS AFRICANAS



Festa para Obaluayê

O mundo ocidental acumula na sua memória histórica do século XX o preço dos acertos e desacertos humanos ante os conflitos sociais. A primeira metade do século sofreu as conseqüências de duas grandes guerras, ambas com marcado acento imperialista e expansionista. Esses conflitos tiveram como ponto nevrálgico – sobretudo a Segunda Guerra Mundial (1940-1945) – a conversão do racismo étnico em xenofobia fascista. O mundo assistiu, aliás, no período, ao nascimento de dois blocos dicotomicamente opostos, que o dividiram política, econômica e militarmente. Passou para a segunda metade (1950-1999) padecendo pelas lutas e penúrias dos povos africanos na conquista de sua liberdade dos regimes coloniais europeus e acompanhou os povos da América Latina nos momentos de tensão que perfilaram suas lutas na solução de seus conflitos internos, econômicos, políticos, sociais e raciais, principalmente em defesa dos afro-descendentes, indígenas e outras minorias étnicas.

É nosso objetivo neste capítulo analisar as estratégias de enfrentamentos desenvolvidas por líderes e dirigentes dentro da Santería e do Candomblé nas sociedades cubana e brasileira, na salvaguarda de valores aportados pelas religiões de ascendência africana, em defesa da integração de todos os seus cidadãos à identidade e cultura nacional. Estratégias que, ao tempo que propiciaram uma elevação da consciência política em certos setores da sociedade, obrigaram criar táticas de luta, em favor aos desfavorecidos e em correspondência com as suas realidades nacionais.

Como analisamos no capítulo anterior, o estado de repressão contra essa população marginalizada, tanto em Cuba quanto no Brasil, especificamente nas cidades da Havana e Salvador, incluiu um permanente estado de alerta em oposição aos elementos culturais africanos praticados nesses ‘guetos’. Tais episódios viravam destaque na imprensa nacional, sobretudo os relacionados com aspectos religiosos, como foi o caso dos meninos Zoila (1904), Marcelo (1919) e Cuca (1922), em Cuba, e do menino Bonifácio do Espírito-Santo (1904) ou do pai-de-santo Procópio (1920) e de Jubiabá (1921), no Brasil, para mencionar apenas algumas notícias de amplo destaque na grande imprensa.

Esse estado de alerta ante a repressão que viveram os afro-descendentes negros e mulatos, ao priorizar manter vivos os traços culturais africanos, diferenciou em Cuba e no Brasil o sistema de vida desses setores populacionais do padrão social das elites dominantes, que desvalorizavam as culturas africanas em comparação à européia, em especial no que diz respeito à sua religiosidade. Neste setor populacional se sintetizaram não só as presenças das culturas africanas no Novo Mundo, mas também os traços religiosos menos ortodoxos do

catolicismo e de outras expressões religiosas como o espiritismo. No caso do Brasil, incluía-se ainda a religiosidade indígena com a qual se mesclou.

As mudanças políticas e sociais que tiveram como prelúdio as duas guerras mundiais e a criação de uma nova ordem mundial influíram de modo positivo na continuação das lutas pelo “direito ao Direito”, como define Abdias do Nascimento⁶³ a luta dos homens e mulheres desse setor populacional, na defesa de sua identidade cultural, social e religiosa. Isso reforçou o engajamento político de negros e mestiços, que se incorporaram a organizações sindicais, partidos políticos, associações, etc., ao tempo em que se reorganizaram interiormente como movimento. Importante destacar o viés integracionista dessa luta e não o caráter segregacionista que a elite quis impor aos movimentos oposicionistas organizados por negros. Também não se pode afirmar categoricamente que alguns deles não se direcionassem por esse rumo, mas primava pela inserção e integração do negro à sociedade. Portanto, distinguiremos na análise as rotas seguidas de acordo com as particularidades nacionais dos países em estudo.

Caminhadas diferentes na construção da identidade nacional

A partir dos anos de 1930 se inseriram novos atores na luta pela defesa dos valores e identidade cultural dos afro-descendentes tanto em Cuba quanto no Brasil. Eles começaram a valorizar os aportes estéticos das culturas africanas, seguindo uma tendência internacional que incluía também a literatura, a música e as belas artes, entre outros aspectos.

Segundo Arilson dos Santos Gomes (2004, p. 82), as associações negras que começaram surgir no Brasil a partir dessa data foram “associações de novo tipo... que articulavam idéias e realizavam ações que reuniam pessoas a favor da causa negra em uma nova postura [...]”. Assim, foram se organizando diversos tipos de organizações e organismos que se debateram frente à questão racial a partir de uma consciência política, na procura da inserção social dos afro-descendentes.

Em artigo intitulado “*Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos*”, Petrônio Rodrigues ressaltou três momentos dentro do Movimento Negro organizado no Brasil: o primeiro durante a Primeira República, entre 1889 e 1937; o segundo, organizado durante a Segunda República, que foi até o período da Ditadura Militar, isto é, entre 1945 e 1964; e o terceiro situado no início do processo de redemocratização à República Nova e

⁶³ Abdias do Nascimento foi diretor e fundador do Teatro Experimental do Negro, surgido em 1944.

abarcou os anos que foram de 1978 até 2000 (DOMINGUES, 2007). Em cada período o autor destaca a multiplicidade de organizações e instituições negras que se organizaram na luta pelo reconhecimento dos direitos sociais de negros e mestiços, em especial no sul do País, após a Lei Áurea e, em particular, contra a política racista de branqueamento que estimulava a entrada de emigrantes europeus que ocuparam os melhores espaços no comércio e na economia brasileira.

Por coincidir esta periodização com eventos significativos vinculados às expressões religiosas em estudo, adotaremos esses intervalos de tempo como momentos significativos que demarcaram saltos qualitativos na defesa cultural da Santería e do Candomblé na procura de espaço e reconhecimento social. Porque guardar, conservar e transmitir a memória ancestral africana como patrimônio cultural foram elementos que caracterizaram a luta desigual e silenciosa dos afro-descendentes cubanos e brasileiros, visível no dia-a-dia ao nível da consciência cotidiana, diz respeito à preservação dos costumes herdados dos africanos como forma de resistência aos modos de comportamentos que tentava impor a cultura oficializada e normatizada desde os espaços do poder. Tal modo de vida que caracterizou esses setores não brancos foi resultante da heterogeneidade cultural, cominativo de “espaço territorial político compartilhado”, como conceitua Muniz Sodré (2005) o espaço comum onde se conjugaram e preservaram os dispositivos culturais negros no Brasil, paralelamente à cultura dominante.

Sobre este movimento de organizações sócio-políticas vinculadas à defesa da cultura étnica africana na Bahia, Jeferson Bacelar sustenta:

Dessa forma, quando, a partir da década de 1930, ocorreu um processo de revalorização da cultura africana na Bahia ela não passou num vácuo: aqui já estava firmado um mundo negro-africano. Nos candomblés, no carnaval, nas festas religiosas e profanas, na medicina popular, na culinária, nos sambas e capoeiras, na matrofocalidade familiar e nas variadas formas de associação. [...] (2001, p.128)

Essa possibilidade de manter as tradições de uma população majoritariamente negra fez da Bahia a capital da negritude já no início do século XX. Daí as conseqüências da repressão policial contra todo vestígio de cultura africana e, sobretudo, nos aspectos relacionados com a religiosidade. Provavelmente pela própria existência desse mundo religioso afro-baiano é que o evento mais importante da Bahia que fechou o primeiro período enunciado por Petrônio Domingues foi o II Congresso Afro-Brasileiro, precedido de uma violenta repressão policial, como apontamos no segundo capítulo. Três anos antes, em 1934,

Pernambuco tinha-se destacado no papel de preservar as tradições sócio-culturais e religiosas africanas, efetuando o Primeiro Congresso Afro-Brasileiro.

No Congresso de Pernambuco, dirigido por Gilberto Freyre, o foco de atenção esteve centrado principalmente na influência africana na formação social do Brasil. Evento que se realizou ainda sob o prisma dos estudos antropocêntricos europeus que incluía, de certa forma, a eugenia como teoria científica que justificava a desigualdade racial. Trabalhos com enfoques psiquiátricos e culturoológicos foram apresentados no conclave, onde o negro, sua cultura e religião continuaram sendo, como nos tempos de Nina Rodrigues, objeto de pesquisa, vinculando o seu raciocínio e desenvolvimento social e cultural a supostas anomalias genéticas de uma raça pouco evoluída, o que de certa forma sustentava a inferioridade racial entre negros e brancos e, por conseqüência, o atraso do Brasil e de todos os povos americanos nos quais a presença negra fosse forte.

Por exemplo, Jacques Raymundo, no trabalho apresentado nesse congresso, intitulado “Lendas Fons ou Daomêanas”, ao se referir aos mitos de origem, segundo ele contados no nordeste brasileiro pelos jeje, enfatizou no elemento racial que separavam negros e brancos a partir da racionalidade que distinguia o pensamento dos homens brancos, sancionado, ao mesmo tempo, a pouca capacidade criativa dessa etnia. Ao se referir os mitos de criação, para ele irracionais e inassimiláveis porque não precisavam nada sobre o surgimento da humanidade, Jacque Raymundo vinculou os rudimentos desses mitos ao suposto ressentimento de inferioridade e submissão que, segundo ele, caracterizavam essas concepções religiosas. Sobre esse particular citamos uma parte do trabalho:

A religião sanciona-lhes todas as ações, todos os procedimentos, e entre elles reparte-se num sem-conto de pequenas superstições pessoaes, que se communicam, divulgando-se. A princípio, nenhuma idéa exacta; contudo, o objetivismo da vida no meio africano, tendente a materializa-los, não chega a obstar-lhes as ficções do espírito e, por vezes uma cega ironia, nos seus contos e nas lendas, perpassa com um lance de suave protesto contra a passividade que lhe impõem as condições tristes ou ásperas de natureza.

Há uma aspereza como indiferença, espécie de affirmação disfarçada de intima rebeldia; as tradições que têm curso entre elles, parece que as aceitam sem convicção, automaticamente, isentos de interesse e até de intelligencia. A criação do mundo que lhes attrahe em pouco a attenção, como resquício de curiosidade, attribuem-na a alguém cujo alto poder fora fácil de imaginar, mas nenhuma versão há sobre como e quando foi. Os primeiros homens, acreditam os gêges, foram de um boqueiro ou abysmo atirados á terra para povoarem. Entre elles algumas lendas transmittem-se interessante, por isso que entre nós corre chistosamente como anecdota... [sic] (Gilberto Freyre (org), 1937, p.250)

Observe-se em pequenas expressões como: “aspereza com indiferença”, “afirmação disfarçada”, “intima rebeldia”, “aceitam sem convicção”, “isentos de interesse e até de intelligencia” como o autor desqualificava e desestruturava as noções religiosas dos jejes como grupo social e com elas os sujeitos que as conceituam. Este autor, como outros que apresentaram trabalhos no Congresso, avaliou as tradições religiosas dos africanos e descendentes a partir da racionalidade europeia e a aceitação e o usufruto que fizeram dela como objeto de pesquisa do exótico. Assim, os congressistas apresentaram trabalhos sobre o fator eugenista da mestiçagem, sobre o biótipo de negros e mulatos, sobre a masculinidade, sobre deformações, aproveitamento escolar, entre outros assuntos, com independência de outros trabalhos dedicados à religião, ao teatro, à dança, à música, etc. Elemento importante que vinculou o I e II Congresso Afro-Brasileiro foi a sessão em homenagem a Nina Rodrigues.

Neste Primeiro Congresso afro-brasileiro de Pernambuco estiveram presentes membros da Frente Negra Brasileira (FNB) paulista e de Porto Alegre apresentando trabalhos sobre a questão social e a temática religiosa negra – apoiando a iniciativa de Gilberto Freyre, de reunir numa mesma sala intelectuais estudiosos de todo o País, dedicados ao estudo da problemática e da cultura negra, com ênfase na religião – e pessoas iniciadas nas tradições religiosas africanas, como referiu o próprio Freyre num artigo que aparece como apêndice na segunda edição das *Memórias do Congresso* (1937).

Como o Primeiro Congresso, o Segundo, realizado na Bahia, teve também uma ampla participação de intelectuais, estudiosos da cultura religiosa de matriz africana, que se reuniram para discutir sobre este particular, pela segunda vez. Este Congresso foi coordenado por Edison Carneiro com a colaboração de Artur Ramos num período da História da Bahia em que os candomblés receberam as batidas mais fortes da polícia soteropolitana e os jornais depreciavam os ofícios religiosos que realizavam os pais e as mães-de-santo com comentários atrozés. Em contraposição à política repressiva, este foi o período no qual os terreiros foram se consolidando cada vez mais, como organizações religiosas guiadas pelos seus líderes espirituais que se converteram em emblemáticos dirigentes de cultos como: Mãe Aninha do Ilê Axé Opô Afonjá, Menininha do Gantois, Bernardinho do Bate Folha, Joãozinho da Goméia, Manuel Pim, Procópio de Ogunjá, Mãe Massi da Casa Branca, Jubiabá, entre outros mais. Alguns desses sacerdotes e sacerdotisas como Mãe Aninha do Afonjá contava com o serviço de um Babalawo do quilate de Martiniano do Bonfim. Entretanto, alguns intelectuais e artistas como Carybé, Jorge Amado e Dorival Caimi, que junto com Martiniano conformaram

o grupo dos Doze Obá de Xangô do Afonjá, se interessavam pelas religiões afro-brasileiras a partir de uma perspectiva pessoal.

Edison Carneiro tinha relações com estes pais e mães-de-santo e com outros de diferentes partes da cidade, sem distinguir se eram terreiros tradicionais ou de nova criação. Porque na época os novos assentamentos religiosos que foram também os mais massacrados pela polícia foram ao mesmo tempo os mais discriminados pelos sacerdotes fundadores ou representantes das casas mais antigas. À respeito Vivaldo da Costa Lima apontou:

Esses terreiros conviviam com a discriminação que sofriam por parte dos candomblés mais antigos – discriminação mais formal do que real – e produziam os padrões valorativos, exteriores e rituais da ortodoxia jeje-nagô... Os mecanismos de legitimação de alguns desses terreiros envolviam, como ainda envolvem, a “adoção” de velha ebôme de casas prestigiosas, profundas conhecedoras dos fundamentos, que assumiam papéis importantes na hierarquia dos novos candomblés. Mas o fator dominante nesse processo, de criação era, sobretudo, a personalidade do pai ou mãe da nova casa. Inteligentes, chamados, por apelos inescapáveis, à vida religiosa, os novos Omo “zeladores” – como preferem chamar-se muitos líderes – progrediam, organizavam suas casas, iniciavam seus filhos-de-santo, afirmavam-se em poder e prestígio. (1987, p.42)

Como tínhamos assinalado, Edison Carneiro tinha relações com muitos pais e mães-de-santo baianos, visitava-os nos terreiros onde realizava suas observações participantes e com o co-auspício deles organizou o Segundo Congresso Afro-Brasileiro na Bahia. Foi, por um lado, um trabalho muito paciente que desempenhou nos terreiros ganhando a confiança de seus dirigentes e, por outro, na imprensa, no jornal *O Estado da Bahia* onde colaborava como redator.

Em 1936 o jornal *O Estado da Bahia* divulgou os projetos de realização do II Congresso Afro-Brasileiro, destacando os trabalhos preparatórios que se estavam realizando, como apareceu na reportagem intitulada “Notícias do Segundo Congresso Afro Brasileiro”⁶⁴; escreveu crônicas sobre diferentes tópicos relacionados ao Candomblé tentando resgatar a imagem dessas tradições religiosas tão vilipendiadas pela imprensa, inclusive por esse próprio jornal, como mostramos no segundo capítulo. Manchetes como “O mundo religioso do negro da Bahia”⁶⁵, dedicada a Martiniano do Bonfim, colaborador imediato de Carneiro para os assuntos do Congresso, diz respeito à mudança de postura do jornal neste período, mas

⁶⁴ Cf. jornal *O Estado da Bahia*, de 20 de outubro de 1936

⁶⁵ Cf. jornal *O Estado da Bahia*, de 7 de agosto de 1936, p.5.

chamou nossa atenção pela extensão e pelo caráter respeitoso com que foi tratado este insigne Babalawo baiano.

Martianiano Eliseo do Bonfim (*Ojeladê*) nasceu na Bahia provavelmente entre os anos 1859 e 1861. Faleceu em 1943, na cidade de Salvador. Foi filho de africanos –pai Egba e mãe Ijexa – chegados ao Brasil como escravos durante as primeiras décadas do século XIX. Segundo aparece no livro *Cartas de Édison Carneiro a Artur Ramos* (1987), organizado por Waldir Freiras Oliveira e Vivaldo da Costa Lima, Martiniano disse numa entrevista ao antropólogo norte-americano Donald Pierson que “*seus pais lhe deram, ao nascer, o nome de Ojeladê*”. No entanto, comentam os autores do livro que: “Alguns autores contemporâneos sugerem que *Ojeladê* seja um título, um *oiê* que Martiniano recebera no culto dos *eguns* da ilha de Itaparica, onde ele era reverenciado pelos velhos *ojês* e titulares do culto”. (OLIVEIRA, COSTA LIMA, 1938, p. 51)

Na adolescência Martiniano foi enviado pelo pai para África. Lá esteve aproximadamente 11 anos convivendo com os costumes do povo iorubano. Fez cerimônias religiosas, apreendeu falar iorubá e inglês com os missionários protestantes ingleses e voltou para Bahia com sólidos conhecimentos religiosos depois de se consagrar ao culto de Ifá, isto é, ser investido como Babalawo.

Martiniano foi um homem de profundo conhecimento da cultura iorubana, ajudou na preservação da religiosidade nagô na Bahia. Ademais, colocou todos os seus conhecimentos a disposição não só dos terreiros tradicionais, em especial o Ilê Axé Opô Afonjá junto a Mãe Aninha, senão também para a comunidade científica. Contribuiu com a estruturação do grupo de Obás ou Ministros de Xangô, como ficaram conhecidos esse oloiês, no Ilê Axé Opô Afonjá. Para Mãe Aninha concedeu o título de Ajimudá.

reconhecimento social como expressão religiosa de uma parte considerável da população baiana. Na reportagem, Martiniano reafirmou publicamente o compromisso feito à Edison Carneiro de ajuda na realização do evento, do qual vaticinou que “talves o thema n.º. 1 [*a ser discutido no Congresso*] seja a liberdade religiosa, pois, é no culto que se revela toda a expressão social de um povo. Principalmente no africano” (**O Estado da Bahia**, 1936. p.5).

Outra das grandes colaboradoras do Congresso foi Mãe Aninha, ialorixá e fundadora do Ilê Axé Opô Afonjá junto com Martiniano, que abriu as portas do terreiro para receber os congressistas. Sobre estes dois colaboradores do evento Vivaldo da Costa Lima expressou:

Carneiro estava certo em incluir esses dois líderes religiosos, por sua intensa atuação na sociedade global, no plano da influência política, no sentido atual e abrangente do conceito de política. Carneiro foi amigo de ambos, de Martiniano e de Aninha. (Costa Lima, 1987, p.45)

Porque ambos os colaboradores citados tiveram uma vida religiosa frutífera e de muito respeito. Tanto entre as autoridades civis como religiosas lia-se uma estreita relação entre líderes e dirigentes dos terreiros de Candomblé e a sociedade abrangente, em que se incluíam, ademais, políticos, militares e clérigos.

Para esse trabalho de valorização e reconhecimento social do Candomblé que se consolidou no II Congresso, Carneiro também comprometeu as autoridades políticas governamentais. Solicitou das instituições públicas financiamento e apoio logístico, a tal ponto que Gilberto Freyre chegou a criticar o apoio que amparou a realização do evento em Salvador. À respeito Freyre escreveu no artigo publicado na segunda edição das memórias do I Congresso, celebrado em Recife em 1934, e publicado em 1937, com prefácio de Arthur Ramos:

O Congresso de Recife foi, ainda, o mais independente dos congressos. Não recebeu nenhum favor do governo. Não se associou a nenhum movimento político, a nenhuma doutrina religiosa, a nenhum partido. Não se deixou prender por nenhum sentimentalismo gênero “Mãe Preta”, por nenhuma demagogia tipo José Mariano. Qualquer insinuação contra a pureza intelectual das suas intenções, contra o profundo sentido brasileiro de suas tendências, pecca por leviana. Ou então revela um excesso de faro policial, talvez desenvolvido em detrimento de qualidades intelectuais mais nobres. [sic] (FREYRE, 1937, p.349)

Freyre estava certo, o II Congresso contou com uma ampla rede de solidariedade, formada, como tínhamos dito, pelo apoio de instituições religiosas e laicas, começando pelos

“terreiros” da Bahia, com apresentações de trabalhos no Congresso e abrindo as portas aos congressistas em harmonia festiva. Neste sentido, no prefácio do livro dedicado às memórias do II Congresso Afro-Brasileiro da Bahia, Edison Carneiro e Aydano de Couto Ferraz, assinantes do documento, afirmaram:

Um dos aspetos mais originais do Congresso da Bahia foi sem dúvida, a contribuição direita dos Paes-de-santo e de outros afficionados, como pesquisadores das próprias seitas Bernardino, de Bate Folha, Falefá da Formiga, Vavá Pau Brasil, Aninnha – para pezar de todos os seus amigos hoje morta, – apparecem ao lado de nossos maiores estudiosos, em pé de igualdade. Não esquecemos a camaradagem da velha Maria Bada, a mais sabida de todas as velhas dos candomblés do Brasil. Notável também, sob todos os aspectos foram as exhibições de capoeira, samba e batuque apresentadas aos congressistas, como coisa absolutamente nova. [sic] (In: CARNEIRO; FERRAZ, 1940, p.9)

O evento contou também com a ajuda do Instituto Histórico e Geográfico da Bahia, cujo diretor na época era Theodoro Sampaio⁶⁶, que brindou suas salas para a realização da reunião. Integrou a lista o Instituto Nina Rodrigues, dirigido por Estácio de Lima, que colocou as exposições do museu a disposição dos delegados. Teve ademais, o apoio de instituições nacionais, como o Departamento de Cultura da Prefeitura Municipal de São Paulo, na época sob a direção de Mario de Andrade, que mandou para a Bahia o Maestro Camargo Guanieri “para recolher anotações musicais dos mais puros candomblés do Brasil”. (Ibid., p.11). De renome internacional figurou a All African Convention⁶⁷, organização africana destinada a resolver os problemas da população dos autóctones, na África do Sul, em 1935.

No que pese que Carneiro e Couto Ferraz fizessem certa ênfase sobre o caráter eminentemente científico do Congresso que se estava inaugurando na Bahia, a vinculação com o All African Convention e outras organizações dos movimentos sociais negros, como “a Frente Negra de Pelotas, o Centro de Estudos Históricos, a Sociedade de Investigação Ameríndia de Porto Alegre, vários outros grêmios de estudos e defesa da raça espalhados pelo mundo” (Ibid., p.9), diziam respeito ao compromisso político de seus organizadores para com a questão negra, além do elemento cultural.

Todas essas presenças e colaborações não foram em detrimento do Congresso baiano, foi uma forma de inserir os problemas relacionados com a cultura afro-brasileira na problemática sócio-política através das instituições que apoiaram ou participaram

⁶⁶ Theodoro Sampaio era negro, filho de escrava e certamente tinha interesse no sucesso do evento.

⁶⁷ Criou-se como uma instituição que agrupava diferentes organizações de corte político, religioso e social na defesa dos direitos dos povos indígenas africanos. O seu primeiro congresso aconteceu em 1936.

direitamente no II Congresso Afro-Brasileiro. Sabe-se que Edison Carneiro era um intelectual comprometido com a política e era contra as discriminações raciais e religiosas. Foi Ogã de Xangô no Engenho Velho (ÁLVARES; SANTOS, 2006) e assistia com assiduidade às cerimônias religiosas realizadas nos terreiro onde, segundo relatos de Ruth Landes, era recebido com beneplácito (LANDES, 2002).

Os organizadores do Congresso da Bahia alinhavam-se à *escola baiana de Nina Rodrigues*. Portanto, a narrativa de Carneiro e Couto Ferraz definem o Congresso como uma realização de relevo do núcleo baiano, valorizando assim o “caráter rigorosamente científico” da reunião, sendo este ponto recorrente nos argumentos dos organizadores. Em tal sentido apontaram:

O certo é que, vencendo a clássica hostilidade do meio e a descrença dos próprios estudiosos e de alguns donos do assumpto, o Congresso Afro-brasileiro da Bahia se realizou entre 11 e 20 de janeiro de 1937, talvez com um sucesso pouco commum aos nossos certamens scientificos. A elle accorreram os maiores especialistas do paiz e do estrangeiro. E, quando, por uma questão de brevidade do tempo, não lhe podessem enviar trabalhos especialistas estrangeiros as referencias feitas ao congresso por um Rüdiger Bliden, um Fernando Ortiz, um Reuter, um Charles Johnson, um Robert Park, um Richard Patteer, um Henry Wallon, uma Maria Archer, foram as mais encorajadoras para os moços que assumiram a responsabilidade de sua realização. (CARNEIRO; FERRAZ, 1940, p. 9)

Portanto, o II Congresso foi uma reunião de valorização positiva das populações e culturas de origem africana na Bahia, e também para a formação da identidade brasileira, o que explica a importância da participação e do apoio de africanistas de renome internacional e nacional que participaram no conclave. Desta forma, a Bahia protagonizou uma reunião que, ainda que contasse com a participação dos intelectuais, se realizou com a anuência e com o co-auspício de agentes religiosos do Candomblé, que serviam de ponte entre a religiosidade africana e a sociedade mais abrangente, tentando mudar com o seu agir e inteligência o estado de opinião que a elite tinha formado á respeito da religiosidade dos negros afro-baianos.

Exemplo dessa colaboração foi a nomeação de Martiniano do Bonfim como presidente de Honra do Congresso, que presidiu a sessão inaugural. Sobre Bonfim destacaremos seu trabalho sobre Os Ministros de Xangô, no qual o autor reproduz o mito do orixá ao se converter o quarto rei de Oyo. Destacou do guerreiro, seus conhecimentos como estrategistas e sua bravura, mas também suas debilidades e inseguranças ante dois grandes chefes de tribos vizinhas que queriam aprender a arte da guerra. Como, segundo a narração de Martiniano do Bonfim, Xangô era um mortal, a incerteza e a desconfiança o levaram a cometer erros como qualquer mortal. Daí que uma vez descoberto e impossibilitado de provar o contrário, sentiu-

se desmoralizado ante seu povo e desapareceu em meio à multidão, que ficou atônita. Pouco tempo depois deu sinais em forma de trombada, levando consigo as suas mulheres favoritas: Oxún e Oyá. Segundo Martiniano, a partir desse momento se começou render culto a Xangô como orixá, para mais tarde se instituir o culto dos Ministros formando-se um conselho encarregado de manter viva a tradição. Ele argumentou que:

Esse conselho foi organizado com os doze ministros que na terra o haviam acompanhado, seis do lado direito e seis do lado esquerdo. Os da direita eram Abiodún (descendente do rei Abiódun, príncipe) Onikóyi, Aréssá, Ônanxókúm, Obá Telá, Ôlugban. Os da esquerda, Are, ôton Onikóyi, Ôlun Ônanaxókún, Êko, Kábá Ônikôvi. Estes ministros -antigos reis, príncipes e governantes dos territórios conquistados pela bravura de Xangô- não deixaram que a lembrança do herói se apagasse na memória das gerações. (In: CARNEIRO; FERRAZ, 1940, p.236)

Anunciava assim, Martiniano do Bonfim a criação do culto dos Doze Ministros de Xangô no Ilê Axé Opô Afonjá com a anuência de Mãe Aninha. Sobre as atividades propriamente religiosas deste Babalawo baiano, Palmié escreveu:

Mas como evidencia o caso – amplamente discutido – da criação por Martiniano, em 1930, da obrigação ritual dos Doze Obás de Xangô, o conceito de “pureza da tradição africana” que ele ajudara a estabelecer e atrelar à casa de Mãe Aninha ao proclamar, no Segundo Congresso Afro-brasileiro (1937), que tinha apenas despertado uma antiga instituição iorubá então esquecida no Brasil, era ficção estratégica; jamais existira na corte de *alofin* de Oyo nenhuma instituição do tipo, e é tentador inferir que ele a inventara por conta própria em ocasião do Congresso de 1937. (PALMIÉ, 2007, p.91)

Inventados ou não, os Doze Obá de Xangô até hoje continuam sendo referências que distinguem as tradições ditas propriamente africanas no Ilê Axé Opô Afonjá. A mesma respondeu no tempo de fundação a outra dinâmica não propriamente religiosa e sim política e cultural na defesa de uma identidade cultural, ainda que a função desses Obás seja precisamente religiosa. O importante para nós é o destaque que a figura de Martiniano foi adquirindo na literatura, como um dos mais autênticos Babalawos brasileiros de todos os tempos, guardião das tradições iorubás, interessado pelo destino de seus irmãos de religião.

No II Congresso, os trabalhos apresentados abordaram de forma direta o problema da cultura negra e da liberdade religiosa, tendo em vista os pressupostos e vínculos culturais que se produziram entre as culturas africanas introduzidas com os escravizados e os sedimentos dessas culturas com a cultura européia do colonizador. Trabalhos como o de Melville

Herskovits sobre Deuses africanos e “santos catholicos” nas crenças do negro no Novo Mundo deram conta do assunto, mas fazendo ênfase sobre o peso maior que exerceram as influências africanas sobre as católicas na organização dos cultos religiosos de ascendência africana conservados no Brasil, em Cuba e no Haiti.

Edison Carneiro realizou uma revisão dos postulados etnográficos de estudos realizados por Nina Rodrigues, Manoel Quirino e Arthur Ramos principalmente, para dar conta do sincretismo religioso que se produziu entre as culturas africanas presente no Brasil, a partir das histórias mitológicas e dos próprios orixás, mas também, das escolhas religiosas dos africanos e de seus descendentes com o fim de manter as tradições.

Reginaldo Guimarães colocou no centro da discussão os aportes dos Bantos para esse sincretismo a que estamos nos referindo, mas preferencialmente para a sobrevivência desse tipo de religiosidade na Bahia, não reconhecida nos estudos de Nina Rodrigues.

Arthur Ramos, em compensação e fazendo um ato de justiça social, argumentado com pressupostos da Antropologia, falou da nacionalidade das religiões de ascendência africana configuradas no interior da sociedade brasileira, tendo em conta os níveis de sincretismos que se produziram entre elas e a religião do colonizador, caracterizando-as como próprias do contexto social onde se conformaram.

Particular importância merece dois trabalhos apresentados dos delegados ao Congresso: um por Dario Bittancourt, sobre “A liberdade religiosa no Brasil: A Macumba e o Batuque em face de lei”; outro por Amanda Nascimento, sobre a “Influência da mulher negra na educação do brasileiro”. O primeiro trabalho buscou demonstrar como as leis brasileiras desde o período da colonização, longe de beneficiar a plena liberdade religiosa restringiu os negros ao exercício, prática e escolha da religião oficial. Pois em diversas leis e códigos criminais sempre apareceu como desculpa dessa falta de liberdade religiosa a “ofensa à moral e os bons costumes cristãos”, que de fato implicava em um tipo de amoralidade punível pelas autoridades laicas e religiosas às práticas religiosas de origem africana, justificando-se assim, de certa forma, a repressão policial.

No segundo trabalho a autora avançou na análise do geral ao particular. Ela começou procurando encontrar uma explicação racional e científica para os diferentes tipos de discriminações tanto raciais como de gênero que afetavam os relacionamentos sociais, nos quais a mulher negra estava colocada na escala inferior de qualquer tipo de reconhecimento e onde, ademais se criaram estereótipos e aversões que não tinham nada a ver com questões biológicas e sim sociais. Em tal sentido ela salientou que seria uma “tarefa sobremodo árdua a

de rastrear tão complexo assumpto à luz dos dados positivos das sciencias contemporâneas”, porque “O estudo da influencia da mulher negra na formação brasileira é o estudo de toda a evolução da própria nacionalidade”. (In: CARNEIRO; FERRAZ, 1940, p. 212). Para Amanda Nascimento:

A mulher negra influiu de vários modos na formação physicologica e na estruturação da alma brasileira.

Tendo sido o marco angular de nossa physicogenese, abrindo o sulco inapagavel ao ancestralismo determinante dos nossos equivalentes orgânicos e espirituaes, a mulher negra teve uma influencia basilar, direta, incisiva e múltipla. Teve uma influência biológica e uma influencia sociológica. (Ibid., p.215)

Neste sentido, deixou explícitos os relacionamentos e as influências. No que diz respeito ao fator biológico, enfatizou a sexualidade libidinosa do português para com as negras. Ao se referir à cultura negra, Amanda Nascimento relacionou a mulher com a diversidade étnica africana e sua influência tanto consangüínea como por ofício, relações que como a religiosa se produziram no plano social. Este trabalho com enfoque de gênero constituiu um reconhecimento significativo à mulher negra e um passo de avanço nos estudos culturais brasileiros na época.

Outros trabalhos foram apresentados no evento à respeito de música, de dança, de culinária, etc. Nesta segunda edição do evento houve também a reconhecida homenagem a Nina Rodrigues. Como resultado significativo surgiu a iniciativa de criar um órgão representativo das culturas e religiões africanas: a União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia, a qual se efetivou em 27 de setembro desse ano. Atividade na qual participaram Martiniano do Bomfim, Edison Carneiro, Aydano do Couto Ferraz e Arthur Ramos.



Figura 16 – Reunião de constituição da União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia, publicada no jornal *O Estado da Bahia*, em setembro de 1937.

Não se sabe das atividades da União de Seitas Afro-Brasileiras para além do ano de sua fundação. O jornal *O Estado da Bahia* informou apenas, em 28 de setembro de 1937, que a diretoria da instituição foi eleita para os anos de 1937 e 1938. Em carta a Arthur Ramos, Edison Carneiro datada em 22 de setembro, nos dá mais alguns dados:

Velho Arthur Ramos,
 Recebi hoje as “culturas”. Thanks.
 No domingo, 26, instalaremos a União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia. Quero que você telegrape pra mim (sou o Secretário Geral, o presidente é Martiniano) dando parabens à gente. Telegrape a tempo de chegar pra sessão de instalação, que é à noite.
 Você será, no fim do anno, o homenageado da União... e já é africanista...
 Telegrape pra Poeira, 41.
 Acho que, em outubro, estarei por ahi.
 Abraços do

Edison Carneiro

A União pode ter sido o núcleo inicial da Fundação Nacional do Culto Afro-Brasileiro (FENACAB), surgida no ano 1946. Mas não foram encontrados registros que comprovem esta conjectura. Alvarez e Santos (2006) afirmam que:

A organização das diversas nações e a mobilização foram o caminho para obter o reconhecimento como religião e pôr fim à repressão das autoridades policiais. Bastide menciona, em seu livro, a criação da União de Seitas Afro-Brasileiras, formada, originalmente, em 1937. Nos depoimentos levantados

ao longo desta pesquisa, as referências variam em torno de uma década. A Federação Nacional do Culto Afro-Brasileiro, que funciona em Salvador, cujo presidente, Pai Ari, ciceroneou nosso trabalho, foi fundada em 24 de novembro de 1946. Não sabemos se é a mesma organização ou uma reorganização da entidade antiga. (ALVAREZ; SANTOS, 2006, p.139)

Segundo Pai Ari, Presidente atual da FENACAB, em entrevista concedida à autora em 2007, na sede da Fundação, no Pelourinho:

Mil novecentos e quarenta e seis os terreiros de candomblé do Estado da Bahia, as casas matrizes, como a casa Branca, o Ilê Axé Opo Afonjá, o Gantois, o terreiro do Alaketo, do Bate Folha, com Tamba Jussara, eles se reuniram para fundar a instituição, e foi nessa data que eles fizeram a criação da sociedade chamada Federação Bahiana do Culto-Afro. O Senhor Manoel, que foi o primeiro fundador e presidente naquela época foi que fundou a FENACAB. (Entrevista concedida à autora, Salvador, Brasil. Maio 2007)

Nos Estatutos da FENACAB, divulgados no Diário Oficial do Estado em 1948⁶⁸, se destacou como primeiro fim “manter e orientar a Religião Afro-Brasileira, dentro do rito deixado pelos antepassados, sem distinção das diversas seitas”, o que significava que o Estado da Bahia, a partir desse momento, não só reconhecia juridicamente, senão de fato a instituição, e também começava a se relacionar com um organismo que se erigia como representante das diversas manifestações religiosas de matriz africana na Bahia. Portanto, estava sob a responsabilidade da FENACAB cuidar e velar pela ordem e pelo bom desempenho das atividades religiosas das agrupações associadas e ao Estado só cabia fiscalizá-las para que assim se cumprisse, e não jogar sobre a Delegacia de Jogos e Costumes essas responsabilidades.

A Delegacia de Jogos e Costumes era o órgão encarregado de processar as denúncias dos atos considerados delituosos ou anti-sociais, que atentassem contra o pudor e os bons costumes. Os escândalos que ali se sucediam iam parar nas crônicas sangrentas dos jornais baianos: prostitutas, bêbados, adeptos às drogas, estupradores e até os *hippes* passaram pelas suas salas e ocuparam nos jornais baianos manchetes sensacionalistas. No entanto, esse foi o lugar destinado para que pais e mães-de-santo fossem obter o alvará de funcionamento para realizar as suas atividades rituais, o que foi obrigatório até 1976, que, como no caso de Cuba posteriormente, na década de 1980, foi manipulado, às vezes, pelos agentes policiais.

No segundo item referido aos fins da FENACAB aparece:

⁶⁸ Ver documento em anexo.

Trabalhar pela definição e estabelecimento da Religião Afro-Brasileira no seio social das demais religiões, para isso solicitará do governo medidas de equiparação, em face do Estatuto na Constituição Brasileira de 1946 nos art. 31, inciso II do Capítulo I e 141, § 7;

A Constituição Brasileira de 1946 dispôs:

Art.31 - A União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios é vedado:

I - criar distinções entre brasileiros ou preferências em favor de uns contra outros Estados ou Municípios;

II - estabelecer ou subvencionar cultos religiosos, ou embaraçar-lhes o exercício;

III - ter relação de aliança ou dependência com qualquer culto ou igreja, sem prejuízo da colaboração recíproca em prol do interesse coletivo;

IV - recusar fé aos documentos públicos;

V - lançar impostos sobre:

a) bens, rendas e serviços uns dos outros, sem prejuízo da tributação dos serviços públicos concedidos, observado o disposto no parágrafo único deste artigo;

b) templos de qualquer culto bens e serviços de Partidos Políticos, instituições de educação e de assistência social, desde que as suas rendas sejam aplicadas integralmente no País para os respectivos fins;

c) papel destinado exclusivamente à impressão de jornais, periódicos e livros.

O Estado, como órgão legislativo da Bahia, descumpriu o que estipulava a Constituição Federal em matéria religiosa para com as expressões de ascendência africana. Como dissemos, designou a Delegacia de Jogos e Costumes para supervisionar as atividades concernentes aos rituais, dificultando, assim, o exercício da liberdade de culto e limitando os direitos civis de seus praticantes.

Em 29 de dezembro de 1972 foi aprovada a Lei nº. 3097 que impôs aos terreiros pagar um imposto à Delegacia de Jogos e Costumes pelos serviços que prestava. As Igrejas Católicas e Protestantes não foram incluídas nesse item. E ainda que a FENACAB desde seus estatutos constitucionais, reconhecidos e aceitos pelo Estado oficialmente, tivesse reclamado formalmente um lugar no seio da sociedade e no campo religioso baiano, apelando ao constitucionalmente instituído, o tratamento que o Candomblé recebeu foi como expressão folclórica, ou seita, ou culto, como analisaremos mais adiante. Este tratamento não se correspondeu com os esforços organizativos que desde a década de 1930 vinha-se produzindo. Portanto, para este setor religioso “o direito aos direitos” fundamentais contidos na Constituição não estavam garantidos, tais como:

Art.141 - A Constituição assegura aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade dos direitos concernentes à vida, à liberdade, a segurança individual e à propriedade, nos termos seguintes:

§ 7º - É inviolável a liberdade de consciência e de crença e assegurado o livre exercício dos cultos religiosos, salvo o dos que contrariem a ordem pública ou os bons costumes. As associações religiosas adquirirão personalidade jurídica na forma da lei civil.

§ 8º - Por motivo de convicção religiosa, filosófica ou política, ninguém será privado de nenhum dos seus direitos, salvo se a invocar para se eximir de obrigação, encargo ou serviço impostos pela lei aos brasileiros em geral, ou recusar os que ela estabelecer em substituição daqueles deveres, a fim de atender escusa de consciência.

Os objetivos propostos pela FENACAB em seu estatuto de constituição aprovado e divulgado no Diário Oficial de 1948, não se podiam cumprir na época, já que o Governo do Estado não estava em condições de trabalhar ou não quis por nenhuma equiparação que se elevasse o *status* do Candomblé a religião, sendo mais fácil mantê-lo na subalternidade que dar-lhe um espaço social.

Considerar o Candomblé como religião, era aceitar que ele tinha um núcleo teológico central que estabelecia uma ética religiosa, baseada nas crenças da existência dos orixás. Histórias conhecidas e transmitidas oralmente através da mitologia que dava fundamento à existência dos mesmos, conservadas e possuídas simbolicamente por cada iniciado no axé que o adquiria em vínculo simbólico, quando em processo de iniciação se assentavam na cabeça os traços e as cores que o identificavam com um orixá determinado. E nos pejis recebidos nesse processo de iniciação os revivia, cuidava, alimentava e festejava através das diferentes cerimônias culturais.

Ante a impossibilidade de pensar e admitir a validade de um pensamento desprovido da racionalidade ocidental européia, produzida por homens avaliados como representantes de culturas inferiores ou em estágio primário de desenvolvimento, segundo as obras científicas eurocêntricas que movimentaram o pensamento dos cientistas sociais entre fim do século XIX e princípios do XX, resultava mais lógico admitir a mitologia, as cantigas, as danças, os discursos religiosos em forma de provérbios (*patakies*) de procedência africana, assim como o tipo de religiosidade sedimentada do conjunto dessas culturas que se amalgamaram no Novo Mundo, como folclore em pleno século XX.

Segundo definição da UNESCO, folclore é sinônimo de cultura popular e representa a identidade social de uma comunidade através de suas criações culturais, coletivas ou individuais, sendo também parte essencial da cultura de cada nação. Na Carta do Folclore Brasileiro, aprovada em 1951 se admite que:

Folclore é o conjunto das criações culturais de uma comunidade, baseado nas suas tradições expressas individual ou coletivamente, representativo de sua identidade social. Constituem-se fatores de identificação da manifestação folclórica: aceitação coletiva, tradicionalidade, dinamicidade, funcionalidade. Ressaltamos que entendemos folclore e cultura popular (...), em sintonia com o que preconiza a *UNESCO*. (BRASIL, Carta do Folclore Brasileiro, 1951).

O folclore não representa um conhecimento cultural cristalizado, mas pode ser explorado culturalmente e foi isso precisamente o que aconteceu com o Candomblé. Por exemplo, a partir dos anos de 1960 a Empresa de Turismo da Bahia (Bahiatursa) começou lucrar com o turismo, ofertando como produto comercial para os que visitavam a cidade de Salvador, espetáculos culturais, com roteiro que saíam das lendas dos orixás e os figurinos recriavam as imagens das deidades.

Por todas estas razões, principalmente pela falta de apoio dos órgãos governamentais, a FENACAB não teve grande força para lutar ao lado do povo de santo entre 1946 e 1976. No entanto, no período que vai desde o fim do Estado Novo no Brasil até a década de 1950, a história de luta em defesa da cultura e religiosidade negra protagonizada por Edison Carneiro, Arthur Ramos e diversos organizadores e participantes dos dois Congressos Afro-Brasileiros realizados em Recife e na Bahia, respectivamente, ocuparam outros cenários, a exemplo do Teatro Experimental do Negro (TEN), que surge no Rio de Janeiro em 1944, sob a iniciativa e direção de Abdias do Nascimento. Conforme Nascimento,

Sua própria denominação surgia... como um fermento revolucionário. [...] numa sociedade que há séculos tentava esconder do sol a verdadeira prática do racismo e da discriminação racial com a peneira furada do mito da democracia racial. Mesmo os movimentos culturais aparentemente mais abertos e progressistas..., sempre evitaram até mesmo mencionar o tabu das nossas relações raciais entre negros e brancos, o fenômeno de uma cultura afro-brasileira à margem da cultura convencional do País (NASCIMENTO, 2004, p.210)

Sua missão social se constituiu em um ato de protesto pela ausência do negro nos palcos brasileiros, conseguindo construir uma linguagem alternativa como proposta cultural. Isto lhes permitiu desenvolver um programa diverso de atividades culturais e sócio educativas entre seus membros, ao tempo que adquiriram um novo espaço de atuação política. Entre os objetivos do TEN se encontrava desenvolver trabalhos de conscientização na população negra procurando legitimá-la como ator social. Com ditas atividades se pretendia valorizar todos os

setores da vida social, política e econômica desse setor populacional. Por isso, centrou sua área de atuação na elevação cultural dos afro-brasileiros, utilizando como uma das vias de realização a educação integral e artística na comunidade negra.

Em tal sentido seu fundador e mentor, Abdias do Nascimento, ao refletir sobre a trajetória do TEN escreveu:

Teríamos que agir urgentemente em duas frentes: promover, de um lado, a denúncia dos equívocos e da alienação dos chamados estudos afro-brasileiros, e fazer com que o próprio negro tomasse consciência da situação objetiva em que se achava inserido. Tarefa difícil, quase sobre-humana, se não esquecermos a escravidão espiritual, cultural, socioeconômica e política em que foi mantido antes e depois de 1888, quando teoricamente se libertara da servidão. (NASCIMENTO, 2004, p.211)

Para essa tarefa gigantesca o TEN utilizou uma arma poderosa: o seu jornal *Quilombo* (1948-1952), seu órgão oficial. Segundo Abdias do Nascimento, o jornal “...trazia reportagens, entrevistas, e materiais sobre assunto de interesse à comunidade. (...)” (NASCIMENTO, 2004, p.223). Nele foi publicado, a partir de seu primeiro número, o programa de trabalho como se mostra a continuação o recorte do Jornal *Quilombo*, nº.1, Dez.1948. p.3.

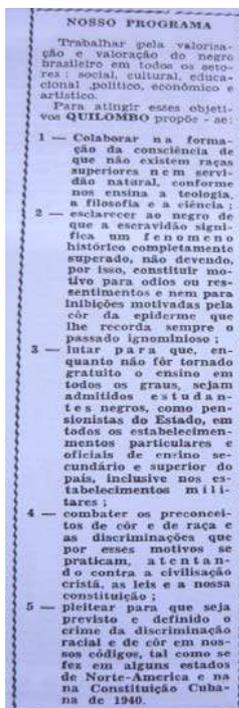


Figura 17 – Programa de trabalho do TEN.

NOSSO PROGRAMA

Trabalhar pela valorização (sic) e valoração do negro brasileiro em todos os setores social, cultural, educacional, político, econômico e artístico. Para atingir esses objetivos **QUILOMBO** propõe-se:

1. - Colaborar na formação da consciência de que não existem raças superiores nem servidão natural, conforme nos ensina a teologia, a filosofia e a ciência;
2. - esclarecer ao negro de que a escravidão significa um fenômeno histórico completamente superado, não devendo, por isso, constituir motivo para odios (sic) ou ressentimentos e nem para inibições motivadas pela cor (sic) da epiderme que lhe recorda sempre o passado ignominioso;
3. - lutar para que, enquanto não for (sic) tornado gratuito o ensino em todos os graus, sejam admitidos estudantes negros, como pensionistas do Estado, em todos os estabelecimentos particulares e oficiais de ensino secundário e superior do País, inclusive, nos estabelecimentos militares;
4. - combater os preconceitos de cor (sic) e de raça e as discriminações que por esses motivos se praticam, atentando contra a civilização (sic) cristã, as leis e a nossa constituição;
5. - pleitear para que sejam previsto e definido o crime da discriminação racial e de cor (sic) em nossos códigos, tal como se fez em alguns estados de Norte América e na Constituição Cubana de 1940.

Na estruturação desse pensamento integracionista social e político, que visava superar as travas psicológicas das desigualdades raciais, o TEN direcionou o seu caminho visando um despertar da consciência étnica que trouxesse certo entrosamento solidário inter-racial como via legítima de enfrentamento à ordem social estabelecida pela elite branca no poder. Tendo entre seus membros ativos o sociólogo Guerreiro Ramos, em 1949 foi inaugurado o Instituto Nacional do Negro sob direção do dito sociólogo, que criou em 1950 os Seminários de Grupoterapia com o objetivo de

Habilitar pessoas capazes de organizar grupos de teatro para a conscientização racial e eliminação dos complexos emocionais da ‘gente de cor’ nos morros, nos terreiros e associações específicas, utilizando o psicodrama – um método terapêutico que produz efeitos catárticos no indivíduo. (DOMINGUES, 2006, p.140)

Contrapondo-se ao pensamento branco elitista que escamoteava o trabalho intelectual do TEN, Abdias relembrou “[...] necessitava-se da articulação de ações em favor da coletividade afro-brasileira discriminada no mercado de trabalho, habitação, acesso à educação e saúde, remuneração, enfim, em todos os aspectos da vida na sociedade” (NASCIMENTO, 2004, p.221). Essa forma abrangente de ver a sociedade integrada como uma grande família, também obrigava criticar os preconceitos raciais da dogmática cristã, que contradiziam os princípios constitucionais que admitiam a igualdade dos homens perante a lei, sentenciando, por meio de raciocínio lógico, todos os atos discriminatórios, para que fossem penalizados por lei.

Esta proposta que visava condenar o racismo como crime foi resultante de uma busca constante do TEN na procura de solução disciplinadora ante um sério problema sócio-político que oprimia a sociedade brasileira, que viu no cristianismo ou na civilização cristã elementos precisos para moralizar a sociedade. Quiçá seria porque proclamava que todos os homens eram filhos de Deus e, por transferência, cristãos? Talvez possamos conjecturar que o apelo à moral cristã como plataforma programática do TEN se deva a essa razão, embora, na prática e no percurso histórico dessa instituição religiosa no Brasil, os fatos tenham apontado para outro tipo de atitude da Igreja Católica.

Não devemos esquecer que o problema racial constituía um fenômeno com dimensões internacionais, por isso, o TEN pensava em medidas muito mais rigorosas para tentar diminuir a gravidade das conseqüências da discriminação.

É notório que essa proposta foi feita referenciando o que estipularam as constituições norte-americanas e cubanas. Procurar os Estados Unidos como padrão referencial para desenvolver políticas ditas democráticas ou progressistas em matéria racial, era lógico na época, se se leva em conta que o forte movimento racial anti-discriminatório dos negros norte-americanos levou suspicazmente o governo a tomar medidas constitucionais que, ainda que respeitassem seus direitos ao desenvolvimento social e a plena cidadania, eram realizadas somente nos e entre os estratos sociais negros, estimulando o crescimento de uma elite negra ilustrada, o que de fato foi visto com olhos esperançosos por negros de outros países que procuravam uma saída para seus problemas raciais.

Mas Cuba não era esse crisol que significava os Estados Unidos para os países da região. Cuba era, na época, uma dependência a ser anexada ao território nacional norte-americano e sofria as conseqüências do incômodo sócio-político que o fato implicava, como analisamos no segundo capítulo. Na década de década de 1930, como foi analisado também, houve todo um movimento revolucionário que levou às reformas constitucionais de 1940. No Brasil era conhecido o estado social discriminatório da população negra cubana na época. Os vínculos entre intelectuais de ambos os países tinham sido estabelecidos desde princípios deste século, ampliando a base desse reconhecimento mútuo entre eles. A ponte realizada se materializou através das obras de Ortiz, Nina Rodrigues e Arthur Ramos, entre as de outros intelectuais que estudaram as temáticas religiosas negras. Fato que constitui antecedentes do não estranhamento da problemática racial entre ambos os países. Portanto, conhecer e expressar publicamente entre os objetivos programáticos do TEN as conquistas em matéria de igualdade social e racial alcançados em Cuba é um fato positivo a ser considerado neste estudo comparativo, porque aponta para o interesse do conhecimento mútuo e compressão dos problemas sociais entre Cuba e Brasil.

No que tange a Constituição de Cuba, foi na de 1940 que ficaram plasmados os problemas de discriminação como crime, sancionados pela primeira vez na história constitucional cubana, o que significou um passo de avanço em matéria de direitos democráticos. Independente disto, estas leis foram desrespeitadas constantemente.

A Constituição Cubana especificava no Título IV dedicado aos Direitos Fundamentais, na Seção Primeira, sobre os Direitos Individuais:

Artigo 10: O cidadão cubano tem direito:

- a) *A residir em sua Pátria sem que seja objeto de discriminação alguma nem extorsão, não importa qual é a sua raça, classe, opiniões políticas ou crenças religiosas;*
- b) *A votar segundo disponha a lei nas eleições e nos referendos que se convoquem na República;*
- c) *A receber os benefícios de assistência social e de cooperação pública, acreditando previamente no primeiro caso a sua condição de pobre;*
- d) *A desempenhar funções e cargos públicos;*
- e) *Á preferência que no trabalho disponha a Constituição e a lei.*

Artigo 20: *“Todos os cubanos são iguais ante a lei. A República não reconhece foros nem privilégios. Se declara ilegal e punível toda discriminação por motivo de sexo, raça, cor ou classe, e qualquer outra lesiva à dignidade humana. A lei estabelecerá sanções para os infratores deste preceito (CONSTITUIÇÃO..., 1940, disponível em <<http://www.cervantesvirtual.com>>).⁶⁹*

Contudo, aconteceu em Cuba, como declarou o advogado Julio A. Contreras⁷⁰, em entrevista ao historiador Julio Cesar Guanche, um retrocesso posteriormente:

A política cubana foi parcialmente sanada na Constituição de 1940, mas depois do golpe de Estado de 10 de março de 1952, com Batista no poder, apodreceu de novo. A marcha foi em retrocesso, aconteceu de tudo, até o assassinato de pessoas. A constituição de 40 ficou no programa, é verdade que se cumpriram muitos acordos que sem dúvida constituíram um avanço, ainda que enfrentassem muitas dificuldades para ser cumpridos. (2004, p.95)

O TEN promoveu e apoiou: a 1º Conferencia Nacional do Negro onde se aprovara o temário para o 1º Congresso do Negro Brasileiro, em 1949. Evento que se assemelhou às Convenções cubanas organizadas pela Federação Nacional de Sociedades Cubanas. O TEN promoveu ademais a criação do Instituto Nacional do Negro, no mesmo ano de 1949, como já foi analisado; a celebração do 1º Congresso do Negro Brasileiro, o Museu do Negro e o Conselho Nacional de Mulheres Negras, os três no ano de 1950, ano de muitas atividades sócio-culturais e de luta política do TEN.

Todas as atividades foram divulgadas no *Quilombo*, o jornal dirigido por Abdias Nascimento, que melhor retratou o ambiente político-cultural de mobilização anti-racista brasileira. Nele, – como mostramos⁷¹ – se destacaram os trabalhos sobre a problemática racial. O jornal, nos dez números editados se converteu num foro de discussão permanente de diversos tópicos. Merece destaque a problemática religiosa afro-brasileira que incluía artigos

⁶⁹ Outros artigos que tocaram as questões discriminatórias foram: 73 e 74. Estes dois últimos foram dedicados à igualdade de oportunidades nos postos de trabalhos.

⁷⁰ Também professor de História do Estado e de Direito da Faculdade de Direito de Universidade de Havana.

⁷¹ No anexo B há uma amostra dos temas publicados no jornal.

assinados, por grandes estudiosos do tema que como destaquei, participaram nos dois congressos sobre religiões Afro-Brasileiras realizados em 1934 e 1937 em Pernambuco e na Bahia, respectivamente, principalmente Edison Carneiro, Arthur Ramos e Gilberto Freyre.

De Edison Carneiro especificamente destacaremos seus artigos sobre a liberdade de culto, publicados no jornal *Quilombo*, nos quais mostrou seu compromisso político para com a população afro-brasileira em matéria de escolha religiosa, no que diz respeito à violação dos direitos constitucionais, por intermédio da violência que exercia a polícia para fazer cumprir a ordem moral dos bons costumes cristão. Sobre a questão assinalou que:

O candomblé da Bahia à despeito de sua fama internacional, do respeito que merece de homens de consideração, ainda paga um selo policial para realizar as suas festas de culto [...] As macumbas do Rio, os parás de Pôrto Alegre, os xangô de Maceió e do Recife, a pagélança e o catimbó, o tambor-de-mina, as sessões espiritistas, - todas as instituições religiosas (ou aparentemente religiosas como a Maçonaria) existentes no país já sofreram, ora mais, ora menos, por este ou por aquêlo motivo, limitação na sua liberdade de culto – senão suspensão de sua liberdade primária, elementar, um colorário lógico de ascensão da burguesia. Que fazer, diante da intromissão policial, senão resistir, pacificamente, mas com firmeza, em defesa deste direito? (Quilombo, janeiro de 1950, n.5. p.7)

O certo é que depois do II Congresso Afro-Brasileiro celebrado na Bahia, a vida nos candomblés como organizações religiosas mudaram e do Candomblé como expressão religiosa adquiriu novo sentido, sobretudo vinculado ao viés antropológico das pesquisas e ao tratamento cada vez mais respeitoso com que se aproximaram os pesquisadores tanto nacionais quanto estrangeiros dos pais e mães-de-santo. Aspecto organizativo ao nível das casas-templos nunca se logrou em Cuba até 1992, quando houve a criação da *Asociación Yoruba de Cuba*, que primeiro foi uma instituição de *status* cultural e que só recentemente, na década de 2000, foi reconhecida como instituição religiosa. Aspecto que analisaremos mais adiante. Porém, continuaram as perseguições e batidas policiais aos terreiros.

Precisamente na década de 1930 foi organizado em Cuba o *Movimiento Negrista*, que desenvolveu suas atividades principalmente entre intelectuais⁷². Carmen Montejo (2004) o caracterizou como um ‘*movimento de afirmação*’, porque valorizava as raízes africanas na cultura cubana, no contexto da identidade nacional e latino-americana. Justificando a razão de ser do Movimento ela argumentou:

⁷² Podem ser citados, entre outros de seus integrantes, Alejo Carpentier (escritor), José Luciano Franco (periodista, historiador e cronista), Regino Pedrosa (poeta), Rómulo Lachatañeré (doutor em farmácia e escritor), Nicolás Guillén (poeta) e Fernando Ortiz (advogado e sociólogo).

Tinha que ser rompida a ideologia da cor, que era uma realidade social, que influenciava de maneira determinante na sociedade, e que, nos momentos de graves crises sociais, adentrava-se no percurso da nossa história nacional, modificando, pelo seu intermédio, o ritmo das lutas de classes, tanto na cena ideológica quanto política, já que servia para ocultar ou frear a luta... (MONTEJO, 2004, p.213)

A autora está se referindo à luta pela inserção de negros e mestiços na sociedade cubana. Segmento social que junto com outras porções minoritárias da população engrossaram a base da pirâmide social cubana visada na estratificação social, deixando de constituir minorias para se converter em um grande exército de sujeitos subempregados e desocupados. A luta se desencadeava, aliás, não só pelos conflitos socioeconômicos próprios dos enfrentamentos de classes, incluía também o reconhecimento de ter direito aos Direitos, que condicionava aquele setor populacional à subalternidade, em todos os âmbitos da vida. Ausência e dificuldades que geravam entre esses setores desfavorecidos diversas formas de solidariedade humana e cultural.

O *Movimento Negrista* cubano tentou resgatar a memória ancestral que mantinham vivas as tradições culturais africanas nesses setores desfavorecidos como parte do imaginário social e cultural. Partimos do fato de que o imaginário social é o componente mais importante na formação de um discurso nacional como elemento integrador da cultura, que se fundamenta na consolidação e reprodução de suas produções de sentido, isto é, nas estratégias de identificação. Em tal sentido consideramos que um dos objetivos mais nobres do *Movimento Negrista* foi tentar consolidar, na época, um discurso integracionista de inclusão e reconhecimento cultural, voltado a ressaltar o que a elite racista queria ocultar as raízes negras da cultura nacional.

A partir desta perspectiva normas, valores e linguagem não são somente ferramentas de enfrentamentos às coisas, mas também instrumentos para fazer coisas, em particular indivíduos: se alude assim à construção que molda os indivíduos (produção de subjetividades) em uma sociedade, a partir da matéria prima humana, isto é: aos homens e às mulheres que conformam as instituições como mecanismos de perpetuidade. (FERNANDEZ, 1995, p.9)

Por isso, o *Movimento Negrista* – com seu labor de pesquisa em várias frentes da cultura negra cubana e através da divulgação de seus estudos na imprensa, em publicações de livros, em revistas especializadas, como a *Estudos Afrocubanos*, dirigida por Fernando

Ortiz⁷³, em palestras que seus membros ministravam em diferentes clubes sociais de negros ou mulatos e em instituições científico-sociais – tentou ressaltar os diversos elementos culturais africanos que constituíram a nacionalidade cubana. O *Movimento* quis evitar estereótipos ou desqualificações culturais e religiosas no comportamento de negros e mulatos, ainda que alguns de seus membros não tivessem suficiente clareza política sobre a problemática racial em Cuba.

Em Cuba podem ser mencionados vários exemplos de esforço de integração dos elementos culturais negros à cultura nacional, como a poesia mulata de Nicolás Guillén, ou a novela *Ekué Yambá-Ó* de Alejo Carpentier, na perspectiva literária, e também as obras de Fernando Ortiz, Lída Cabrera e Rómulo Lachateñeré, considerados os mestres dos estudos etnológicos cubanos.

Ekué Yambá-Ó é uma novela afro-cubana que foi publicada pela primeira vez em 1933 na Espanha. Ainda que seu autor a considerasse uma obra novata, pitoresca e superficial, o mérito da obra está em seu realismo em forma de crítica social, mostrando os caminhos tortuosos, a cotidianidade e as ‘escolhas’ de homens e mulheres simples, que tiveram que enfrentar as penúrias da vida entre o imprevisto e o mundo religioso afro-cubano. Sobre as personagens centrais da trama Carpentier escreveu no prólogo à edição de 1977:

Conheci muito bem a Menegildo Cué, foi meu companheiro em brincadeiras de crianças. O velho Luis, Usebio e Salomé – e também Longina, que nem troquei o seu nome na novela- me receberam, eu, menino branco, que o pai, para escândalo das famílias amigas, “deixava brincar com negritos”, no requinte pudor de sua mísera tapera onde a precária alimentação, doenças e carências se padeciam com dignidade, se falando disso e daquilo numa linguagem sentenciosa e gnômica. Acreditei conhecer minhas personagens, mas com o tempo vi que, ao observá-los superficialmente, desde fora, tinham-se obscurecido na profundidade da alma, na dor amordaçada, em recônditas pulsações de rebeldia: em crenças e práticas ancestrais, que significavam na realidade, uma resistência contra o poder dissolvente de fatores externos... Ademais... O meu estilo daqueles dias!(CARPENTIER, 1977, p.11 e 12)

A novela demonstra a sensibilidade do autor ante a realidade cubana, principalmente dos negros cubanos que viveram em disputa constante com os negros das ilhas vizinhas, especialmente com haitianos e jamaicanos, que entraram em Cuba como mão-de-obra barata nas usinas açucareiras, como foi analisado, no segundo capítulo.

⁷³ Segundo Palmié, Ortiz nunca publicou um relato semelhante, embora continuasse a advogar a erradicação científica da “bruxaria africana”, até a segunda edição de seu livro **Os Negros Bruxos**, em 1916.

Sociedad de Estudios Afrocubanos

Em 1º de junho 1936 foi constituída a *Sociedad de Estudios Afrocubanos*, no local onde funcionou o *Club Atenas*. Dirigida por Fernando Ortíz, esta instituição agrupou historiadores, antropólogos, literatos, musicólogos, entre outros interessados em estudar e divulgar os aportes da cultura negra cubana.

A *Sociedad de Estudios Afrocubanos* apareceu num momento muito importante da vida social cubana. Como já referenciamos, o grupo que a formou também fez parte do *Movimento Negrista*, organização vanguardista que se mobilizava no compasso dos acontecimentos internacionais, na luta contra as discriminações raciais. E foi importante que tivesse sido precisamente Fernando Ortíz seu organizador, diretor e um dos mais fecundos colaboradores da revista da *Sociedad*, porque este grupo de intelectuais estava registrando os aportes das culturas negras não como algo isolado da realidade cubana, nem como elemento folclórico, senão como componente fundamental da cultura, nacionalidade e identidade do povo cubano. Elementos que, como afirmava Fernando Ortiz, definiam a cubanidade como a principal característica étnica da Ilha. A esse respeito, Ortiz reflete em uma palestra ministrada no anfiteatro Enrique José Varona, da Universidade de Havana, em 28 de novembro de 1939, organizada pelo grupo Fraternidad Estudiantil:

A cubanidade para o indivíduo não esta no sangue nem no papel nem nos cômodos das casas. A cubanidade é a qualidade principal de uma cultura, neste caso a de Cuba. Simplesmente a cubanidade é a condição da alma, complexo de sentimentos, idéias e atitudes. Ainda tem mais, tem uma cubanidade mais plena, poder-se-ia dizer que sai de nossas entranhas, envolve-nos, penetra-nos como o fluido da criação que nasce de nossa Terra Mãe depois de ser fecundada pela chuva que manda o Pai Sol; algo que nos faz assumir uma expressão sensual de amor como nossas brisas ou nos arrebatam a vertigem dos furacões; algo que como fêmea nos atrai e nos seduz, mas que também é tripé: mãe, esposa e filha. Mistério da Trindade cubana porque dela nascemos a ela nos damos, dela somos e nela temos que sobreviver (1991, p.15).

Ortiz definiu a identidade étnica cubana como aquilo que sem ser genético forma o indivíduo, isto é como uma unidade bio-social que o acompanha, envolve-o e distingue-o, e o caracteriza, porque consciente ou inconscientemente sempre revela traços e peculiaridades sociais que dão sentido de pertença a uma comunidade. Para Ortiz, o espaço geográfico onde o indivíduo se desenvolve é o recinto propício e fértil para o cruzamento dos elementos que fecundam a nacionalidade. Nesse sentido, a cubanidade é fruto da capacidade criativa da Mãe

Pátria, isto é, o espaço geográfico para o seu desenvolvimento. Em Ortiz, a cubanidade, no estrito sentido humano, significava, acima de tudo, uma qualidade cultural que ia além das vontades individuais daqueles que negassem a condição de cubano ou a mistura que implicava sê-lo, porque a cultura cubana como mestiça constituía uma parte da cultura negra e da religião dos negros que viviam em Cuba, fruto e herança dos africanos e seus descendentes nascidos na Ilha.

Ortiz entendia a cubanidade como uma atribuição étnica em termos de identidade (BARTH, 1997). Assim afirmou:

A contribuição negra à cubanidade não tem sido pouca. Além das potencialidades [*do negro*] como força produtiva que tornou possível a entrada econômica de Cuba na civilização mundial e de sua tenacidade libertária que franqueou o advento da independência pátria, sua influência cultural pode ser observada nos alimentos, na cozinha, no léxico, na verbosidade, na oratória, na sedução, no materialismo, na descrição infantil, na reação social que constitui o deboche, etc.; mas, contudo, em três manifestações dessa cubanidade: na arte, na religião e no tom da emotividade coletiva.

Por isso, o grupo que criou a *Sociedad de Estudios Afrocubanos* tinha entre seus desígnios estudar de forma mais objetiva as relações que se produziram entre brancos e negros, entrelaçando seus pontos de união e convergências, como amostra das etnicidades relacionais que frutificaram no complexo panorama cultural cubano, procurando um feliz entendimento racial, assim como um justo reconhecimento de suas contribuições. Com este grupo de intelectuais, Ortiz colocou em prática a concepção de *cubanidade*, destacando os papéis protagonizados por negros e brancos na formação da nacionalidade cubana. Jorge Castellanos (2003) salienta a esse respeito:

Fiel em seu programa, a *Sociedad* se constituiu com uma representação equilibrada de intelectuais de ambas as raças. O presidente era branco: Fernando Ortiz. Os vice-presidentes, negros: Miguel Angel Céspedes e Nicolás Guillén. O secretário era branco: Emilio Roig de Leuchsenring. O tesoureiro, negro: Salvador García Agüero. Três vogais eram negros: Lino D'Ou, Martín Castellanos e José Luciano Franco; e três brancos; Elías Entralgo, Juan Marinello e Emilio Ballagas. (140)⁷⁴

⁷⁴ Resulta importante completar a biografia de alguns de seus membros: Salvador García Agüero, destacado intelectual negro, membro da Confederação de Sociedades Cubanas e tesoureiro da *Sociedad*. Ele participou do II Congresso Afro-brasileiro celebrado em Salvador, Bahia, em 1937; Emilio Roig de Leuchsenring, presidente da *Sociedad*, tendo logo passado a trabalhar como secretário da mesma, porque compartilhava, entre outras responsabilidades, a presidência da *Sociedade Cubana de Estudios Históricos Internacionais* e da *Sociedad de Livres Pensadores de Cuba*; Nicolás Guillén, poeta, membro ativo do Movimento Negrista e fundador de um gênero literário conhecido em Cuba como “Poesia mulata”.

Formaram parte também desse grupo historiadores como José Luciano Franco, um dos mais importantes estudiosos cubanos da escravidão, do comércio de escravos e quilombolas da América e do Caribe colonial, segundo sua biógrafa Bárbara Danzie León, pesquisadora do Arquivo Nacional de Cuba; Manuel Coellar Vizcaíno, periodista da Revista *Bohemia* e membro da Confederação de Sociedades Cubanas, que na IV Convenção Nacional se uniria a elementos oportunistas e corrompidos que acabaram introduzindo na V Convenção os Serviços de Inteligência Militar (SIM), para frear as atitudes de protestos dos membros envolvidos em atividades revolucionárias, opositoras à ditadura do General Fulgencio Batista (Montejo, 2004); Rómulo Lachatañeré, farmacólogo convertido em antropólogo e defensor das tradições culturais e religiosas afro-cubanas; Lydia Cabrera, pintora e antropóloga de ofício; Juan Luís Martín, antropólogo; entre outros destacados cientistas sociais.

A *Revista de Estudios Afrocubanos*, órgão publicitário da *Sociedad de Estudios Afrocubanos*, foi um termômetro do reconhecimento, via intelectualidade, dos “aportes negros” na sociedade cubana, ou seja, da cubanidade. Funcionou na seqüência de 1937 até 1940, quando foi interrompida por causa da II Guerra Mundial, voltando em 1945-1946 com seu volume V, o último. A Revista se constituiu também em uma amostra da maturidade de seu fundador e um de seus principais articulistas, Fernando Ortiz, assim como daqueles intelectuais que difundiram seus trabalhos. Essa publicação teve o mérito de estabelecer um novo enfoque na análise social e cultural da História das religiões afro-cubanas. A cultura nacional ganhou com esses enfoques despojados de elementos racistas um espírito integracionista, porque, como asseverou Robaina:

Os nacionalismos cubanos do século XIX tinham desconhecido o negro. Ainda que José Martí tivesse preparado um projeto inclusivo sobre Pátria para todos, o medo do negro a exclusão consciente dessa raça no discurso cultural e na prática política entraram no século XX sem ser questionados de maneira radical. (GUANCHE, 2004, p.105)

Fazendo uma análise temática dos números das publicações, constatamos que vinte e três dos artigos estiveram diretamente relacionados com o tema da música secular negra, de forte influência religiosa, especificamente cantigas, instrumentos musicais, rítmica, entre outros aspectos estéticos presentes nas culturas africanas introduzidas em Cuba. Seguindo a linha teórica de Hall (2006), no que diz respeito à cultura, nestes artigos se destacam elementos que caracterizavam a cultura popular negra como espaço de contestação

estratégica, mas também como um espaço para ser conquistado pela chamada cultura erudita, com o reconhecimento dos valores éticos e estéticos da música, da dança como expressão corporal, da rítmica, dos sons negros, etc., principalmente como meio de comunicação, que é a função religiosa fundamental que desempenha dentro da ritualística afro-religiosa.

A Revista logo se constituiu em uma das linhas fundamentais de pesquisas antropológicas sobre a religião afro-cubana. Outro dos temas abordados pelo grupo de intelectuais que ganhou espaço de destaque na Revista, no tocante à influência cultural africana em Cuba, refere-se à oratória. A oralidade e as narrativas religiosas – Patakies – possuíam inquestionáveis valores éticos, poéticos e descritivos, porque os Patakies são as histórias que acompanham a vida dos orixás isto é, são histórias mitológicas dos orixás, em especial dos iorubás, e caracterizam o seu atuar religioso ante situações diversas. Cada orixá tem vários Patakies que anunciam os caminhos seguidos por eles.

Dentro da Santería a narrativa mitológica é vista como instrumento de aprendizado, como meio transmissor de valores, formador de condutas e atitudes ante a vida, conformador de uma ética social, em que valores e contra valores em luta de contrários humanizam as personagens míticas. Segundo essas narrativas religiosas, os orixás transitam pelos caminhos do bem e do mal e cometem erros em suas decisões, tendo que pedir perdão e se redimir pelas suas atuações.

Essas narrativas criaram protótipos comportamentais e caracterizaram os filhos dos orixás, isto é, aqueles que realizaram cerimônia de iniciação ou raspagem de cabeça para se assentar um orixá, formando parte do que Ortiz denominou como *reacción social*. Tanto em Cuba quanto no Brasil a narrativa da mitologia iorubana ocupou um lugar de destaque no cotidiano popular. Considerando-se isto, a *Sociedad de Estudios Afrocubanos* teve em Rómulo Lachatañeré e Lydia Cabrera uma influência extraordinária em relação aos seus estudos antropológicos, pela utilização respeitosa com que manipularam a informação brindada pelas fontes, que foram seus informantes.

Neste sentido é interessante destacar o que Lachatañeré diz a respeito da informação com que trabalhou: “no que diz respeito à coletânea do material, deve-se ao trato contínuo, às vezes íntimo, com sacerdotes de distintos cultos na cidade de Havana e informes obtidos durante a nossa estadia em Santiago de Cuba por espaço de um ano” (LACHATAÑERÉ, 1995, p.96)

Lachatañeré se refere aproximadamente aos anos 1938 e 1939, porque em 1941 já estava vivendo nos Estados Unidos. Por esta época, meados dos anos 1930 e princípios dos de

1940, a Santería era muito pouco divulgada em Santiago de Cuba. E destacou-se Reinerio Pérez como reconhecido pai-de-santo, que chegou a essa cidade em missão oficial militar na década de 1910⁷⁵.

Reinerio Pérez era negro, natural da província de Matanzas e tinha realizado cerimônia de iniciação em uma das vertentes do complexo campo religioso dos bantos introduzidos em Cuba, conhecidos, em geral, pelo termo popular *Paleros*. Porém, devido às represálias policiais, como expressou em entrevista um de seus filhos, Reinerio Pérez limitava a sua atuação religiosa. O destaque aqui está no temor que sentia um militar, negro e religioso, que não queria sofrer a mesma sorte daqueles que caíam nas mãos da polícia.

Sobre a Santería em Santiago de Cuba, a partir do comentário de Lachatañeré e das sugestões que ele suscita para este trabalho, os poucos iniciados na Santería nessa cidade oriental da Ilha tinham realizado cerimônia de iniciação em Havana, entre eles Reinerio Pérez em 1934. Sobre ele seu filho, Tico, que nos concedeu uma entrevista, comentou:

Meu pai era matancero, ele não era daqui... Reinerio chegou aqui no ano 1911 ou 1910 [sic] quando a famosa Permanente⁷⁶ sendo oficial da polícia. Ele não era santero, simplesmente espiritista e palero. Então aqui conheceu minha mãe, uma guajirita [*caipira*], casou-se depois de um tempo. Depois que ele conheceu a família de minha mãe e começou a trabalhar o Palo que era uma coisa perseguida aqui. A senhora me entende?! Então daí se inicia na Santería no ano de 1934. Mas não foi aqui em Santiago de Cuba porque não havia santeros. Você me entende?! Havia que viajar à Havana e foi lá aonde ele fez cerimônia de iniciação.

Como eu lhe disse faz pouco tempo, na época tinha só três santeros maiores que residiam aqui: Rosa Torres que se iniciou três meses antes que meu pai, meu pai Reinerio e logo Totica Balbuena, Ah! Também Amada Sanchez... (Entrevista concedida à autora, Santiago de Cuba, Cuba. Abril 2005)

Talvez Reinerio Pérez ou Amada Sanchez tivessem sido entrevistados de Lachatañeré em Santiago de Cuba. Os dois foram famosos nessa cidade. Pérez como o grande expoente da Santería na região oriental, não só em Santiago de Cuba, e Amada Sanchez, além do reconhecimento religioso, possuía um dos maiores prostíbulos da cidade. Ambos são lembrados na cidade como pessoas caridosas e de axé.

⁷⁵ Em 1912, por motivo do aviso do suposto levantamento armado dos militantes do Partido Independiente de Color, o Presidente em exercício, José Miguel Gómez, enviou para Santiago de Cuba a maior quantidade de força militar que conseguiu mobilizar para exterminar os chefes da revolta, propiciando, assim, operações militares sangüinárias, que evidenciaram um controle da zona para prevenir outra intervenção militar norte-americana, como parte dos acordos firmados em 1902, que incluía o Tratado Permanente de tropas americanas na Ilha, que pudessem ocupá-la militarmente, caso se produzisse algum tipo de distúrbio social.

⁷⁶ Forma popularizada com ficou conhecido no oriente da Ilha o Tratado Permanente, imposto pelos Estados Unidos, em 1902.

O certo é que talvez essas poucas vozes ouvidas na cidade de Santiago de Cuba permitiram a Lachatañeré estabelecer novos critérios metodológicos, pelos quais encaminhou os seus estudos, esclarecendo, em primeiro lugar, o que entendia pelo termo Santería, passando logo pelo panteão Lucumí, isto é, descrevendo ou ressaltando as características de alguns orixás até chegar a um artigo onde explicava o que entendia por bruxaria ou o que achava da bruxaria. “Bruxaria” foi o termo a partir do qual retomou a crítica ao seu mestre Don Fernando Ortiz. No entanto, não deixa delimitadas as fronteiras entre os dois troncos culturais que determinou como fundamentais na simbiose, no amalgamado cubano: os lucumís e os bantos.

Voltando às temáticas da *Revista de Estudios Afrocubanos*, a questão racial apareceu como tema central e medular que atravessou todos os trabalhos, que perpassavam cada um dos seus artigos e se reservavam um lugar privilegiado na abordagem da religião, tendo, por isso, o seu espaço especial em cada edição publicada. Foi abordada nos artigos que trataram sobre os Estados Unidos do Norte da América, Porto Rico, Haiti e Uruguai. Outros temas relacionados com diversos aspectos da cultura acompanharam os números das publicações diversificando os temas abordados.

Mas o que queremos salientar é que na maioria desses artigos a análise partiu do estudo das religiões de ascendências africanas, isto é, a religião foi o eixo que motivou esses estudos culturalistas, com autonomia do enfoque de cada autor. A influência dos elementos religiosos na cultura e no *ethos* cubano resistiu ao compasso do tempo, aos horrores da escravidão e ao jogo do esquecimento com o qual a sociedade escravista pretendeu desenraizar o negro escravizado. Porque, como assevera Alain Basail (2006), “o negro bruxo”, nome genérico com que se denominaram estes sujeitos e que a imprensa havana popularizou com o maior desdém para tentar visualizá-lo como diabólico, era sujeito de uma sociedade colonial com negação condenada da sociedade pós-colonial, sendo que mesmo na sociedade pós-colonial os sacerdotes da Santería continuavam a ser discriminados. Tendo em conta esses elementos racistas como doutrina de poder, Ortiz afirmou, em conferência ministrada na Universidade de Havana, em 1939:

Na religião, o negro, desconfiado do clero dominador que o manteve escravizado e o explorou na época colonial, foi comparando seus mitos com os dos deuses brancos e criando assim, por baixo, ao nível da população menos favorecida, um sincretismo lúcido de eloquências e equivalências que, por vezes, adquiriu mais valor que uma filosófica crítica e abriu-lhe caminho para formas mais livres e superiores de conceber o sobrenatural. [...] esse impulso evolucionário da transformação religiosa do negro influuiu

muito na atitude do branco humilde, cheio de superstições também, mas cada vez mais apto para encarar uma livre superação. A cultura própria do negro e sua alma, sempre em crise de transição, penetram na cubanidade pela mestiçagem de carnes e culturas, embebendo-a dessa emotividade substancial, sensual, brincalhona, tolerante, acomodável e genial que em seu jeito e boa-venturança tiveram o maior potencial de resistência para sobreviver nos constantes dissabores que encararam na história deste País.

A partir do ponto de vista antropológico, se observa nesta citação uma evolução positiva no pensamento de Ortiz, na medida em que ele se separava de sua posição de criminalista e começava a analisar a problemática negra com uma visão mais culturalista, enquanto aporte da cultura e identidade nacional.

A preocupação inicial que caracterizou os primeiros trabalhos de Fernando Ortiz foi o estudo da má vida cubana⁷⁷, a partir do comportamento religioso e cultural dos negros havaneros, como portadores da feitiçaria, da bruxaria, da malandragem, de uma vida lisonjeira e licenciosa. Para isso, Ortiz tomou por base as teorias positivistas e sociais darwinistas da virada de século, construindo suas análises a partir das teorias criminalistas postuladas pelos seus mestres Cesare Lombroso e Enrico Ferri, embora as tenham aplicado de forma descontextualizada, julgando condutas sociais e religiosas dos negros como influências culturais perniciosas na sociedade cubana da época.

Se referindo às teorias empregadas por Ortiz no livro *Los Negros brujos*, Alain Basail em seu artigo “*Negro Brujo... Maaaaalo!*”. Ortiz y La prensa como narrativa del brujo, refletiu:

[...] este livro sintetizou as contribuições dos mais destacados criminólogos positivistas do momento (Lombroso, Ferri e Garálo), da antropologia evolucionista (Tylor, Lubbock, Ratzel, Frazer, Ribot, Nina Rodrigues) e da sociologia positivista (Durkheim, Spencer e Varona), assim como de professores de direito renomados, como Francisco Giner de los Ríos, penalistas abertos às ciências sociais européias, tais como Pedro Dorado Montero ou Constancio Bernardo de Quiróz, o criminalista Rafael Salillas e o sociólogo positivista e materialista Manuel Sales y Ferré. (BASAIL, 2006, p.74)

Importante destacar a referência a Nina Rodrigues, pois como Ortiz, ele foi influenciado pela teoria lombrosiana, tendo em conta que eles eram homens de ciência contemporâneos às correntes teóricas eurocêntricas positivas. Todavia, a morte prematura de Nina Rodrigues não permitiu que ele pudesse ter feito uma revisão ou uma mudança de

⁷⁷ Recompilações de informação sistematizadas no **Hampa afro-cubana: Los Negros Brujos**, primeiro livro de Fernando Ortiz, escrito e publicado pela primeira vez na Espanha em 1906, com prólogo de Cesare Lombroso.

perspectiva na compreensão sobre a concepção da religiosidade que os africanos transportaram para o Brasil. Na medida em que Ortiz se aprofundava em seus estudos ia tendo a uma compreensão mais ampla e integral da sociedade cubana, na qual, sem tirar o negro de sua posição marginal, o estudava a partir de suas contribuições na formação da cultura e identidade nacional, ressaltando os valores aportados pela religiosidade africana, como mediadora da conduta social de negros e brancos pobres, mas também na cultura em geral⁷⁸.

Daí que reconheça o potencial de resistência dos negros à cultura e identidade nacional, a partir da capacidade dialética que demonstraram ter no transcurso do tempo, para se reacomodar à sociedade diante das travas que as elites brancas colocavam como condição de negação ou rejeição da presença de seus traços culturais no País. “A cultura nacional foi marcada por uma política de identidade centrada na construção e na negação da alteridade do outro étnico, social, cultural, estranho e problemático: o negro” (BASAIL, 2006, p. 95-96).

O certo é que a *Sociedad de Estudios Afrocubanos* sistematizou os estudos sobre as religiões de ascendência africana em Cuba. Seu primeiro expoente foi Fernando Ortiz, que, como já referimos, desde 1905, com a apresentação do seu primeiro livro, *Los negros Brujos*, se propôs completar uma trilogia que abarcasse o *modus vivendi* dos negros em Cuba sob o tema “*Hampa Afrocubano*”. Seus estudos não terminaram com a publicação desses livros: em 1916 publicou *Los negros esclavos* e em 1926 *Los negros curros*. Mas o que mudou nele foi o enfoque da análise e a compreensão cultural da problemática a que se dedicou até a sua morte, em 1969.

O que queremos destacar é que no seio da *Sociedad de Estudios Afrocubanos* germinaram as sementes que começaram a juntar as peças do quebra-cabeça da cultura e das religiões afrocubanas com o mundo científico. Em Cuba, esse conhecimento das particularidades da Santería, do Palo Monte, das Sociedades Secretas Abakuá, dos Arará, entre outras, resultaram dos contatos diretos entre o pesquisador e suas fontes orais, o iniciado e o canal de comunicação que se estabeleceu entre ambos. Outro contato maior, em termos de fórum aberto, ao estilo dos congressos afro-brasileiros de Pernambuco e da Bahia, não se deram na época da *Sociedad de Estudios Afrocubanos*, ainda que não podemos dizer que a concepção a respeito da Santería não mudou depois do triunfo da Revolução, mas as mudanças que ocuparam um lugar no mapa social cubano, dependeram mais de medidas

⁷⁸ Jorge Castellanos em **Pioneros de la etnografía afro cubana**, afirma, “A partir da década de 1930, ninguém toma vantagem acima deste pesquisador na defesa dos direitos do negro, na condenação dos racismos e na exposição dos aportes africanos na cultura cubana, que ele denomina ‘ajico’ ou pot pourri crioulo, mistura de todos os elementos étnicos da população do País” (2003, p.109).

sociais adotadas pelo novo governo, que uma luta propriamente dita por partes desses setores populacionais reivindicando seus direitos sociais e religiosos como aconteceu na Bahia durante as décadas de 1960, 1970 e 1980, nas quais a presença das pais e mães-de-santo se fez sentir.

Entre Revoluções e Golpes

Tomando como marco referencial as condições históricas e sociais de Cuba e do Brasil entre os anos 1960 e 1980 centramos nossa atenção nas mudanças que tiveram como antecedentes a efervescência de movimentos políticos e sociais, em especial na América Latina e na África, que terminaram com o triunfo e o estabelecimento de um Governo Revolucionário em Cuba, em 1959, enquanto no Brasil o Golpe de Estado de 1964 estabeleceu uma Ditadura Militar por vinte e um anos.

O ano de 1959 marcou a virada radical do sistema político-social cubano. No entanto, a Igreja Católica se manteve tentando conquistar a confiança dos novos governantes, mostrando os seus serviços como portadora de mensagens de conciliação espiritual. Maria Del Pilar Díaz Castañón (2001) mostrou como esta instituição eclesial, que se sentia aliada do processo revolucionário triunfante, reclamou do novo governo, de forma velada, um espaço privilegiado como seu *versus* espiritual⁷⁹.

Dias após o triunfo da Revolução, em 3 de janeiro de 1959, num documento emitido por Monsenhor Enrique, Arcebispo da diocese de Santiago de Cuba, ordenado como leitura obrigatória para todas as Arquidioceses, ele definiu os pontos fundamentais que a nova hierarquia política deveria levar em conta para ter êxito na gestão de dirigir o País por novos rumos. Assim, no penúltimo parágrafo, antes de emitir as sugestões, o clérigo salientou:

Não vamos, pois, repetir lições conhecidas, mas no cumprimento dos compromissos adquiridos por razão de nosso cargo, por nossa vinculação com esse movimento desde o princípio, desejosos, por outra parte, de contribuir na medida de nossas forças para uma melhor organização da sociedade olhando para sua restauração no sentido meramente cristão, e para a mais sólida estabilidade das Instituições úteis, nós nos consideramos obrigados em assinalar com a sinceridade que nos caracterizam, os pontos básicos para que os responsáveis possam sair airosos nesta segunda etapa do

⁷⁹ No segundo capítulo do livro citado anteriormente intitulado **Igreja**, Díaz Castañón esclarece que a informação utilizada para redação dessa parte foi tomada textualmente de **La Voz de la Iglesia en Cuba**. 100 Documentos Episcopales, Obra Nacional Nueva, A. C., México, D. F., marzo de 1995.

Movimento, como saíram na primeira; e que o povo possa apreciar e estimular a obra de restauração que vai se empreender. (DÍAZ CASTAÑÓN, 2001, p.285)

Esses pontos que tiveram como princípio evitar no novo governo uma separação ideológica entre o Estado e a Igreja, exigia dos governantes uma sólida comunhão com Deus, como parte do cumprimento de seus deveres, conforme os princípios e normas cristãos que implicavam explicitamente o fortalecimento das relações entre ambas as instituições em prol da sociedade. Mas o que a Igreja Católica exigia, silenciosamente, era a primazia para agir abertamente como instituição religiosa e poder intervir nos assuntos do Estado, no que diz respeito à política social. Aspecto que não foi possível de se conciliar nem no início da Revolução, porque por trás dessa aparente amabilidade eclesial se escondiam interesses hegemônicos religiosos. Sobre esse particular Calzadilla manifestou que:

Inicialmente houve saudações jubilosas não isentas de triunfalismos sob o pressuposto que o setor triunfante tinha uma formação religiosa católica e inclusive favoreceria a Igreja em áreas como o ensino. No entanto, muito cedo, começaram os alertas do episcopado ante o que consideraram uma penetração comunista, que finalmente derivara em oposição aberta no decurso de 1960 e 1961. Em fins de 1962 começa um recuo que se estenderá por boa parte dessa década em uma atitude qualificada pelos analistas e pela própria Igreja como “Igreja do silêncio” (CALZADILLA, 2008, p. 259-260).

Se em 1940 a Constituição cubana tinha se destacado pelo seu caráter progressista, ainda que se saiba que não foram cumpridos todos os artigos contidos na forma legislativa, a *Lei Fundamental de 1959*, inspirada no alegado de defesa escrito por Fidel Castro em 1953, intitulado *La Historia me absolverá*, que reformulou a política social cubana, proporcionou grandes benefícios para as camadas mais empobrecidas da população e marcou fronteiras nas relações entre a Igreja e o Estado.

O vigésimo artigo da constituição de 1940 foi repetido textualmente em 1959. Ele havia estabelecido medidas severas de punição para quem incorresse em atos discriminatórios que danificasse a dignidade humana do outro, o que marcou o caminho da discórdia em matéria religiosa para com o Estado, perante a sociedade. Houve toda uma intenção do Estado em deixar explicitamente aberta a liberdade de escolha religiosa sempre que as mesmas não interferissem nas gestões das autoridades governamentais:

Artigo 35.- É livre a profissão de todas as religiões, assim como o exercício de todos os cultos, sem outra limitação que o respeito à moral cristã e a

ordem pública. A Igreja estará separada do Estado, portanto o Estado não poderá subvencionar nenhum culto.

Amparado na Constituição, o governo cubano delimitou claramente as fronteiras entre o Estado e a Igreja Católica como espaços de responsabilidades diferentes. Aspecto a destacar é como o Estado focalizou constitucionalmente seus contrários, especificamente em instituições religiosas cristãs, dicotomizando, assim, as funções de ambas as partes. Ainda que este aspecto não constituísse novidade, pelo caráter laico do Estado, declarado constitucionalmente desde 1901, no tocante à escolha pessoal se manifestava a possibilidade de exercício de cultos diversos para os cidadãos, sem que estes sentissem constrangimentos ou incômodos nos espaços religiosos próprios, independentemente que a constituição continuasse enfatizando o problema da moral cristã. Os espaços religiosos, como a sua denominação indica, eram dedicados teórica e praticamente somente ao exercício da religião. Porque, como analisaremos no capítulo quarto, esses espaços se converteram em lugares onde se mantiveram vivas as tradições religiosas de diferentes segmentos sociais, além de serem espaços de sociabilidade, sobretudo para as expressões de origem africana como a Santería, o Palo, os Abakuás, entre outras manifestações. Assim se estabeleceu:

Artigo 55.- O ensino oficial será laico. Os centros de ensino privado estarão sujeitos à regulamentação e inspeção do Estado; mas em todo caso conservará o direito de ministrar separadamente a instrução técnica, do ensino religioso que desejem.

Como já dissemos, o Estado delimitou fronteiras para com a religião, tirando das mãos das Igrejas a responsabilidade pela formação técnico-profissional das pessoas, legislando e amparando o conhecimento científico como dever funcional do Estado, limitando, assim, a missão social das instituições religiosas. Aspecto que não afetava os grupos de santeros, paleros, espiritistas, abukuás, espalhados pelo País. Pelo contrário, os beneficiava, lhes proporcionando a possibilidade de uma educação gratuita, de qualidade, oferecida pelo Estado. Como demonstramos em outro trabalho⁸⁰, em que se avalia esta situação em grupos espíritas a partir das medidas revolucionárias, na mesma década de 1960,

⁸⁰ Nos referimos ao artigo “El Espiritismo Cubano y los Cambios Socioestructurales de los 90”, publicado em 2008, nas Memórias do Departamento de Estudios Sociorreligiosos (DESR), pelo aniversário XXV de sua criação. O dito artigo foi resultado do informe de pesquisa culminado em 1998, “Pensamiento social espiritista cubano en los 90”, que conformou o Proyecto Religión y Cambio Social (PRECAS), intitulado “Proyecciones Sociopolíticas de jerarquías y élites religiosas”, desenvolvido pelo DESR. CIPS. Ministerio de la Ciencia a Tecnología e o Medio Ambiente (CITMA). Cuba.

A religião, no sentido geral, sob esta nova situação social e, sobretudo, a partir das medidas tomadas pelo governo revolucionário, viu-se de repente em meio de uma voragem desconhecida por completo. Os espaços sociais que antigamente ocupavam instituições e grupos religiosos que tinham certas influências em determinadas zonas ou estruturas da sociedade, agora eram cobertos pelo governo, o Estado ou por novas instituições sociais criadas especificamente para tais fins. (HODGE, 2008, p. 438)

Por outro lado, como asseverou Calzadilla, a política de confiscação de meios de produção e serviços afetou as propriedades das igrejas, tanto católicas quanto protestantes. Por ordens expressas do governo foram fechadas essas propriedades, em que se incluíam escolas, meios de comunicação, casas de retiro espiritual, creches, entre outros bens materiais, e o enfrentamento foi maior e aberto, sobretudo quando em 1961 o governo revolucionário cubano declarou seu caráter socialista, sob princípios marxistas leninistas. Nesse sentido as respostas foram:

[...] a saída definitiva do País dos setores sociais mais acomodados que constituíam o referente social principal da maioria das igrejas, e uma parte considerável de dirigentes de culto (sacerdotes, pastores, freiras, etc.), em boa medida estrangeiros, que abandonaram o campo pastoral em certos casos presumindo perseguições, entanto em outros seguindo também manipulações da religião e suas estruturas por interesses ideológicos que prognosticaram uma duração efêmera no processo revolucionário. (CALZADILLA, 2008, p.260)

Pelo seu turno, as denominações Protestantes, cujos fiéis quantificadas na época eram aproximadamente setenta mil em toda a Ilha, concentradas principalmente nas igrejas denominadas tradicionais ou históricas, também viram o esvaziamento de fiéis. Juana Berges, especialista na temática em Cuba, ao refletir sobre esse período em contraste com a proposta do governo revolucionário, assinalou:

As causas desse decréscimo se explicam pelas migrações para os Estados Unidos de líderes e membros regulares, mas também incidiu a mobilidade social que produziu a revolução, ativada pela urgência de uma forte imbricação dos cidadãos nas tarefas e organizações sociais: o que impactou no outro grupo importante de seus componentes. Abriu-se também espaços para uma maior incorporação da mulher, setor que alcançou uma grande representatividade nas congregações. As próprias atitudes de algumas direções eclesíásticas atuaram negativamente sobre elas mesmas, ao favorecer opções de abandono da Igreja quando estas freavam legítimas aspirações sociais ou quando provocavam reações de decepção no interior da comunidade de fiéis, que não entenderam a fuga de seus líderes espirituais e o constante alento a abandonar o País. (BERGES, 2008, p.572)

O importante é entender que o processo revolucionário em Cuba, durante as duas primeiras décadas, foi muito complexo. Na época, não se calibraram ambos os lados da discórdia, nem se levou em consideração as particularidades da diversidade religiosa cubana. Características estas que tinham distanciado historicamente as religiões que formam o campo religioso cubano, especificando o tipo de representação social dos fiéis e suas identidades religiosas, até o Triunfo da Revolução. As pesquisas realizadas por DERS⁸¹ têm demonstrado, por exemplo, que os iniciados na Santería, no Palo, nas Sociedades secretas Masculinas Abakuás, incluindo os espiritistas nas variantes cubanizadas, não enfrentaram o processo revolucionário, ao contrário, se incorporaram a ele, sendo a sua contribuição mais importante o apoio cidadão nas medidas tomadas pelo Estado cubano a favor da independência e soberania nacional, como destacaram Argüelles e Del Rey (1998), participando nas diversas tarefas demandados pelo governo para a construção da nova sociedade cubana durante todos os anos de Revolução, o que também não significa que eles não entraram no campo do conflito.

Na medida em que o Estado, como política social inovadora, incorporava pessoas às diferentes atividades sociais, comprometendo-as com o processo, também lutava para afastá-las de seus compromissos religiosos, para tirá-las principalmente das igrejas, por constituir estas instituições, organismos que enfrentaram o governo revolucionário e lhe contestavam com agressividade, a partir de certos setores sociais em desacordo com as medidas tomadas a favor das minorias. Algumas igrejas se converteram, assim, em centros de reclusão do inimigo da Revolução, o que solidificou ainda mais a desavença com o Estado, sobretudo a partir de 1965, quando foi fundado o Partido Comunista Cubano (PCC) que dicotomizou os sentidos de pertencas e participação sócio-política na sociedade cubana.

Então se concebeu como dever dos militantes, recolhido nos Estatutos, “lutar contra o atraso religioso”, interpretado de forma generalizada como uma não aceitação dos crentes nas fileiras do Partido. Gradualmente se foi assimilando o modelo soviético com as suas concepções de ateísmo mal chamado científico sobre critérios estreitos, dogmáticos, anti-dialéticos que realmente negavam os princípios filosóficos sobre os que se deviam sustentar a prática política, gerando-se um preconceito social sobre a religião e os crentes e práticas discriminatórias cujas conseqüências estão ainda para

⁸¹ Neste caso nos referimos a *Los llamados cultos sincréticos y el espiritismo*, informe de investigação publicado em 1991, pela Editorial Academia, produzido por Anibal Argüelles e Ileana Hodge. Há também de Anibal Argüelles e Anete del Rey, *La expresiones de origen africano; su estado actual y posiciones en relación con la sociedad cubana*. E ainda, de Ileana Hodge e Yalaxy Castañeda, *Proyecciones de pensamiento social espiritista*. Estes artigos formam parte do livro **Religión y cambio social**. El campo religioso cubano en la década del 90. Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 2006.

ser estudadas com maior rigor. Esta situação se estendeu até fins dos anos '80 em que se iniciou um processo de retificação de erros no campo econômico que alcançou outras esferas da vida social, e nos anos '90 se fez mais evidente uma concepção objetiva e uma prática conseqüente a respeito da religião. (CALZADILLA, 2008, p. 260)

Nesse sentido concordamos com os critérios de Aurélio Alonso quando afirmou:

Quando nos aproximamos do plano concreto, podemos constatar que vários motivos fazem dele um problema de complexa elucidação. No caso cubano, por uma parte tem a ver com o aparecimento de um Estado socialista, que em muitos anos se identificou com um ateísmo doutrinário; adaptado pelos seus dirigentes que educaram o seu relevo nesta concepção, e negaram espaços na vida política não só a um projeto ético cristão senão a toda expressão explícita de compromisso religioso. A subalternidade da religião, concebida como remora, como signo de “debilidade ideológica”, de vestígio de uma concepção filosófica decadente, chamada a se extinguir numa progressão decrescente e ser substituída por outra concepção – supostamente científica por oposição – não só afetou aos católicos senão a todos os crentes, inclusive aqueles de religiosidade pouco definida, sem compromisso institucional. E a santeros, paleros, abakuás e outros bem definidos dentro de das religiões de raiz africana, para os que se inferia que a mudança revolucionária de 1959 tinha-os libertado de discriminações. (ALONSO, 2008, p.109)

Nas décadas de 1960 até fins da de 1980, o fenômeno da Revolução, no que diz respeito à religião, foi paradoxal. Se por um lado, promulgava constitucionalmente a liberdade religiosa, por outro desenvolveu métodos discriminatórios baseados em uma doutrina marxista leninista e em um ateísmo científico que eram estranhos à lógica da dinâmica social cubana. Porque um problema era lutar contra a ideologia colonialista ou imperialista que estava por trás de uma doutrina social da Igreja Católica cubana na época; e outra questão era fazer guerra contra toda concepção religiosa mantida pela população, o que de fato não interferia em uma postura política contrária a Revolução ou em uma postura ideológica que contradissesse seus princípios de equidade e igualdade social, sobretudo, entre aqueles sujeitos que experimentaram mudanças em suas vidas, uma vez estabelecido o novo governo.

Os princípios revolucionários dos sujeitos que aderiram ao processo nada tinham a ver com sua consciência religiosa. Fatos revelados em pesquisas realizadas em fins da década de 1980 pelo DERS sobre *La conciencia religiosa y sus formas de manifestarse em la Sociedad cubana*⁸², apontaram como dado que confirmou a ineficiência dessa política ateísta que 66,16% da população cubana tinham uma consciência definidamente religiosa. Essa cifra

⁸²Resultado de pesquisa do colectivo de Autores del DESR, com o título: *La conciencia religiosa, forma de manifestarse en la sociedad cubana actual*. La Habana, 1991, Inédito.

ascendeu para 80% da população quando se incluíram aqueles que declaravam que “*talvez poderia ser*”, isto é, navegavam nas incertezas ou antes de se posicionar em uma negação de que “*não existisse nada depois do além*” manifestavam dúvidas dizendo “*si por acaso*”. Mas esse 66,16% da população com as suas crenças religiosas definidas as ocultaram e participaram na defesa da Revolução durante os seus 50 anos de vida.

Lázara Menéndez, em nota de rodapé de um artigo que escrevera sob o sugestivo título “... *fondo de historia*” (2003) para uma coletânea de Universidade de Havana, lembrou de um velho santero com que manteve contatos, Eusebio Hernández, que lhe comentara sobre uma explosão de iniciações que se realizara depois do triunfo da Revolução, assegurando que, segundo as palavras desse protagonista, a explosão se deveu à aquisição de emprego fixo e remunerado desse segmento populacional. Sobre esse particular ela refletiu:

Durante os primeiros anos da década de sessenta, a fé e a reflexão sobre o universo da cultura popular tradicional, foram estimuladas nos espaços cotidianos, em certa medida, por algumas manifestações da cultura artística e literária, e pela ação investigativa desenvolvida no Instituto de Etnología e Folklore. No entanto, segundo testemunhas, a necessidade fascinadora ou a fascinante necessidade de estar *iniciado* conviveu com uma vivência de fé encoberta. O reconhecimento das diferenças de classes, as hierarquizações que estas impõem numa sociedade estruturada sobre a base das classes sociais e os valores que se derivam delas não desapareceram com as medidas que adotou o governo revolucionário. (MENÉNDEZ, 2003, p.155)

A respeito da fé encoberta que gerou uma vida de aparências políticas desvinculada de princípios religiosos para *participar de*; para *pertencer a* ou *as*; para *ser aceito politicamente em*; entre outras razões que denotaram uma incorporação plena à Revolução, mantendo ou uma *moral dupla*, como se conheceu em Cuba este fenômeno gerado pela discriminação religiosa, Milí, um Babalawo de 70 anos, em entrevista concedida em Havana, asseverou, referindo-se aos mais empobrecidos, aos iniciados na Santería e a outras expressões de origem africana que

Quando entrou a Revolução, miles [leia-se muitos] dessas famílias eram revolucionários, participaram no processo e em um momento determinado a situação foi muito difícil. Eles tiraram os altares das salas das casas e os colocaram no quarto. (Entrevista concedida à autora, La Habana, Cuba. Fevereiro 2007)

Quando Milí afirmou que a situação se tornou difícil, referiu-se aos conflitos ocasionados nos sujeitos por terem ou portarem objetos visíveis de significação religiosa, que

os associavam a uma expressão religiosa determinada. No entanto, os mecanismos de defesa e resistência entre os iniciados se voltavam em prol da sua integridade social e do sentido de pertença a uma sociedade que lhes abriu as portas ao mundo da superação técnico-profissional, e que os valorizava como indivíduos, mas que também não admitia o gozo espiritual que a religião, em sentido geral, de fato oferece aos homens, se fundamentado em moldes ideológicos de avaliação que não correspondiam à realidade cubana como um todo.

Generalizaram-se os aspectos negativos que poderiam ter as manifestações religiosas institucionalizadas ao estilo do Catolicismo, em detrimento das características que historicamente apresentou o campo religioso cubano, já que as Igrejas Cristãs nunca estiveram na preferência da maioria da população.

Segundo as pesquisas realizadas pela investigadora Juana Berges, as cifras de protestantes no triunfo da Revolução chegava só a setenta mil em toda Cuba, que nesta época tinha aproximadamente 6 milhões de habitantes, sendo que a Igreja Católica depois dos primeiros enfrentamentos com a Revolução perdeu simpatizantes, porque tanto católicos como protestantes pertencentes às classes populares não entendiam as revoltas de seus líderes para com o novo governo.

Mas também houve uma parte desse clero que não se desvinculou da Revolução e não renunciou a sua vocação religiosa, sobretudo no meio protestante, como tem demonstrado Berges (1988, 1989a, 1989b, 1990, 1991a, 1991b) em suas pesquisas e como assinalou Calzadilla.

No próprio meio religioso cubano se tem produzido uma atividade e um pensamento sistematizado que se contrapõe ao conservadorismo e reação religiosas. Uma parte considerável da população crente, inclusos cristãos e outros identificados com expressões e agrupações determinadas, tem passado por cima de suas convicções religiosas e tem participado conscientemente em diferentes atividades políticas, sociais e da defesa. Diversas organizações religiosas têm realizado atividades de apoio ao processo cubano e manifestado disposição de contribuir com os objetivos do processo sócio-econômico, tanto em declarações públicas dentro e fora do País como em trabalhos agrícolas e da construção. (Calzadilla, 2000,134)

Desta reflexão se depreende que a realidade cubana no âmbito religioso, ainda que discriminatória, se mostrou muito rica em todas as expressões religiosas. Nos iniciados na Santería e demais expressões religiosas de ascendência africana primou a conjugação da sabedoria ancestral e os benefícios que a Revolução lhes oferecia. Por isso, ainda que a

Constituição de 1976 ratificasse a liberdade de culto, contraditoriamente o Estado se sentia no direito de regular as atividades religiosas das instituições.

Artigo 54.-

1. O Estado socialista, que baseia sua atividade e educa o povo na concepção científica materialista do universo, reconhece e garante a liberdade de consciência, o direito dos indivíduos a professar qualquer crença religiosa e a praticar, dentro do respeito da lei, o culto de sua referência.
2. A lei regula as atividades das instituições religiosas.
3. É ilegal e punível opor a fé ou a crença religiosa à Revolução, à educação ou ao cumprimento dos deveres de trabalhar, defender à Pátria com as armas, reverenciar seus símbolos e os demais deveres estabelecidos pela Constituição.

O Babalawo Milí expressou:

O nosso sistema socialista, a nossa constituição laica, baseada na inteligência do presidente deste País, não teve mais remédio que nos aceitar. Ainda que sejamos um Estado laico, teve que aceitar os praticantes desta religião. Porque até para ocupar um lugar na sociedade, para ser chefe de um departamentinho de coleta de lixo, se tinhas crenças religiosas em Cuba, tu não podias desempenhar. Estamos claros, né! Porque a mentalidade e a espiritualidade do cubano não conduzem ao estatismo em Ifá e Orula, porque necessitavam de um lugar e de energias positivas, de seres humanos que foram capazes não somente de preservá-los, senão também de trasladá-los, porque se houvessem ficado na Nigéria, tinham desaparecido (Entrevista concedida à autora, La Habana, Cuba. Fevereiro 2007).

Neste questionamento, Milí estava se referindo às iniciações que continuaram se efetuando tanto na Santería quanto em Ifá, que tinham um caráter eminentemente oculto pelas conseqüências sócio-políticas que implicavam na época. Já anteriormente nos referimos às lembranças de um velho iniciado, Eusebio Hernández, sobre o *boom* de iniciações realizadas na década de 1960.

Os iniciados cubanos até hoje são também responsáveis para que se mantenha em vigência o culto a Ifá, espalhado por eles em diferentes países da América Latina, com certa fidelidade aos cultos africanos, que ainda são conservados no velho continente negro. Mas foi significativa a reflexão de Milí sobre o não estatismo na Santería ou em Ifá, e sobre a necessidade não só de preservar, mas também de transmitir e de reproduzir as crenças e práticas religiosas provenientes das culturas africanas. Porque a Santería, da mesma forma como Vagner Gonçalves Silva assinalou para o Candomblé, é uma expressão religiosa iniciática e é aí nesses processos religiosos onde se encontra “a necessidade fascinante ou a fascinante necessidade de estar iniciado” como expressou Lázara Menéndez (2003), porque

são essas cerimônias religiosas iniciáticas as que fortalecem a resistência dessa identidade cultural e as que demonstram que ao mesmo tempo estão constituídas como cultura de resistência.

Aqui está outro paradoxo da realidade cubana da época: o dilema entre conservar e transmitir crenças religiosas numa sociedade em que, como disse Aurelio Alonso (2008), a religião em sua condição de subalterna era concebida como remora e signo de “debilidade ideológica”, e como resquício de uma concepção filosófica decadente. Foi assim que Rigo, um Babalawo, de 43 anos, entrevistado em Havana em abril de 2007, se referindo a um tempo posterior à intolerância religiosa dos anos 1960, 70 e 80, nos manifestou que no local de trabalho ele mantinha com muita discrição sua condição de sacerdote de Ifá, porque ele tinha alcançado muito prestígio entre seus companheiros na área da pesquisa científica e, tendo conhecimento da ignorância dos não praticantes quanto aos efeitos psicológicos da discriminação, o melhor era manter a maior discrição possível dentro do ambiente de trabalho. No entanto, ao se referir ao local de residência manifestou:

Enquanto aos vizinhos, a amizade é mantida, tenho contribuído para um aumento do bem-estar na comunidade na minha condição de sacerdote. Como tal, devo engrandecer minha personalidade na comunidade e impor respeito. Respeitando para ser respeitado. O sacerdote de Ifá deve ser exemplo de conduta e postura, assim como de comportamento, porque não se concebe um Babalawo ou sacerdote de Ifá sendo um ninguém, porque qual é o exemplo a transmitir para seu afilhado? Com que força moral vai-lhe dizer, por exemplo, estás te despreocupando de teu trabalho ou da casa? Ou lhe dizer, estás maltratando a tua família? Ou seja, não há padrão moral nem social para uma religião exitosa. (Entrevista concedida à autora, La Habana, Cuba. Abril 2007)

Percebe-se na fala de Rigo uma separação como arena de atuação política entre dois espaços: o público e o privado. No público há os estigmas do outro, os que marcam a pauta dos preconceitos e das discriminações, entre elas as religiosas. No privado há toda uma expansão do ser, toda uma identificação com o em trono que define os vínculos religiosos e constrói as relações de poder.

Esses espaços privados são casas-templos onde se constroem as relações de poder, onde também se criam os compromissos que os sujeitos vão aos poucos adquirindo em cada cerimônia de *recebemento* ou *assentamento* de tributos simbólicos dos orixás. Em Cuba, para a realização de suas atividades cultuais, os encarregados de realizá-las deviam solicitar uma autorização ante os órgãos da polícia de sua localidade. Trâmite que na memória dos iniciados ficou conhecido como os famosos *Permisos de la PNR*. Essa regulamentação originou uma

documentação interna da Policia Nacional Revolucionária (PNR) cubana, como salvaguarda da ordem pública, que estabeleceu como procedimento o preenchimento de um alvará⁸³ pelos iniciados que queriam realizar atividades religiosas. Neste caso incluía todas as expressões de origem africana existentes no País e algumas variantes do espiritismo, que tinham seus domicílios como espaços físicos para serem realizadas as cerimônias religiosas. O documento normativo não tinha caráter de lei, e foi assinado em 15 de fevereiro de 1985 pelo Vice-Ministro de Ministério Del Interior (MININT), General de Brigada Pascual Martinez Gil, tendo ficado conhecido também como Orden 10/85.

Tratava-se de um documento de regulação interna para a polícia, que estabelecia o procedimento para conceder ou negar as permissões para as atividades culturais. A documentação preenchida tinha 10 dias para ser contestada afirmativa ou negativamente, mas deveria respeitar a liberdade de consciência reconhecida pela Constituição da República. O alvará era reprovado nos casos de condutas anti-sociais ou posturas políticas adversas à Revolução, ou quando reiteradamente não se cumpria os horários estabelecidos. Só que, às vezes, não se respeitava o estipulado e ficava na subjetividade do agente policial a aprovação do alvará. Negava-se, injustamente, o pedido se era uma casa onde as atividades religiosas se sucediam com certa assiduidade. A estatística que demonstrava a frequência das celebrações rituais era tomada como desculpa para negar o pedido, como revelou uma pesquisa realizada em fins da década de 1980 nas quinze unidades de polícia da Cidade de Havana.⁸⁴ Esta resolução ministerial entrou em desuso em meados da década de 1990.

Tirar permissões para a realização do culto religioso não foi um processo antidemocrático do regime de Fidel Castro, como se pode conjecturar. Em Cuba, até que o período foi curto, porque nunca existiu uma organização que aglutinasse e defendesse os interesses dos religiosos que tinham se iniciado nas religiões africanas. No Brasil, que diferentemente de Cuba teve toda uma experiência de luta e organização dos candomblés, principalmente da Bahia, em prol de seus direitos religiosos e da liberdade de culto, se passou da violência policial nas três primeiras décadas do século XX, para os processos judiciais que duraram até a década de 1980⁸⁵. Aspecto que não aprofundaremos neste trabalho, porque constitui outro trabalho de pesquisa.

⁸³ O fac-símile do formulário se encontra no Anexo A: Documento.

⁸⁴ Os resultados das pesquisas realizadas nas unidades da PNR entre os anos de 1987 e 1989 formam parte do livro **Los llamados Cultos sincréticos y El Espiritismo**, de Anibal Arguelles e Ileana Hodge, Editorial Academia, La Habana, 1991.

⁸⁵ Na relação das fontes escritas contígua à bibliografia deste trabalho se anexa relação de alguns dos processos estudados no Arquivo Público da Bahia.

No entanto, no que diz respeito a Cuba, houve diferenças nas caminhadas político-sociais. As lutas políticas que se aprofundaram nos anos de 1950 até o triunfo da Revolução cubana em 1959 desviaram a atenção da polícia para a organização revolucionária que ficou conhecida como Movimento 26 de Julio (M-7), liderada por Fidel Castro, a ponto tal que o último caso que aparece registrado no Arquivo Histórico cubano data de 1952 e se refere a um assalto policial a uma cerimônia religiosa de Santería, registrada como Reunião Ilícita (Causa 278/1952). Pelo conteúdo do documento parece indicar ter sido um sacrifício que se realizava para o orixá Ogún. Mas, como consta em ata judicial todos os objetos que se encontraram no local de culto foram apreendidos e entregues à polícia, inclusive os animais destinados para o sacrifício, vivos e mortos. Finalmente ninguém foi condenado.

Episódios como esse de Cuba encontramos no Arquivo Público da Bahia com muita frequência, mas os motivos dos processos variavam de denúncias de rituais festivos com toques de atabaques até atos de curandeirismo, incluindo também notificações por supostas mortes ocasionadas por tais práticas, nem sempre bem resolvidas pela polícia. O que importa ressaltar aqui não é a atuação policial quase sempre violenta e irracional, e sim as características da Delegacia de Jogos e Costumes para onde os iniciados no Candomblé deveriam se dirigir, para tratar de assuntos relacionados às permissões para as atividades culturais. Desde a década de 1950 pais e mães-de-santo se dirigiram a esta delegacia, adjunta a Secretaria de Segurança Pública, para poder obter o alvará de funcionamento, se quisesse realizar toques dentro da legalidade, respeitando “a ordem e os bons costumes cristãos” implantados socialmente.

Por que o Candomblé não foi considerado como religião até a década de 1980, o que aconteceu depois de um largo debate promovido por agentes religiosos de diferentes entidades junto a cientistas sociais que se dedicavam ao estudo antropológico das expressões religiosas da cultura africana. A imprensa serviu como mediadora nesse debate para deformar frente à sociedade o sentido do Candomblé como religião, sobretudo a partir do II Congresso de Tradições Yoruba e Cultura, celebrado em 1983, em Salvador.

Surtiu pouco efeito o fato de em 1937 depois do II Congresso Afro-Brasileiro os terreiros terem se juntado para fundar a União de Seitas Afro-Brasileiras, sob a iniciativa de pais e mães-de-santo reunidos no conclave. A organização que representaria os candomblés na Bahia teve uma vida efêmera. No entanto, nessa época havia começado um processo de valorização cultural entre seus membros, que não se deteve com as mortes de Mãe Aninha em 1938, nem de Martiniano do Bonfim na década de 1940. Surgiram outras figuras religiosas

que levantaram suas vozes em prol da religião, e o grupo de antropólogos que organizou os congressos de 1934 e 1937 se mantinha em ativo, denunciando as poucas possibilidades que esse setor religioso tinha de se expressar em seus próprios espaços dedicados ao culto dos orixás.

Entanto, como refere Igor Trabuco da Silva em sua dissertação de mestrado, Emilio Conde, o primeiro historiador da Assembléia de Deus na Bahia, ao aludir a vinda da Assembléia de Deus para a Bahia referiu:

O início o trabalho em Salvador não foi tarefa fácil. É conhecida de todos a grande idolatria que domina a cidade, cheias de Igrejas do catolicismo romano, onde imagens de escultura são cultuadas. Não menos numerosos são os terreiros e cultos pagãos de origem africana trazidos pelos escravos, cujo desenvolvimento mais acentuado ocorreu na Bahia. (CONDE, 2000, p. 122)

Mas a polícia continuou reprimindo e desrespeitando as atividades religiosas que se realizavam em terreiros e casas de candomblés, sobretudo durante a Era Vargas, no Estado Novo. Quiçá tenha sido por isso que a recomposição associativa dos terreiros, FENACAB, não tenha se realizado até 1946. Em fins da década de 1950, Mãe Menininha do Gantois liderou essa luta que só teve seu fim em 1976, com a assinatura do governador da Bahia, Roberto Santos, do Decreto 25 095, em 15 de janeiro. Sobre esse particular o Pai Ari, presidente atual da FENACAB comentou:

Foi em setenta e seis, teve uma nova reunião aonde se reuniram para dar mais poder à instituição, que naquela época era dominada pela polícia. E aí eles começaram a lutar junto com as casas de matrizes africanas, principalmente o Bogum, que teve uma participação muito ativa, e [até] em Setenta e seis [quando] Roberto Santos, governador do Estado da Bahia, ele assina um decreto na Igreja da Conceição da Praia. E ele assinou esse decreto, e levou esse decreto até a Igreja do Bonfim, lá estava acontecendo a lavagem, aonde ele informou ao povo de santo, ao secretariado que a partir daquela data, estava se desvinculando o candomblé da polícia. Isso foi em Setenta e seis, aí o Decreto 25 095 de 15 de janeiro, foi o que desvinculou o candomblé da polícia, a partir daí deu todos os poderes que a Federação, a tivesse... Realmente ela pudesse congrega e fiscalizar as casas e os terreiros dos candomblés da Bahia (Entrevista concedida à autora, Salvador, Brasil. Maio 2007.).

O Decreto partiu da discordância com a “*expressão de sociedades afrobrasileiras para atos folclóricos*”, com o qual se qualificava o Candomblé, que como já foi discutido anteriormente o desqualificava como religião e o associava à cultura popular, permitindo a

exploração de seus princípios religiosos pela Bahiaturisa, que incluía no roteiro turístico da cidade a exposição de espetáculos artísticos baseados na mitologia dos orixás e visitas a atividades religiosas realizadas nos terreiros, situação que até hoje não mudou muito.

O documento continuava expressando que “*semelhante atendimento não se ajusta no sentido e alcance da lei sendo antagônico ao princípio constitucional que assegura a liberdade religiosa e o exercício de culto*”, que como analisamos também no artigo 141 § 7 garantia tais princípios religiosos.

CONSIDERANDO QUE É DEVER do poder público garantir aos integrantes da comunhão política que dirige o livre exercício do culto da cada um, abstendo qualquer embaraços que o dificultam ou impedem;
Considerando afinal que, se assim lhe incumbe proceder para com todas as crenças ou confissões religiosas, justo não seria também que fizesse em relação às atividades do culto afrobrasileiro, que de idêntico modo têm a liberdade de regerem-se de acordo com sua fé.

O dito Decreto apregoou o respeito à liberdade de culto, presente na Constituição Brasileira, e eximiu, a partir desse momento, A Delegacia de Jogos e Costumes de continuar carregando a responsabilidade de conceder os alvarás de funcionamento aos candomblés, cada vez que fossem realizar suas atividades litúrgicas. Como afirmou Pai Ari, a partir desse momento estas atividades passaram a ser fiscalizadas pelo seu próprio órgão competente, a FENACAB, que começou a ter visibilidade dentro da sociedade civil, independentemente do fato de que desde 1948 tivesse sido concedida a ela a categoria de “personalidade jurídica” reconhecida oficialmente pelo Estado⁸⁶.

O decreto assinado por Roberto Santos em 15 de janeiro de 1976, revogou todas as disposições anteriores que limitaram a liberdade de culto entre os iniciados no Candomblé, deixando o campo aberto para que se estendesse a ação religiosa, o que, por outro lado, significava uma aliança política para com um setor da população que tinha sido tradicionalmente excluído da arena de atuação social, num momento delicado da História do Brasil, em que os movimentos sociais estavam sendo sufocados pela repressão policial que promovia a Ditadura e os direitos cidadãos violados.

Na nossa pesquisa não achamos referências diretas que vinculassem expressamente o Candomblé ao golpe militar de 1964. Mas reflexões de alguns entrevistados, como Makota Valdina, uma mãe-de-santo entrevistada em maio de 2009, ou Yo, um Ogã entrevistado em

⁸⁶ No Anexo A: documento, encontra-se fac-símile dos termos da Fundamentação Jurídica do Código de Ética das religiões afro-brasileiras, arquivada na Federação Nacional do Culto Afro Brasileiro (FENACAB).

2007, todos dois em Salvador, rememoraram episódios sobre a época, mais como lembranças pessoais, no que diz respeito aos compromissos individuais como cidadão, no caso de Makota Valdina, ou como lembranças de infância, no caso de Yo. Os silêncios, de um modo geral, apontam o medo que gerou a violência militar desses anos na sociedade brasileira em geral.

Por exemplo, Yo (44 anos, entrevista concedida em Salvador, Brasil. Agosto 2007), entre suas lembranças contava como nos anos 1970, quando ainda era criança, via os estudantes da Universidade Federal da Bahia correr para se esconder dentro do mato que rodeava o terreiro do Gantois, situado nas adjacências da universidade para evitar a repressão da polícia que logo aparecia na captura daqueles jovens. Contou que sempre que isso acontecia tanto os meninos quanto os filhos-de-santo que se encontravam no terreiro deviam continuar atarefados com seus deveres, como se nada estivesse acontecendo. Ao chegar a polícia ninguém dizia ter visto nada. Confiabilidade que se acentuava, segundo nosso entrevistado, pela reputação que tinha Mãe Menininha como dirigente religiosa e como “pessoa de bem”.

Makota Valdina, por sua vez, refletiu sobre o que aprendeu entre os jovens de esquerda da época, que ainda que militassem em células políticas em favor do bem-estar social, as idéias políticas dos mesmos se baseavam em uma concepção ateísta de origem européia que, como aconteceu em Cuba, nada tinha a ver com a idiossincrasia da sociedade. Só que, diferente de Cuba, essas idéias ateístas não viraram política de Estado e alguns militantes negros começaram a perceber que a luta política precisava ser ampliada para outros setores da população.

Unindo as idéias políticas dos jovens negros das esquerdas brasileiras às necessidades dos setores mais desprotegidos socialmente, os movimentos negros decidiram-se unir na luta pela plena igualdade social na época da ditadura, nos anos 1980. Naqueles movimentos de idéias políticas e sociais, analisava Valdina, é que surge o Movimento Negro Unificado, do qual ela formou parte desde muito cedo, e aí entrou para o terreiro, identificada com a luta ideológica em sua condição de mulher negra nascida do Axé da família.

No entanto, como dissemos, o medo, o aparente descompromisso político e a resistência de alguns setores foram características que acompanharam a sociedade brasileira na época da ditadura militar, embora o Candomblé baiano conseguisse entre suas conquistas a plena liberdade de dirigir seus próprios cultos sem a intervenção da Delegacia de Jogos e Costumes. A seguinte reflexão de Valda, uma iniciada do Afonjá, de 40 anos de idade, entrevistada em Salvador, ressume as apreciações anteriores:

Mãe Senhora morre em sessenta e dois, um pouco antes tinha morrido Pulquéria, mãe Pulquéria tinha morrido. Então, essas perdas foram perdas não só no sentido simbólico, no sentido religioso simbólico, mas foram também perdas no campo da afirmação da identidade religiosa... Que acontecem essas perdas. Acontece também o golpe militar no Brasil em 1964, não causa muita, muita... Digamos assim, o golpe de 1964 não causa uma influência direta nos processos dos terreiros, agora, provavelmente muitos religiosos, muitas pessoas freqüentadoras, ou até iniciados religiosamente dentro desses terreiros, eles, enquanto indivíduos, devido a alguma prática política tiveram... Tiveram... Tiveram sim algumas pessoas que foram caçadas, outras chegaram a desaparecer, mas isso não influenciava, não influenciou o processo religioso em si. Havia o candomblé enquanto religião. Ela nunca esteve naquele... Pelo menos até um determinado período, ela nunca esteve ao lado de um poder constituído, até mesmo porque o candomblé era a religião do outro, o que é o outro, o que é o outro? É aquele indivíduo assim, que está mais marginalizado no aspecto econômico, social, inegavelmente um fato. Então, é sabido também que o candomblé também nunca esteve exatamente ao lado dos poderosos. Os poderosos não eram exatamente o grande objetivo do candomblé. Bem, aí chegamos aos anos 70. Aí, nos anos 70, se dão alguns surgimentos que eu acho importantes que a gente precisa relevar, é quando os movimentos negros no Brasil começam a tomar corpo, a se aglutinar. (Entrevista concedida à autora, Salvador, Brasil. Maio 2007)

Contudo, não se pode passar por alto o fato de que o Candomblé também, desde muito cedo, se serviu dos ofícios religiosos que oferecia àquela camada da população pertencente à elite do poder, política, social e economicamente posicionada em setores chaves da sociedade. Portanto, seria ingênuo asseverar que existiu um desentendimento entre Candomblé e a política antes da aproximação pública de Roberto Santos, porque entre os nomes de políticos que mantiveram vínculos com os terreiros, anterior a Roberto Santos, uma figura controversa encabeça a lista, Antonio Carlos Magalhães (ACM), pela amizade que manteve com Mãe Menininha e o terreiro do Gantois do qual ela foi a sacerdotisa por muito tempo. Maria Escolástica Conceição Nazaret, Mãe Menininha do Gantois foi considerada depois de Mãe Aninha do Opô Afonjá, uma das máximas figuras do Candomblé Baiano.

Sobre ACM, Tarso Franco escreveu em artigo publicado na Internet⁸⁷:

O senador Antonio Carlos Magalhães que deixou a vida terrena para ingressar no panteão dos mitos baianos, conseguiu, o que é raríssimo na política, se mesclar de tal forma com as características da baianidade indo-euro-afro-nagô que, aos olhos dos baianos, se tornou a própria baiana do acarajé, figura mais representativa da Bahia.

⁸⁷ Disponível em <<http://www.cronicasdabahia.com.br>>

Católico de berço circulava entre o povo de santo como se um deles fosse. E, tanto era adorado por integrantes da cúpula e iéis da igreja católica; quanto pelas filhas, babalaôs e mães de santo. Freqüentava em harmonia o Palácio Cardinalício com Dom Augusto Álvaro da Silva; ou o axé da Federação, com mãe Menininha do Gantois. Rezava freqüentemente aos pés do senhor do Bonfim; sem descuidar-se de observar os búzios da Casa Branca.

No entanto, não se pode dizer que esse vínculo com a política resultou somente uma aproximação à direita conservadora, ou uma forma dos políticos manipularem ao povo do Candomblé. Ambos os lados se beneficiaram em cada relacionamento. Em momentos de fortes tensões, no período de repressão policial na década de 1930, os ogãs saídos das elites e associados a determinadas casas-de-santo buscavam evitar que certos candomblés passassem pelo constrangimento de ser assaltados em plena cerimônia ritual pelas rondas de polícias que “cuidavam da ordem cidadã” nas noites soteropolitanas.

Mas o povo de Candomblé também participou e participa em movimentos de esquerda, na luta contra a discriminação racial e a favor dos direitos humanos. Entre santeros cubanos e iniciados no Candomblé a partir de uma ótica sócio-política houve diferenças.

A arena de atuação de ambas as expressões em prol dos interesses religiosos, foi se diferenciando pelo caráter de instituição ou de núcleo religioso, que lutava pelos seus direitos como negros, minorias e portadores de tradições culturais que estavam fora dos códigos religiosos eurocentristas, como é o caso do Brasil, o que incide no significado sócio-político que tem o Candomblé da Bahia, contrariamente ao que historicamente tem acontecido em Cuba, onde os espaços religiosos laicos foram definidos desde a Constituição de 1901, reforçados e ampliados na Lei Fundamental de 1959 e ratificados na Constituição de 1976. Por outra parte, não se recolhe na História da Santería como em outras expressões de origem africano, atuantes na Ilha, iniciativas de se organizar para lutar em favor de seus direitos religiosos e as incorporações a atividades ou grupos políticos tem mais como atores sociais que religiosos, portanto a significação sócio-política tem sido baixa, não somente para a Santería senão para a religião em Cuba (CALZADILLA, 2000). Os benefícios ou prejuízos sofridos como entidades religiosas têm sido conseqüências de políticas governamentais. Somente em 1992 se fundou a Asociación Yoruba de Cuba.

A Asociación Yoruba de Cuba começou se a formar nos piores anos do problema religioso. Foi nos anos dos oitenta e pouco, que houve uma forte pressão. E eu foi uns de aqueles que entraram para ‘*enderezar el palo*’ [sic]. Cada vez que tentava abrir uma porta encontrava outra de ferro que tinha que lhe prender fogo para abri-la e poder passar. Foi muito difícil, difícil, difícil mesmo. Davam-te uma explicação para te entreter, na época era Carneado e

falava e falava, mas não dizia nada direto, entanto ocorresse-me dizer que nos faríamos um evento em Cuba. Estamos falando já dos anos Noventa... e então começo a elaborar o meu plano e digo vamos fazê-lo em 1991. Não lembro o que aconteceu na data fixada e teve que transferir-lo para o ano de 92. Certo dia eu fui até o Centro de Convenções para fazer o contrato das salas, eu cheguei ao lugar eu diz, eu estou aqui porque queiro realizar um evento e imediatamente me perguntaram si tinha autorização, eu diz que tinha e mostrei um documento que tinha escrito. Eu tinha planejado tudo e levei meus panfletos para a oficina do Doutor Carneado e eu disse para ele, ‘olha Doutor eu queiro realizar o evento em tal data e ele me perguntou referido a que? Eu respondi sobre Ifá: ‘Ifá ontem, Ifá hoje e Ifá a manhã’, e ele me respondeu: “Ah! Mas isso não é assim, você deve ter uma instituição, e eu respondi que não tinha nada, mas que a tramitação da documentação para realizar o evento já estava andando. Isso gerou que tinha que redigir um documento pedindo reconhecimento como instituição cultural por não existir Lei de Culto. E eu foi tão insistente que fiz de tudo para que fosse reconhecida a instituição ante do evento em 91, só que terminou acontecendo em 1992, ano em que aparece oficialmente a Asociación Cultural Yoruba de Cuba... (ACM⁸⁸. Entrevista concedida à autora, La Habana, Cuba. Abril 2007.)

Mas a luta do povo-de-santo baiano pelos seus direitos teve outro rival que, como vimos anteriormente, se tornou uma ameaça desde os anos trinta. Este rival foi a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), que se definia como uma linha de pensamento sócio-teológico contrário às crenças diversificadas das religiões de origem africana. Esta instituição religiosa buscou penetrar todo espaço social possível e esteve disposta a travar embates com outras religiões para isso. Adriana Martins dos Santos (2009) em sua dissertação de Mestrado, “A construção do reino: a Igreja Universal e as instituições políticas soteropolitanas (1980-2002)”, refletiu sobre a força que desde cedo a IURD mostrou em sua expansão, apoiada pela cúpula dirigente. A própria publicação oficial dessa Igreja, a *Folha Universal*, dá conta do ânimo conquistador e triunfalista com que a IURD chegou para se estabelecer. Numa publicação do ano de 2003, nº. 38, por exemplo, afirmou:

Quarto Estado brasileiro a receber um templo da Igreja Universal, a Bahia, conhecida como “terra de todos os santos e de todas as magias”, apesar da influência da cultura africana, vem se rendendo à força do trabalho e da evangelização (apud MARTINS, 2009, p.29).

A IURD falava em evangelização, como se constantemente o setor que mantinha fé nos orixás precisasse reciclar seus sentimentos religiosos, lavar sua alma e se integrar a uma religião que lhe mostraria os “caminhos de Deus”. Talvez por manifestar esse pensamento

⁸⁸ O depoente não quis ser identificado, por isso usamos as iniciais ACM.

colonizador de sentimentos religiosos, com o qual a IURD se apresentou à sociedade brasileira como um todo, o jornalista iurdiano continuou:

Uma das principais características do povo baiano é a capacidade de exercitar a fé na busca de seus objetivos. Quando tomam conhecimento de que a causa de seus infortúnios é estritamente espiritual, procuram uma saída e acabam encontrando a solução em Jesus indo a um templo da IURD, onde um verdadeiro trabalho de libertação é realizado. (apud MARTINS, 2009, p.29)

Com a força de sua teologia da prosperidade a IURD tem enchido seus templos de fiéis e roubado espaço de atuação social no Candomblé, e na Umbanda principalmente. Mas isso não significa ter ganhado a sociedade. De certa forma, a função social desta Igreja se dilui em problemas peremptórios da sociedade. A luta do Candomblé tem sido pela a defesa de sua identidade cultural e de integração social, e sua ritualística apresenta mais características de contingência que de emergência, em contraste com a da IURD.

Os seus sacerdotes lutam por manter seus espaços sociais numa sociedade que por legislação aposenta seus agentes religiosos. Estas razões levaram a FENACAB a criar um “Projeto de Reconhecimento de resolução do Código de Ética Afro-Brasileiro como Religião no Brasil”, onde estão estipuladas as estruturas religiosas por cargos nas diferentes tradições, se oficializam os períodos de preparação para adquiri-los mediante cerimônia ritual, e se determinaram os beneficiários à aposentadoria como benefício da Previdência Social. Resultando que em 2000 foi concedida a aposentadoria a Benedita María Pereira, Mãe Ditinha, aos 68 anos de idade⁸⁹.

Diante das dificuldades anteriores, o Pai Ari reflete sobre a transição do século e os projetos da FENACAB e do povo do Candomblé:

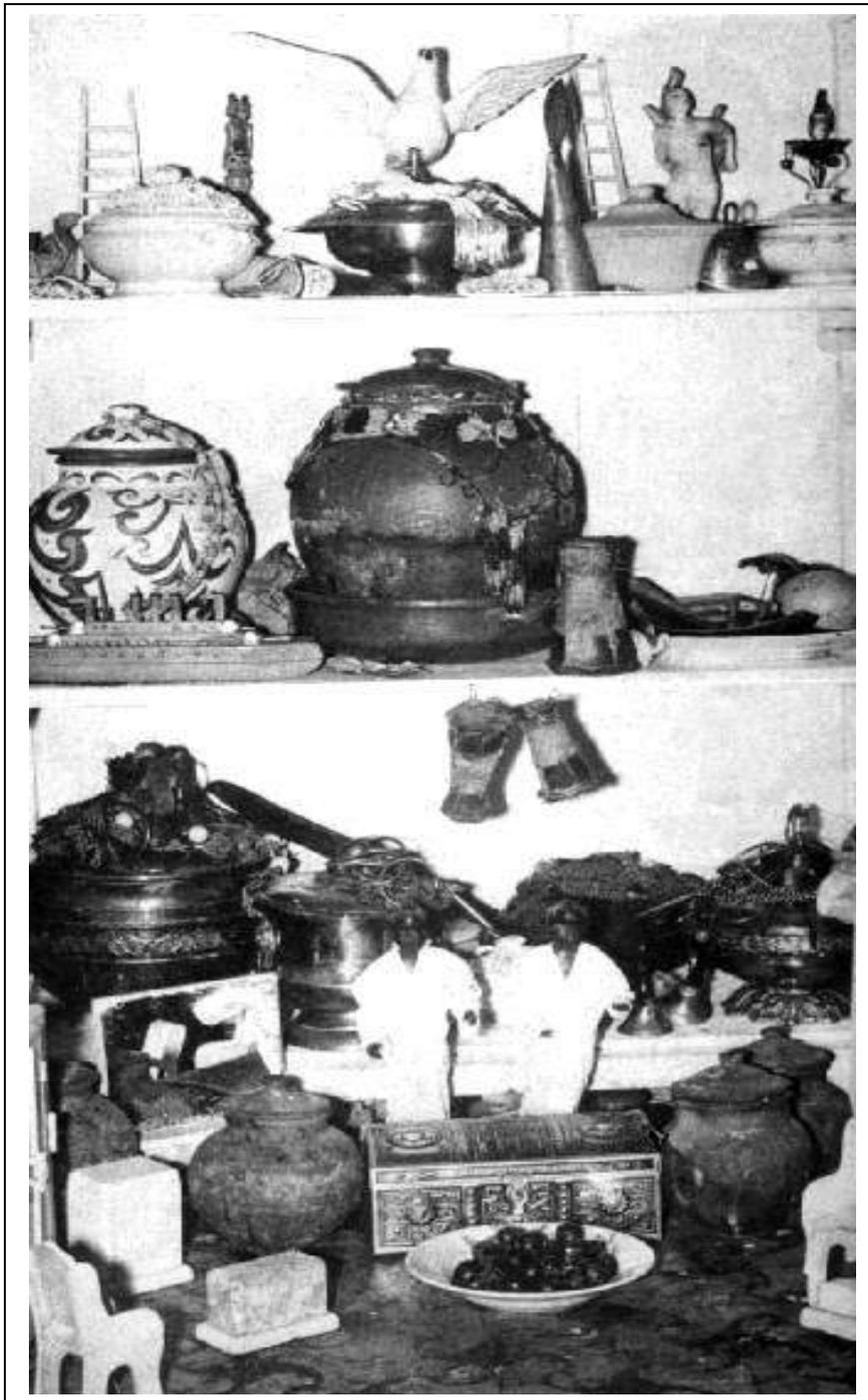
E agente fortalecendo os conselhos, o conselho de saúde, de buscar os direitos do religioso, o Fórum de Entidade Negra, o CDCN, ligado à Secretaria da Justiça. E hoje nós podemos falar, dizer, hoje o candomblé da Bahia é religião, e hoje nós temos uma identidade, que antes a gente tinha que esconder atrás da Igreja Católica, porque a gente não tinha nem liberdade de culto, mas não tinha direito da nossa própria religião. E hoje nós podemos falar dessa religião, não é? Por que o pessoal às vezes diz assim: “Ah, mas você não diz que o candomblé as vezes era intransigente?”. Vamos mudar essa linguagem, nossa religião é de matriz africana, porque o candomblé, o candomblé, é o local que se reza, é o local do culto. Então não pode ser religião. Então hoje, nós já estamos com projeto na Assembléia

⁸⁹ Se anexa fac-símile com a divulgação da notícia no Jornal Correio da Bahia, em 18 de setembro de 2000. Anexo B. Notícias de Jornais.

Legislativa do Estado da Bahia sobre o dia 24 de novembro, dia do sacerdote e sacerdotisa de matriz africana, onde nós estamos fazendo a correção do artigo 275, que oficializa candomblé religião. Aí estamos fazendo uma emenda, retirando a palavra candomblé, e colocando a palavra matrizes africanas. (Entrevista concedida à autora, Salvador, Brasil. Maio 2007)

CAPÍTULO 4

AMBIGÜIDADES DO *CONTINUUM* NAS TRADIÇÕES DA SANTERÍA E DO CANDOMBLÉ



Canastillero cubano. Espaço religioso onde se guardam os pejis

As mudanças na área política e social de Cuba e do Brasil não trouxeram o desenraizamento nos costumes ditos propriamente africanos, que se conservaram na Santería e no Candomblé, desde o tempo de suas conformações como expressões religiosas há mais de dois séculos.

Como vimos no capítulo primeiro, a hipótese de similaridade que marcou o *continuum* nas tradições religiosas em iniciados da Santería e do Candomblé nagô-ketu passou por processos sincréticos e transculturativos para poder se adaptar às novas condições sociais onde os portadores das culturas africanas foram inseridos como mão-de-obra escrava, em especial na primeira metade do século XVIII.

Nem discriminações raciais, nem sociais, muito menos religiosas impediram que o legado das culturas africanas se associasse a outras culturas e integrasse a identidade cultural de Cuba e do Brasil. Países que caminham para essa construção identitária e que se armaram de uma consciência social que os inseriram nas lutas políticas na defesa de princípios de justiça e igualdade social, participando de movimentos sociais sem abandonar os traços fundamentais da cultura religiosa que os uniam, de certa forma, à África dos ancestrais.

Pelo caminho descrito, aparentemente esquemático, na segunda metade do século XX estes sujeitos religiosos, ao tempo que se aproximavam cada vez mais da África, defendiam seus direitos de ganhar um espaço no campo religioso cubano e brasileiro, fora de todo estigma cultural que fixassem as suas expressões religiosas dentro do marco da cultura popular ou do folclore, como analisamos no capítulo anterior. E assim se aproximam do velho continente negro, tratando de se conciliar com ele, compartilhando eventos que tem como centro a análise da cultura e das tradições dos orixás, no combate pela reafirmação do *continuum*, mas que, como toda religião, arrasta as conseqüências do sincretismo.

Uma aproximação à África e de suas tradições a partir dos povos iorubanos

A partir dos anos de 1960 o continente americano já estava operando uma aproximação da África, pelos contatos que se iniciaram com alguns países em guerra contra os colonialistas europeus⁹⁰. Os que se produziram em Cuba, tiveram de início um caráter

⁹⁰ Quando referimos ao termo colonialismo no plural partimos do critério que nem todos os países da África foram colonizados por uma mesma potência e ainda assim nem sempre as formas de domínio colonial foram iguais.

oficialmente político e militar, concretizado com a participação de cubanos nas lutas pela independência de vários países africanos. Terminada a guerra, seguiu-se o estabelecimento de relações diplomáticas com incidência nas áreas política, educacional e da saúde principalmente, que incluía a recepção de jovens africanos em solo cubano, que passaram a estudar em instituições educacionais da Ilha, convivendo longos períodos de tempo em contato com a população cubana. Ao mesmo tempo, médicos e técnicos da área da saúde, construtores e professores viajaram para a África e permaneceram por longos períodos de tempo nas zonas devastadas pelas guerras, participando na reconstrução de diferentes países.

É interessante destacar para o período que vai da década de 1970 até o fim da de 1980, quando foram ainda mais freqüentes e massivos esses intercâmbios entre cubanos e africanos, a importância dessas aproximações para as tradições religiosas africanas através dos internacionalistas. O caráter heterogêneo das pessoas que partiram para apoiar as lutas de independência ou para a reconstrução naqueles países que tinham conquistado a independência, permitiu um re-encontro com as raízes ancestrais. E se em um momento da história da Revolução cubana as crenças religiosas interferiram na participação sócio-política dos cidadãos, no que se refere àqueles que saíram para cumprir missão internacionalista nos países da África a afiliação religiosa não influenciou. Sobre este particular uma senhora de 60 anos de idade com iniciação na Santería e no Palo, em entrevista concedida lembrou:

Minha sobrinha estava na África, ela é dentista, alguém de uma tribo lhe falou de mim, lhe diz como era eu, me descreveu fisicamente, e lhe disse que eu tinha que entrar na religião porque estava doente. Ela não acreditou, você sabe como são esses jovens. Ela me escreveu e contou, já eu estava em processo de me iniciar por causa da saúde. (Rosa, santera e palera. Entrevista concedida à autora, La Habana, Cuba. Abril 2007)

Como assinala David González López (2008), são inúmeras as razões para assegurar que existiu e existe desde o triunfo da Revolução uma postura política específica por parte das autoridades cubanas para com o continente africano, no que diz respeito ao papel dos africanos e de seus descendentes em toda a história da Ilha.

Uma... característica da projeção cubana para África, muito pouco discutida no exterior, está associada ao grau de apoio interno com que conta essa política na população cubana [...]. Desde os anos 60, a história do continente surgiu como disciplina nas universidades cubanas, e a partir de então se tem multiplicado as instituições relacionadas com a vida social e cultural do continente; por exemplo, o CEAMO [*Centro de Estudios sobre África e Medio Oriente*], a Casa de África, pertencente à Oficina do Historiador da

cidade de Havana, entre outras. (disponível em <<http://bloguerosrevolucion.ning.com/>>)

A Casa de África, criada em 1986, surgiu como:

[...] instituição patrimonial [*que*] acometeria a promoção científica e cultural das raízes africanas na nação cubana, através de jornadas científicas, eventos de caráter nacional e internacional, e múltiplas atividades que buscaram fomentar o resgate das tradições e o legado sociocultural proveniente do continente africano. (Ibid.)

Até hoje a Casa de África não é somente um museu que entesoura peças importantes da cultura tradicional e contemporânea africanas, cujas coleções vieram diretamente da África. Desde sua fundação, se converteu em um local de encontro de tradições religiosas africanas e em um centro de pesquisa e de intercâmbio cultural que interage com a comunidade onde está inserida, a Havana Velha, zona cêntrica da vida colonial.

No Brasil, o intercâmbio, ainda que também se produzisse na área política, principalmente — a partir dos contatos que militantes dos Partidos que se encontravam na clandestinidade durante a ditadura militar mantiveram através da literatura com a África de Agostino Neto ou de Amílcar Cabral — foi mais voltado para a área cultural, especificamente a religiosa. Fundou-se o Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO), em 1959, instituição adjunta à Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FFCH) da Universidade Federal da Bahia (UFBA), que, segundo aparece na apresentação de sua página na web: “[...] foi então concebido como um canal de diálogo entre a universidade e a comunidade afro-brasileira, por um lado, e entre o Brasil e os países africanos e asiáticos, por outro” (disponível em <<http://www.ceao.ufba.br/>>). Nas décadas de 1960 e 1970 foram priorizados entre os diretores do CEAO a realização de trabalhos de campo na África por pesquisadores vinculados à instituição, principalmente nas áreas antropológica e etno-lingüística, assim como cursos de língua e civilização iorubana na Bahia, como os que já eram ministrados no Rio de Janeiro.

Sobre essa questão, o professor Julio Braga, de 70 anos de idade, babalorixá e líder religioso de um terreiro situado nas adjacências de Salvador, em entrevista concedida nesta cidade, ao lembrar as décadas de 1960 e 1970, comentou sobre as suas primeiras experiências como auxiliar de pesquisa no CEAO, na época em que ainda era estudante da UFBA, tendo realizado atividades científicas que continuou depois da sua formação no curso de Antropologia desta universidade. Comentou também sobre a sua ida para África como

pesquisador, pouco tempo depois de graduado. Acontecimento que possibilitou uma interface entre as escassas vivências que tinha como jovem pobre que freqüentava um terreiro no Largo do Tanque, quando às quintas-feiras ia desfrutar do mugunzá de Nanã, que era servido para os meninos do bairro, e a sua iniciação no próprio território iorubá, no Benin. Dessa experiência inicial no bairro à sua iniciação em março de 1968, se construiu as suas vivências como profissional. À respeito comentou:

E logo depois do vestibular, eu me submeti a um teste para ser ajudante de pesquisa, [...] De uma pesquisa que deveria se iniciar na década de sessenta, sessenta e quatro mais precisamente, no Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA, CEAO. A pesquisa tinha como preocupação inicial retomar as pesquisas iniciadas por Nina, Artur Ramos, Edson Carneiro, Ayres do Couto Serrat, Reginaldo Guimarães e tantos outros e... Pesquisas essas que tinham se estagnado no tempo. Depois da década de 40 não se fez essas pesquisas sistemáticas, e com o surgimento do CEAO, em sessenta e três, em sessenta e quatro era realmente a idéia de se construir... De se fazer pesquisa, era a pesquisa, sobretudo de levantamento de dados etnográficos, com a idéia de se criar, de se escrever pequenas monografias introdutórias, não monografias já academicamente organizadas, mas com esses dados coletados, se criar, se constituir pequenas monografias que, na verdade, era uma primeira referência mais sistemática a respeito das casas de santo da Bahia.

Essa pesquisa não teve andamento, não teve curso maior por falta de recursos, e ela se estagnou um pouco. Enfim, algumas coisas foram feitas, publicadas a partir desse material das pesquisas monográficas dessas casas. Todos os antropólogos, historiadores, enfim, pesquisadores da época se serviram abundantemente desse material... Os trabalhos do professor Vivaldo da Costa Lima, de Yeda Pessoa de Castro, e posteriormente também Júlio Braga, mas tantos outros..., enfim, uma plêiade muito grande de pesquisadores se abasteceram desses dados, dessa pesquisa, que num determinado momento parou. Mas eu permaneci, digamos, por força do trabalho, ligado aos terreiros de candomblés, e... E aí, a gente vai criando certos laços profundos, e algum tipo de comprometimento religioso, sem que a gente possa, ao certo, dizer quando é que começou, muito menos por que isso começou. (Entrevista concedida à autora, Salvador, Brasil. Outubro 2007.)

Também da Nigéria chegaram iniciativas de contatos, que tiveram como objetivo estreitar relações através das expressões religiosas que se transladaram para os países onde se mantiveram as tradições após a diáspora, tomando a cultura iorubá como centro das atividades religiosas. É importante assinalar que Cuba e Brasil foram países onde a presença de altos líderes religiosos nigerianos revigoraram as religiões de ascendência africana. Para tal afirmação citamos como referência as visitas que o Oni de Ifé, Okunade Sijuwade Olubuse II, líder espiritual dos iorubás, fez a ambos os países, em 1983 ao Brasil, na ocasião do II Congresso Mundial das Tradições Iorubá e Cultura, e a Cuba em 1987, não estando associada

a visita desse líder espiritual a nenhuma reunião religiosa especial, o que não significou que não se reunisse com líderes religiosos.

Caberia perguntarmos por que esta visita foi feita a Cuba e ao Brasil? A resposta pode ser aparentemente simples. Não aprofundaremos a discussão, apenas nos limitaremos aos fatos que distinguem Cuba e Brasil num papel hegemônico, que até hoje se destacam na conservação, na transmissão e na difusão das religiões tradicionais dos iorubás entre os países da diáspora colonial, além de outros que também recriaram tais tradições religiosas como Trinidad e Tobago ou Haiti.

Cuba é um País predominantemente negro, ainda que não se reconheça como tal. Em tal sentido, Estevan Morales, na introdução de seu livro *Desafío de la problemática racial em Cuba*, argumenta que

Não é difícil encontrar pessoas que não desejam escutar nada sobre o tema e que rejeitam comentar sobre o problema, quando se aborda. O tema racial está intimamente vinculado a outros como a economia, os direitos humanos, a desigualdade, a equidade, a justiça social, a marginalidade e a discriminação religiosa, para citar só alguns. (MORALES, 2007, p.5)

Negros e mestiços somam mais da metade dos 11 milhões de cubanos. Santiago de Cuba, Guantánamo, Pinar Del Rio, Matanzas, e Havana têm a maior quantidade de população negra, assim como altos índices de incidência religiosa de ascendência africana, como se conservam como no Brasil, em Salvador, no Maranhão, no Rio de Janeiro ou em São Paulo, entre outras cidades específicas.

As tradições religiosas cubanas de ascendência africana foram mantidas, apesar dos entraves, bastante apegadas às originais. Cuba tem, ademais, o grande mérito de ser um País difusor das religiosidades de ascendência africana entre os países hispânicos, nos Estados Unidos e em diferentes países da Europa, com exceção do período em que falar de religião ou fazer cerimônias de iniciação em Cuba era quase tabu, como salientamos no terceiro capítulo. As palavras de Juana Elbein citadas em um artigo do *Jornal da Bahia* dão a exata dimensão do que aconteceu em Cuba durante esses anos de aplicação do ateísmo religioso, por que: “a cultura negra convive com o cotidiano. Ela participa. É um poder vivo e dinâmico. É dialética, não é uma coisa implodida, ao contrário expande-se cotidianamente, nos subterrâneos ela resiste e se afirma constantemente [...]” (*Jornal da Bahia*, 5 de junho de 1983, p.4)

Dentre os argumentos que podemos oferecer a favor do Brasil se encontra o fato de este País ter a maior população negra concentrada fora da África, principalmente no Nordeste

e mais especificamente na Bahia. Por conseguinte, é também na Bahia onde se conservam fortemente as tradições de matriz africana, porque sua capital é, como expressou Risério para o *Jornal da Bahia*, “uma cidade negra. O simples fato de negros e mestiços somarem a totalidade da população já impregna e emana o ambiente”. (*Jornal da Bahia*, 5 de junho de 1983, p.4)

Em 1983, o II Congresso Mundial das Tradições Iorubá e Cultura foi celebrado em Salvador, Bahia, com a presença de uma numerosa comitiva de líderes religiosos nigerianos, do Caribe e dos Estados Unidos, contando com mais de 1600 delegados, entre brasileiros e estrangeiros. O organizador principal do conclave no Brasil foi o ex-prefeito da cidade de Salvador, Sr. Edivaldo Brito, iniciado na infância no Ilê Ibsê Alá Ketu Megegê da cidade de Muritiba, no Recôncavo Baiano. Brito expressou em entrevista prévia ao evento, concedida ao *Jornal A Tarde*, em 08 de julho daquele ano, que o encontro era “um ponto gerador de um intercâmbio de saber tradicional entre os participantes, representantes autênticos da cultura e da tradição dos orixás em seus países”. A imprensa com grande destaque noticiou a abertura do evento e toda sua trajetória.

A presença do Oni de Ifé deu um toque de distinção ao evento religioso. Em primeiro lugar, porque era um evento jovem que estava em sua segunda edição e pela primeira vez cruzava o Atlântico para se instalar num País que mantinha com muita força as tradições culturais africanas. Em segundo lugar, porque o Brasil passava a ser o apresentador e anfitrião das tradições religiosas dos orixás durante os cinco dias do conclave. Tradições renovadas em terras americanas devido, em parte, ao meio e às condições para a sua reprodução em cada País do continente americano onde reviveram e, por outra parte, aos contatos que alguns iniciados tiveram ou mantiveram com o velho continente negro. O Brasil, por exemplo, manteve laços de união com os povos iorubás através de figuras atuantes no Candomblé como os Babalawos Bamboxé e Martiniano de Bonfim, na virada do século XIX para o XX e na primeira metade deste século, e logo com o Mestre Didi e Mãe Stella, na segunda metade do século passado, para citar poucos exemplos, independente de outros contatos de caráter comercial, familiar e intelectual que se produziram.

No Brasil já existia a tradição de reunir o povo de santo para debater questões religiosas e de organização sócio-cultural, e a ocasião do II Congresso permitiu mostrar para o mundo, e em especial para a elite branca brasileira, a fortaleza de uma religião que tinha sido ignorada, condenada ao ostracismo e, sobretudo, repudiada e repelida devido à posição social subalterna que seus portadores mantiveram durante anos. Elemento comum também nos

países onde foram introduzidos negros africanos como mão-de-obra escrava. Estes sujeitos conseguiram reestruturar as tradições e ressignificar expressões religiosas que tiveram como foco central o enraizamento da cultura e da religiosidade africana. Por isso, o interesse da imprensa em seguir passo a passo os acontecimentos do certame. As notícias, em sentido geral, ocuparam grandes espaços nos jornais baianos, porque não somente davam a conhecer as reuniões ou encontros entre os participantes do Congresso. Foram feitas grandes reportagens, cheias de pormenores, em que predominaram imagens que procuravam capturar através da lente da máquina fotográfica cada detalhe do rosto das pessoas, especificamente das escarificações nos africanos, das vestimentas, além dos destaques dados às controvérsias ou incongruências nos debates, as demoras no início das atividades e de tentar levar as temáticas em discussão para fora das salas onde aconteceu o evento, polemizando-as.



Figura 18 – A infinita sabedoria de um povo. *Jornal A Bahia*, 24 e 25 de julho de 1983.

Por exemplo, no recorte acima, retirado do *Jornal da Bahia*, com o destaque da fotografia de Wande Abimbola, se anexa uma carta de Jorge Amado a Edivaldo Brito. Nela o escritor baiano parabeniza o organizador pela iniciativa de realização do Congresso na Bahia, realçando entre as características da identidade brasileira os aportes culturais dos africanos, que, embora vivendo em condições humilhantes, impuseram a essas novas condições de vida

peculiaridades marcantes de sua cultura, particularmente no que se refere à religiosidade. Em tal sentido apontou Amado:

Os negros vieram da África para o Brasil nas mais desgraçadas das condições humanas, a condição de escravos, mas lutaram em todos os momentos com inextinguível valentia contra a escravidão – basta ligar o exemplo de Palmares – e com a mesma bravura lutaram pela preservação dos bens de cultura que chegaram a nossa terra nos infames porões dos navios negreiros. Os orixás foram bandeiras invencíveis dessa batalha e são ainda hoje na afirmação dos valores culturais que nós brasileiros, herdamos dos escravos africanos. Considero as casas de Candomblé centros fundamentais na cultura nacional e vejo as mães-de-santo, sobretudo algumas delas, como nossa venerável mãe Menininha do Gantois mestres admiráveis, portadores de infinita sabedoria de nosso povo. (*Jornal da Bahia*, 24 e 25 de julho de 1983)

Em contrapartida, o tom das informações do *Jornal da Bahia* combinava com o enfoque discriminatório racial que sempre tiveram estas religiões no discurso da elite branca, que as considerava como “coisa de negros”. Por exemplo, na notícia “*Mundo negro discute a ‘cultura dos Orixás’*”⁹¹ divulgada um dia antes do começo do II Congresso, se estampa o nível de cepticismo e desrespeito com o qual estava sendo acolhido o encontro de personalidade religiosas do mundo afro, por parte do jornalista que escreveu a matéria. Frases como “é a tentativa de manter a tradição religiosa dos cultos africanos...”, ou “o rei de Ilê Ifé [...] representa na hierarquia africana, o mesmo que o Papa na igreja católica...”, ou “os representantes dos diversos cultos pretendem também analisar os confinamentos raciais...”, falam por si só da suposta incapacidade inata de raciocínio desse “mundo negro” que se reuniria para discutir sobre suas tradições culturais, que o jornalista cataloga como “o todo da civilização africana”. Posição que relembra as teorias raciais do século XIX na década de 1980.

Mostramos a seguir, comparativamente, algumas manchetes dos jornais *A Tarde* e *Jornal da Bahia*, reportando o II Congresso Mundial das Tradições Iorubá e Cultura.

Jornal A Tarde

- Embaixadores africanos chegam para conferencia. **A Tarde**. Salvador, ano 70, nº. 23565, 20 jul. 1983. Caderno 1, p. 3.

Jornal da Bahia

- Instalada Conferência Mundial dos Orixás na Bahia. *Jornal da Bahia*. Salvador, ano XXV, nº. 7591, p. 1, 19 jul. 1983.

⁹¹ Notícia publicada no **Jornal da Bahia**. Salvador, ano XXV, nº. 7590, 17 e 18 jul. 1983. 1º Caderno – Cidade, p. 11.

- Embaixadores africanos em Salvador. **A Tarde**. Salvador, ano 70, nº. 23565, 20 jul. 1983. Caderno 2 - Serviços, p. 1.
- Religião africana quer acabar com sincretismo. **A Tarde**. Salvador, ano 70, nº. 23566, 21 jul. 1983. Caderno 1, p. 3.
- Povo negro se descultura sem a força do candomblé. **A Tarde**. Salvador, ano 70, nº. 23566, 21 jul. 1983. Caderno 1, p. 3.
- Africanos são contra sincretismo. **A Tarde**. Salvador, ano 70, s/d, jul. 1983, p.1.
- Encerrada programação do encontro dos Orixá. **A Tarde**. Salvador, ano 70, nº. 23570, 25 jul. 1983. Caderno 1, p. 3.
- Orixá chega ao fim com som e dança. **A Tarde**. Salvador, ano 70, nº. 23568, p. 1, 27 jul. 1983.
- Conferência dos Orixá encerrada com festa. **A Tarde**. Salvador, ano 70, nº. 23568, 27 jul. 1983. Caderno 1, p. 3.
- II Conferência dos Orixás foi instalada ontem. **Jornal da Bahia**. Salvador, ano XXV, nº. 7591, 19 jul. 1983. 1º Caderno – Cidade, p. 3.
- O Gantois, em festa, recebe sacerdotes de todo o mundo. **Jornal da Bahia**. Salvador, ano XXV, nº. 7592, p. 1, 20 jul. 1983.
- Visitantes negros foram até o Terreiro do Gantois. **Jornal da Bahia**. Salvador, ano XXV, nº. 7592, 20 jul. 1983. 1º Caderno – Cidade, p. 3.
- Só o espiritual pode salvar a humanidade. **Jornal da Bahia**. Salvador, ano XXV, nº. 7593, p. 1, 21 jul. 1983.
- Conferência negra: com dinheiro e poder não se governa mais. A saída está no plano espiritual. **Jornal da Bahia**. Salvador, ano XXV, nº. 7593, 21 jul. 1983. 2º Caderno – Especial, p. 4.
- Conferência negra: o candomblé é uma religião e não atração folclórica. **Jornal da Bahia**. Salvador, ano XXV, nº. 7594, 22 jul. 1983. 2º Caderno – Especial, p. 4.
- Força e vigor do candomblé no Brasil. **Jornal da Bahia**. Salvador, ano XXV, nº. 7595, 23 jul. 1983. 1º Caderno – Cidade, p. 3.
- Hoje é o último dia da Conferência dos Orixá. **Jornal da Bahia**. Salvador, ano XXV, nº. 7595, p. 1, 23 jul. 1983.

Destacaremos mais dois aspectos do evento: o primeiro relaciona-se com a recepção oferecida pelo povo de santo aos visitantes; e o segundo, com os temas tratados no conclave.

Durante todos os dias do Congresso foram programadas visitas a vários terreiros, incluindo os tradicionais: Gantois, Ilê Axé Opô Afonjá, Alaketo, como também o Ilê Ibsê Alá Ketu Megegê, da cidade de Muritiba, o único escolhido fora da capital. Como expressou Edivaldo Brito, na condição de máximo responsável pela coordenação do evento, a escolha do terreiro Ilê Ibsê Alá Ketu Megegê se deveu “por [*esse terreiro*] preservar as características originais da época do início de realização ‘dos atos religiosos entre nós’” (**A Tarde**. Salvador, 27 jul. 1983. Caderno 1, p. 3.). Segundo Wilson Caetano de Sousa, este Candomblé fundado pelo Pai Nezinho (Manuel Cerqueira Amorim) “constituiu uma modalidade particular de

modelo ritual”, dentro das variantes dos candomblés nagô-ketu. (Sousa, 2005). Pai Nezinho foi um pai-de-santo bastante conceituado e ao falecer sua indumentária ritual foi entregue ao Museu Afro-Brasileiro, localizado, na época, no espaço da antiga Faculdade de Medicina, no Terreiro de Jesus, em Salvador.

Para esta ocasião os terreiros foram engalanados para receber correligionários de diferentes partes da América e da África. As conceituadas mães-de-santo Menininha, Mãe Stella, Olga de Alaketo e Mãe Cacho foram protagonistas dos encontros de confraternização efetuados em seus terreiros com a presença do sumo sacerdote de Ilê Ifé, Oba Okunade Sijuwade Olubuse II. Momento privilegiado para demonstrar ao mundo que as tradições religiosas iorubanas se preservaram, apesar do cruel estado de repressão a que foram submetidas por séculos. Todos os visitantes acompanharam os cantos religiosos que eram efetuados em língua iorubá, que, como referenciara a imprensa, era a “língua universal” desses eventos históricos. Wande Abimbola, reitor da Universidade de Ilê Ifé, na ocasião da visita ao Opô Afonjá afirmou que não havia dúvida de que estavam fazendo história.

A Casa Branca recebeu a comitiva depois de finalizado o evento. A Iakekerê Juliana da Silva Baraúna, em nome de Marieta Vitória Cardoso, Mãe Marieta, recebeu a comitiva presidida pelo Apena Abayomy e por um representante da Universidade de Ilê Ifé, o Senhor Olarwa Epega. O Apena, rei de Oxalá, era bisneto do Bamboxé, um dos africanos fundadores da Casa Branca, que tempos depois retornou para Nigéria, segundo reportou a imprensa baiana ao noticiar a visita do rei de Oxalá.⁹² Por isso, o encontro se revestia de uma importância especial, porque revigorava os vínculos da comunidade religiosa com o passado ancestral, através do Apena Abayomy.

⁹² Ver: Casa Branca homenageia o rei de Ifé. **A Tarde**. Salvador, ano 70, nº. 23577, 01 ago. 1983. Caderno 1, p. 3.



Figura 21 – Almoço de encerramento no terreiro Alaketu. Foto publicada no Jornal A Tarde. Salvador, ano 70, nº. 23568, 27 jul. 1983. Caderno 1, p. 3.



Figura 22 – Visita dos delegados à II Conferência Mundial ao terreiro Ilê Ibsê Alá Ketu Ogun Megegê de Muritiva. Foto publicada no Jornal A Tarde. Salvador, ano 70, nº. 23568, 27 jul. 1983. Caderno 1, p. 3.

Se as visitas efetuadas nos terreiros pelos assistentes do Congresso foram importantes, mais importante ainda foram os debates no plenário que marcaram a projeção do evento a respeito da tradição e da cultura iorubá na diáspora. Esses debates se referiram aos comportamentos históricos de seus portadores, que fizeram da religião dos povos iorubás complexos religiosos representativos de toda a cultura e civilização iorubana. Por isso, temas centrais de discussão foram: “A tradição dos Orixá e as Relações Históricas da África com o Novo Mundo” e “A Cultura e a Tradição nas sociedades: Seus desenvolvimentos Históricos e Contemporâneos”. Discussões que levaram a decisões sobre a necessidade de um reconhecimento legítimo dessas expressões religiosas perante a sociedade, como declarou Oba Oyesosin, rei de Ejigbo, Nigéria, ao jornal *A Tarde*:

A necessidade de união do Sistema Orixá em todo o mundo, e o fim da visão puramente folclórica e do sincretismo religioso tem sido a tônica dos pronunciamentos dos representantes da religião africana que estão reunidos em Salvador, na II Conferência Mundial sobre a Tradição Orixá. Nisso, eles têm recebido apoio de quantos representam a tradição na Bahia e no resto do mundo.

Ontem, durante a sessão da Conferência, Oba Oyesosin, **xaguiã** (rei) de Ejigbo, Nigéria, afirmou, sob aplausos do público, que o que se pretende “é a interação de todo o Sistema Orixá, com a cooperação de todos os povos que o compõe”, prometendo, ainda, uma ajuda substantancial do ramo baiano do sistema: “De agora em diante, manteremos contatos mais estreitos, tanto por cartas como espiritualmente. Meditaremos e daremos, de lá, nossas bênçãos a vocês, de tempos em tempos”.

O rei de Ejigbo advertiu que “é necessário que tenhamos muito cuidado para que pequenas confusões não provoquem separações; se não dermos oportunidades às forças negativas, as positivas sempre vencerão”. Oba Oyesosin prosseguiu afirmando que “nosso sistema não conhece a cor que, portanto, não deve ser uma barreira; não temos também barreiras de língua, ou fronteiras terrestres, pois somos uma força espiritual que pode animar toda a humanidade”.

Assim, ele pregou que, apesar das diferenças de cor, das distâncias físicas e das diferenças étnicas ou tribais, “devemos nos unir para ajudar nossos irmãos, para que todos possamos alcançar a essência da religião, que é a paz” (*A Tarde*, 21 de julho de 1983).



Figura 23 – Religião africana quer acabar com sincretismo

O foco das discussões no plenário foi a necessidade de união dos diferentes sistemas de orixá constituídos no mundo fora da África, para, por seu intermédio, se constituir uma religião autônoma com reconhecimento internacional e um organismo central como qualquer outra instituição religiosa do mundo ocidental, com posicionamentos concretos por parte dos líderes religiosos africanos.

Durante o conclave ocorrido na Bahia, o líder espiritual nigeriano pediu a conservação das tradições religiosas provenientes dos povos iorubanos, colocando a cultura e a civilização iorubá em lugar de destaque frente a outros sistemas religiosos presentes em outras regiões africanas, e também transplantados para a América na época da escravidão. O mais importante desta declaração é o apelo que o Oni de Ifé fez ao *continuum* das tradições, passados cinco séculos da forte depredação a que foram submetidos negros africanos escravizados pelos colonialistas europeus deste lado do Atlântico.

Certamente, o que caracterizou a continuidade iorubá na diáspora foi o nível de estruturação de sua cultura e civilização, baseada na mitologia dos orixás e, sobretudo, nos mitos da criação. Esta foi a coordenada pela qual os iorubanos se organizaram e regeram o seu mundo, afirmando constituírem o centro de sua cultura. Estrutura muito presente no sistema de adivinhação que integra os 256 odun de Ifá. Aspetos que puderam contribuir para o desenvolvimento da vertente da iorubização das religiões africanas, na tendência de africanização, ou para o baianocentrismo que falava da “pureza nagô” dos terreiros tradicionais soteropolitanos. Tal debate suscitou inúmeras opiniões⁹³ e não podemos ignorá-las. Algumas opiniões giraram em torno do fato de ter sido o contingente iorubá um dos últimos a fornecer escravos no negócio transatlântico, com maior força depois do debilitamento e da queda do reino de Oyo entre 1797 e 1804 (NICOLAU, 2006), porque isto fez com que o poder político e a organização social perdida com o desmoronamento do centro cultural implicassem em sérias conseqüências para a dignidade humana desses escravos, introduzidos de repente num sistema colonial que vivia o fim de seu florescimento. Isto acabou impondo uma dinâmica diferente na conformação da identidade negro/africana no

⁹³ Ver: DANTAS, Beatriz Góis. **Repensando a pureza nagô**: religião e sociedade, n.º. 8. Rio de Janeiro, 1982, p. 15-19; _____. **Vovó nagô e pai branco**: usos e abusos da África no Brasil. Graal, Rio de Janeiro, 1988; CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé**: tradição e poder no Brasil. Pallas. Rio de Janeiro, 2004; SANTANA, Patrícia Pinto. **Reinvenções da África na Bahia**. Annablume, São Paulo, 2004; SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás da Metrôpole**. Vozes, Petrópolis, 1995; BACELAR, Jeferson; CAROSO, Carlos (orgs.), **Faces da Tradição Afro-Brasileira**. Pallas, CEAO e CNPq. Rio de Janeiro – Salvador, 1999.

continente americano, o que não significou uma preservação intacta dos costumes e cultura iorubás e sim sua hegemonia ideológica.

Acreditamos que, por isso, certamente, o reitor da Universidade de Ilê Ifé, Wande Abimbola, apelando aos sofrimentos da diáspora, expressou na ocasião do II Congresso “[...] que [*este evento*] deveria ter ocorrido já há mais de 100 anos, mas temos ampla satisfação de que esteja acontecendo agora, mesmo com atraso” (**A Tarde**. Salvador, jul. 1983. Caderno 1, p. 3.).

Ante a procura dos iorubanos por seus pares na diáspora, a resposta desse setor de descendentes consistiu em se arriscar para encontrar na África o que o colonialismo tinha cerceado. Mas eles não levaram em conta que a modernização, mesmo na África, havia reduzido as expressões religiosas originais à religião tradicional. Do ponto de vista demográfico, essa religião tradicional não abarcava a metade da população africana. Por outro lado, no continente americano a miscigenação traspassava o marco das “purezas regionais” e propiciava a constituição de religiões sincréticas como expressões religiosas transculturadas. Nesse sentido, o Congresso fazia dois chamados urgentes: à unificação, para tentar diminuir as distâncias simbólicas que existiam entre os que tinham aderido a cultura e a religião iorubá; e ao fim da visão folclorizada das religiões de matriz africana, visão esta que se generalizou na América. Tema que a imprensa de imediato começou a manipular.

Depois do Congresso houve outra era de discussões. Alguns dos temas que passaram a formar parte das polêmicas científicas no Brasil estiveram relacionados ao problema do sincretismo como conceito científico para se referir às expressões de origens africanas. Outro foi sobre a re-africanização das religiões de ascendência africana na diáspora. Estes debates foram acalorados também em Cuba.

Sobre a re-africanização queremos salientar o seguinte: uma das questões que mais motivaram a discussão dos estudiosos das expressões religiosas em Cuba foi sobre qual África se procurava, tendo em conta que foram os próprios africanos que incentivaram a busca da África dos ancestrais na América. Foi o II Congresso Mundial realizado na Bahia a tribuna propícia para fazer este tipo de apelo, por ter congregado todos os representantes religiosos iniciados nas tradições iorubás da América Latina. Em contrapartida, no continente africano vinha crescendo o número de igrejas e congregações cristãs, sobretudo a partir da década de 1980, quando as congregações neopentecostais provenientes do Brasil, como a Igreja Universal do Reino de Deus, estavam minando o solo africano. Com isso, as religiões originais africanas iam perdendo espaço, ficando numa situação de perigo de aniquilamento,

pela perda contínua de seus referenciais. Será que os africanos procuravam na América o que estavam perdendo dentro do seu próprio território?

A pergunta feita a cubanos e brasileiros sobre a África que procuravam, talvez pudesse ter como resposta a África das ilusões perdidas, a dos sonhos dos velhos negros africanos nos anelos de se re-encontrar com o passado familiar consangüíneo transmitido geracionalmente, uma ilusão que como o *continuum* de suas tradições se misturou com a realidade social e se perdeu no tempo das lembranças, até porque, nenhuma de minhas fontes orais colocou sobre a mesa o problema do sincretismo, como fenômeno que interferisse na “africanidade” de sua expressão religiosa.

Combates pela reafirmação do Candomblé

Depois de finalizada a II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura, celebrada na Bahia durante os dias 17 e 23 de junho de 1983, Mãe Stella de Oxossi, titular de Ilê Axé Opô Afonjá, e prestigiosas Mães-de-Santo, na condição de líderes religiosas, emitiram um manifesto declaratório no qual reconheciam com caráter oficial o Candomblé como religião, com toda a profundidade que o conceito religião exige desde o ponto de vista semântico e cognitivo.



Figura 24 – Foto do professor Professor Edvaldo Brito na ocasião da proclamação realizada pelas mães-de-santo, publicada pelo *Jornal da Bahia*. Salvador, ano XXV, n.º. 7610, 10 ago. 1983. 2.º Caderno – Especial, p. 4.

Condenando, de fato e por palavras, os termos pejorativos usados, de um modo geral, para se fazer referência ao Candomblé, em documento emitido em 27 de julho de 1983 Mães-de-santo em atitude firme proclamaram: “não podemos pensar nem deixar que nos pensem como folclore, seita, animismo, religião primitiva, como vem ocorrendo nesta cidade [...]” (Ao público e ao povo do Candomblé. Salvador, 27 de julho de 1983, apud CAMPOS, 2003, p.45). É importante destacar que este documento não foi divulgado pela imprensa baiana, que, no entanto, utilizou trechos dele para fazer críticas e manipular a opinião pública, desrespeitando o direito das mães-de-santo, inclusive o de liberdade de expressão.

Essa afirmação pública das Mães-de-santo se inseriu nas lutas de resistência cultural que o Candomblé baiano vinha empreendendo com muita força desde as décadas em que sofreu repressões policiais violentas, em princípios de século XIX, manifesta também no II Congresso Afro-Brasileiro de 1937. Esta atitude é representativa do avanço que significou o decreto 25.096 de 15 de janeiro de 1976, que isentava os candomblés da obrigatoriedade de registro de pagamento de taxa para obtenção de licença na Delegacia de Jogos e Costumes para efetuar as suas atividades religiosas, como parte do reconhecimento oficial e social que devia ter o Candomblé como identidade religiosa que se relacionava com as culturas africanas e com a identidade nacional, enquanto o ser brasileiro.

Acima de tudo, estes posicionamentos se inseriram no debate sobre os direitos cidadãos que formava parte da Constituição Brasileira, em particular no que se refere à liberdade religiosa como possibilidade real de que todos os cidadãos se identificassem e praticassem qualquer religião sem serem discriminados. Neste caso, o manifesto incluía especialmente as camadas mais empobrecidas da população que tradicionalmente tinham sido desqualificadas e marginalizadas por se constituírem, em sua maioria, em afro-descendentes e executores atuantes da herança cultural africana. O auto-reconhecimento de suas raízes devia-se também à importância que o Candomblé tinha adquirido na própria África e entre nigerianos e beninenses iorubás que tinham acolhido líderes religiosos brasileiros como filhos próprios e representantes de suas culturas na Diáspora. Mestre Didi e a própria Mãe Stella, por exemplo, já tinha visitado a Nigéria e o Benim por essa época e tinham sido agasalhados no País de suas ancestralidades. Os elogios e a valorização das religiões africanas durante os dias do II Congresso Mundial apelou para a unidade da religião iorubá com a ajuda substancial do Candomblé baiano.

Após o aparecimento do documento, a imprensa de Salvador deu início a um debate sobre o sincretismo com manchetes tais como:

- Festas populares podem perder seu atrativo maior. **A Tarde**. Salvador, ano 70, nº. 23583, 07 ago. 1983. Turismo e automobilismo, p. 1.
- Com sincretismo ou não o candomblé sempre será atração. **A Tarde**. Salvador, ano 70, nº. 23583, 07 ago. 1983. Turismo e automobilismo, p. 3.
- Mãe-de-santo defende sincretismo religioso. **A Tarde**. Salvador, ano 70, nº. 23587, 11 ago. 1983. Caderno 1, p. 2.
- “Baianas” não admitem ficar de fora da lavagem. **A Tarde**. Salvador, ano 70, nº. 23578, 02 ago. 1983. Caderno 1, p. 3.
- D. Avelar: “Querem transformar o candomblé em religião só de negros e mulatos”. **Jornal da Bahia**. Salvador, ano XXV, nº. 7596, p.1, 24 e 25 jul. 1983.
- Igreja X Candomblé. **Jornal da Bahia**. Salvador, ano XXV, nº. 7596, 24 e 25 jul. 1983. 1º Caderno – Cidade, p. 3.
- A infinita sabedoria do nosso povo. **Jornal da Bahia**. Salvador, ano XXV, nº. 7596, 24 e 25 jul. 1983. 2º Caderno – Idéias e opiniões, p. 6.
- Terreiros tropicais. **Jornal da Bahia**. Salvador, ano XXV, nº. 7596, 24 e 25 jul. 1983. 2º Caderno – Idéias e opiniões, p. 6.
- Identidade brasileira. **Jornal da Bahia**. Salvador, ano XXV, nº. 7596, 24 e 25 jul. 1983. 1º Caderno – Idéias e opiniões, p. 6.
- Liberdade para o orgulho Axé. **Jornal da Bahia**. Salvador, ano XXV, nº. 7602, 31 jul. e 01 ago. 1983. 2º Caderno – Especial (Idéias e opiniões), p. 6.
- Liberdade para o orgulho Axé. **Jornal da Bahia**. Salvador, ano XXV, nº. 7602, 31 jul. e 01 ago. 1983. 2º Caderno – Especial (Idéias e opiniões), p. 6.
- Olorum não é Deus, Bonfim é Oxalá? **Jornal da Bahia**. Salvador, ano XXV, nº. 7602, 31 jul. e 01 ago. 1983. 2º Caderno – Especial (Idéias e opiniões), p. 6.
- Sincretismo religioso: candomblé não quer briga com o catolicismo. **Jornal da Bahia**. Salvador, ano XXV, nº. 7610, 10 ago. 1983. 2º Caderno – Especial, p. 4.
- Sincretismo: Ialorixá quer gente do povo participando das decisões do candomblé. **Jornal da Bahia**. Salvador, ano XXV, nº. 7609, p. 1, 09 ago. 1983.
- Debate: Candomblé ou Catolicismo? **Jornal da Bahia**. Salvador, ano XXV, nº. 7609, 09 ago. 1983. 2º Caderno – Especial, p. 4.
- Terreiros negam briga com Igreja. **Jornal da Bahia**. Salvador, ano XXV, nº. 7608, 07 e 08 ago. 1983. 1º Caderno – Cidade, p. 11.
- Sincretismo não acabou na festa de São Lázaro. **Jornal da Bahia**. Salvador, ano XXV, nº. 7603, 02 ago. 1983. 1º Caderno – Cidade, p. 6.
- A desincretização. **Jornal da Bahia**. Salvador, ano XXV, nº. 7603, 02 ago. 1983. 2º Caderno – Variedades, p. 3.
- A desincretização na Massaranduba. **Jornal da Bahia**. Salvador, ano XXV, nº. 7604, 03 ago. 1983. 2º Caderno – Variedades, p. 3.
- Pesquisa mostra sincretismo entre os baianos. **Jornal da Bahia**. Salvador, ano XXV, nº. 7611, 11 ago. 1983. 1º Caderno – Cidade, p. 3.

- Sincretismo: devagar com o andar, que o santo é de barro. **Jornal da Bahia**. Salvador, ano XXV, nº. 7613, 13 ago. 1983. 2º Caderno – Cultura Crítica, p. 4.
- Devotos festejam dia de São Roque com sincretismo. **Jornal da Bahia**. Salvador, ano XXV, nº. 7616, 17 ago. 1983. 1º Caderno – Cidade, p. 3.

Foram estes órgãos publicitários com opiniões controversas que começaram a estabelecer um diálogo mal intencionado com diferentes setores religiosos da sociedade, acirrando a discussão e esquentado um debate acerca do sincretismo religioso, entre os santos da Igreja Católica e os orixás das “crenças” religiosas africanas. Assunto que tocava a elite branca pelo fato de que se aceitavam em teoria a possibilidade de conceber o Candomblé como religião. Na prática esta elite também deveria aceitar que todos têm os mesmos direitos, inclusive de serem respeitados em suas práticas religiosas, fato que durante séculos havia sido negado. Por isso era mais fácil romper as relações do Candomblé com a Igreja Católica, que tinham tido seus estranhamentos históricos, que admitir uma nova postura política ante as novas condições. Daí que em matéria publicada no *Jornal da Bahia*, intitulada, “Sincretismo religioso: candomblé não quer briga com o catolicismo”, sobre uma entrevista realizada com o ex-prefeito, professor e coordenador do II Congresso Mundial, Edvaldo Brito, em resposta às colocações mal intencionadas a respeito do Candomblé, feitas pelo Bispo Auxiliar de Salvador, Dom Boaventura, Brito proclamasse:

Este Senhor [*Dom Boaventura*] disse que as Sagradas Escrituras proíbem a magia e o sacrifício. É exatamente isso que as ialorixás querem acabar, com este tipo de colocação. O fim do sincretismo é isso. Porque o que as ialorixás disseram não é acabar com as práticas de pessoas da religião católica. O que elas não querem é que na prática da religião cristã se procure denegrir a religião afro. (**Jornal da Bahia**. Salvador, ano XXV, nº. 7610, 10 ago. 1983. 2º Caderno – Especial, p. 4.)



Figura 25 – Liberdade para o orgulho do Axé.

Ainda que a opinião mais controversa à respeito do documento das ialorixás não fosse a de Dom Avelar, segundo se deduz da entrevista de Edvaldo Brito, que reclamou das palavras do Bispo Auxiliar que considerou as cerimônias rituais de sacrifício no Candomblé como magia negra, Brito lembrava ainda, sem querer jogar uma religião contra a outra, que

Na Religião Católica, quando no formalismo se diz “cordeiro imaculado de todos imolados” é quando se diz o sacrifício de Jesus Cristo, ele próprio entregou seu próprio corpo para ser imolado numa prova de que sacrifícios são uma prova de se oferecer a Deus a própria vida, para salvar os outros (**Jornal da Bahia**. Salvador, ano XXV, nº. 7610, 10 ago. 1983. 2º Caderno – Especial, p. 4.)

Palavras que dizem respeito ao altruísmo implícito em cada cerimônia de sacrifício para qualquer expressão religiosa, que pode incluir até a própria vida, de que a Igreja Católica não esteve excluída. Assim, Edvaldo Brito ressaltou duas questões importantes na discussão: a impossibilidade de sustentação do Candomblé como religião; e o problema do sincretismo religioso em sua concepção mais reducionista. Por isso, tanto Bahiaturso quanto a Igreja Católica protagonizaram o jogo da imprensa, que teve como coadjuvantes mães-de-santo

participantes dos festejos religiosos populares que se celebravam nos templos católicos, como a Lavagem das escadarias do Bomfim.

Por sua vez, Dom Avelar, como máxima hierarquia da Igreja Católica no Brasil, se perguntava sobre o futuro da festividade do Bonfim, ao tempo em que determinou uma troca de atitude à respeito das festividades do calendário católico, colocando em dúvida a possibilidade real de reconhecimento do Candomblé como religião, alegando que nem na África ainda existia o Candomblé. Estas declarações foram observadas na notícia publicada no *Jornal da Bahia*, na edição de 24 e 25 de julho de 1983, com o título “Igreja X Candomblé”. Nesta notícia, o jornalista cita palavras do Cardeal:

Querer transformar o candomblé em religião autônoma de negros e mulatos, contra o sincretismo, e querer fechar o problema aqui na Bahia é de uma simplicidade de criança. A declaração é do Cardeal Arcebispo de Salvador e Primaz do Brasil, Dom Avelar Brandão Vilela, ao comentar o assunto pela primeira vez, desde que foi instalada aqui no Centro de Convenções a II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura.

[...]

O cardeal disse ainda que identificou um desejo de autonomia cultural nos temas discutidos, o que considera positivo. “Toda cultura tem o seu valor e acho o fenômeno natural. Acontece, salientou o Cardeal, que a cultura muitas vezes está ligada a religião e eles partem disso para a religião do candomblé [sic.]. Na própria África não encontramos mais isso” (Igreja X Candomblé. *Jornal da Bahia*. Salvador, ano XXV, n.º. 7596, 24 e 25 jul. 1983. 1º Caderno – Cidade, p. 3.)

Ressaltamos dois aspectos nesta notícia: a ingerência, manipulada pela imprensa, do Arcebispo nos assuntos particulares do Candomblé; e outra é o desconhecimento que ele demonstra ter sobre o Candomblé e as suas origens, quando afirma que “na própria África não encontramos mais isso”. Ao que parece, Dom Avelar ignorava que Candomblé é um fenômeno baiano, não africano, e como todo fenômeno religioso tem autonomia para determinar seus próprios caminhos. Por outro lado, suas declarações denotam certa prepotência, pois colocava a Igreja Católica como instituição que possuía o direito de dar a palavra máxima sobre assuntos religiosos.

Como resultado de todo o debate público instigado pela imprensa, as mães-de-santo lançaram outro documento em 12 de agosto de 1983, em que destacaram que o objetivo principal de sua determinação era:

[...] devolver ao candomblé o culto dos Orixás, à religião africana, a dignidade perdida durante a escravidão e processos decorrentes da mesma: alienação cultural, social e econômica, que deram margem ao folclore, ao

consumo e [à] profanação da nossa religião. (Ao público e ao povo do candomblé. Salvador, 12 de agosto de 1983, apud CAMPOS, 2003, p.48)

Reclamar o direito para que o Candomblé ocupasse seu lugar e espaço dentro do campo religioso brasileiro, fora de qualquer ato que implicasse uma distorção cultural da essência religiosa destas expressões, foi e é uma cobrança justa das lutas de resistência pelo reconhecimento da herança cultural africana, como parte da cultura e identidade nacional brasileira, longe de toda folclorização que implicasse a exposição do Candomblé como produto cultural comerciável exótico.

Quando a imprensa parou de atacar frontalmente o Candomblé estimulando as batidas da polícia, começou a estimular a exibição dele como produto comerciável e atraente para turistas, como mostra manchete do jornal *A Tarde*: “VIVABAHIA” *vai mostrar o nosso folclore aos americanos* (28 de janeiro/1970. p.9). Tratou-se do anúncio de um espetáculo realizado com dançarinos profissionais representando as danças do Candomblé ketu, que, segundo asseverava a articulista, se enriqueceria com a introdução de novas representações de orixás na cena.

Ainda que as danças aos orixás se realizem em cerimônias públicas, elas constituem parte da liturgia dos candomblés, porque música, canto e dança tem seu próprio simbolismo religioso e determinam a dinâmica em diferentes rituais e cultos. Portanto, não validam o folclore e não devem ser desapropriados de seu contexto para ser mostrados em praças públicas como objetos de entretenimento em nome da cultura. Porque, apelando à cultura, nunca se fez missa católica em teatro ou em praça pública como espetáculo cultural, nem se utilizaram sacerdotes, freiras ou pastores para dar as boas-vindas para estrangeiros em zonas portuárias ou aeroportos, como amostra cultural. Os espaços e os agentes religiosos pertencentes às Igrejas Cristãs sempre foram respeitados. Mas a “alienação cultural, social e econômica”, como as mães-de-santo assinalaram na parte final do documento, levou à folclorização, ao exibicionismo e ao consumismo de elementos religiosos afro representados como algo exótico, assim como à profanação e invasão dos espaços privados dos candomblés. Situação similar aconteceu em Cuba. A base principal do folclore cubano é de matriz africana e os meios de comunicação abusam dos elementos religiosos para atrair turistas.

Neste sentido as mães-de-santo fizeram um chamamento de conscientização para o povo de Candomblé, sentenciando:

Desde a escravidão que o preto é sinônimo de pobre, ignorante, sem direito a nada a não se saber que não tem direito; é um grande brinquedo dentro da

cultura que o estigmatiza, sua religião também vira brincadeira. Sejam livres, lutemos contra o que nos abate e o que nos desconsidera, contra o que só nos aceita se nós estivermos com a roupa que nos deram para usar. (Ao público e ao povo do candomblé. Salvador, 12 de agosto de 1983, apud CAMPOS, 2003, p.47)

Mas o documento não se limitou em fazer somente este tipo de convocação e passou por uma análise mais detalhada que englobou as equiparações entre santos católicos e deidades do Candomblé que, conforme a declaração, consistia em “vestir com as roupas que lhe deram para usar”. Neste sentido, partindo da intriga da imprensa, o documento reclamou a separação entre ambas as formas de expressão religiosa e determinou a participação de mães-de-santo nas celebrações populares da Igreja Católica, a exemplo da Lavagem do Bonfim e de outras festividades de concorrência massiva como a festa de São Jorge, de Santa Bárbara, etc.

Mas como assinalara uma notícia publicada no *Diário de Notícias* em 1974, referindo-se à celebração de São Jorge e demarcando as significações simbólicas da festividade:

Ele é Ogum no terreiro de Umbanda. No candomblé, e conhecido como Oxossi. Na Igreja Católica continua a ser o mesmo São Jorge, guerreiro e valente. Hoje dia 23 de abril, dia de São Jorge, enquanto os atabaques estarão batendo em todos os terreiros, na Igreja de São Jorge, nos Alagados, haverá missa festiva. O babalorixá Mário de Xangô vai acordar às 5 da manhã para fazer a sua alvorada com o espoucar de fogos. Enquanto Mário de Xangô preparava sua homenagem a Igreja Católica nega que o santo tenha sido cassado.

[...]

São Jorge, Ogum ou Oxossi, o que importa é a devoção de um povo. Hoje o santo guerreiro ou Caçador, protetor dos humildes o Santo que vive na lua terá sua grande festa. Na Igreja, nos terreiros de Umbanda e nos Candomblés. (*Diário de Notícias*, 23/04/1974, p.2)

Com esta notícia corroboramos o que anteriormente tínhamos exemplificado com Mãe Elisa. Santos e orixás são diferentes para os iniciados no Candomblé, tanto em nível da percepção quanto da consciência religiosa, porque as simbologias deles, ainda que incida na consciência religiosa, ocupa diferentes espaços na estruturação da mesma.

Como no Brasil, a discussão sobre o sincretismo ocupou o centro dos debates em Cuba nas décadas de 1980 e 1990, como resposta pós-moderna de um setor religioso ante um mundo que estava mudando e começando a entrar em conflito com a complexidade da modernidade em sua tendência globalizadora neoliberal. Dentro desta tendência, se privilegiaram ainda mais os setores tradicionalmente privilegiados, e, além disso, as novas

ofertas religiosas neopentecostais de origem protestante começaram a ocupar espaços. Portanto, a discussão se desencadeou por duas vias: uma, pelo reconhecimento oficial e formal das religiões de ascendências africanas com seu espaço social correspondente; e outra, como uma espécie de volta às raízes, isto é, a tendência à africanização como um retomar das culturas africanas, especialmente a iorubá.

O sincretismo



Figura 26 – Altar de Iemanjá, enfeitado com doces frutas e vegetais em dia de festa de aniversário do iniciado (Acervo pessoal de Eduardo)

Quando nos referimos ao termo sincretismo como elemento visível no Candomblé e na Santería, estamos apontando para aqueles aspectos que como referência geral das expressões religiosas de origem africana apontara Larduet, um iniciado na Santería e no Palo, em

Havana, de 55 anos de idade, em entrevista concedida na cidade de Santiago de Cuba, quando asseverou que as expressões religiosas que ele está iniciado,

[...] têm de africano uma síntese desse macromundo, de todas as culturas africanas que o integram e não somente no aspecto espiritual senão respeito à forma de proteção ou à forma de cuidar dos elementos religiosos, dos elementos simbólicos religiosos, as vezes em barro, porcelana ou cabaça [...] (Entrevista concedida à autora, Santiago de Cuba, Cuba. Maio 2005)

A imagem com a qual iniciamos esta parte do trabalho mostra em primeiro plano essa “simbiose do macromundo africano” nas condições cubanas, adaptadas a uma estética pós-moderna de conceber a religião dos orixás. Destacam-se os frutos da terra e os doces provenientes da culinária africana e as representações de mulheres negras, como guardiãs das tradições africanas. Esse tipo de boneco confeccionado com recortes de tecido preto é conhecido popularmente em Cuba como boneco(a) de trapo e no Brasil como boneco(a) de pano. Na religião dos bantos em Cuba são representações de ancestralidade; no dito popular são guias espirituais africanos chamados congos e, segundo referem os iniciados, para obter a conotação de guardiões religiosos eles devem ser *carregados*, isto é, no enchimento dos bonecos se colocam objetos de significação religiosa pertencentes ao dono do boneco ou se enfeitam com atributos do orixá ao qual estão representando.

Essa representação iconográfica dos orixás nem sempre se confecciona de recortes de tecido, como mostra a imagem que sustém a cesta de frutas sobre a cabeça. Parecidas com essas representações podem ser encontradas outras nas casas dos iniciados, entre suas pertenças religiosas ou simplesmente como adornos, guardando sua significação religiosa. As mesmas imagens também podem ser vistas também nas casas de simpatizantes da Santería, sem que necessariamente constitua um vínculo de união ou de iniciação com a Santería, mas sim certo nível de vínculo afetivo com o orixá representado. No Brasil essas representações de bonecos acompanham também alguns pejis. Em anexo se apresentam outras amostras.



Figura 27 – Representação do quarto de Oxum pertencente a mãe-de-santo de um terreiro situado no Bairro de Cajazeiras, em Salvador (Acervo pessoal da autora)

Continuando a descrição da imagem do “Altar de Iemanjá” mostrada no início deste tópico, se observa acima da mesinha e coberto por um lenço azul uma vasilha de porcelana. Dentro dela se encontra a reprodução simbólica de um orixá, neste caso representado pela cor que caracteriza o orixá Iemanjá. No lado direito há uma representação de Eleguá⁹⁴. Atrás, no fundo, guardados em um armário em vasilhas de barro e porcelana há outros ícones de orixás. No fundo, pendurado na parede, se observa uma reprodução da Virgen de la Caridad Del Cobre, representação de uma Santa católica de devoção popular considerada a Virgem Padroeira dos cubanos.

Quando comparamos a fotografia do “Altar de Iemanjá” cubano com a do quarto de Oxúm brasileiro exibida nesta página, observamos que as diferenças estão na ordem estética e talvez por falta de espaço para recriar e/ou concentrar em um espaço maior os pejis de um orixá. Diferença apontada no capítulo anterior, quando nos referirmos aos espaços físicos das casas-templo cubanas e dos terreiros de Candomblé brasileiros, salientando a necessidade, no caso cubano, de concentrar todos os objetos rituais num mesmo local, numa vitrine chamada “canastillero”. Mas é essencial ressaltar em ambas as fotografias os elementos que sintetizam

⁹⁴ Sobre este objeto religioso nos referiremos em outro momento do capítulo.

a cultura não propriamente de ascendência africana que se encontram no espaço sagrado, isto é, as imagens de santos católicos.

Sobre o tema do sincretismo relacionado com a iconografia católica, especificamente sobre a celebração mariana da Caridad Del Cobre, culto popular enquadrado na tradição católica, Ortiz expressou:

[...] podemos dizer que a devoção à Virgen de la Caridad Del Cobre é, como as cristalizações do pensamento religioso universal, produto de uma complexíssima estratificação que deixaram espalhados os sedimentos de incontáveis culturas e povos no transcorrer do tempo em diversos espaços [...]. Mas todos esses elementos têm chegado a Cuba só por três correntes: a indígena ou *cubana*, em uma época autônoma ou pré-histórica como a crioula; a *espanhola*, que em matéria religiosa tem sido historicamente mais impositiva; a *africana* que trouxe fortes influxos pagãos e uma nova sementeira de crenças folclóricas. (2008, p.78)

Visto como manifestação de religiosidade popular, Ortiz considerou o culto mariano à Virgen Del Cobre em Cuba uma materialização de encontros entre culturas, que se produziu pela solidificação de diversos sedimentos culturais ao nível da sociedade, expressos em sentimentos religiosos. Como assinalou Edilece Couto (2008, p.1), “as manifestações religiosas não significam apenas a comemoração de um acontecimento, mas a sua reatualização, uma forma de reviver o tempo original e promover a purificação.”

Situação similar tem acontecido com a padroeira do Brasil, Nossa Senhora da Aparecida, ou com Santa Bárbara, São Lázaro, entre outras figuras consideradas santos milagrosos pela Igreja Católica. Em todas as festividades em honra desses santos se percebem os diferentes componentes culturais presentes na identidade nacional cubana e brasileira, e os elementos das culturas africanas entre as características que as tipificam. O sincretismo, aponta Ferretti,

[...] pode ser visto como uma característica do fenómeno religioso. Isto não implica desmerecer nenhuma religião, mas em constatar que, como os demais elementos de uma cultura, a religião constitui uma síntese integradora englobando conteúdos de diversas origens. (1999, p.114)

Sentença que unida ao raciocínio de Ortiz nos permite afirmar que não há religião no mundo que não tenha bebido de outras culturas religiosas. O mesmo aconteceu com as religiões africanas ao se confrontarem primeiro entre elas e logo com a religião cristã, o que

não tira o mérito os valores identitários das primeiras com relação a segunda, porque os intercâmbios culturais sempre caracterizam os novos contextos sociais.

Se por um lado houve uma aceitação dos valores religiosos impostos pelos colonizadores europeus, por outro houve a conservação dos valores autóctones africanos que se impuseram ao embate cultural com os colonialistas, porque nem foram subsumidos pela cultura do colonizador, nem destruídos como expressões religiosas. O que caracterizou essas manifestações culturais como expressões religiosas tanto em Cuba quanto no Brasil, desde o momento de suas formações até hoje, não foi precisamente o sincretismo, mas a forma transculturada de seu ressignificar em ambos os países como manifestações de ascendência ou de origem ou de matriz africana, em correspondência com uma ordem social imposta.

Portanto, estas manifestações culturais de ascendência africana conformadas pela consolidação sócio-cultural dos sedimentos religiosos integram *per se* o campo religioso cubano e brasileiro e os enlaçam em sua concepção ideológica sobre a religião dos orixás, excluído de qualquer manifestação cultural dominante que possa ou não ser considerada racista e/ou excludente, ou de qualquer sistema sócio-político. Ainda que nas fotografias possam aparecer elementos de outras religiões, os iniciados na Santería o no Candomblé se reconhecem dentro das diferenças que distanciam umas expressões religiosas com relação às outras, destacando sempre os valores que identificam a própria, através de uma linguagem simples e direta, como mostra Cao, nosso entrevistado, de 55 anos de idade:

Eu vou dizer uma coisa para você, filha, o orixá, o candomblé é muito bonito, orixá vem através do candomblé, do toque do atabaque, quando os orixás vêm é tão bonito! Oxum toda assim, toda formosa. Ogum vem guerreando, Xangô vem com as opiniões e Iemanjá vem abrandando tudo, Obaluaiê vem dançando e afastando as doenças, Oxossi vem trazendo a caça mostrando como é que se caça, como é que se diz... a carne, não é? Que é tirada do mato, então isso é muito bonito, filha. O candomblé em si é muito bonito, só que muita gente esculhamba, arrasa, mas não sabe a natureza que tem o candomblé. Quando você vê uma pessoa que não existe mais, algumas casas não existem mais, mas quando você vê uma pessoa de Oxossi, Oxossi incorporar em uma pessoa, ou Odé, né? Oxossi é um só mais ele divide em Ode e incorporar numa pessoa entrar numa mata hoje de manhã e voltar com dois três dias e a pessoa não tá com fome, não tá com sede, está de barriga cheia, isso é muito bonito. (Entrevista concedida à autora, Salvador, Brasil. Julho 2007.)



Figura 28 – Foto que acompanha a notícia seguinte a: Com sincretismo ou não o candomblé sempre será atração. **A Tarde**. Salvador, ano 70, n°. 23583, 07 ago. 1983. Turismo e automobilismo, p. 3.

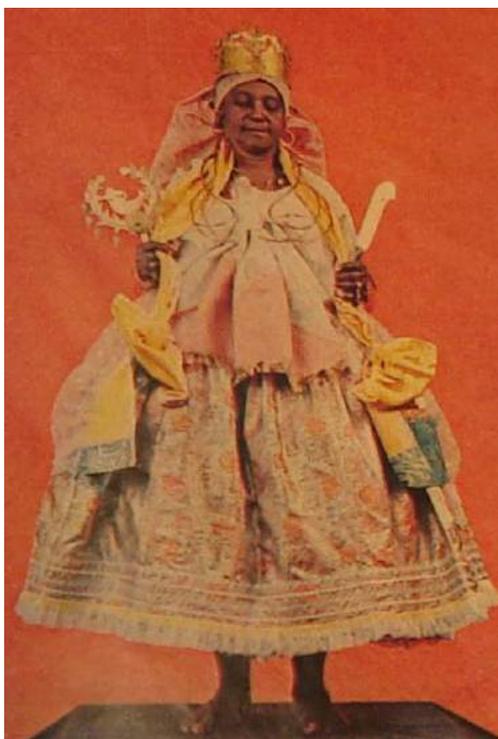


Figura 29 – Representação de Oxúm. In: A ronda misteriosa dos Orixás. **O Cruzeiro**. Brasil, 23 de set. 1967.



Figura 30 – Representação de Ogúm.
In: A ronda misteriosa dos Orixás. **O Cruzeiro**. Brasil, 23 de set. 1967.



Figura 31 – Representação de Xangô.
In: A ronda misteriosa dos Orixás. **O Cruzeiro**. Brasil, 23 de set. 1967.



Figura 32 – Representação de Iemanjá. In: A ronda misteriosa dos Orixás. **O Cruzeiro**. Brasil, 23 de set. 1967.

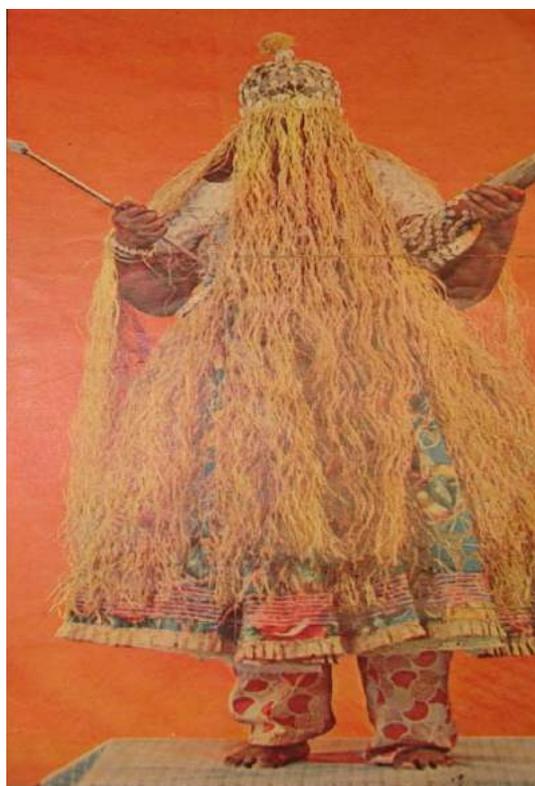


Figura 33 – Representação de Obaluaê. In: A ronda misteriosa dos Orixás. **O Cruzeiro**. Brasil, 23 de set. 1967.

Nesta radiografia dos orixás realizada pelo depoente Cao, bem como retratada nas imagens apresentados nas últimas páginas, em que os orixás estão vestidos para participar de festividades, cubanas ou brasileiras, destacam-se os elementos distintivos ou semióticos das deidades, porque, como expressa Kathryn Woodward, “a identidade é marcada por meio de símbolos” (WOODWARD, 2005, p.9) e mediante esses símbolos é que estes religiosos delimitam, separam e relacionam suas identidades religiosas no processo sedimentado que Ortiz (1983) denominou transculturação.

É por isso que em algumas casas-templo cubanas, assim como em casas de mães-de-santo e em alguns terreiros de Candomblé, observamos imagens religiosas representativas do catolicismo, que conectam o indivíduo dono do recinto, ou líder da comunidade, ou mesmo a comunidade religiosa que assiste ao terreiro com a cultura religiosa conformada das fusões de crenças e concepções, que representam sentimentos religiosos vinculados a celebrações festivas típicas das comemorações a diferentes santos católicos.

As fotografias a seguir, tomadas em algumas casas cubanas e brasileiras, mostram esta conexão com a realidade social e cultural de cada um desses países, isto é, com o tipo de religiosidade mais difundida ao nível da população (CALZADILLA, 2000).



Figura 34 – Representação simbólica de Orumila com uma recriação, ao fundo, de um Tabuleiro de Advinhação (Acervo pessoal da autora).

Ao fazer um *close up* da imagem podemos detalhar entre os elementos religiosos certos objetos que não formam parte do conjunto próprio dos atributos de um Babalawo, por exemplo, as duas imagens de Buda que acompanham uma imagem de São Francisco de Assis, que em sua representação simbólica se sincretiza com Orula, deidade a que rendem culto os Babalawos.

Na próxima imagem tomada no outro extremo da sala, observamos na estrutura da exposição das imagens uma representação da imagética religiosa popular, nascida da imposição do padrão cultural cristão dos antigos colonizadores católicos, representado pelo retrato que simboliza a piedade católica, o Coração de Jesus. Imagem facilmente encontrada na casa de qualquer cubano

ou brasileiro vinculado à religiosidade católica. É interessante observar como na distribuição dos objetos religiosos, dentro desta pequena residência, se delimitam os espaços, se separam os objetos religiosos cuidando de não misturar os sentidos de significação, e, ao mesmo tempo, o sentido de pertença ou adesão a qualquer uma delas. Mas dois detalhes no painel falam da vida deste sujeito religioso e ator social: primeiro a relação entre Deus e os santos mediada pelo poder da adivinhação de Orunmila; e, segundo, o compromisso como religioso que o caracteriza como Babalawo e santero vinculado a uma vida social ativa. Acompanha esta amostra o fundamento religioso de iniciação na Santería, enfeitado com artesanato folclórico africano confeccionando pelas suas próprias mãos.



Figura 35 – *Close up* dos objetos religiosos da imagem anterior (Acervo pessoal da autora)

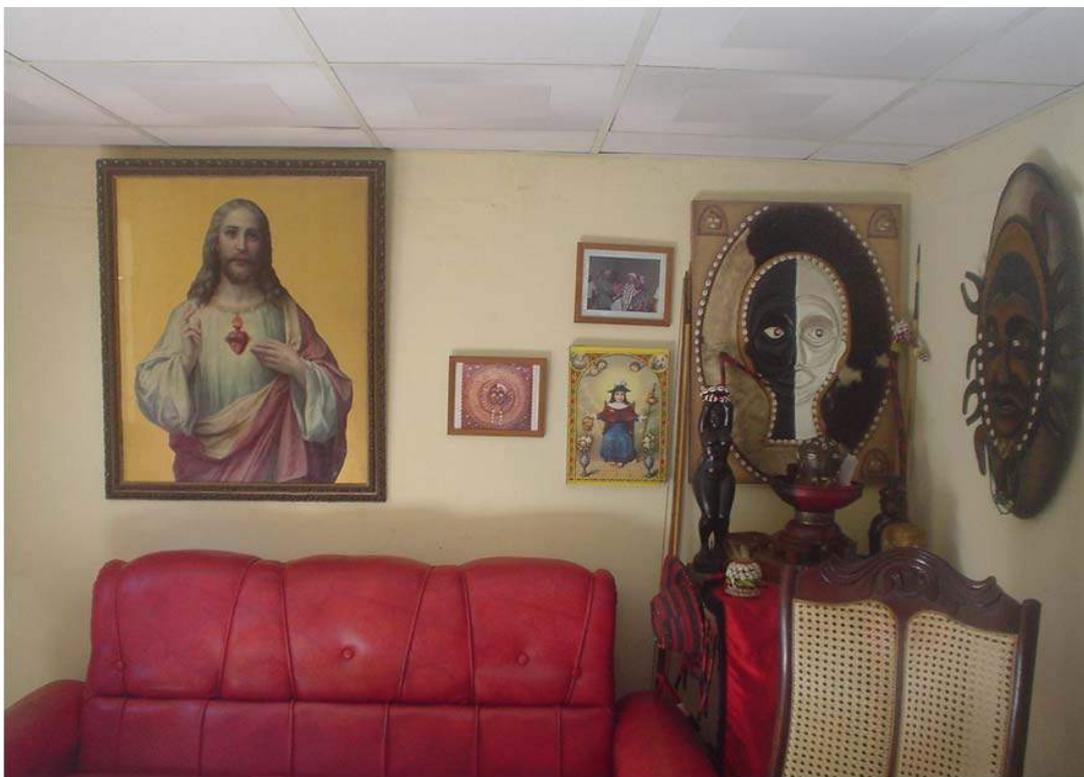


Figura 36 – Representação de objetos religiosos que enfeitam a casa de um Babalawo cubano (Acervo pessoal da autora)



Figura 37 – *Close up* dos pejis de Ogún que aparece na fotografia anterior (Acervo pessoal da autora)



Figura 38 – Figuras do santoral católico, como os santos gêmeos Come e Damião e Santo Antonio, que enfeitam a casa de uma Mãe-de-santo do bairro Arenoso, em Salvador (Acervo pessoal da autora)



Figura 39 – Foto do Barracão de um terreiro no Bairro Fazenda Grande IV em Cajazeiras, Salvador, Bahia, onde se encontram junto aos instrumentos musicais rituais imagens de São Lázaro e São Roque e um tapete com uma representação que simboliza o cabloco da casa (Acervo pessoal da autora).



Figura 40 – Altar na casa de Mãe Elisa, no Bairro de Mussurunga, em Salvador, em que se destaca, entre outras imagens do santoral católico, a imagem de Santo Antonio (Acervo pessoal da autora).



Figura 41 – Imagens de Nossa Senhora da Conceição da Praia, Santa Luzia, Santo Antonio e Nossa Senhora Aparecida na casa de um terreiro no Bairro Fazenda Grande IV, em Cajazeiras, Salvador, Bahia (Acervo pessoal da autora).

Nossa Senhora Aparecida, Nossa Senhora da Conceição da Praia, os gêmeos Cosme e Damião, Santo Antonio, São Lázaro, São Jorge e Santa Bárbara, entre outras figuras do santoral católico são ícones da religiosidade popular, e, ainda que venerados em templos católicos, mantêm um lugar e espaço na sociedade mais abrangente, independentemente de expressões religiosas concretas, o que reafirma o lado relacional das identidades em sua luta de resistência dentro de um marco social determinado.

Mãe Elisa, de 55 anos de idade, com “21 de santo raspado”, em entrevista concedida em Salvador em maio de 2009, referindo-se à fé que ela tem em *seu* Santo Antonio, comentou que a sua fé se originou devido a uma promessa feita ao santo, diante do desespero de um padecimento de nascença de sua filha caçula, nascida no dia 13 de junho, ao vê-la sofrer vomitando sangue com dois anos de idade. Contou que na ocasião ela prometeu rezar durante 13 anos para Santo Antonio se a menina fosse curada depois de numa cirurgia a que devia ser submetida. Após aquele incidente, ela comprou a imagem do santo e durante o tempo prometido, rezou. Nas vivências atuais de sua história de vida reflete na entrevistada o tom de agradecimento: “até o momento minha filha caçula é muito apegada ao santo, e mantém as rezas em casa na data de celebração pela Igreja Católica”. No entanto, consignou que o significado que Santo Antonio tem para ela se relaciona somente com a antiga doença de sua filha.

Mãe Elisa concluiu que ela não tinha motivos para tirar essa fé de sua filha caçula que, além do mais, estava consagrada a Oxum. Distinguiu também que no quarto de santo as atividades são à africana, tanto para ela quanto para sua filha como para todos os filhos de santo, o que também ocorria nas atividades próprias do terreiro, nas quais a figura de Santo Antonio não estava para ocupar o lugar dos orixás. Isto denota que não existem confusões devocionais nela e sim uma canalização dos sentimentos religiosos adaptados às circunstâncias sociais, que age como base do processo de sedimentação cultural que provoca o choque e a acomodação de várias culturas em uma sociedade determinada. Para uns, isto pode ser um sincretismo cultural em termos práticos, para outros termos de assimilação. Chama-se sincretismo, aculturação ou transculturação processos conscientes ou inconscientes de caráter histórico e social que juntam e separam interesses sociais nos indivíduos, conforme foi discutido na introdução.

A crença de Mãe Elisa em Santo Antonio se solidifica numa ampla concepção sobre a fé religiosa, movimentada por motivações diversas, que não cria exclusões, mas afinidades de comportamentos e adoração. Como assinala Edilece Couto (2008, p. 8 e 9), “a devoção,

enquanto sentimento religioso, de dedicação e consagração a uma entidade, tem um caráter íntimo e individual”. Todavia, o devoto não se satisfaz com a interiorização da fé e procura em procissões, cortejos e festas outras formas de realização e veneração. Aspecto que talvez, ao nível de certa camada da sociedade, em especial entre as elites do poder, tanto dentro do próprio Candomblé, especialmente nas casas tradicionais, ou entre outras manifestações religiosas monoteístas com uma doutrina rígida e excludente, não tenha a abrangência e flexibilidade de pensamento e concepções a respeito da fé para assimilar tais formas de comportamento religioso.

Mais dois exemplos tipificam esta constatação. No Brasil, a Igreja de São Lázaro é um espaço religioso no qual se respeitam as tradições e as crenças particulares dos que chegam ao recinto, como podemos ver na seguinte notícia:

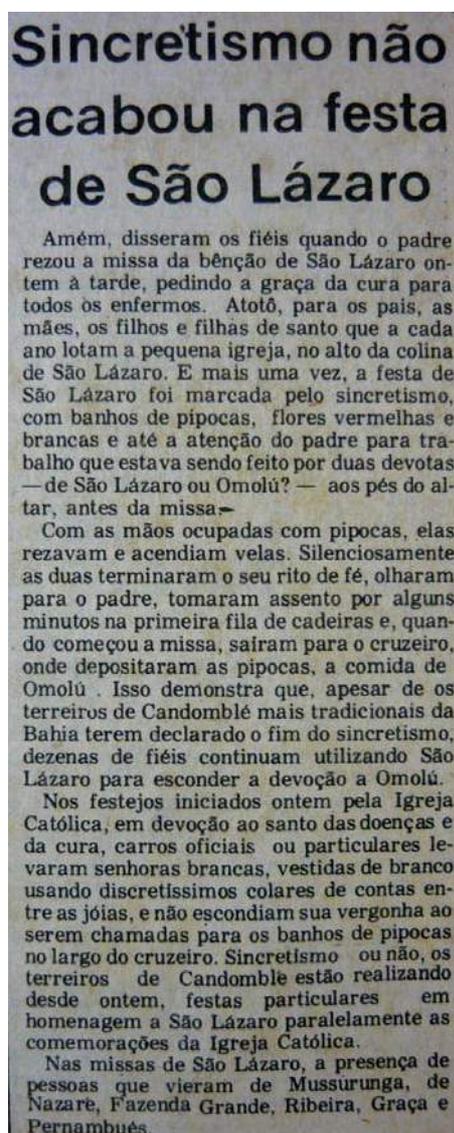


Figura 42 – Sincretismo não acabou na festa de São Lázaro. Jornal da Bahia. Salvador, ano XXV, n.º. 7603, 02 ago. 1983. 1º Caderno – Cidade, p. 6.

Na década de 1980, quando na imprensa brasileira apareceu o debate sobre o sincretismo religioso, na data da celebração da festividade religiosa do santo católico pais e mães-de-santo devotos de São Lázaro e de Omolú acudiram no dia da celebração. As pessoas que assistiriam a missa, vestidas de branco e usando colares, logo receberem o famoso banho de flor (pipoca) ou cumpriram alguma promessa, não entrando em conflito com seus sentimentos religiosos, ainda que se dividissem entre o dever e o dever ser entre ambas as expressões religiosas, a partir do espaço singular que as Mães-de-santo reclamavam para festividades dos orixás em sua declaração aberta, manipulada pela imprensa. Posição que partiu dos desdobramentos da II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura, celebrada na Bahia durante os dias 17 e 23 de junho de 1983.

Em Cuba, nos anos de 1990, a festividade devocional de São Lázaro, Babalú Ayê, uma das mais concorridas no País, converteu-se em um termômetro da realidade social que se vivia na época. Tradicionalmente, à festividade assistem todas aquelas pessoas que sentem devoção pelo santo em sua concepção de milagreiro, de curador de doenças e de vingativo quando não se cumpre o que se promete. O público que frequenta a festividade pode ser católico ativo, santero, palero, espiritista ou ser simplesmente devoto desse santo. O tipo de iniciação ou compromisso religioso não interfere nas motivações que estimulam o sentimento religioso que as pessoas sentem por ele. No Santuário para o santo ou para a deidade africana “pede-se e paga-se”, principalmente, por motivos de saúde. Pesquisas do Departamento de Estudios Sociorreligiosos, do Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas de Cuba, comprovou na década de 1990 que os pedidos que os fiéis faziam no templo católico tanto para o padroeiro – São Lázaro – como para Babalú correspondiam às necessidades sociais, colocando em primeiro plano suas próprias necessidades existenciais.

Referindo-se a este fato da década de 1990, no artigo “Religiosidad Poplular y cambios sociales em Cuba” (2008), Ofélia Pérez explica:

No novo contexto os crentes começam a conceder ao símbolo de São Lázaro um conteúdo social com um sentido diferente. Tanto nos pedidos como na representação que se tinha do santo começa a se relacionar com necessidades referentes a melhoras de estados de ânimo de incertezas. Áreas como a política, escolar, laboral, profissional, jurídica e social em geral foram incluídas nos pedidos e nas motivações religiosas. (2008, p.1884)

Significa que os sentidos que adquirem essas festividades religiosas passa necessariamente pelo padrão cultural em que elas se inserem na sociedade e pelas motivações

de participação. Portanto, encontram-se no âmbito da consciência cotidiana fora de grandes complexos teóricos ou de um sólido compromisso de pertencimento à instituição, por estar mais apegados à emotividade e à solução de problemas que podem apresentar no dia-a-dia. Daí a presença do povo-de-santo, de enquice, ancestrais e espíritas nessas festividades. Valoração aplicável tanto para Cuba quanto para o Brasil.

Nas festividades ou cultos celebrados em espaços católicos, assim como em outros espaços religiosos com os quais o Candomblé mantém vínculos, a exemplo do Espiritismo, podem ser observados aspectos das ambigüidades do *continuum* das religiosidades de matriz africana, representando, de modo geral, características da religiosidade popular, como fenômeno variado, heterogêneo e contraditório (CALZADILLA, 2000, p. 92). Entretanto, isto não impede a “fidelidade” às tradições, haja vista que o Candomblé e a Santería possuem seus próprios espaços de realização religiosa.

CAPÍTULO 5

ESPAÇOS DE SOCIABILIDADE: FAMÍLIA E RELAÇÕES DE PODER



Festa das Iabãs em Cajazeiras, Salvador, Brasil.

As famílias religiosas que se tem configurado em cada comunidade, casa-templo de Santería ou terreiro de Candomblé, como em outras partes do continente americano onde foram conservadas as matrizes africanas, derivam do *continuum* das tradições africanas. Dentro delas persistem valores éticos fundamentados de respeito aos agentes religiosos, à natureza, a obediência aos mais velhos e aos preceitos religiosos. E, sobretudo, um estrito perfil da hierarquização, que reforça o compromisso de dependência e confraternização entre eles.

Cada grupo religioso nucleia-se em torno de uma figura central: babalorixá ou iyalorixá, pai ou mãe-de-santo responsáveis pela consagração ou iniciação dos membros do grupo que se consideram irmãos de religião. O núcleo se faz mais forte na medida em que as relações interpessoais se estreitam até criar nichos conhecidos como casas matrizes, *ramas* em Cuba e *terreiros fundadores* no Brasil. Centros de conservação e preservação de determinados tipos de práticas rituais e heranças religiosas. Lugares nos quais, os dirigentes de cultos desempenham suas funções e colocam as bases para a criação e ampliação dos grupos religiosos, incluído sua ramificação.

A ramificação ou desmembramento dos grupos se derivam da dissidência por ruptura ou independência de um grupo ou de algum membro do núcleo originário para criar sua própria família com sua estrutura hierárquica correspondente, que estaria aparentada à anterior por laços religiosos. O líder terá seus próprios “filhos de consagração” que serão netos da figura principal da casa matriz. Desta forma, se amplia a família religiosa em torno da mesma comunidade de interesse como rede de sociabilidade sobre a base da hierarquização como princípio senhorial.

Partindo da família religiosa e do princípio senhorial, que constituem eixos dentro das expressões religiosas de ascendência africana, se organizam as problemáticas principais que se discutem neste capítulo, que, conforme as circunstâncias sociais dos países em estudo, tem nas casas-templo ou nos terreiros seus espaços sagrados, a rigor do termo. Aliás, são nesses espaços onde se marca o *continuum* cultural da herança ancestral africana, no que diz respeito à sociabilidade, porque são os lugares onde se compartilham e se transmitem os saberes religiosos.

Etnologia das casas-templo de Santería e dos terreiros dos candomblés

A vontade de conservação e transmissão dos traços culturais e religiosos marcou pautas no *status* dos afro-descendentes, que transformaram a dialética da vida que impuseram as condições históricas e sociais, diante das exigências de convivência citadina da elite branca no poder.

Por exemplo, no Brasil, o deslocamento dos candomblés para as áreas periféricas das cidades, procurando isolá-los por se afastar dos padrões de bons costumes cristãos, para “evitar” barulhos e aglomerações de pessoas no centro da cidade, que ofereciam “*um imoral e bárbaro espectáculo*”, como classificara um jornalista baiano um sacrifício a Iemanjá, ocorrido no Dique de Tororó, em 1904, beneficiou as casas onde se cultuavam as deidades africanas. A partir daí os terreiros começaram a se construir em terrenos periféricos, perto das reservas florestais. Espaços muito bem utilizados por eles para a realização dos rituais, pelo significado religioso africano do uso da floresta/natureza para o cerimonial.

Um Ogã de um terreiro tradicional de Salvador, que chamaremos ficticiamente Yo, de 48 anos de idade, em entrevista que nos concedeu nesta cidade lembrava sobre a sua infância no amplo bosque que ainda formava parte das propriedades do terreiro onde nasceu e desenvolveu sua infância e primeira juventude nas décadas de 1960 e 1970, lugar onde os filhos biológicos das filhas de santo costumavam representar o Candomblé dos adultos, em brincadeiras de crianças. Na verdade, essas brincadeiras eram uma reprodução, na sua versão infantil, dos costumes do templo. Esses meninos sem ter consciência do que verdadeiramente faziam, imitando os adultos nos candomblés em seus jogos de representações, conectavam-se com seu futuro imediato, começavam a se identificar culturalmente com os elementos da religião em contato com a natureza. Componente fundamental que completa as atividades culturais nas religiões africanas. Yo, o nosso entrevistado, aprendeu a tocar os atabaques e a cantar as cantigas dos orixás nas cerimônias, imitando os velhos Ogãs de Alabê, repetindo-os no mato quando criança. E logo refletiu:

Sim, na brincadeira, mas a gente estava apreendendo ali já a fazer candomblé, e vendo as coisas, os mais velhos fazendo as obrigações. O candomblé de dia, quando chegavam da missa, à noite quando tinha xiré, algumas coisas das obrigações a gente ouvia, via pouco, mas ouvia mais, porque eram cantigas e essas coisas. Foi assim minha infância, foi basicamente isso [...] acho que o mais essencial eu apreendi quando pequeno... (Entrevista concedida à autora, Salvador, Brasil. Agosto 2007)

O importante aqui é ressaltar a distribuição do espaço físico dos terreiros construídos em Salvador, procurando uma aproximação com as culturas africanas, onde as brincadeiras de crianças também formaram parte da vida comunitária religiosa e do aprendizado, independente de que todas as religiões procurem reproduzir nas crianças as doutrinas e práticas num processo de socialização e preservação do próprio grupo.

Na África anterior à escravidão, todas as atividades sociais que se realizavam eram comunitárias e cada comunidade tinha um orixá regente ou uma ancestralidade que velava pelos seus habitantes e formava também parte da comunidade como seus membros. Existia também um chefe consultor e um conselho de anciãos encarregado da preservação dos bons costumes e das tradições, que era ao mesmo tempo a máxima autoridade civil e religiosa. Já no período pós-colonial esta situação se altera devido à assimilação à vida ocidental imposta pelos colonialistas europeus nas grandes cidades ou centros urbanos do continente.

Segundo a mitologia iorubana, Olodumaré fez o mundo com ajuda dos orixás e todos eles tiveram sua função na formação do planeta terra. Mares, rios, florestas, floras, faunas, etc., se encontram repartidos entre os orixás, porque eles participaram da sua formação e depois da sua criação, relata a mitologia, sendo que esta natureza continuou sob seus cuidados⁹⁵. Por isso, na África, a depender da localização de certas comunidades se veneravam orixás específicos. Essas forças que representam os orixás estão tratadas também em seus diversos elementos: minerais, vegetais e animais⁹⁶.

⁹⁵ Sobre a mitologia dos deuses iorubás se podem consultar: PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. Companhia das Letras, São Paulo, 2000; GLEASON, Judith. **Oya. Um louvor à Deusa Africana**. Editora Bertrand Brasil, 1992; LÉPINE, Claude. “Análise formal do panteão nagô”. In: MOURA, Carlos Eugenio Marcondes de (org.). **Culto aos Orixás**. 2004; entre outros.

⁹⁶ No primeiro capítulo fizemos referência ao congolês Albert Kasanda, que destaca os elementos que integram a concepção religiosa tradicional africana.



Figura 43 – Òsùn (Oxum) original da Nigéria representado no templo de Oduduwa. (Arquivo de Victor Betancourt)

Construir casas de candomblés em lugares próximos à floresta, ainda que por imposição da elite no poder, era uma forma de lembrar os costumes africanos. Por isso, mais que simples casas de pessoas humildes que se dedicavam a cultuar orixás africanos, começaram a ser constituídos espaços comunitários onde se albergavam pessoas que se iniciavam nos cultos aos orixás, que deviam passar por vários dias de cerimônias, onde, ademais, seriam utilizados elementos que se deviam coletar no mato. Uma vez terminados os rituais, as ervas utilizadas nas cerimônias eram depositadas novamente na floresta.

Os terreiros que se foram construindo tinham, entre suas características principais, um barracão destinado às celebrações festivas, onde podiam se concentrar um grupo numeroso de pessoas, e outras construções pequenas contíguas, dedicadas a diferentes orixás, onde se depositavam os pejis e todos os atributos religiosos dos filhos de santo da casa. O terreiro contava também com a casa onde habitava a mãe ou pai-de-santo com sua família consanguínea, membro também da comunidade religiosa.

Esse tipo de construção que começou em fins do século XIX se mantém até hoje nos candomblés que surgiram em tempos mais recentes, como linha geral. Lourdes Siqueira (1998) descreveu diferentes tipos de distribuições espaciais dentro do perímetro dos candomblés da Bahia, onde os espaços são aproveitados segundo as condições de vida dos pais-de-santo, e afirmou que “a estrutura espacial não influi no valor do terreiro [*porque*] há uma dinâmica própria que independe das condições materiais” (1998, p.94).

Gilmar Santiago, atualmente vereador na cidade de Salvador, na condição de Secretário do governo deste Município quando a Secretaria Municipal da Reparação projetou o *Mapeamento de Terreiros em Salvador* (2008), procurando valorizar e fortalecer o patrimônio cultural afro-brasileiro e dar a conhecer a exata dimensão dos candomblés na cidade, valorizando o seu aporte e caracterizando a sua disposição espacial, manifestou:

Os terreiros estão tradicionalmente localizados em bairros populares com predominância de população negra, a exemplo do Engenho Velho da Federação, Mata Escura, Liberdade, Cabula, Subúrbio Ferroviário, São Cristóvão, Itapuã, dentre outros. Alguns dos terreiros se constituem em um misto de celebração de cultos, moradia e espaço sócio-educativo nos quais são desenvolvidas atividades em benefício das populações que vivem em seu entorno.

É relevante trazer esta reflexão do vereador porque, segundo se referencia no livro *Participação social no Nordeste*, organizado por Leonardo Avritzer, Salvador tem um grande número de associações per capita, maior que muitos Estados e cidades de todo o Brasil, baseadas, uma parte delas, no Movimento de Associações de Bairros que cresceu a partir da década de 1970, sendo que a outra parte se concentra nos terreiros. Avritzer afirma:

Os terreiros geralmente preenchem e cumprem funções comunitárias importantes – ambientes comuns de encontro de redes de auto-ajuda, interações com políticos e membros das sociedades políticas, dentre outros. Nem todos os terreiros são registrados como associações, sendo possível que os números sejam ainda maiores que os indicados pela estatística principal [500 associações registradas] (2007, p.202)

Convém ressaltar a função social que desempenham os terreiros, não só no interior do grupo religioso, senão também para a comunidade onde se encontra encravado. Duas Mães-de-santo entrevistadas, uma do bairro de Mussurunga e outra do de Cajazeiras, apontaram em suas falas a intenção de converter seus terreiros em sedes comunitárias para ofertar cursos para a formação de jovens de baixa renda residentes nessas zonas periféricas da cidade.

A variabilidade do espaço que afeta as proporções espaciais dos candomblés se deve aos processos de modernização industrial e de mobilidade social que proporcionou o crescimento dos centros urbanos, sobretudo a partir da década de 1960 e, por conseguinte, uma degradação ainda maior das condições de vida daqueles que se estabeleceram nas cidades à procura de oportunidades de trabalho. A respeito, Vagner Gonçalves Silva (1995) refere-se ao processo de mobilidade social do Nordeste para o Rio de Janeiro e São Paulo, de pessoas à

procura de oportunidades de emprego, o que também proporcionou um aumento da entrada dos candomblés nordestinos, principalmente da Bahia, nessas regiões, e, conseqüentemente, o crescimento do número de terreiros e de brigas religiosas por espaço social e clientelismo, explicando como muitos deles foram situados nos cordões periféricos da cidade (SILVA, 1995). Algumas dessas pessoas entraram no candomblé ou traziam seus compromissos religiosos de outros terreiros do interior, uma vez fixadas suas residências nas zonas periféricas das cidades. Elas construíram suas próprias casas de santo, proporcionado também um crescimento desigual destes espaços religiosos.

Voltando um pouco para um período anterior, fins da década de 1930, Donald Pierson (1971) se aventurou em afirmar sobre a existência de quase trezentos terreiros em Salvador, situando-os nas zonas periféricas da cidade, onde se concentrava a população negra. Constatação que se justifica com a nossa discussão inicial, sobre a limpeza de todos os vestígios dos costumes africanos do centro da cidade.

Em contraste, Edison Carneiro na década de 1950, em tom mais conservador, fez decair as cifras de terreiros para uma centena. Talvez tivesse usado para a sua quantificação indicadores que definiam as dimensões espaciais e os recursos com que contavam as casas tradicionais, ao estilo da Casa Branca, do Gantois ou do Afonjá. Condições que não eram muito fáceis de atingir, sobretudo nos terreiros mais jovens. Partindo desta conjectura, pensamos que se estes parâmetros fizeram parte dos indicadores de Carneiro, uma quantidade de terreiros ficou fora das estatísticas. O certo é que as estimativas oferecidas por ele não corresponderam com as dimensões de enraizamento religioso afro-brasileiro de Salvador até o momento de sua pesquisa.

Já para os anos de 1960 a 1969, em levantamento realizado pelo Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) a equipe do Setor de Estudos Sociológicos e Antropológicos forneceu o dado de que havia 992 casas registradas na Secção de Fiscalização de Cultos Afro-Brasileiros, da Delegacia de Jogos e Costumes. À respeito desse dado Vivaldo Costa Lima comentou:

Esse número não representa, entretanto, toda a situação dos grupos de candomblé de Salvador; os dados sociométricos, nesse caso, se aceitos como valores absolutos, poderiam levar a uma ponderável evasão no dimensionamento do universo da pesquisa. Nas sucessivas verificações na lista dos endereços obtidos notou-se que mais de vinte por cento das casas registradas como terreiros de candomblé não apresentavam uma organização suficientemente estruturada e estável que pudesse colocá-las, propriamente na categoria em que foram incluídas [...] (2003, p.12-13)

Ainda que as cifras tomadas da Delegacia de Jogos e Costumes não correspondam aos fatos reais, evidenciam um desequilíbrio numérico em relação às oferecidas por Carneiro uma década antes. Embora o Candomblé mostrasse uma tendência ao crescimento, se comparado com a centena anunciada na década de cinqüenta, o ritmo de crescimento entre uma década e outra se superava quase em cem por cento ao ano, situação quase improvável, sobretudo se se tem em conta o problema da mobilidade social antes discutido.

Na procura de um reajuste quantitativo nas cifras reportadas pela Polícia de Jogos e Costumes, Vivaldo Costa Lima (2003) estabeleceu indicadores precisos que organizassem o Candomblé como uma estrutura perfeitamente reconhecível, como grupos que respondiam a um calendário prescrito de atividades religiosas, com níveis de hierarquização vertical que mantivesse o controle de mando, verificando assim um total de 756 terreiros na cidade de Salvador, a partir dos indicadores anteriormente mencionados. Informação que rendeu seus frutos para a pesquisa de sua dissertação de mestrado. O livro *A Família de santo nos candomblés jeje-nagô da Bahia* é parte desse resultado.

Conforme Jocélio Teles dos Santos (2008), no informe da pesquisa sobre o Mapeamento dos Terreiros de Salvador para 1983, segundo informe da Secretaria da Indústria e Comércio (SIC), existiam 1.018 terreiros em Salvador. Já as cifras com as quais ele trabalha na pesquisa realizada entre 2005 e 2007 foram de 1.408⁹⁷ terreiros, sempre apresentando uma tendência ao crescimento.

O crescimento do número de terreiros, a partir da segunda metade dos anos 1970, nos permite observar o que significou a liberdade religiosa para o povo-de-santo. No ano de liberação da licença da Delegacia de Jogos e Costumes, através do Decreto-lei n.25.095, de 15 de janeiro de 1976, houve uma expressiva fundação de terreiros de candomblé. Somente neste ano foram criados 46 terreiros, o que representou uma média acima de três terreiros a cada mês. A partir deste ano, o número anual esteve acima de dez, e em um único ano (1986) houve o maior número de terreiros fundados na história da religiosidade afro-baiana, 59, uma média de quase cinco a cada mês. (p.8)

Embora estas cifras dignifiquem a vitalidade do Candomblé e nos candomblés, a partir de seus espaços religiosos com uma organização estruturada, com um calendário de atividades rituais e com agentes religiosos que mantém o controle de mando, as desigualdades espaciais dependem das condições materiais desses espaços físicos, o que tem criado em alguns sujeitos

⁹⁷ Ver também: < <http://www.terreiros.ceao.ufba.br>>

iniciados algumas opiniões desfavoráveis, como falar usando frases e tons desrespeitosos para se referir aos terreiros menos espaçosos como “candomblés de quarto e sala” ou “de garagem”, em descrédito ao seu bom funcionamento, ou mesmo se negar visitá-los e até negar a sua condição de organização religiosa.

Concordamos com Siqueira (1998) que afirma que a estrutura espacial não influi na dinâmica própria de funcionamento dos terreiros. Portanto, posturas tais como: “o candomblé pequeno é um candomblé que não tem estrutura” (Yo. Entrevista concedida à autora, Salvador, Brasil. Agosto 2007), distorce a essência desses agrupamentos, ao avaliar como menores somente pelas dimensões espaciais e não pelo fato religioso que forma parte do *continuum* das tradições africanas, que requer conhecimentos expressos dos preceitos que estipula os serviços à família religiosa e à comunidade, porque esse serviço comunitário também é importante para os dirigentes religiosos, muito além das dimensões espaciais sempre que utilizados como serviços sócio-educativos, como destacou o vereador Santiago (2008).



Figura 44 – Abese Wurá- Leque de Ouro
 Nação: Keto
 Ano de fundação: 1959 – Bahia
 Regente: Oxaguiã e Oxum
 Foto CEAO



Figura 45 – Ajunsiram Ifá Demin
 Nação: Keto
 Ano de fundação: 1966 – Bahia
 Regente: Obaluaê
 Foto CEAO



Figura 46 – Alá Omín Axé
 Nação: Keto
 Ano de fundação: 1983 – Bahia
 Regente: Oxalá
 Foto CEAO



Figura 47 – Axé Iroko
 Nação: Keto
 Ano de fundação: 1954 – Bahia
 Regente: Oxóssi
 Foto CEAO

Em Cuba, o sistema de repressão religiosa que continuou depois do período colonial obrigou “silenciar” as religiões de origem africana, mas não a afastá-las obrigatoriamente dos centros urbanos para as periferias. As casas-templo que nasceram nos bairros periféricos, que não foram poucas, dizem respeito às condições econômicas dos iniciados nestas religiões.

Na medida em que a modernização se instalava na Ilha, a cidade de Havana ia se estendendo pelo litoral do noroeste. Foram construídos palacetes modernos em novos bairros residenciais com nomes tão sugestivos como, por exemplo, Vedado, cujo significado da palavra encerrava o estado proibitivo para pessoas de baixa renda e negros, que lá entravam somente na condição de empregados.

Significou, portanto, que as elites que nasceram com a República cubana decidiram se instalar em outras partes da cidade e os casarões coloniais que antigamente foram habitados pelos representantes da metrópole, na medida em que foram sendo abandonados passaram a constituir pequenos espaços habitacionais onde conviviam famílias humildes. Alguns de seus membros trabalhavam em comércios situados na parte antiga da cidade, enquanto outros eram trabalhadores portuários, domésticos, charuteiros, vendedores por conta própria, etc. Muitas dessas pessoas tinham realizado cerimônias de iniciação nas religiões de ascendência africana e a falta de espaço habitacional os obrigava colocar nos cômodos onde moravam seus objetos religiosos. Espaço que era compartilhado, aliás, com os outros membros da família. Eram

aquelas pessoas que, como assinalamos no segundo capítulo, Vitica⁹⁸ chamou de *homes de calo nas mãos*, para significar a condição de humildes trabalhadores aos iniciados nas religiões afrocubanas. Embora nem todos ostentassem a mesma condição de pobreza.

Em Salvador, os terreiros ganharam espaço devido à proibição de se bater atabaques e de se realizar cerimônias religiosas em casas situadas no centro da cidade. Já em Havana os espaços no centro da cidade ficaram cada vez menores, ao tempo em que crescia a mobilidade social dos iniciados, o que contribuiu proporcionalmente para a conservação e transmissão dos mistérios religiosos, preservando certa fidelidade em ritos e cantigas, entre outros elementos rituais, de forma tal que ainda hoje as cerimônias que se realizam nas casas de santo cubanas são de fácil reconhecimento pelos nigerianos que visitam a Ilha e assistem a qualquer atividade religiosa da Santería. No entanto, como afirma Judith Gleason, “a maneira cubana de adoração dos orixás contém admirável conservação e enganosas adaptações”. (Gleason, 2006). A Santería tal qual o Candomblé tem suas próprias ressignificações.

Não significa, como anunciamos acima, que somente na parte antiga da Havana existissem locais para cultuar os orixás, nem que todas as casas-templo situadas no centro tivessem seus espaços tão reduzidos. O importante a destacar é que o espaço para conservar as tradições africanas em Cuba sempre foi compartilhado com a convivência familiar, porque eram, antes de tudo, lugares comunitários que cumpriam a dupla função de servir de abrigo à família consanguínea e aos orixás.

Mercedes, uma iyalorixá cubana de 55 anos que trabalha na sede da “Sociedade Yoruba de Cuba”, detalha suas lembranças de infância num bairro popular da Havana entre 1957 e 1958:

Eu tenho uma experiência a respeito e às vezes faço estados comparativos. Quando criança, em frente a minha casa morava Evaristo González, um Babalawo prestigiado em Havana, Ilete Guanguan. Eu pensava que Evaristo era médico porque ele saía vestido de paletó branco. Estou lembrando dele agora, paletó branco, gravata, sapatos de duas tonalidades... Eu morava num apartamento que ficava em alto e sempre estava na varanda porque, como morava em um bairro com as características que te disse⁹⁹, de criança não nos deixavam sair à rua. Depois que triunfou a Revolução a situação mudou e agora as crianças brincam na rua porque o ambiente foi saneado depois de um grande trabalho político grande.

Mas tudo bem, na minha época as ruas estavam cheias de bares, os homens jogando bilhar ou nas apostas nas ruas, por tudo isso não nos deixavam

⁹⁸ Entrevista citada no Capítulo II.

⁹⁹ Mercedes se refere ao Bairro da Vitoria, situado no atual município Centro Havana, antiga zona de tolerância, cheia de bares, prostíbulos e casa de jogos. A população que morava dentro da zona e nas redondezas era geralmente pobre, mestiça e negra. Lá habitavam ainda artistas que também eram negros e mestiços.

descer. Então, para saber o que acontecia na rua eu passava o tempo na varanda da casa. Eu via Evaristo sair com três ou quatro homens em seu carro, todos de paletó e uma pequena mala, mas como era uma época na qual os meninos não podiam perguntar, não podiam estar indagando, eu pensava que ele era médico, tá entendendo?!

[...]

Eles, quando tinham atividades religiosas na casa, sempre convidavam os meninos do bairro. Nunca vi nenhuma parafernália de festa de criança, só sei que os meninos do bairro iam para aquela casa para comer coisas de crianças: bolo, arroz doce, suspiro, doce de farinha, doce de bata doce, refrigerante, caramelos... Era isso, só para os meninos, os que não se misturavam com o outro pessoal que chegava para a segunda parte.

Acabada essa atividade infantil todos íamos embora e terminavam de chegar os adultos, entende? Mas você não via o que se passava lá dentro, nem via pessoas de saias compridas, nem pano na cabeça, nem com fumo de charuto na boca. Já com o tempo que a gente começa a se relacionar e a perguntar e é aí que a gente chega a saber o que acontecia ali dentro, porque os meninos da casa diziam: “meu avô é babalawo e meu pai também”, e você então conhecia quem era essa gente. Mas tudo o que acontecia nessa casa era com muito respeito e uma solenidade incrível. Eles entravam, fechavam as portas e o que acontecia lá dentro ninguém sabia. Depois saíam essa gente, tudo normal... (Entrevista concedida à autora, La Habana, Cuba. Fevereiro 2007)

Era extraordinário o nível de perspicácia desses líderes religiosos para não chamar a atenção sobre suas atividades religiosas, talvez devido ao estado de repressão policial ou aos preconceitos sociais e culturais da época, ou a todas as suposições juntas que influíram negativamente, desfavoravelmente para as expressões religiosas de origem africana. Isto diz respeito à ética religiosa e à respeitabilidade social que impunha a presença física do Babalawo, nesse caso de Evaristo e de outros agentes religiosos vestidos de branco, porque ser Babalawo em Cuba comportou toda uma ética e um respeito para esses homens, impossível de se superar nos tempos atuais. Por isso, Mercedes começou dizendo que teve uma experiência, se referindo a sua infância, a partir da qual estabeleceu comparações com os momentos atuais em que está vivendo sua religiosidade, em relação com os novos Babalawos atuantes no povo de santo cubano. Nesse sentido, lembrou:

Eu via Evaristo sair de paletó e mala. A mala dele lembra aquelas de couro que usavam os médicos, que tinham duas alças grandes!? E eu pensava que Evaristo era médico, ele levava aí a faca ou facão e todas as ferramentas para fazer as matanças rituais de animais. Chegavam à cerimônia, mudavam de roupa, faziam a matança e logo se trocavam de novo e voltavam para suas casas, porque, além disso, tinham empregos. Os atendimentos religiosos se faziam depois do expediente, eles não viviam dessas atividades. (Entrevista concedida à autora, La Habana, Cuba. Fevereiro 2007)

Do relato de Mercedes merecem destaques vários aspectos. O primeiro nos remete à estrutura espacial e a dinâmica de funcionamento interno do espaço religioso; o segundo nos reporta a Vitica, também nossa entrevistada, quando definia os iniciados na Santería como *hombres de calos nas mãos*; o terceiro nos leva ao ponto do sigilo religioso, quando Mercedes descreve Evaristo vestido de paletó com mala de médico saindo de carro, ou nas festas religiosas onde os espaços se dividiam: a primeira parte era infantil, dedicada aos Ibejis, embora a segunda incluísse ritos sagrados onde criança não entrava, condição imposta pela Revolução de 1959; e o quarto, que diz respeito ao funcionamento implícito desses espaços religiosos.

Refletindo sobre a etnologia das casas-templo de Havana, podemos afirmar que a distribuição dos objetos rituais, assim como o espaço dedicado à realização do culto religioso, pode ser ou não um quarto destinado para tais fins. Mas, como regra geral, os atributos dos orixás se colocam ainda hoje num pequeno espaço, guardados em um armário com portas de vidro que se chama *canastillero*¹⁰⁰. Ali se colocam todos juntos: o orixá regente e os xuntôs, às vezes acompanhados de imagens católicas e de outros enfeites. Como o espaço que ocupavam geralmente era público o enfeite constituía parte da estética do lugar, e se as pessoas que visitavam a casa tivessem compromissos religiosos com os orixás deveriam cumprimentá-los sempre na chegada. Por isso, os domicílios eram lugares de referências religiosas e centros de convivência familiar e, até certo ponto, um lugar de transmissão permanente e de sociabilidade dos costumes religiosos.

¹⁰⁰ Em português, uma espécie de nincho.



Figura 48 – *Canastillero* familiar que inclui representações do santoral católico, dos orixás e oferendas. (Foto do ano de 1964. Arquivo do extinto Instituto de Etnologia e Folklore da Academia de Ciências de Cuba)

Rafaelito, um homem jovem de 44 anos, iniciado na Santería, Babalawo e Abakuá, lembrando as condições de sua casa de infância, que era uma casa-templo situada em um bairro periférico da cidade da Havana, descreveu:

[...] uma casa religiosa... que tinha tido diferentes endereços pela mobilidade da época, situação não pouco complicada. Finalmente encontraram uma casinha em Lawton com bastante amplitude e muitíssimas condições, um quintal de terra, situada em uma rua cêntrica do bairro [...], e ali tinham constituído finalmente sua casa-templo.

Esta casa de Lawton, como te disse, era como um esconderijo, ou seja, estava debaixo do nível da rua. Lawton tem muitas ladeiras, então tinha uma escada para descer para a casa. Quando passavas pela rua o primeiro que vias era uma escada de 30 ou 40 degraus, a partir daí começava a casa [...] Essa condição que tinha a casa, de esconderijo, e, aliás, muito comprida, com um quintal lá no fundo onde estava o quarto de iniciação, permitia a realização das cerimônias. Podiam-se concentrar umas 100 pessoas lá embaixo que ninguém sentia nem via nada quando passava pela rua. (Entrevista concedida à autora, La Habana, Cuba. Abril 2007)

Este depoimento dá conta da variabilidade das condições espaciais para a realização das atividades religiosas, dependendo do lugar onde se situava a casa-templo. Neste relato, e também no de Mercedes, fica claro que o sigilo foi um fator importante para a preservação e continuidade das tradições religiosas. Atitude que transcendia o segredo que caracterizou o próprio conhecimento ritual para se situar nos espaços físicos no momento de realização das cerimônias, condição que não limitou também o acesso de fiéis, nem o cumprimento de um calendário de atividades que contemplava as cerimônias públicas tanto festivas como as de iniciação.

As lembranças destes dois cubanos, assim como a do soteropolitano Yo, todas a respeito de suas infâncias, para descrever casas-templos ou terreiros que lhes tem servido, de certa forma, de referência religiosa, falam desses sítios como espaços de sociabilidades, ao tempo que também serviram como escola de tradições. Certas frases neles ditas ou entreditas caracterizam a força da cultura africana em sua luta de resistência nesses espaços físicos, que, independente de sua distribuição real, aproxima as tradições mantidas tanto em Cuba quanto no Brasil. Em primeiro lugar, em relação ao contato com a natureza, quando meninos os três entrevistados cresceram perto do mato e entre cerimônias religiosas; em segundo lugar, se destaca em suas falas a participação infantil em cerimônias festivas dedicadas a crianças, que com a ingenuidade própria da idade, recriavam logo esse mundo cheio de mistérios; em último lugar, nota-se a cumplicidade aberta ou encoberta da comunidade que recebia também seus benefícios religiosos, sobretudo no caso de Cuba, onde os espaços são reduzidos. Essas são semelhanças que aproximam e diferenças que caracterizam cada sistema religioso.

Os espaços de sociabilidades: Casas-templos e Terreiros

Os espaços físicos que constituem as casas-templos ou terreiros são lugares de referências onde se praticavam estas religiões e onde se configurava e se fortalecia o universo simbólico e as relações com o sagrado. Espaços simbólicos que aproximam ambas as expressões e entrelaçam as comunidades na antiga sociedade iorubá. Por isso, para entender o processo que ocorreu dentro destes espaços constitutivos de identidades religiosas, precisa-se levar em conta diferentes aspectos: o antropológico, porque seus objetos rituais e sua casa religiosa são referências do espaço sagrado; o psicológico, porque o grupo religioso serve como

mecanismo de integração familiar com potencialidade para compartilhar sentimentos e experiências nesse contato com o sagrado; e o filosófico, porque o iniciado se sente apto para compreender a macro-cosmogonia que lhe serviria como compasso na vida, sendo seu ponto de partida as diferentes cerimônias de iniciação a que foi submetido. Como assinalou Itamar Aguilar (2007) para significar o que aconteceu com o batismo entre cristãos, tanto o processo de iniciação quanto o de batismo marcam uma ruptura na vida profana e o começo de uma nova vida, não em termos dicotômicos com a vida social, cheia de matizes emocionais e propostas culturais, mas sim no que diz respeito ao novo compromisso espiritual que é assumido. Segundo Aguilar, o batismo “[...] é uma sucinta analogia de estar sendo também sepultado para o mundo e, ao emergir, sob a proteção da santíssima trindade, provoca a ressurreição para a vida eterna e o renascer para uma nova vida” (p.197).

Também existe no processo de iniciação um renascer para uma nova vida entre iniciados, porquanto esse marca um vínculo com os orixás, com o povo religioso, mas também para com a sociedade. É a partir da cerimônia que o consagra como *iyawo* (Cuba) ou *iaô* (Brasil) que se materializa com mais força na pessoa iniciada o vínculo com o espaço religioso, pelo simbolismo místico da imposição dos traços do orixá regente na sua cabeça, naquele lugar.

São as casas-templo ou os terreiros espaços onde se realizam as mudanças mais importantes na vida dos noviços (*iyawo* ou *iaô*), pela filosofia de vida que deverão adotar a partir desse momento transcendental para suas vidas, pelo que significa o processo de iniciação. A iniciação lhes daria uma visão nova da vida e, conseqüentemente, do mundo, da ordem, do sentido e da sucessão dos eventos e dos acontecimentos, junto com uma filosofia de espírito comunitário.

Como assevera Lourdes Siqueira (1998) se referindo aos terreiros de Salvador, que constitui uma sentença aplicável a qualquer espaço onde se vivencia o sagrado nas expressões de ascendência africana fora do Brasil,

O Terreiro é o espaço social, mítico, simbólico, onde a natureza e os seres humanos se unem para viver uma realidade diferente daquela que o cotidiano ou a sociedade lhes apresenta como real, na qual as pessoas que o constituem acreditam. É o espaço onde o mito e o rito fazem parte da própria vida das pessoas que dele participam. (p.173)

Foi nesses espaços que se alimentaram e se encaminharam as continuidades de velhas tradições religiosas africanas, conduzidas pela sabedoria dos iniciados mais antigos que, com

férrea disciplina, repassaram os conhecimentos aos novos iniciados. Como assinala Marcelo Madam, Babalawo cubano de 65 anos de idade¹⁰¹, reportando-se a sua época de infância quando saía com sua avó para visitar as casas dos filhos de santo dela,

[...] sob a supervisão das velhas santeras cubanas se cumprimentava a cadeia de obediência e ajuda entre os afilhados, coisa dificilmente de se encontrar na atualidade. Lembro-me que se alguém precisava fazer santo e estava sem recursos econômicos a futura mãe-de-santo mandava essa afilhada depositar um mealheiro junto ao seu orixá regente no quarto de santo na casa-templo onde morava a mãe-de-santo. E cada vez que essa afilhada reunia um centavo o depositava ali, tudo quanto conseguia de dinheiro não ficava em suas mãos, passava imediatamente pela casa de sua madrinha e o deixava depositado no mealheiro, sob custódio do orixá, no quarto de santo. E assim podiam transcorrer seis meses, um ano ou dois, o tempo que for. Quando a mãe-de-santo tinha vários afilhados para realizar cerimônia de iniciação incluía a necessitada entre os candidatos. Com o dinheiro reunido, essa pessoa podia cobrir alguns gastos pessoais necessários para seu processo, outros saíam da coletividade. Seus futuros irmãos de religião, que já eram iniciados, também cooperavam pela orientação da mãe-de-santo. Assim, todos aprendiam a compartilhar durante o tempo de reclusão, sem distinção em condição de *iyawôs*, e a agraciada que tinha sido consagrada com o ajuda de todos os seus irmãos de religião e, em especial, da máxima hierarquia, ficava em eterna dívida de gratidão com sua mãe-de-santo, e a partir daí começava o respeito, primeiro com sua mãe que tinha mostrado poder de mando sobre seus filhos, e logo com seus irmãos. (Entrevista concedida à autora, Salvador, Brasil. Maio 2009)

O espaço físico da casa-templo ou do terreiro não só constituía um lugar para a celebração de cerimônias rituais ou de experiências místicas, mas, acima de tudo, se converteu em um espaço social onde as pessoas se uniam para vivenciar uma realidade diferente do cotidiano. Dentre as experiências vivenciadas fora dos padrões sociais eurocentristas de exclusão estavam as conformados pelas tradições africanas, com um espírito comunitário de solidariedade e ajuda como base da sociabilidade. Aspecto que, em nível da sociedade mais abrangente, se diluía nas próprias necessidades humanas, na luta diária pela sobrevivência dos fiéis.

Pelo fato de que estas expressões religiosas configuradas em famílias-de-santo tivessem correspondido a uma estrutura, entre seus membros se estabeleceram relações mais ou menos cordiais, o que elevava a auto-estima desses iniciados, permitindo-lhes compartilhar dentro do espaço sagrado saberes e fazeres, fortalecendo as relações sociais internas do grupo, no terreiro ou casa-de-santo.

Mas o conhecimento adquirido no recinto sagrado também podia ser compartilhado

¹⁰¹ Conversação informal com a autora realizada em 2 de maio de 2009. Salvador, Bahia.

com outros indivíduos fora dos espaços e ambientes religiosos. Por conseguinte, a ajuda religiosa transcendia as fronteiras do espaço sagrado – casa-templo ou terreiro – para situar-se em nível da sociedade circundante, aspecto constatado por Itamar Aguilar (2007) em sua pesquisa de doutorado, quando se refere à clientela que procura a assistência religiosa de um pai ou mãe-de-santo. Lugar que serviu como espaço de sacralização dos ensinamentos adquiridos no ambiente religioso e onde foram testados constantemente aqueles valores religiosos que aportaram os ingredientes fundamentais para o convívio social. Conhecimento que partiu, principalmente, da história mitológica dos orixás, porque a partir da mística os iniciados também conformavam seu cotidiano de vida.

Dentro da comunidade religiosa, e por intermédio das cerimônias rituais, o membro do grupo religioso procurava restabelecer a paz espiritual e material, necessárias para continuar progredindo na vida, encontrando nesse espaço comunitário do terreiro ou casa-templo a família religiosa, a riqueza cultural, os aportes sócio-educativos e culturais de respeito, e a obediência e sabedoria que começava com o respeito aos anciãos, pela experiência acumulada na trajetória de vida destes. Uma vez integrado ao grupo, comunidade ou família religiosa, se o iniciado cometesse alguma imprudência, contrariando as suas deidades ou deveres religiosos, transformava-se o ato em efeito psicológico para ele com conseqüências importantes para a sua vida, devendo ele procurar o conselho do pai-de-santo ou da mãe-de-santo e entrar em contato com a sua comunidade religiosa de base, como um sinal de respeito e obediência ante suas faltas. Por isso, a comunidade religiosa dentro das expressões de ascendência africana instituída como família adquiriu uma conotação especial ao se converter *per se* em uma família conceituada pela sua estrutura de conformação e pelas funções que desenvolveram seus membros a partir de suas obrigações religiosas.

A família religiosa

Tínhamos destacado que acontecimentos sócio-históricos marcaram algumas diferenças entre Cuba e Brasil. Ambos os países podem confeccionar as genealogias das famílias fundadoras de determinadas casas-templos conceituadas como casas matrizes. Mas o desprendimento ou a ramificação, no caso de Cuba, não permitiu, até certo ponto, manter a forte tradição das casas tradicionais, como no Candomblé, ou venerar suas figuras centrais da forma como aconteceu no Brasil. Portanto, como afirmamos desde a introdução, não é

objetivo de nosso trabalho fixar atenção em uma determinada casa-de-santo. As análises que se realizam nesta parte do trabalho se centram em depoimentos individuais, o que não invalida as referências que se fazem sobre alguma daquelas casas, à maneira de exemplificação, pois os iniciados faziam parte de estruturas comunitárias mais amplas.

Rafaelito, um jovem Babalawo cubano citado anteriormente, ao reconstruir sua árvore genealógica religiosa nos permitiu aproximar um pouco deste tipo de fragmentação nas famílias de santo cubanas que, embora mantivessem os laços familiares que os processos iniciáticos estabeleciam entre os membros de determinados grupos religiosos, vivenciavam uma mobilidade social de seus membros, impedindo uma conformação familiar tradicional e a estabilidade de espaços religiosos em endereços fixos, influenciando para uma maior difusão e dispersão dos grupos religiosos.

Ao fazer referência sobre como sua família consangüínea se transformou em uma família religiosa, começando com o processo iniciático de sua mãe biológica em 1948, devido a problemas que afetavam a saúde dela, Rafaelito reconstruiu a árvore genealógica religiosa da família, apontando figuras-chaves na formação da Santería em Cuba, que teve como núcleo central a cidade de Matanzas, província contígua à Havana. Sobre seus “maiores de religião” – como os iniciados na Santería costumam chamar os mais antigos nas tradições religiosas, isto é, a sua ascendência, para se referir aos pais ou mães-de-santo – nosso entrevistado lembrou o processo de iniciação da primeira iniciada da família, sua mãe, e disse:

[...] foi com uma pessoa que para a época era considerada uma das cabeças de santo [*principais*], poderíamos dizer da cidade, Apolinar González (*Oshaboyé*), que vivia em Ataré [*bairro da Havana*], que, por sua vez, tinha sido iniciado numa espécie de união entre Habana-Matanzas com Fermina Gómez do Cabildo Owaldó (Entrevista concedida à autora, La Habana, Cuba. Abril 2007)

Fermina Gómez Pastrana (1844-1950) foi uma famosa *iyalorixá* cubana da cidade de Matanzas, conhecida pelas cerimônias religiosas que presidia dedicadas a Olokún, orixá das profundezas do mar, e pela quantidade de afilhados que tinha disseminados pelas regiões centro-ocidentais do País. Segundo aparece na bibliografia consultada, Fermina, Osha Obi, tinha-se consagrado na férrea ritualística realizada pelos africanos, ainda na época da escravidão. Na ocasião, lhe foi assentado Oxum. Nos começos do século XX recebeu também de mãos africanas, Olokún. Neste caso, de uma mulher, Ma Monserrate, Obbatero. Ma Monserrate, que foi escrava, entregou, ademais, para Ferminita os atabaques de uso exclusivo para esse ritual. Segundo a tradição oral, esses instrumentos musicais foram levados para

Cuba pela própria Obbatero, em ocasião de uma viagem realizada para a África, depois de abolida a escravidão e concedida sua liberdade. Ela viajou de Cuba para Espanha, daí para Portugal e de Portugal para África, retornando pela mesma via e carregando com ela os instrumentos musicais.

Esses atabaques eram usados exclusivamente durante os festejos dedicados a Olokún entre os dias 20 e 24 de setembro. No dia 24 a comitiva saía pelas ruas e os atabaques iam acompanhando a procissão que Fermina comandava. Aos ritmos dos toques se executavam as cantigas do cortejo até as barcaças onde eram depositadas as oferendas que seriam lançadas na linha litorânea costeira entre três e cinco quilômetros mar a dentro, que representavam as profundezas, onde, segundo a mitologia iorubá, se encontra a moradia de Olokún.



Figura 49 – Fermina Gómez, Osha Obi.
In: CASTAÑEDA, Israel Moliner. **Los Dioses Negros**. 2007.

Voltando à genealogia da família religiosa de Rafaelito, observamos que uma das características principais desses agrupamentos era nuclear em volta de poucas pessoas, principalmente dos mais conceituados, o maior número de afilhados. Trabalhavam juntos nas iniciações pais e mães-de-santo com Obás e Babalawos, que eram os encarregados de todo o processo de adivinhação. Mas a responsabilidade do processo recaía sobre os pais-de-santo.

Rafaelito contou como, dois anos depois das cerimônias de iniciação de sua genitora, seus avós maternos entraram também na Santería, isto é, em 1950. Foi o próprio Apolinar González quem consagrou o casal, tendo se convertido no pai-de-santo comum para os três

membros da família. Apolinar utilizou como ojibonas (mães pequenas) sua avó Josefina González, que, a dizer de Rafaelito, foi também uma mãe-de-santo famosíssima da cidade de Havana, e Ochún Toquí. Pela parte de seu avô quem acompanhou a cerimônia foi outra mãe-de-santo, cujo nome de religião era Eshu Pi. A partir dessas três iniciações sua família se inseria em uma rama específica da Santería, com estilos próprios para realizar os rituais, e seu avô se encarregou, depois desses enlaces, que os membros da família consangüínea continuassem na mesma linha religiosa iniciada pela filha em 1948. Neste sentido, continua a narração de Rafaelito:

Seguindo um pouco a tradição que tinha se iniciado com a minha mãe e avós, meu santo também foi feito a duas mãos [20 de outubro de 1968]. Foi como uma fusão entre Havana e Matanzas. Apolinar González havia constituído uma rama religiosa aqui em Havana [...]. Como eu disse, os antecedentes dele estavam em Ataré e ele mesmo participava dessa fusão entre o Cabildo Ewodó e Ateré [*a casa-templo de Fermina*] com os modos tradicionais de agir religiosos. Eu passei pelo mesmo, eu sou dessa rama [...], quem fez minha cerimônia de iniciação foi meu avô que era afilhado de Apolinar, mas a minha madrinha de santo era afilhada de Fermina González, foi Niña..., Eweledí.

Minha avó me contou, por exemplo, que nesse sistema de iniciação, ou naquela forma ou nessa modalidade que eles usavam durante o assentamento, os orixás não eram depositados em sopeiras de porcelana, eles não a usaram em longo tempo. Os orixás eram depositados em pratos¹⁰², as cerimônias de sacrifícios não se realizavam no solo revestido, se faziam diretamente na terra e os orixás se colocavam em xícaras. Ou seja, toda uma ritualística que tenho visto pouco no decurso de minha vida. Foi assim como começou minha vida religiosa sem ter plena consciência daquilo, com praticamente dois aninhos. (Entrevista concedida à autora, La Habana, Cuba. Abril 2007)

Entre as leituras da história da vida familiar religiosa de Rafaelito, os aspectos a serem comentados se relacionam com as tradições e os costumes africanos de considerar a família consangüínea como parte da comunidade religiosa. Como descreveu Rafaelito, os costumes eram bem simples e ao natural, com pratos, presumivelmente de barro, sendo que os trabalhos eram realizados diretamente sobre a terra, venerando à natureza. Na família de Rafaelito a primeira a ser iniciada foi a sua mãe biológica, depois foram os avós que se convertam em irmãos de religião da filha e finalmente ele, que passou a ser filho de santo do avô. Não conhecemos a ordem de entrada na religião do resto da família, por isso este dado não é mencionado nesta relação religiosa.

¹⁰² Vasilha de barro ou cabaça. Aguidá como se conhece no Brasil.

Não é coincidência que todos os membros da família dele tenham se iniciado sob a mesma estrutura familiar religiosa, nem que conseguisse levar em paralelo os dois laços de parentesco sem conflitos. Durante o seu depoimento Rafaelito destacou inclusive a importância que teve para sua vida pessoal o fato de sua casa e família terem se constituído em referências religiosas para ele e de ele ter se criado sob a influência desse ambiente, o que realça o papel que adquire essa estrutura organizativa para seus membros, pelos valores que lhe transmitem como parte do *continuum* das tradições culturais africanas.

Como comprovamos em outros trabalhos de pesquisas¹⁰³, não podemos esquecer o papel da família como célula fundamental da sociedade, transmissora principal dos costumes e valores. Esta função se reforça nas expressões religiosas de ascendência africana, porque foi através da formação das famílias de santo que esta estrutura organizativa começou a funcionar como um organismo transmissor direto dos valores e costumes religiosos dos africanos, transferindo-as às novas gerações de iniciados. A partir deles entrava no contexto familiar a forma de conservar, transmitir e reproduzir as concepções religiosas.

Mas não somente o grupo familiar desempenhou um papel importante na difusão de tais crenças. É preciso levar em conta também a dinâmica interna do grupo, isto é, o espaço sagrado – a casa-templo – que reforça a entrada e permanência no grupo, partindo do critério de que o sujeito que passa a freqüentá-la o faz voluntariamente ou instigado por motivações muito pessoais. No entanto, lá dentro, se estabelecem relações de afeto, baseadas na ajuda, no respeito, na compreensão e na aceitação dos problemas e limitações do outro, o que gera bem-estar no indivíduo.

Rafaelito demonstrou com o seu depoimento que detém todo um conhecimento sobre a ascendência religiosa que conformou a base de sua família de santo, muito vinculada, nesse caso, com a sua estrutura familiar biológica. Isto constitui quase uma generalidade tanto em Cuba quanto no Brasil. Contudo, o que separa esta similaridade em ambos os países é a mobilidade social dos membros de uma mesma família e o grau de independência que adquire cada iniciado para formar outras famílias novas que só se entrelaçariam espiritualmente, porque cada filho de santo carrega consigo seus objetos religiosos, que de fato são privativos dele.

¹⁰³ Estamos nos referindo às pesquisas realizadas em Cuba sobre o Espiritismo Cruzado, variante cubana do Espiritismo Kardecista, que conjuga crenças e rituais das expressões religiosas africanas e cristãs e possui concepções espíritas muito difundidas popularmente com fortes influências em famílias religiosas cubanas. Sobre o particular pode-se consultar HODGE, Ileana; “Practicismo y utilitarismo del espiritismo cubano”. In Aniversário 25 del Departamento de Estudios Socioreligiosos. Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas. La Habana, 2007.

Em Cuba, no início de cada cerimônia ritual se rende tributo ao céu, aos mortos, aos orixás e às pessoas, mediante louvores que recebem o nome de *mojuba*. Primeiro esses louvores são dirigidos aos maiores falecidos e depois aos anciãos vivos que ainda não são membros da casa-de-santo, reverenciados com prioridade em qualquer cerimônia ritual. A estrutura do *status* de senioridade, ao nível de hierarquia, reside no poder da palavra, no discurso que depende da interpretação dos sistemas de adivinhação.

Assim, se relacionam os nomes daquelas pessoas importantes para a vida da casa-templo. É possível que alguém guarde alguma fotografia dos maiores como lembranças pessoais. De fato, devem conhecer de que tronco ou qual é a rama de ascendência religiosa de procedência, o que não significa que se conheça a história toda da árvore genealógica familiar religiosa. O certo é que as fotografias não fazem parte da etnografia das casas de santo cubanas. Talvez uma das causas disso seja a que apontamos acima: a constante mobilidade social de seus membros, que se deslocavam também com seus atributos religiosos, deixando em cada lugar novos afilhados; ou esteja relacionada ao fato de serem reduzidos os espaços para desenvolver as cerimônias rituais, geralmente realizadas em casas particulares, ainda que existissem, em Havana, desde meados do século XIX, casas emblemáticas de tradição religiosa, como a de Enrique Hernández Almenteros, a “Asociación Hijos de San Lázaro” e a do falecido Arcadio Calvo, “Sociedad San Antonio” (ROBAINA, 2007).

Esta última foi fechada em 1987¹⁰⁴ depois do desaparecimento físico de Lidia, esposa de Arcadio, que também era iniciada na Santería, por não existir herdeiros consanguíneos diretos que morassem na casa. É bom lembrar que estamos nos referindo a espaços habitacionais que cumpriram a função de casas-templo ou de espaços sagrados que entraram no perímetro habitacional familiar.

A casa de Arcadio era ampla e tinha um espaço reservado para as atividades religiosas. Ele era Palero e Santero. Ambas as atividades religiosas nunca se misturam em Cuba, embora não fossem excludentes e uma mesma pessoa pudesse ter cerimônia de iniciação nas duas expressões. Os seus fundamentos religiosos ficavam separados ainda que pertencessem a uma mesma pessoa, como destaca Matory em seu artigo *Yoruba: as rotas e as raízes da Nação Transatlântica, 1830-1950* (1998):

No passado, os povos destas nações estavam unidos como grupos de trabalhadores, como sociedades ou confrarias que reuniam esforços para a

¹⁰⁴ Se anexa uma cópia da Resolução n 2/87, disponível em <http://www.cnpc.cult.cu> em Anexo A. Documentos.

compra de alforria, como irmandades religiosas ou em exército rebeldes. Hoje eles estão unidos – às vezes com grande sucesso – pela obediência aos deuses que compartilham, pelos rituais e pelas línguas comuns e, em certo sentido, por uma mesma liderança. (1998, p.264)

Após o falecimento de ambos os cônjuges – Arcádio e Lidia – a sociedade não funcionou mais, o espaço religioso foi fechado ao ser enclausurada a casa. Tempos depois o imóvel foi resgatado por outros membros da família, mas a casa perdeu para sempre sua função de templo religioso. Os objetos religiosos que deveriam ser conservados na casa, como partes da Sociedade Religiosa passaram a constituir, a partir desse momento, peças de museu e a família religiosa que se havia constituído sob o comando de Arcadio, tanto na da Santería como no Palo, se dispersou com a perda da figura principal.

O desaparecimento real desse espaço religioso não constituiu uma ruptura natural estabelecida pelo falecimento de Arcadio. Não conhecemos o que se determinou para os seus objetos religiosos durante o *Ituto*, cerimônia que se realiza enquanto um santero ou um babalawo morre, já que a morte como fato físico não existe para estes religiosos. Quando se produz o óbito de um santero se consultam as deidades para saber se essa pessoa chegou ao fim da vida. Concepção da vida que deve ser avaliada pelo prisma religioso africano aplicado em Cuba, mediante o qual o desaparecimento físico é demarcado quando existe uma ruptura com as ancestralidades, que é quando se rompem todos os objetos que identificam aquele iniciado que nasceu e recebeu nome e sobrenome africanos e adquiriu determinados deveres e atribuições religiosas por mandato dos orixás que se consultaram para tais fins. As palavras de Marcelo Madan, babalawo de 65 anos, exemplificam o que acontece nesses casos:

Sabemos que um irmão ou parente terminou sua vida quando em Ituto mandam destruir os seus objetos religiosos. Todos nós sabemos que acabou tudo. Se isso é duro, se ouvir isso é duro [*neste caso ver, por consulta de búzio*], pior é ter que desfazer os seus objetos. Cada objeto que você quebra é um pedaço de vida que se vai e que você sente que esta destruindo e é assim até terminar com tudo. É triste, muito triste ver isso e é quando se chora de verdade a perda física. (Entrevista concedida à autora, Salvador, Brasil. Maio 2008)

Voltando para Arcadio e o fechamento da casa-templo que acabou com a sede da Sociedad San Antonio e da família religiosa constituída por ele, presumimos que o falecimento dele, o seu desaparecimento físico, não significou, do ponto de vista religioso, que havia chegado o fim da sua vida útil, segundo as concepções africanas que sustentam a Santería e o Palo Monte, como mostram as palavras de Madan. Mesmo porque os seus

fundamentos rituais – leia-se os pejis – continuavam na casa onde residira em vida e depois da sua morte continuavam sendo atendidos pelos seus irmãos de religião, o que de fato significava que sua comunidade religiosa cuidou desses objetos até o momento religioso assinalado para a destruição. Encontramos evidências que reafirmam o nosso pressuposto, transformando-o em hipótese, numa entrevista realizada por Robaina com um membro da Sociedad San Antonio, publicada no livro *Que hablen paleros y santeros*. Desta entrevista, que reproduzimos em parte, a testemunha oral em póstuma lembrança relembra os acontecimentos que se sucederam a partir do enterro de Lidia, a esposa de Arcadio, falecida dois anos depois:

[...] Tudo ia bem até que retiraram o féretro. Pouco tempo depois chegaram uns homens e enclausuraram a casa. Eu consegui pegar algumas coisas: os animais que estavam no curral, cabritos, carneiros, pintos, pombas; mas não deixaram que pegasse nada mais. Então estabeleci uma demanda legal sobre a casa e alguns objetos que estavam lá e eram da Associação, não da viúva. Muitas das imagens, adornos, gamelas e colares foram depositados no Museu de Guanabacoa. Você pode vê-los lá, até a panela da prenda [*o receptáculo de ferro que contém o fundamento religioso de consagração*] de Arcadio se encontra no Museu.

Quando apresentei minha declaração mostrei o documento onde aparece a nosso agrupamento inscrito no Registro de Sociedades, com todos os pagamentos em dia. Pediram-me então a propriedade de todas as imagens e objetos que eu dizia pertenciam à “Sociedad San Antonio”. Por sorte tenho por costume guardar todos os documentos e nessa ocasião só um ou dois comprovantes de pagamento não estava comigo. Os comprovantes das principais viagens foram mostrados, e só depois de longos meses de espera foram devolvidas algumas coisas, não todas, por suposto as coisas de Arcadio não foram devolvidas [...] (ROBAINA, 2007, p.81-82)

Como lembra o depoente para se referir aos pejis, “as coisas de Arcadio” se converteram em peças de museus. Significa então que não foram destruídas com a perda física do líder religioso, sua conservação tinha como fundamento o resguardo espiritual daquilo que Arcadio ofereceu nessa comunidade como serviço religioso. Portanto, o direito à posse era da comunidade e o problema aqui está em como alguns objetos religiosos ativos que pertenciam ao grupo passaram a figurar como peças de museu.

A Resolução Nº. 2/87, da Direção de Patrimônio Cultural do Ministério de Cultura de Cuba, declara em seu primeiro artigo que, conforme a Lei Nº. 1, em referência à Proteção do Patrimônio da Cultura Cubana, o Ministério da Cultura determinava e assumia os bens que passariam a formar do Patrimônio da nação e que ficariam sob custódia dessa instituição. Aspecto razoável porque cada País ou nação deve cuidar e preservar os seus bens culturais,

que guardam micro-histórias que estão em interrelação com outros aspectos da vida social e cultural e ajudam a formar a história local. O segundo artigo da Resolução determinou que esses bens pudessem ser “objetos e documentos etnológicos e folclóricos” e “objetos etnográficos e instrumentos musicais”. Na categoria folclore entravam os objetos rituais de Arcádio, como confirma o decreto no terceiro artigo:

A coleção de objetos e utensílios relacionados com as cerimônias religiosas dos cultos afrocubanos que utilizara até sua morte o cidadão Arcadio Calvo Espinosa nas práticas rituais que realizava em Guanabacoa conformam um conjunto de altos valores etnográficos que devem ser conservados na íntegra, por constituir evidências apreciáveis de nossa identidade cultural. (RESOLUÇÃO Nº. 2/87.)

A coleção de Arcadio era composta por objetos rituais que tinham um fim determinado pela sua consagração religiosa. Eram objetos compartilhados com uma comunidade que, de fato, estabeleceu uma querela judicial para tê-los de volta, porque como atributos religiosos tinham um ciclo a cumprir e novas cerimônias rituais a serem realizadas. Não eram de forma alguma objetos etnográficos, ainda que levassem implícita essa relação. Também não eram objetos folclóricos porque representavam a vitalidade da cultura afrocubana. Eram Patrimônio da identidade cubana, como são todas as manifestações religiosas afrocubanas, mas de uma cultura viva, atuante, comunitária e como Patrimônio comunitário devia ser conservado na comunidade para que mantivesse a mesma vitalidade que teve em vida de seu precursor.

Preservar a cultura não significa que se converta em peça de museu, significa cuidá-la, velar pela não destruição de seus princípios éticos e estéticos. Porque, uma vez que os objetos de Arcadio foram parar no museu de Guanabacoa para serem exibidos, perderam a vida que a comunidade ia lhe proporcionar a partir da visão de preservação dessa tradição religiosa, como uma família institucionalizada mediante laços religiosos. O museu silenciou uma parte dessa tradição viva que passou de um presente atuante para um pretérito morto. Essa foi uma forma de violência institucional ou uma forma velada de matar as tradições.

Partimos do critério de que não era a intenção do Ministério de Cultura cubana destruir as tradições religiosas de Arcadio. Ao contrário, suas medidas tencionavam a salvaguarda desse patrimônio, porém, este ato de certa forma atentava contra a continuidade das tradições religiosas afrocubanas em geral, ao tempo que destruía o trabalho realizado por Arcadio como líder religioso, em particular. Também deixava de ouvir a voz de uma comunidade religiosa que reclamava a necessidade de continuidade de suas tradições religiosas, o que significava,

sobretudo, continuar as tradições de um líder que tinha se mostrado a favor do sistema social e colaborava junto com a sua comunidade com ações sociais, segundo aparece nas entrevistas realizadas por Robaina (1995) a santeros e paleros que conheceram Arcadio ou que pertenceram a Sociedad San Antonio. Salvavam-se objetos em nome do Patrimônio Cultural, mas se atentava contra a estabilidade das comunidades religiosas que tinham suas próprias estruturas hierárquicas e que continuariam se reunindo e se fortalecendo em torno de um guia religioso.

O episódio com o Ministério de Cultura no ano de 1987 acerca dos objetos de Arcadio dá margem para outro debate que não se esgota neste trabalho. A questão aqui está relacionada em como em nome do Patrimônio Nacional se converteram em peças de museus objetos coletivos pertencentes a toda uma tradição religiosa que durante anos lutou pelo seu reconhecimento oficial e pela sua inserção no campo religioso cubano. Posição que tinha adquirido no cotidiano, no dia-a-dia das comunidades carentes, que, de certa forma, amparava cidadãos das comunidades não carentes que se aproximavam também, à procura das ancestralidades e dos orixás. Uma vez reconhecida a existência e visibilidade das tradições culturais africanas em 1959, as expressões religiosas resultantes da fusão das diferentes culturas passaram a ocupar um lugar tão destacado dentro da cultura e da identidade nacional cubana, que foram despejadas da mística religiosa que sempre a caracterizaram para ser consideradas como elementos folclóricos. A partir daí, tudo o que se desprendesse delas era coletado e rotulado como parte do patrimônio cultural.

É relevante neste trabalho resgatar das falas anteriores, como exemplificação, que a estrutura familiar religiosa funcionou em Cuba com toda uma trajetória de mais de dois séculos de existência até fim do ano de 2000, sempre submissa a certo nível de restrições “legais”, incluídas as apresentadas depois do triunfo da Revolução – umas referidas às leis de associação, outras às de conservação do Patrimônio Nacional – e as regulamentações que determinavam as permissões das celebrações rituais nos domicílios, sem uma compreensão profunda das concepções religiosas das culturas africanas, como foram explicados no capítulo anterior. As concepções ateístas que se utilizavam como justificativas nas valorações sobre cultura, patrimônio e identidade, entre outras concepções, não eram aplicáveis à realidade cubana e interferiam na verdadeira conservação do Patrimônio cultural e em uma concepção de identidade nacional que incluísse também todas as expressões religiosas que existiam na sociedade cubana, sem exclusão.

Independente dos posicionamentos antes explicados, que tinham uma base eurocêntrica, os laços familiares religiosos provenientes das culturas africanas não se extinguíram, mas se mantiveram através da percepção que cada iniciado tinha a respeito de seu grupo religioso, que de fato constituía sua família de religião pelos laços que unia uns aos outros aos babalorixás e às iyalorixás como pais e mães-de-santo dos grupos que se iam formando no interior das casas-de-santo cubanas. Isso demonstrava a força das tradições culturais africanas, apesar das políticas ateístas, constituindo um laço de união entre os países de diáspora africana e a própria África.

Essas formas de conservação dos laços de continuidade e, às vezes, de rupturas nas tradições culturais africanas, que a própria dialética da vida aos poucos foi impondo no convívio social de cubanos e brasileiros herdeiros do axé em correspondência com suas realidades político-sociais, trouxeram consigo formas diferentes de se conceber a família religiosa e a sua genealogia em ambos os países, assim como as formas de comunicação intrafamiliar que se estabeleceram no interior das casas-de-santo cubanas, em contraste com as casas matrizes dos terreiros brasileiros. Aspectos estes que marcaram diferenças principalmente de forma entre estas instituições familiares religiosas.

No Brasil, especificamente na Bahia, os terreiros se construíram em locais periféricos por exigência imposta pelo estado de repressão. Esta medida, por outro lado, ajudou no fato de que estes locais tivessem sido propícios à realização de todo tipo de cerimonial e até para a reprodução de tradições africanas, reservando-se, assim, um espaço físico maior de convivência religiosa e familiar. Mãe Nininha, uma mãe-de-santo de 63 anos de idade, em entrevista que nos concedeu para este estudo lembrou como naqueles espaços tudo era possível, e contou sobre o seu nascimento:

[...] eu fiz santo com um ano e onze meses de idade. Nasci no Ariaxé, na obrigação da minha mãe de sete anos. Quando terminaram as obrigações, às cinco horas da tarde, arriou a comida e fomos..., foram rezar. Eu não, eu estava na barriga ainda. Foram rezar, e quando acabou a reza ela já estava com dor de ter neném. Quando terminou a reza foi quando eu nasci. Nasci no quarto de Oxalá, seis horas da tarde, no dia 31 de maio, e quando eu fiz um ano e onze meses o meu padrinho puxou a minha obrigação, eu tive que completar, não é? Então, eu sou uma filha de Oxum com Iansã, e resolvi ser pelo candomblé, mas nunca quis aceitar, nunca quis, nunca quis... E apanhava muito, minha avó me batia, minha tia me batia. Mamãe não... Até que eu aceitei, quando eu fiz doze anos de idade eu recebi meu santo, que é o meu zelador divino. Já não foi o meu próprio zelador primeiro, porque ele já tinha falecido. Quem me deu foi o que ficou no lugar, Manoel Jacinto dos Santos. Meu zelador chamava-se Miguel Arcanjo de Souza. Então me deu... Eu levei meu santo para casa, mas nunca quis... Nunca quis... Quando eu fiz

a idade de dezesseis anos, eu apanhei de um jeito que esses pés meus racharam todos, que o caboclo fez uma perversidade comigo. Foi aí que eu vim aceitar, estou até hoje, estou com sessenta e dois anos de vida... de candomblé. (Entrevista concedida à autora, Salvador, Brasil. Agosto de 2007)

Interessante destacar vários aspectos no discurso de Nininha, não apenas o seu nascimento dentro do perímetro do terreiro, em especial os elementos simbólicos que apontam para a continuidade da tradição que num momento de sua vida ela quis esquecer. O primeiro foi o fato de ela ter nascido durante a obrigação de sete anos de sua mãe biológica, isto é, num momento transcendental para a vida de uma mulher que queira ascender dentro do seu próprio terreiro ou aspirar à sucessão. O segundo foi o fato de ela ter vindo ao mundo dentro do quarto de Oxalá, o orixá considerado o dono dos destinos dos homens, por ser concebido como o dono das cabeças. Portanto, seu destino, de acordo com os fundamentos dessa religião, era continuar o que tinha começado no ventre materno, os caminhos dos orixás. Nesse sentido, o zelador do terreiro que a recebeu ao nascer foi o babalorixá encarregado de começar o processo de iniciação dela antes da mesma ter completado dois anos de idade. O terceiro relaciona-se ao ambiente onde ela nasceu e se criou; a respeito lembrou: “[...] nós morávamos todos em um lugar só, todos em um lugar só, por sinal, a minha avó era comadre do zelador, e era a minha avó, minhas tias, minha mãe, todas eram feitas nessa roça, era quase uma família” (Entrevista concedida à autora, Salvador, Brasil. Agosto 2007.).

Toda a família de Nininha morava naquele lugar e tinha sido iniciada dentro do Candomblé, continuando uma mesma tradição. Por isso, ela deveria manter essa tradição e a família velava para que assim se cumprisse. Elementos que indicam dois aspectos importantes: família e tradição.

Se tomarmos o discurso de Rafaelito e o compararmos com o de Nininha, salvando as distâncias e as circunstâncias que os levaram às suas iniciações, os dois têm um fato em comum, que consiste na continuidade das tradições religiosas a partir da família consanguínea. No primeiro capítulo fizemos referência a Maria Inês Cortês (1988), que afirmou que os africanos viram nos parceiros de infortúnio uma forma de continuidade das tradições, em especial nas crianças e nos filhos. O exemplo de Nininha aconteceu no início da década de 1950 e do Rafaelito em fins da década de 1960 e ambos se tornaram membros ativos em suas comunidades religiosas.

Outro exemplo que chamou nossa atenção foi o de mãe Elisa, uma iyalorixá de 54 anos de idade (Entrevista concedida à autora, Salvador, Brasil. Maio 2009.), que nasceu também

em meio a uma procissão realizada para Iemanjá, no seio de em uma família religiosa, mas não de Candomblé. O fato de ter nascido nessas circunstâncias, como no caso de Nininha, como prognosticaram os familiares dela, apontava para a crença de que o seu destino estava marcado dentro de axé, apesar da oposição inicial do seu genitor. Hoje ela vai fazer a obrigação de vinte um anos e comanda seu próprio terreiro, resultando que tudo quanto conseguiu foi com ajuda do pai. E, uma vez conceituada como mãe-de-santo, no primeiro barco, isto é, entre as pessoas que se iniciam como sacerdotisas, incorporou seu irmão consanguíneo, hoje Ogã do terreiro.

Segundo trabalhos consultados no Brasil, assim como em pesquisas realizadas em Cuba¹⁰⁵, encontramos o fator saúde como uma das motivações principais que levou pessoas a realizarem cerimônia de iniciação, principalmente as que nasceram em famílias não adstritas às religiões de origem africana. De fato, esse fator poderia aparecer acompanhado de outras motivações relacionadas com a família consanguínea, em que também poderia haver algum membro com problemas relacionados à saúde e, pelo bem estar desse membro e da família como um todo, caberia no interessado a responsabilidade de se consagrar. Os entrevistados têm referido, ademais, ter tido problemas de índole pessoal, dentre eles os relativos a emprego, que inclui uma gama de dificuldades que vão desde a procura de trabalho até o medo de perdê-lo, passando pelo eixo do convívio laboral e social. Os motivos declarados com frequência pelos fiéis justificando sua entrada nestas expressões religiosas são múltiplos, assim como também são múltiplos e matizados os diferentes tipos de vínculos que os uniu à comunidade ou à família religiosa. Dois exemplos ilustram o anterior: o de Pai Marcos, babalorixá baiano de 47 anos de idade com terreiro próprio construído na periferia da cidade de Salvador; e do cubano que chamamos pelas siglas de seu nome ACM, um Babalawo de 60 anos de idade:

¹⁰⁵ Como a de Anibal Arguelles e Ileana Hodge, **Los llamados cultos sincréticos y el espiritismo** (1989), resultado de uma pesquisa realizada durante a segunda metade da década de 80 e publicado em formato de livro em 1991. Na década de 1990 há a pesquisa realizada por Anete del Rey, Jorge Ramírez Calzadilla e Yalexty Carañeda, **Reavivamiento religiosos em Cuba** (1995), e a realizada por Anibal Arguelles e Ana Célia Perera, **Los valores de la Regla Ocha** (1996). A esse respeito, o Departamento de Estudos Sócio-Religiosos publicou outros resultados de pesquisas realizadas durante as décadas de 1980 e 1990, que demonstram que a saúde é também o motivo principal que declaram aquelas pessoas que acodem a algumas festividades religiosas, que são também associadas à religiosidade dos orixás como, por exemplo, San Lázaro (Babalú Ayé), Santa Bárbara (Shangó), a Virgem das Mercês (Obatalá), entre outras.

Bem, eu... aos meus 15 anos, me aparecia um sintoma, que parecia ser uma patologia, que na verdade não era. Eu tinha desmaios, mas pela própria família não aceitar, e eu também não sabia na época... Bom, muitas vezes tive isso e fui parar em hospitais... E certo dia eu tive esse mesmo sintoma de um desmaio, na minha volta do hospital essa vizinha disse que eu deveria procurar um lugar, uma casa... Como muitos dizem... Uma casa... E daí eu perguntei: quê casa? Ela explicou: “casa de santo, de candomblé, essas coisas assim”. Eu não dei muita importância (Pai Marcos. Entrevista concedida à autora, Salvador, Brasil. Maio 2007. [grifo da autora])

Aos 12 anos, o motorista de minha tia, que era Babalawo, disse que ia me levar para consultar, porque eu sempre estava doente, ainda sou um homem doente..., então me consultou e falou que eu tinha caminho para fazer santo. Levou-me a casa de sua mulher, e eu gostei..., e falamos a respeito. Eu era um moleque quando fiz o santo. Fizeram-me o santo jovem, não tinha completado os 16. Seria para 1958 ou 59, por aí. Na minha família a gente acreditava no espiritismo e no catolicismo, não tinha nada a ver com a Santería. (ACM. Entrevista concedida à autora, La Habana, Cuba. Abril 2007. [grifo da autora])

Colocar em paralelo a narração destes entrevistados tem como objetivo comparar as estruturas de seus discursos, para destacar as semelhanças e os contrastes, que correspondem a padrões culturais e sócio-classistas. Em ambas as falas se encontram presente o fator saúde como agente principal de motivação e ligação que conduziu os fiéis pelos caminhos de uma religiosidade reconhecida popularmente por seu vínculo com a vegetação/natureza.

As plantas adquirem um poder especial nas concepções religiosas africanas, assumindo propriedades mágicas religiosas, isto é, do ponto de vista religioso, na medida em que elas formam parte do legado individual de cada orixá as propriedades fito-terapêuticas são acrescentadas. Para sua utilização dentro do ritual são recolhidas e acondicionadas por uma pessoa especializada no assunto, porque existe toda uma ritualística a respeito, que abarca, entre outros aspectos, horários e formas de coleta. Estes modos de recepcionar as plantas tem se propagado e sido assimilado em nível populacional para seu uso terapêutico. Razões pelas quais a saúde se apresenta como uma dos motivos principais assinalados pelos fiéis para a sua iniciação.

Une-se à questão da saúde como motivação religiosa o fator sócio-econômico. Se por um lado o poder aquisitivo inibia a possibilidade da assistência hospitalar e dificultava o

acesso aos medicamentos prescritos pelos “galenos”, a sabedoria dos africanos, que souberam decifrar as propriedades das plantas encontradas deste lado do Atlântico, talvez por associação com as que predominavam em seus contornos geográficos e certamente com ajuda da população autóctone, fez com que esse acervo de informação fosse transmitido a seus descendentes e fosse popularizado ou socializado como parte do legado ancestral africano e indígena.

No caso dos nossos entrevistados que se referem a suas motivações para a iniciação, se observa que seus vínculos sócio-classistas o separavam dessa outra realidade. Trata-se de duas pessoas que pertenciam à classe média, com uma religiosidade familiar que se desdobrava entre o catolicismo e o espiritismo, isto é, entre a religião oficial para ambos os países dos entrevistados, e uma religião de corte racional. É por isso que o desconhecimento da atividade religiosa do povo do Candomblé e da Santería se transformavam em veículo para conduzi-los ao encontro de outra realidade e dinâmica religiosa e social que não era a oficialmente divulgada e, ao invés, era tradicionalmente silenciada ou tergiversada entre as classes sociais com melhor posicionamento econômico, como no caso do cubano ACM que iniciou seu vínculo religioso pelo seu relacionamento pessoal com um empregado da família – o motorista da tia.

No caso do brasileiro Pai Marcos, o descaso da família somado à indeterminação contextual do lugar assinalado pela vizinha para canalizar o seu problema de saúde, nos induz a pensar sobre um tipo de resistência velada para assumir, ao menos de forma probabilística, a possibilidade de que uma expressão religiosa como o Candomblé fosse capaz de solucionar as dificuldades apresentadas por ele. Realidade que rejeitava ou desqualificava a comunidade religiosa dos terreiros. Ele mesmo, inclusive, descartou a idéia, de início. Em seu depoimento ele descreveu como sua vida se deslocou pelo caminho do Candomblé mediante um sonho que para ele foi revelador.

Ainda que as aparências indicassem uma revelação divina, os fatos mostraram outro tipo de nível associativo dado pela relação entre o real e o divino, isto é, entre o problema de saúde apresentado pelo Pai Marcos, em busca de cura de seu padecimento, e o centro da solução que se encontrava dentro do espaço sagrado que constituía o terreiro de Candomblé, situado num lugar transitado por ele com assiduidade e cujas referências descansavam em seu subconsciente ao nível periférico, mas não como uma representação real e objetiva. E nessa relação entre o profano e o sagrado, ou seja, entre sua cura e a religião dos outros, ele se predispôs positivamente à procura de uma solução. Apareceu-lhe em sonho uma imagem

religiosa que marcou uma das características da religiosidade sincrética brasileira: a imagem do São Jorge em seu cavalo – representação religiosa genuinamente católica – e um senhor com o fumo de cachimbo, que constituía o perfil da figura emblemática do pai-de-santo, que Pai Marcos definiu como “um sacerdote, que era de Oxossi, e lá foi o meu primeiro passo”.

Em ambas as falas há outro mecanismo que as assemelha: a procura do lugar. Conhecer a casa-de-santo em seu interior, conhecer a dinâmica que move o povo de santo em sua cotidianidade religiosa, a responsabilidade que se adquire depois da iniciação, os princípios ético/morais a seguir dentro e fora do espaço sagrado são motivos para começar a freqüentar um terreiro ou casa-templo. Lidar com essa nova realidade de comportamento, em que se vive permanentemente em vínculo com o sagrado, é um desafio e uma forma de aprendizado pré-iniciático que deve levar o indivíduo à categoria de *aleyo* ou *iabã*, como analisaremos posteriormente. Pai Marcos falou sobre a necessidade desse processo de adaptação: “... levei meses para entender, até porque no Candomblé primeiro você aprende e depois você entende, e foi assim que aconteceu, aí eu vim ver que eram coisas espirituais e deu no meu início” (Entrevista concedida à autora, Salvador, Brasil. Maio 2007).

Por sua vez, Mercedes, ialorixá cubana de 55 anos, citada anteriormente, confirmou:

15 anos faz que me consagrei a Iemanjá. Entrei neste mundo religioso por problema de saúde. Sou asmática e estava procurando, por curiosidade, alguém que me dissesse o que ia acontecer-me no futuro, porque o passado já tinha sido vivido e eu estava vivendo o presente. E interessou-me, porque tive a sorte de encontrar um homem que tinha certa cultura, era o meu padrinho e me explicava tudo o que eu perguntava, e assim adentrei no mundo religioso. (Entrevista concedida à autora, La Havana, Cuba. Fevereiro 2007)

A necessidade de conhecer, de entender, de desvendar o mundo dos orixás em associação com a vida do fiel funciona como mecanismo de atração e estabilidade emocional, porque pertencer a uma comunidade ou família religiosa tipo Santería ou Candomblé precisa de todo um preparo psíquico para afrontar todo o cerimonial que está por vir, até porque depois da iniciação as vidas dessas pessoas se direcionam por novos caminhos. Como afirma Maria de Lourdes Siqueira, “... tudo isso nada mais é [*que*] aparência, não se procura seu santo porque se tem problemas, mas devido aos problemas que o santo pode resolver de razões espirituais profundas” (1998, p.125).

Esse pertencer, esse direcionar e esse se iniciar dentro da Santería ou do Candomblé tem marcado a trajetória de vida dos fiéis e, contudo, culturalmente também tem harmonizado

suas vidas religiosas. Tomás Fernández Robaina em seu livro *Que hablen paleros e santeros* narra um relato mitológico que enquadra o dia-a-dia do iniciado, de acordo com os princípios que ativam o atuar dos principais orixás. Na narração Robaina diz que em certa ocasião um homem que estava passando por dificuldade foi aconselhado a visitar a casa de Orula, que lhe fez registro e *ebbó*, com o objetivo de abrir os seus caminhos para receber uma grande ajuda de um orixá poderoso. Mas, para atrair essa ajuda pediu ao homem para pintar as paredes de sua casa de cor branca. Em certo dia chuvoso Obatalá foi surpreendido por um forte aguaceiro e se socorreu na casa do homem que tinha sido consultado, mas sem conhecer as predeterminações de Orula. Dias após foi o próprio homem que se socorreu na casa de Obatalá, também por causa da chuva. Em agradecimento, Obatalá, além de lhe oferecer refúgio, deu-lhe roupas secas e novas, e o mais importante: deu-lhe axé como pagamento da boa ação de tê-lo protegido anteriormente em sua casa. O homem se enriqueceu e adquiriu poderes e sentou-se engrandecido pela ação realizada por Obatalá, o dono das cabeças. Sentou-se tão importante e poderoso que até foi descortês com Orula, o primeiro em lhe ajudar. Magoado pelo mau trato e desprezo, Orula não perdoou e chamou Exu, seu eterno e fiel amigo, para dar-lhe uma lição ao esquecido. Todas as coisas que o homem adquiriu depois ter recebido votos divinos de Obatalá foram perdidas e sua vida se converteu de novo em escassez. A sentença final do relato diz: “não se deve esquecer nem desprezar pessoa alguma ou orixá que te faz o bem”. Mas antes da sentença moral no relato se afirma: “Orula perdoa tudo, menos as más ações e o esquecimento da gente perante as coisas boas que ele faz” (ROBAINA, 1994, p.9-10).

Significa que cada iniciado ou iniciada dentro da Santería e do Candomblé deve ter como normativa ética/moral o princípio da equidade, do agradecimento e do sacrifício permanente, uma vez recebido o axé em sua cabeça. Sua missão deve ser compartilhar seu axé dentro e fora de sua comunidade religiosa. Disso pode-se deduzir o jeito simples de viver do povo de santo, as formas como se preparam para enfrentar a vida e as maneiras de viver sua religiosidade, porque, como afirma Robaina,

[...] estas crenças treinam, ajudam seus fiéis para a luta cotidiana na sociedade, tanto no seio da família, como no trabalho, não são doutrinas que preparam seus membros para o ganho da vida eterna no além, ao contrário, os fortalece para desfrutar do presente a partir das perspectivas materiais e espirituais (1994, p.3).

Ou como expressou Edison Carneiro para Ruth Landes, a antropóloga americana: “minha opinião, o candomblé é uma força criadora. Dá às pessoas coragem e confiança e paz com que se encontrem na solução dos problemas desta vida, e não a paz no outro mundo”. (In: LANDES, 2002, p.135)

Pensar no presente a partir das condições materiais de vida dos iniciados na religiosidade de ascendência africana implica analisar as histórias de vida deles em correspondência com a História Social de seus países. No pensamento religioso destes sujeitos se funde a visão de mundo que acompanhou a vida dos africanos na diáspora e o respeito às ordens das coisas dentro do mundo material. Materialidade que não se afasta da dimensão espiritual dos indivíduos que vinculam suas aspirações e sonhos além das dimensões de tempo e espaço demarcadas fisicamente. Uma História de vida social onde o predomínio das dificuldades e das necessidades materiais situou a família religiosa em função do mundo dos orixás e de uma filosofia de vida comunitária. Relação que se reflete sobre a ordem social dessas comunidades.

A Santería e o Candomblé compuseram o campo religioso de Cuba e do Brasil, mas a partir de posições subalternas, no que diz respeito às expressões institucionalizadas de corte cristão. No entanto, são manifestações que proporcionaram colorido, vida e alegria diferente da religiosidade católica. E quando falamos de cor, alegria e vida não tentamos folclorizar as suas atividades religiosas, pelo contrário, avistamos a força com que o Candomblé e a Santería têm sustentado a crença nos orixás e como esta crença é incorporada à cotidianidade de cada iniciado e vivenciada em cada atividade ritual, também ultrapassando espaços sagrados para adquirir caracteres sociais e formas culturais dentro das identidades nacionais de Cuba e do Brasil, oferecendo uma perspectiva de inclusão, entendimento, ordem e racionalidade que se desprendem do corpo literário de Ifá¹⁰⁶.

A mulher e os rituais

Convém destacar o lugar da mulher nesses espaços religiosos, o que não significa de modo algum que o Candomblé seja um espaço feminino por excelência, como pensou Landes. O Pai Marcos, como mostramos anteriormente, confessou ter sido feito por um homem de

¹⁰⁶ O corpo literário de Ifá são todas as normas e doutrinas que se depreendem da leitura dos oráculos, como sistema de adivinhação que relata a vida mítica dos orixás, dando conselhos ou indicando soluções para resolver problemas.

Oxossi e assegurou que depois do falecimento de seu pai-de-santo foi completar a sua iniciação com uma filha da mesma casa, mas achou que seu orixá já estava acostumado com o trato masculino, porque não se deu bem com essa mãe-de-santo. Outros iniciados entrevistados se referiram também à existência de pais-de-santo de prestígio em Salvador, ainda que sempre se remetessem aos terreiros fundadores como comunidades de referências femininas.

A forte presença feminina no Candomblé levou Ruth Landes a pensar ou a sublinhar a Bahia como “A cidade das mulheres”, depois que Edison Carneiro lhe explicou o papel das mulheres no ritual e a importância do transe nelas, pelos contatos que estabeleciam com os orixás, porque só através do sexo feminino os orixás se manifestavam. Condição que, segundo Carneiro, as mulheres compartilhavam com os homossexuais. Todavia, esta afirmação não correspondia à realidade dos fatos. Mas não nos deteremos nisto, ainda que seja um aspecto interessante e pouco explorado entre os pesquisadores que se dedicam ao estudo destas expressões religiosas.

O certo é que na primeira visita de Ruth Landes ao Engenho Velho de Brotas durante as festas de Oxalá, ao constatar a presença de tantas mulheres na festividade ela começou a “achar que [*o terreiro*] era realmente um templo de matriarcas e que os homens, embora desejados e necessários, eram principalmente espectadores”. (2002, p. 88). Conjecturas que antropóloga adotou como tese, mas que também estava distante da realidade. Aliás, seu encontro com Martiniano do Bonfim também não ajudou porque não lhe esclareceu em nada sobre as particularidades das funções femininas dentro do Candomblé.

No entanto, pelo menos em alguns terreiros, incluindo os tradicionais, as mulheres ocupavam um lugar central na sucessão das cadeiras de matriarcas, marcando as suas histórias rituais funcionais.



Figura 50 – Trono ou Cadeira da mãe-de-santo do Terreio do Gantois (Acervo pessoal da autora, Salvador, Fevereiro de 2009)



Figura 51 – Festa das Abiãs. No destaque, a mãe-de-santo se encontra entre a Egbôme e um iniciado vestido de Omolu (Acervo pessoal da autora, Salvador, Junho de 2009)



Figura 52 – Odé Kaiodê – nome de iniciada de Mãe Stella – na foto de sua posse como ialorixá do Ilê Axé Opô Afonjá, em 17 de junho de 1976 (Foto Bruno Fühler). (Ilustração e dados In: CAMPOS, 2003)



Figura 53 – Mãe Elisa na Festa das Abiãs (Acervo pessoal da autora, Salvador, Maio de 2009)

A história da fundação do terreiro Alaketo datada por Renato da Silveira¹⁰⁷ entre 1616 e 1636, mostra o sentido da relação feminina de família consangüíneo-religiosa na preservação de tradições. Do casal de africanos conformado por João Porfírio Régis (Baba Jáji ou Oláji) e Maria Rosário Francisco Régis (Iyá Otampê Ojarô), fundadores do terreiro, nasceram em descendência consangüínea as ialorixás que têm sucedido representativamente em caráter de liderança o comando do terreiro, desde sua aparição até a atualidade.

A primeira a suceder a Iyá Otampê Ojarô foi Akobiodé que se tornou a segunda mãe-de-santo do terreiro. Por ela não ter tido descendência feminina, a terceira escolhida foi a esposa de seu neto, Silvéria Clemente de Jesus, Iyá Merenundi. A quarta foi Dionísia Francisco Régis, Oba Oinda, filha da Silvéria com José Gonçalo Francisco Régis, e a quinta foi a saudosa Olga Alaketo.

Outro exemplo constitui o terreiro do Gantois: a partir de sua fundação em 1849, por Maria Julia da Conceição Nazareth (Omoniké) e Francisco Nazareth (Éta), ambos africanos,

¹⁰⁷ Renato da Silveira tem-se consagrado como um historiador do Alaketo. Ver o artigo “Jeje-Nagô, iorubá-Tapá, Aon Efan, Ijexá. Processo de constituição do candomblé da Barroquinha, 1764-1851”, publicado na **Revista Cultura Vozes**. N° 6 – Ano 94. Vol. 94, 2000, p. 80-100.

também até a atualidade as sucessões como líder do terreiro tem recaído em iyalorixás, linha sucessória que prioriza o gênero feminino e o parentesco consangüíneo (ECHEVARRIA; NOBREGA, 2006). Na ordem a sucessão é a seguinte: Pulcherria da Conceição, segunda iyalorixá, Maria Escolástica da Conceição Nazareth, Mãe Menininha, terceira na sucessão, Cleuza Oliveira, quarta iyalorixá e Carmen Oliveira, Mãe Carmen, atual iyalorixá do Gantois.

Por outro lado o Mestre Didi (1998), na reconstrução da história do Ilé Axé Opô Afonjá, terreiro fundado por Mãe Aninha (Iyá Oba Biyi) em 1910, que é uma dissidência do Ilé Yyanassó, fez referência à genealogia desse terreiro a partir de sua casa matriz no Engenho Velho da Federação, criado por três africanas: Adetá, Iyalá e Yyanassó, sucedidas também por várias gerações de mulheres. O mais interessante da história narrada pelo Mestre Didi, herdeiro consangüíneo do Axé do Afonjá, é fato deste terreiro ter sido sempre sucedido por mulheres, ainda que não tenha grau de consangüinidade por não ter descendência feminina.

Todos estes exemplos mostram como a relação família consangüínea-família religiosa teve como fundamento comum a preservação das tradições africanas, como viemos afirmando desde o primeiro capítulo, representadas na figuras de suas fundadoras e conservadas como patrimônio familiar, que como parte do *continuum* se ajustou aos novos cenários sociais, mas teve no setor feminino seu mais fiel guardião. Insistimos em que não estamos desmerecendo as figuras masculinas, nem na ritualística nem em nível de hierarquia. Quanto aos homens, independente de ter ou não seu próprio terreiro, ser ou não um Babalorixá, sua relevância principal se encontra na figura do Ogã (BRAGA, 1999), o que, entre outras razões, não sustenta a tese de Ruth Landes (2002) sobre o exclusivo perfil feminino dos agentes religiosos nos candomblés da Bahia.

Em Cuba as casas-de-fundamento ou matrizes que surgiram em cidades como Matanzas e a Havana e se disseminaram por outras províncias, tiveram como fundadoras casas de famílias cujos sobrenomes ficaram famosos em toda a Ilha por terem iniciado outros santeros, que adquiriram fama como agentes religiosos. Entre os sobrenomes famosos se encontram os das famílias Baró, Diago, Armenteros, Zulueta, oriundas do interior da província Matanzas, de pequenas cidades ou de povoados com uma forte tradição religiosa, por terem sido lugares de potentes assentamentos de escravos que trabalhavam na lavoura da cana-de-açúcar, principal produção econômica de Cuba na época colonial e posteriormente.

Por outro lado, em Cuba tradicionalmente durante as cerimônias de iniciação as famílias consangüíneas têm-se convertido em testemunhas principais do ato de consagração de seus familiares. Os parentes mais próximos do iniciado, como pais, irmãos e filhos,

participam de quase todos os cerimoniais de imposição e recebem junto ao familiar que se encontra em processo de iniciação certos atributos religiosos, conforme seja marcado pelos meios de adivinhação, que unem simbolicamente ambas as famílias – a religiosa e a consangüínea – ressignificando, como apontamos, o conceito de família religiosa.

As relações religiosas familiares dentro dos conceitos desenvolvidos pelas expressões religiosas de origem africanas em geral, incluindo a Santería, abrangem o pertencimento destes sujeitos a várias comunidades religiosas com sentido de pertença real, isto é, com novas cerimônias de iniciação em outras expressões dentre as diversas formadas em Cuba, a partir das culturas africanas, o que influi também no relacionamento da família consangüínea com essa variedade de família religiosa extensiva. Isto amplia, ao mesmo tempo, os sentidos de pertença e torna ainda mais complexas e diversas as relações de identidades familiares religiosas e consangüíneas, tanto ao nível individual quanto grupal, ao transcender sua significação à sacralização de suas funções, convertendo-se a família religiosa em um núcleo de identidades múltiplas que se integram ao imaginário social. Afinal, a família é uma instituição social formada de múltiplas identidades.

Caso contrário ocorreu no Brasil, onde os candomblés mantiveram como especificidade a relevância que ganharam os locais de realização dos cerimoniais como espaços de sociabilidade e convivência familiar, ainda que constituísse um lugar de reprodução das tradições religiosas.

Por exemplo, em fevereiro de 2009 assistimos a uma homenagem a Mãe Menininha do Gantois. A imagem abaixo foi tomada na ocasião e mostra em relevo a lembrança da sucessão feminina no terreiro e na mesa. No centro está a Mãe Carmen como representação atual da continuidade das tradições religiosas comandada pelo setor feminino. Neste sentido, o tributo a Menininha, significou também uma lembrança e um reconhecimento ao conjunto de conhecimentos repassados de geração em geração em permanente tributo, respeito e prestígio feminino.

A celebração que se efetuou no terreiro do Gantois e teve como objetivo ressaltar a ética religiosa de Mãe Menininha, seu sentido de solidariedade, de saber conjugar responsabilidades como liderança religiosa e social e, sobretudo, no comando da defesa das tradições religiosas africanas. Neste sentido, vale recordar o protagonismo feminino desde 1936 com Mãe Aninha, na ocasião do II Congresso Afro-brasileiro, continuado por Menininha nas décadas de 1960 e 1970 e por Stella de Oxossi a partir dos anos de 1980.



Figura 54 – Celebração em Homenagem a Mãe Menininha do Gantois, em 10 de fevereiro de 2009 (Acervo pessoal da autora)

Segundo expressou Muniz Sodré, assim com os demais participantes presentes na ocasião desse painel comemorativo, como o antropólogo Antonio Godi, celebrar Mãe Menininha é celebrar a solidariedade. Segundo ele, a Bahia tem que se parecer com ela, aproximar-se dela, pois ela acolheu a todas as nações dos candomblés e a todas as religiões. Mas, como afirmou, essa é uma missão de todas as casa-de-santo do passado e do presente.

Sodré chamou a atenção para a santidade das mulheres dentro do Candomblé, como uma questão a ter sempre presente. Resignificando alguns termos da sua fala, um dos mais significativos se refere à santidade, interpretada no sentido beatífico de ter muita humanidade e, sobretudo, de solidariedade, do que se depreende do lugar respeitoso alcançado pelas mães-de-santo no Candomblé, enquanto cabeças das famílias religiosas em vínculo com a sociedade abrangente, nos processos históricos de defesa das tradições. Elemento este que estabelece uma barreira diferenciadora infranqueável entre Cuba e o Brasil, já que no País caribenho predominou a liderança masculina.

Em Cuba, a Santería, como quase todas as expressões religiosas, conservou o androcentrismo das sociedades patriarcais. Portanto, algumas funções como esta de adivinhação são limitadas para as mulheres, justificada em preceitos religiosos. Esta é uma proteção com a qual se nega à mulher determinadas prerrogativas ou direitos. Sobre o tema o

pesquisador cubano Anibal Arguelles argumentou:

Devido à impureza atribuída ao ciclo menstrual na mulher, a iniciada nas religiões de origem africana praticadas em Cuba é impedida na realização de determinadas funções religiosas tanto nas cerimônias coletivas quanto naquelas que possa realizar de modo individual.

Essas limitações que a iniciada aceita como "coisas naturais", em si mesmas são atributos religiosos impostos. Geralmente se derivam como resultante [*cultural atribuído ao*] gênero, concedidas a elas através de padrões tradicionais transmitidos. (1995, p.35)

Mas tínhamos assinalado que o espaço religioso era também o lugar onde se compartilhavam as estruturas familiares religiosas e consangüíneas. As imagens que se seguem mostram como têm sido mantidas essas tradições dentro do Gantois:

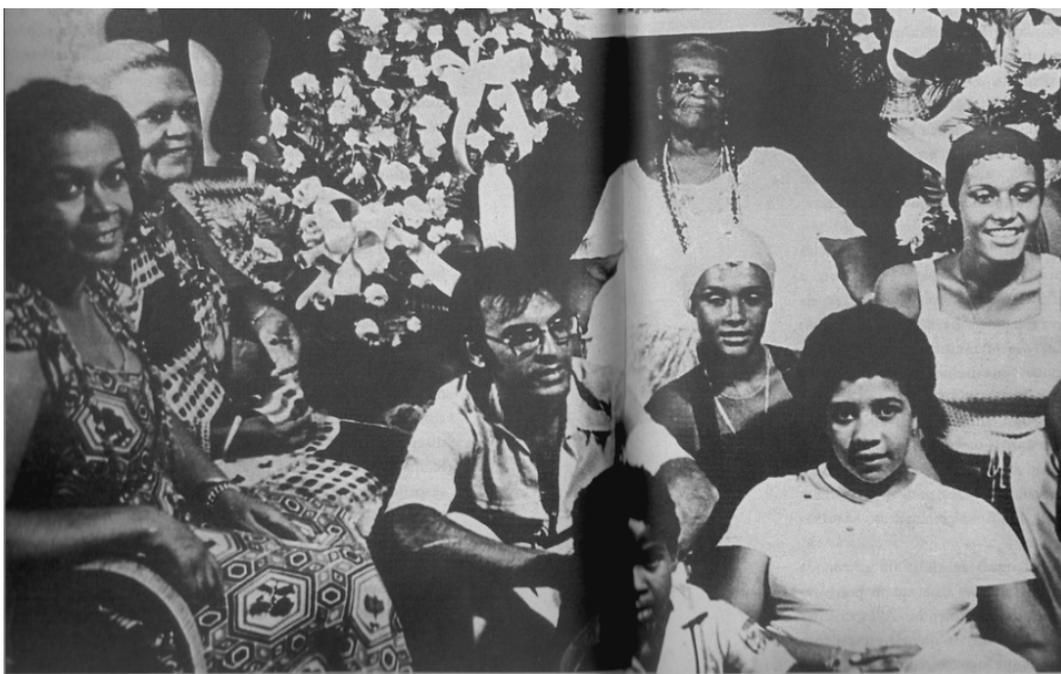


Figura 55 – A matriarca Menininha com filhos e netos: Carmen e Cleuza, o casal Carlos Manoel e Ângela, Neli Cristina, Zeno Eduardo e Álvaro e, na frente, Mônica. (dados e imagem In: NÓBREGA, 2006, p. 114 e 115)



Figura 56 – Carmen e a família, no quintal do Gantois, onde se encontra a reserva botânica – imprescindível nos terreiros de candomblé, com as plantas necessárias para as obrigações rituais e o uso terapêutico. À sua esquerda, a filha Ângela, o genro Carlos Manoel, os sobrinhos Zeno e Álvaro com seus três filhos, Andréa, Paula Eduarda e Philipp; à sua direita, a filha Neli e os netos Leandro, Leila e Bruno. (dados e imagem In: NÓBREGA, 2006, p. 276 e 277)



Figura 57 – Toda a beleza de uma festa pública em louvor aos orixás, conduzida pela ialorixá Carmen, ao lado a filha Ângela, a iaquequerê da casa. (dados e imagem In: NÓBREGA, 2006, p. 272 e 273)

Dentro desses grupos organizados como famílias religiosas se desenvolveram diferentes tipos de relações de identidade, dependendo do nível de relacionamento que seus

membros tinham com o sagrado e com a estrutura hierárquica convertida em mestre e guardião dos valores religiosos e das tradições. Significou que no interior de cada grupo se configurou uma relação de subordinação ou submissão que funciona até hoje como importante elemento disciplinador, como mostra a fotografia anterior. Essa relação de subordinação que pressupõe o reconhecimento de uma hierarquia a definimos como princípio da senioridade, porque inclui uma relação vertical de obediência e outra horizontal de respeito entre os membros de uma casa-de-santo ou terreiro.

O princípio de senioridade representa o *status quo* das hierarquias religiosas tanto no Brasil quanto em Cuba. No Brasil, especificamente na Bahia, este princípio adquiriu um acento predominantemente feminino, devido ao papel desempenhado pelas mães-de-santo na conformação das casas tradicionais e como articuladoras políticas nas lutas históricas de resistência que têm representado os candomblés na Bahia, como analisamos no capítulo anterior.

Em Cuba, segundo Marcelo Madan, as casas-de-santo durante muito tempo estiveram nas mãos das velhas africanas e de suas descendentes. Ele afirmou ainda que até aproximadamente a década de 1930 os Babalawos ainda não haviam começado a passar com mais regularidade seus saberes religiosos para a descendência, ainda que, como analisaremos mais adiante, nesta época já existissem Babalawos de renome na Ilha, como Remigio Herrera, Adechina, ou Tata Gaitam, entre outros. A condição de Babalawo é masculina, porque o papel que eles desenvolvem até hoje incluiu também os Obás como agentes religiosos no processo de iniciação, na adivinhação, nas matanças rituais, na coleta de folhas, é reservado e executado por homens e significa poder. Vale salientar para ambos os casos, que tanto a masculinidade como a feminilidade são relativas. Homens e mulheres no ritual têm seus próprios espaços com responsabilidade às vezes diferentes, às vezes complementares.

Relação entre o conhecimento religioso e o poder

Tanto na Santería como no Candomblé, os agentes religiosos se personificam nos *Babalorixás* ou nas *Iyalorixás*: pais e mães-de-santo requisitados nas funções de iniciação ou na consagração que poderá ser formada por um casal homo ou heterossexual em sua composição, sendo uma combinação entre o Pai ou a Mãe-de-santo com *ojibonã* ou *ojibão* (pai ou mãe pequena). Deles depende a realização exitosa ou não das diferentes cerimônias ou acontecimentos ocorridos no espaço sagrado no transcurso da consagração, ao tempo que

constituem também a principal garantia de validade e perpetuação das tradições religiosas.

Músicas, danças, cantigas e oferendas compõem o conjunto dos cerimoniais religiosos que se realizam nos espaços sagrados onde atuam as hierarquias religiosas e se aplicam os conhecimentos religiosos acumulados não só mediante o processo de iniciação e posteriores consagrações dos fiéis, mas acumulados também em anos de práticas rituais. Estes são, portanto, pontos de convergência entre a cultura religiosa de ascendência africana cubana e brasileira.

Maria de Lourdes Siqueira (1998) afirma que as celebrações dentro dos candomblés são de caráter coletivo e se realizam em estreita comunicação com a comunidade vinculada ao terreiro, porque cada um dos membros da comunidade religiosa ou família-de-santo ocupa e desempenha uma função específica dentro da ritualística, a fim de que esta seja realizada. Ainda que esta afirmação tenha como foco os candomblés da Bahia, a reflexão da Siqueira pode ser estendida para as cerimônias religiosas que acontecem nas casas-templo da Santería cubana, onde os filhos-de-santo colaboram na realização dos diferentes rituais desempenhando atividades específicas, de acordo com a posição que ocupam ante o sagrado.

Rafaelito, um entrevistado cubano, citado anteriormente, reviveu durante a entrevista os momentos em que via seu avô em conversa com outros líderes da comunidade religiosa, quando coordenava a realização de alguma cerimônia ritual:

[...] te dizia que fui criado numa casa-de-santo, eu nasci no ano de 1966. Bom, eu devo começar por aí. Eu lembro pelos anos de 1970 de muitas coisas, de ver minha casa muito concorrida, onde constantemente se estava oficiando alguma cerimônia, às vezes ocultas, às vezes com permissão, mas sempre tinha um tambor, ou uma iniciação ou havia uma entrega de algo [*refere-se a atributos religiosos*] e entorno da minha casa sempre tinha muitos Babalawos, porque minha família-de-santo não é uma família que se caracteriza por fugir ou desestimar o papel do Sacerdote de Ifá. Você conhece que tem casas-de-santo que realmente não reconhecem a figura do Babalawo e acreditam que todo poder fica nos ofícios das ialorixás ou babalorixás. Na minha casa entravam, por exemplo, Babalawos como Cheche Owanica Oquendo, Eugenio Díaz Obaé-Até, Miguelito Febles, Ramón Febles, Periquito Pérez, todos já falecidos, que junto com o meu avô, um famoso Oba que chegou a ser considerado um dos melhores de Cuba, José Jaramillo Punfuxó sempre estavam combinando alguma atividade religiosa (Entrevista concedida à autora, La Habana, Cuba. Abril 2007).

Combinar alguma atividade ritual, no caso de Cuba, significava planejar detalhes do que seria realizado, projetar, coordenar cada momento da ritualística, prevendo a sua dinâmica de execução, de acordo com os níveis de hierarquização dos participantes, fiscalizando os

objetos religiosos que se precisariam em cada ocasião e corroborando a presença de todas as pessoas envolvidas nas atividades internas, porque delas dependiam o nível de organização e o desempenho de todas as atividades do cerimonial, tanto as privadas quanto as públicas. Devemos ter em conta que nem todas as cerimônias são públicas, nem na Santería nem no Candomblé. Porque, como assinala Vagner Gonçalves,

O candomblé caracteriza-se, entre outras coisas, por ser uma religião iniciática e de possessão extremamente ritualizada, onde os ritos são um acesso privilegiado às demais dimensões que se estruturam como o tempo, espaço, corporalidade, conduta, hierarquia, cargo, nomeação, panteão, etc. (1995, p.121)

Gonçalves caracteriza o Candomblé como uma religião iniciática e de possessão, o que também define a Santería, porque esses processos de iniciações são a base da hierarquização e do princípio da senioridade. Trata-se de atividades que formam parte do conjunto das cerimônias internas ou privativas dos iniciados, que também podem estar associadas a processos de possessão. As atividades iniciáticas marcam os níveis de comprometimento com o sagrado e estabelecem as ordens hierárquicas e os níveis de participação nas cerimônias internas dos grupos religiosos, demarcando, ademais, os papéis que devem desempenhar cada membro na comunidade.

Na Santería se realiza um conjunto de cerimônias iniciáticas, conceituadas como internas, que atingem um nível primário de iniciação. As mesmas são determinadas em consultas de búzios ou da corrente de Ifá, isto é, através do Babalawo. Elas definem o Anjo da guarda ou o orixá tutelar da pessoa consultada (*Orişa alàgba tóri*), como referiu Marcelo Mandam em conversa informal sobre o assunto. Dessa consulta sairá o futuro *Aleyo* que se corresponde nominalmente com a nomenclatura de *Abiã* entre brasileiros. Entre as cerimônias que decidem o nível de comprometimento religioso desse sujeito se encontra as entregas ou lavagem de contas, em correspondência com o Anjo da guarda ou o orixá protetor do sujeito consultado. Atividade que se conhece como imposição de colares.

A consulta também pode determinar se um *aleyo* deve receber os guerreiros. Cerimônia na qual se entregam atributos pertencentes a Eleguá, Ogúm e Oxossi, como medida de proteção diante de quaisquer problemas que “requeiram” atenção religiosa.



Figura 58 – Representação de Eleguá
(Acervo de Aníbal Argüelles, Cuba)



Figura 59 – Gamela de Ogúm (Acervo de Aníbal Argüelles, Cuba)



Figura 60 – Representação de Oxossi
(Acervo de Aníbal Argüelles, Cuba)

Dentre outras cerimônias de imposição que se realizava para um *aleyo*, que determinava seu nível de comprometimento e participação em distintas cerimônias religiosas, se encontra também a imposição da mão de Orula, conhecida por *Kofá* para as mulheres, e por contas ou colar para os homens. Estas cerimônias religiosas convertem a mulher em *Apetebí*. O atributo religioso que identifica a mulher como *Apetebí* se chama *Kofá*, pulseira de

cor verde e amarelo que representa as cores com que é simbolizado *Orula*. Essa responsabilidade feminina foi perdida na Bahia com o “desaparecimento” da figura do *Babalawo*. O cargo ou a cerimônia de entrega da *Mano de Orula* faculta as mulheres para atuar como ajudantes ou secretárias nos espaços religiosos onde o *Babalawo* consulta, porque é ela que registra em caderno secreto os aspectos relevantes que destaca o *Babalawo* durante o tempo de consulta no *Oráculo*.

Estas são anotações consideradas importantes para o consultor, porque, a depender das letras ou leituras dos búzios que se realizavam e se anotavam nesses cadernos, se recolheriam os *patakies* dos versos de Ifá, que seriam interpretados e teriam como objetivo guiar a vida do consultado e as possíveis cerimônias religiosas que ele deveria cumprir, que poderiam ou não levar esse indivíduo a se converter em um *aleyo* e continuar o caminho da iniciação em Ocha, isto é, na Santería ou em Ifá, se fosse homem. Esta atividade ritual de secretária do Babalawo não é exclusiva de mulheres. Os homens recebem um colar com as mesmas cores das pulseiras das mulheres.

Aspecto muito importante a destacar é o papel do registro escrito que, sem diminuir a importância dada à oralidade, constitui documento de inestimável valor religioso para a vida de cada iniciado. Todas as questões importantes a serem levadas em conta em suas vidas são anotadas e formam parte também do seu conjunto de conhecimentos sigilosos. Porque, como afirma Lisa Earl Castillo em seu livro *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia*, a escrita também forma parte da etnografia dos terreiros.

A respeito do processo de cerimônias rituais que acompanham a vida de um iniciado, Gonçalves afirma:

Conseqüentemente, o ingresso na religião implica uma ritualização correspondente do cotidiano dos seus adeptos que absorvem, particularizam e transformam esta estrutura a partir do modo como os ritos são rotinizados (vividos dentro das circunstâncias próprias) por cada grupo ao longo do tempo. (1995, p. 121)

São os pais e mães-de-santo encarregados de preparar e organizar junto com seu corpo sacerdotal as diversas cerimônias que transformam o *aleyo* ou *aibã* em *iyawô*, que constitui um momento de conversão especial, porque se passará da condição de aspirante para a de noviço. Esta ocasião se institui como processo solene por cada cerimônia ser concebida como ato de comunhão espiritual intensa, que será compartilhado com alegria pela comunidade religiosa em questão, isto é, pela família de santo à qual se incorpora esse fiel, e

principalmente pelo corpo sacerdotal que executou o processo de iniciação, porque fica sob seu resguardo a instrução e o ensino das regras que a religião impõe: o conhecimento das cantigas, das danças, dos sons dos atabaques e dos significados dos rituais, das cores, dos traços, dos nomes, das folhas, entre outros elementos próprios das cerimônias; assim como das formas de comportamento ante cada ritualística em cada uma das atividades religiosas a comparecer.

Ao atuar como agentes religiosos no processo de iniciação e na formação integral dos iniciados nos afazeres religiosos, os pais e mães-de-santo agem como um corpo de sacerdotes em conjunto com os seus ajudantes. Eles serão os encarregados de transmitir o saber técnico aos iniciados e também aos responsáveis pela ritualística vinculada à magia religiosa. A formação desta estrutura hierárquica está vinculada com os elementos racionais que toda expressão religiosa tem como princípio para a legitimação de sua teologia, dos mitos e dos ritos como garantia para sua perpetuação (BOURDIEU, 1975). Isso significa que é o corpo sacerdotal que estrutura, organiza, cuida e executa as cerimônias de iniciação e se converte, de fato, em mestre e guardião das tradições religiosas e culturais dentro e fora dos terreiros e casas-de-santo.

No período de aprendizado a subordinação dos *iyawôs* aos pais e mães-de-santo marca o nível de dependência do recém iniciado, tal como uma criança com seus pais biológicos, mostrando, conseqüentemente, uma relação de poder/obediência, subordinação ou respeito que se deve ter para com eles, o que pode durar indefinidamente. Poder marcado pelo nível de conhecimento religioso que esses pais e mães-de-santo demonstram ter sobre a sua expressão religiosa, baseados nos preceitos em geral e ante os membros da comunidade em particular, que marcará neles um discurso caracterizado pela exclusividade, domínio e controle psicológico dos subordinados e que, parafraseando Foucault (1996), mostrará como características principais: o tabu do objeto, o ritual das circunstâncias e o direito ao privilégio (2002, p.9), pelo que diz e faz e pelo que não diz, mas faz, e nos momentos em que emite ou executa uma ação em forma de informação, porque está neles – pais e mães-de-santo – o discurso pedagógico, orientador, ético, regulador, enfim filosófico.

Merece destaque especial, porque marca diferença entre Cuba e Brasil, a duração do período de iniciação. Na Santería o processo transcorre em um ano. No entanto, as cerimônias principais se realizam em sete dias. Durante esse tempo o *iyawô* convive na casa-templo onde terá um corpo sacerdotal que o assistirá, o comandará e o auxiliará na realização das diferentes cerimônias rituais a serem cumpridas, que implicam no ato de romper com a vida

profana. Cerimônia de purificação que se realiza dentro de um rio, que marca o começo da preparação para “nascer no santo”, passando por todo o processo iniciático, isto é, a raspagem e o assentamento na cabeça do *iyawô* dos traços fundamentais e a aquisição dos atributos que o identificará a partir desse momento como filho de um orixá. Isto permitirá que em cerimônia pública haja a apresentação do noviço a toda a comunidade religiosa e aos amigos que irão visitá-lo. O noviço deve vestir as cores e os atributos religiosos de seu orixá regente e deve se sentar no trono onde foi investido. Mas esse noviço que ainda não tem nome passará pela cerimônia de Itá, na qual adquirirá seu registro oficial, porque marcará o nome religioso que o vinculará à comunidade ancestral africana que deu origem à expressão religiosa. Nesse dia também se prescreve a vida do iniciado, distinguindo-se os preceitos que deve seguir. A partir desse momento e nos dias restantes os responsáveis pelo *iyawô* começarão o processo de ensinamento do “*abc*” da religião, porque o recém iniciado precisa “reaprender a viver”, (SIQUEIRA, 1998) dentro dos princípios religiosos marcados pela sua religião.

Em Cuba, até os anos 1950 aproximadamente, estas cerimônias eram realizadas num período de vinte e um dias e a convivência com a mãe ou o pai-de-santo podia durar em torno de três meses, até que fosse efetuada a primeira cerimônia do ebó e levados os atributos religiosos para o canastillero. Esta cerimônia ritual se realizava com animais de dois pés que servia, segundo a tradição oral, para refrescar os “orixás” depois de um longo período de trabalhos religiosos. Somente depois dessa cerimônia, esses objetos eram levantados do chão ou da terra onde tinham sido depositados durante a iniciação, a depender das tradições da rama à qual se inseriu o *iyawô*, para serem colocados no canastillero, como dissemos anteriormente.

Transformações surgidas depois do triunfo da Revolução cubana em 1959 mudaram a vida desse setor populacional associado à religiosidade de ascendência africana, ao estimular a entrada massiva de pessoas provenientes das camadas mais necessitadas da população no mundo do trabalho e, por conseguinte, a incorporação delas às atividades educacionais, políticas e sociais, o que implicou um reajuste em seus sistemas de vida religiosa. Situação que cada dia mais correspondia com as demandas que o mundo atual exigia de homens e mulheres integrados ao mercado de trabalho, cujo tempo de permanência aumentava em tais locais. Talvez seja essa uma das razões do crescimento do número de iniciações femininas tradicionalmente, mas essa conjectura merece um estudo aprofundado, que não se realiza aqui.

No Brasil, no Candomblé ketu e nagô o ciclo de iniciação tem duração de três anos ao todo. Entre dezesseis e vinte um dias se efetuam as cerimônias principais, mas o tempo de

convivência no terreiro varia a depender da casa-de-santo. Sobre o período de convivência mantido dentro do terreiro, Pai Marcos relatou durante a entrevista:

Então na época que eu me iniciei [*década de 1980*], eu levei quatro meses dentro da casa de candomblé. Seria três meses o período exigido, que é o período que você está se iniciando [...]. São três meses, era assim, e fiquei mais um mês [...] Durante um ano indo às sextas, e voltando às segundas... Isso, no período de um ano ia sexta e voltava segunda [...]. Hoje não podemos fazer isso, como antigamente... Eu volto àquela parte, eram quituteiras, vendedoras de acarajé, vendedoras ambulantes, faxineiras... Hoje nós temos médicos, advogados, promotores, empresários, que não podem dispor três meses dentro de uma casa de candomblé, mas digo que todos têm férias, todo ser humano tem um período de férias, que dentro dessas férias as pessoas se limitem a fazer o ato que tem que ser feito, que seria de três meses dentro de trinta dias (Entrevista concedida à autora, Salvador, Brasil. Maio 2007).

As palavras de Pai Marcos são um exemplo das mudanças sociais ocorridas nas tradições de reclusão no terreiro durante o período de iniciação e das obrigações, como explicamos também em Cuba. Modificações que refletem ainda estratégias de adaptação ante as mudanças sociais ou de ordem cultural que podem alterar as tradições religiosas africanas ou afetá-las como identidades religiosas frente aos processos de modernização social. Neste sentido, o relato de Nininha, mãe-de-santo e líder de um terreiro, aponta para esse processo de adaptação como estratégia de enfretamento à nova realidade. Sobre os adolescentes incorporados aos estudos iniciáticos, Nininha comentou:

...os que estudam, sempre entram aqui para fazer obrigação nas férias, hoje mesmo já estão todos aqui, saíram de férias e estão descendo... agora, só que... quando leciona o colégio se entrar em dezembro para fevereiro dá, mas para Janeiro não dá, sempre passa um mês mais, botou mais um mês para... (Entrevista concedida à autora, Salvador, Brasil. Junho 2007)

Sobre as mães com responsabilidade com filhos pequenos e com marido, diferente de outras mulheres que não tinham as mesmas obrigações, diz:

Por exemplo, eu mesma tenho uma que tem marido... Ele é motorista... e cinco filhos, ela ficou dois meses aqui, depois dos dois meses ela foi para casa, porque a mãe dela era uma Ialorixá também, aí levou tudo dela direitinho, ela não ficou muito bem, mas ela tinha... Os meninos estudavam e tinha menina de cinco anos de idade. Ela foi para casa, fazia tudo dela direitinho, dormia na casa da mãe dela Madre Ciça, quando completou os três meses ela desceu para a roça, tirou o Kele. Também teve uma senhora que ela é até mais velha do que eu, ela ficou o tempo inteiro até quando foi para casa.

Sobre os iniciados com vínculos empregatícios, adaptações foram realizadas:

Aqui também teve outro que trabalha em um hospital, numa clínica, ele saiu. Com dezoito dias que o santo deu nome, o telefone bateu aqui, era da clínica chamando ele para trabalhar, e eu botei a mão na cabeça e disse: “Oxente!”, disse: “O que eu vou fazer?”, aí eu fui no jogo o jogo disse que deixasse ir, aí eu disse assim: “Ah! Ele tem que ir de Kele¹⁰⁸”, aí ela disse que deixasse com ela, que ela resolvia, foi, foi trabalhar de Kele.

Como se observa, as estratégias de respostas desta mãe-de-santo ante cada caso narrado apontam positivamente para a aceitação das mudanças sociais em jogo de alternativas, ou jogando com as circunstâncias, parafraseando Hall (1995), para poder relacionar essas identidades múltiplas, o que não significava consentimento, nem omissão, nem um descaso, mas criava conflitos, porque, como Nininha destaca no último exemplo citado, deve-se ir “ao jogo” para obter as respostas dos orixás. Nas entrevistas realizadas entre pais e mães-de-santo baianos ninguém comentou sobre as exigências dos orixás ante as concepções religiosas, embora saibamos que em Cuba a pessoa eximida pelo orixá deve pagar o direito pela exoneração de cumprir com o preceito religioso.

O certo é que durante o período de reclusão o *iyawô* se submeterá não só ao aprendizado dos segredos e das regras que a religião impõe, mas também ficará sob os cuidados e a supervisão do agente religioso designado – seu zelador – geralmente o pai ou a mãe pequena. Nos três primeiros anos, os noviços não perdem a condição de *iyawô*, por isso devem ser obedientes, disciplinados e ficar atentos aos seus afazeres e aos mandatos do pai ou da mãe-de-santo responsáveis pela iniciação. Já em Cuba, em um ano o *iyawô* adquire a condição de *Iwooro*, isto é, um iniciado simples. Mas para esse tempo deve ter realizado o ebó dos três meses e seus atributos religiosos devem ser levantados do chão, como referimos anteriormente.

Voltando às cerimônias que integram o processo de iniciação, a diferença de Cuba em relação ao Brasil quanto ao nome pelo qual responderá o iniciado a partir de sua entrada na família religiosa, é determinado mediante consulta aos búzios ou a Orunmila, no caso de Cuba. No Brasil o nome é gritado em cerimônia pública que anuncia a entrada oficial de um *iyawô* à comunidade do terreiro. Celebração que recebe o beneplácito da comunidade e dos convidados. Na semana seguinte à iniciação se celebra a festa do Panã, onde o recém iniciado

¹⁰⁸ Trata-se da última obrigação ritual que marca o retorno do recém iniciado à vida profana (Cf. SIQUEIRA, 1998).

mostra as suas novas formas de comportamento perante a sociedade e quando finalmente se realiza a visita às igrejas e mercados. Em Cuba o nome faz parte do sigilo religioso, ainda que se possa revelar uma parte dele, mas não todo, porque ele leva implícito parte das características religiosas do iniciado e no conhecimento de um inimigo pode virar objeto de maldade. Por sua parte, o Panã não leva festa e forma parte do processo de aprendizado necessário para cada filho de santo durante os três meses seguintes, depois de efetuadas as cerimônias de iniciação até o ebó dos três meses, extensível até o ebó do ano, quando passa a condição de *iworo*.

Como parte da finalização da reclusão, realiza-se também visitas a várias Igrejas e a um mercado público. Em ambos os países o *iyawo* com seu pai ou mãe pequena se dirigem a um templo onde se venera a figura do santoral católico que se associa com Oxalá, no Brasil a Igreja do Bonfim; em Cuba a Igreja La Merced. A escolha deste templo se relaciona com a significação simbólica do orixá considerado dono do ori (a cabeça) dos iniciados.

Merece destaque como membro ativo neste processo em Cuba e no Brasil o *osainista*, encarregado da coleta das folhas dos orixás para cada ritual. Esta é uma das características que ainda hoje entrelaça fortemente as religiões de ascendência africana com as tradicionais que escassamente se mantêm na parte negra do velho continente africano, para as quais se apela com a frequência à relação dual e de correspondência recíproca que significam os binômios: Mãe-Terra e Árvore-Povo. Segundo define Respallfina, este é o modo de pensar e atuar que se integram numa cosmologia de gênese e simbiose ocultas nas entranhas da floresta cubana, de onde os iniciados extraem e depositam as oferendas aos orixás e às ancestralidades (In: CABRERA, 1995).

Outros dos membros importantes do quadro sacerdotal cubano são os *Obás* ou *italeros* ou *oriatés*, que fazem as predições religiosas ou o registro do iniciante para sua confirmação dentro da religião. Mesmo existindo o cargo de *Obá* para as mulheres, estas constituem minoria em relação aos homens. Os *Obás* são especialistas autorizados mediante cerimônias cultuais para utilizar o sistema de leituras e interpretação do *Diloggún*, composto por 21 *búzios* ou *cauri* (*Cypraea Moneta*), ainda que na prática adivinhatória se utilizem somente dezesseis. Este sistema de adivinhação é conhecido como Jogo de Búzios no Brasil.

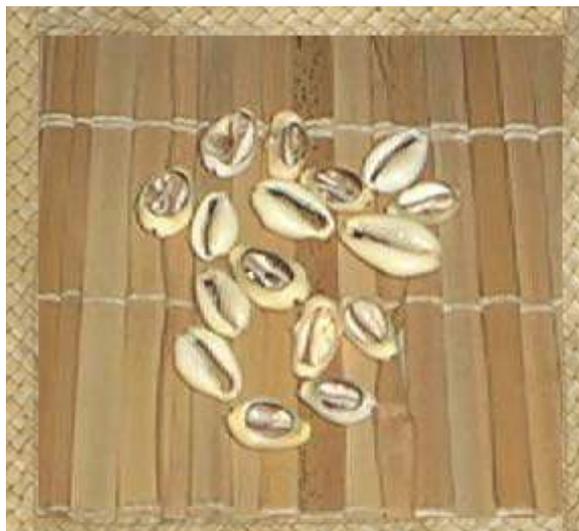


Figura 61 – Jogo de Búzios cubanos

Segundo afirma Marcelo Madan em seu livro *Os Oráculos dos Orixás*:

O Diloggún se manifesta através das histórias ou Pataki, regendo o ritmo de nossa prática espiritual e material, é uma filosofia para a compreensão do mundo que nos rodeia. As histórias e lendas são protagonizadas pelos Orixás. As pessoas, os animais e os objetos que formam partes dessas histórias são uma representação de todos os elementos de natureza. Trata-se fundamentalmente de uma adequação ou semelhança com nossas vivências no cotidiano. Seus prognósticos estão baseados em um conjunto de conhecimentos e regras estruturadas, que os praticantes devem conhecer em toda sua amplitude. Sua popularidade se fundamenta na sua aproximação à realidade.

[...] Nesse sentido o Diloggún resulta num dos oráculos mais perfeitos, já que administra os elementos necessários e as orientações que permitem ao indivíduo poder tomar as decisões corretas. (2009, p.44)

O Jogo de Búzios é um dos instrumentos de adivinhação mais usados entre os Obás, Italeros e Oriatés, porque todos os orixás se “expressam” por seu intermédio, isto é, segundo a posição de cada búzio nas jogadas determinam-se os signos correspondentes para os Odun de cada orixá, que a sua vez contém diversos refrões ou provérbios que anunciam o que se deve ou não fazer em cada uma das situações que descreve cada jogada, a depender também do orixá que “fale”. A leitura deste meio de adivinhação se realiza pelas combinações das dezesseis jogadas, que são realizadas apenas por homens em Cuba. O número doze separa os

Oduns menores – até doze – dos maiores – de treze a dezesseis – e, por conseguinte, o *status* para desempenhar a manipulação. Somente os Babalawos poderão interpretar as leituras dos Oduns maiores, porque, como expressa a mitologia, por esses Oduns quem fala é Orunmila e não os orixás.

Os homens também são os responsáveis pelo sacrifício dos animais. No Brasil é o Ogã Oxogum, chamado também *Ogã de faca*, *Dono da faca* ou *Dono de Obé*, que realiza as limpezas de purificação espiritual e os sacrifícios sagrados, mediante a matança de animais que se utilizam nas oferendas e que são colocados para cada orixá nas cerimônias rituais. Em Cuba, as partes dos animais que não se utilizam no ritual são repassadas para o jantar profano e são cozidas por mulheres iniciadas, encarregadas do preparo. Na Bahia, são oferecidas às crianças e a outras pessoas necessitadas.

Um comentário especial sobre Ogãs e Babalawos

De acordo com Julio Braga, estas figuras dos Ogãs são emblemáticas nos candomblés baianos e nasceram como resposta articulada contra a repressão aos candomblés pela polícia. Eles têm prestado relevantes serviços à preservação e valorização do patrimônio religioso. Tradicionalmente têm sido homens das mais diversas profissões e engajamento cultural, mas os seus vínculos religiosos que lhes permitiram circular no terreiro com determinada liberdade, porque é no terreiro, em cerimônia pública, onde eles são levantados (BRAGA, 1999). Desta forma, os Ogãs que existem nos candomblés se mantêm em vínculo permanente com o sagrado, independente da função social que desempenhem.

Ao fazer uma valoração sobre a função social dos Ogãs, Valda, de 40 anos de idade, uma ekede, cargo exclusivamente feminino, nos expressou:

O Ogã aqui no Brasil – tomo como base a Bahia – surgiu como essa ponte que você falou entre o sistema religioso do candomblé e diversos aspectos da sociedade. Isso no período que remonta quando o candomblé era perseguido, que necessitava de um *status*. E na Bahia muitas vezes esse Ogã, na transição da caminhada entre o sistema religioso e a sociedade envolvente, muitas vezes nos inícios ele não tinha nem noção da perspectiva religiosa que o rodeava, que o envolvia, enquanto aquela casa. [...] o Ogã estaria mais ligado ao processo de transição do auge de sair do terreiro para ir para o jornal [...] bem como para outras coisas sociais. (Entrevista concedida à autora, Salvador, Brasil. Maio 2007)

Conforme a apreciação desta ekede, o Ogã, pelo menos nos primórdios, teria se focalizado mais em funções sociais que religiosas, dando maior importância à primeira que à segunda. Braga (1999) chama a atenção para o verdadeiro papel que deve cumprir um Ogã: de negociador, como agente religioso e ator social. Posição que quase necessariamente o situa como mediador entre a sociedade e o terreiro. Este autor chama a atenção para o alto grau de responsabilidades sociais e religiosas que os Ogãs sempre adquiriram:

O que fica claro é que algumas funções religiosas a certas categorias de Ogãs jamais poderiam ser realizadas por pessoas que não dedicassem parte importante de seu tempo à comunidade, ou que não tivessem passado por um processo demorado de aculturação, capaz de absorver os elementos essenciais da prática religiosa. (p.91)

Para o Pai Ari, o Ogã nasce Pai, porque é intitulado pelos orixás. Nesse sentido, argumentou: “São pessoas que não vieram com aquela missão de incorporar, por isso é que elas podem ser Pais”. Ele explicou também que, no que se refere às funções sociais, os Ogãs se preocupavam com a organização do terreiro e do templo em geral. Mas essas funções sociais estavam em estreita relação com as religiosas porque, segundo palavras textuais dele, “quando o pai-de-santo está em transe ele [o Ogã] toma conta da casa, seria um auxiliar do pai-de-santo [...] E eles são mais fortes do que a gente, porque a gente incorpora, e eles não incorporam. Eles têm altos poderes em cima da gente” (Entrevista concedida à autora, Salvador, Brasil. Maio 2007).

Aqui o Pai Ari incluiu também as ekedes como agentes religiosas auxiliares nas atividades propriamente religiosas nos terreiros, em especial quando os filhos da casa se encontram em estado de possessão. Neste sentido, Pai Marcos também comentou:

[...] os Ogãs e as Ekédes são pessoas justamente tiradas pelo orixá por dois motivos: primeiro, são pessoas que jamais irão se manifestar... Segundo, porque são pessoas escolhidas para nos cuidar quando nós estamos em transe... (Entrevista concedida à autora, Salvador, Brasil. Maio 2007)

Porém, tanto Pai Marcos quanto Pai Ari argumentaram que na atualidade essa figura emblemática dos candomblés da Bahia, o Ogã, vem sofrendo transformações que dizem respeito aos papéis tradicionalmente desempenhados por eles em suas as funções religiosas, influenciados por suas vaidades pessoais, que tem a ver com o *status* que tradicionalmente tem adquirido os pais-de-santo, como respeitabilidade, reconhecimento comunitário, etc.:

O Pai Ari nos diz:

Só que hoje está acontecendo diferente: Os ogãs querem ser um babalorixá, lalorixá as ekédes. E eles fazem determinadas obrigações se confirmarem, têm aquele poder... Porque nós, pai-de-santo, mãe-de-santo, temos que tomar bênção, porque foi nosso orixá que intitulou ele, que deu nome a ele, aí ele toma bênção a gente; a gente toma bênção a ele. Passados os anos ele se aposenta do cargo que ele tem, e ele vem incorporar, ele quer contar o tempo dele de ogã, ele não quer passar por aquele processo de iaô, do aprendizado o elégùn, ele não quer passar por aquele processo. Então, hoje na Bahia está acontecendo muito essa história.

Outras transformações foram apontadas por Pai Marcos:

O Ogã ele tem a função de tocar, cantar, fazer os atos no candomblé, sem olhar valores financeiros, mas hoje está o comércio, o Ogã vai para cantar... Para ganhar... Ele vai para os candomblés com os preços fixados: “Xis”. No tempo dos negros que levavam candomblé nos peitos, os Ogãs tinham prazer em tocar, e molhavam a camisa... Eu já vi o Ogã molhar a camisa e vestir outra. Hoje, além deles não cantarem quase nada, não suar quase nada, são muito bem remunerados, então não tem amor a santo, eles vão pela parte financeira. Não estou dizendo todos, mas eu tenho vinte e sete anos dentro do candomblé, eu acho que é um período... É um conhecimento... É uma vida, dentro, sem nunca ter largado. Acompanhei muitos momentos dentro do candomblé, acompanhei muitas pessoas idosas, muitas pessoas velhas no santo, muitos Ogãs velhos, como meu pai Tarrafa e outros Ogãs de idade, mas infelizmente... Na minha casa eu procuro fazer diferente, e procuro ensinar que o Ogã foi escolhido pelo orixá para servir a ele. Não sou contra, e gosto de quando algum de outra casa vem em minha casa, eu procuro agradar, e até dar dinheiro, se eu tiver, mas não me sentir no direito de ter obrigação de pagar. Mas nem todos fazem assim, é doloroso dizer isso. Então o candomblé precisa... Os Ogãs precisam ter mais amor, os Ogãs precisam ter mais respeito dentro do candomblé. A falta do respeito com os seus mais velhos, com suas irmãs de santo... Dentro do candomblé nós não temos aptidões sexuais, temos que ter... Não pode ter vontade, desejos e atos sexuais. (Entrevista concedida à autora, Salvador, Brasil, Maio de 2007)

O certo é que esse processo de metamorfose que está operando dentro de alguns candomblés, pelo que deixa transparentar das palavras de Pais Marcos e de Pai Ari, talvez esteja influenciado pela capitalização do poder que a modernidade está impondo na sociedade, como exercício prático do neoliberalismo, que exige uma centralização de funções com o objetivo de fortalecer o poder sobre uma coletividade. Lembremos que na figura do Ogã se sintetizam funções sociais e religiosas, afinal todos sabem que as responsabilidades dos Ogãs pertencem a uma determinada elite dentro do terreiro. Isto significa que cada comunidade religiosa deve escolher bem seus Ogãs, porque de certa forma eles representam o futuro da

família religiosa. Estratégia bem desenvolvida pelas mães-de-santo na defesa da cultura e da identidade cultural africana na primeira metade do século XX.

Por sua parte, os *Babalawos* são homens consagrados a Orunmila, considerados sumos sacerdotes e especialistas nas artes da adivinhação. Seu culto, como lembra Julio Braga, “foi introduzido nas Américas ao lado dos orixás, voduns e inkisis...” (1980, p. 114) e formam parte do mito da criação.

Em Cuba, ainda hoje se reserva espaço à figura do Babalawo dentro das tradições religiosas iorubanas atuantes na Ilha, sem possibilidade de avistar seu desaparecimento ou um debilitamento de suas funções religiosas, pela importância que o sistema de adivinhação por eles usado foi adquirindo dentro e fora da comunidade religiosa da Ocha, digam-se os iniciados na Santería, para se situar ao nível da população em geral.

O Babalawo é procurado por diversas razões, porque é considerado, segundo a mitologia, como sábio, médico e adivinho, em Cuba se recorre a ele para ser consultado mediante o tabuleiro de Ifá, seu sistema de adivinhação. Outra assunto que tem adquirido importância são as *Letra do Ano*, isto é, as predições sobre futuros acontecimentos, tanto políticos, culturais, econômicos, sociais e naturais como desastres e catástrofes, etc., anunciados mediante consultas religiosas, que cada ano grupos de Babalawos se reúnem para prever, mediante cerimônia. Mas, o que aquece ainda mais o interesse da população em torno da *Letra do Ano* é a disputa atual entre duas organizações solidamente estruturadas: a Asociación Yoruba de Cuba, instituição oficial com reconhecimento estatal, fundada em 1992 e com sede no centro da cidade; e a Sociedade Ifá Iran Lowo que possui sede num bairro perto do centro da cidade e que, embora não seja oficial, possui muitos seguidores. Estas querelas são motivadas por questões de lideranças sobre conhecimentos religiosos, não por razões políticas, como alguns órgãos de imprensa estrangeiros tentaram alimentar em algum momento os fuxicos religiosos cubanos, nos quais não entraremos.

No Brasil, especificamente na Bahia, ficou a lembrança daqueles que como Bamboxé e Martiniano do Bonfim ajudaram na fundação de terreiros, como o Engenho Velho e como o Opô Afonjá. É preciso lembrar de Martiniano do Bonfim, falecido na década de 1940, que, como dissemos, foi um dos fundadores do Ilê Axé Opô Afonjá e ajudante especial de Mãe Aninha, com quem manteve uma amizade sólida e compartilhava nos afazeres religiosos. Foi por isso também que, entre eles, foi fundada uma espécie de confraria denominada os Doze Obás de Xangô, nível de hierarquização instituído pelo Opô Afonjá e único nos terreiros de Candomblé da Bahia.

Sobre Martiniano, Stephan Palmié (2007) comentou que ele chegou a Lagos sendo católico batizado e lá na Nigéria se tornou Babalawo, invertendo o percurso realizado pelo Ijexá Philip José Meffre, Babalawo que se converteu ao protestantismo quando voltou para Nigéria, depois de ter vivido no Brasil, para onde fora levado e vendido como escravo. Palmié investigou as atividades intelectuais e religiosas de Martiniano e documentou a relação deste Babalawo baiano com intelectuais nacionais, como Manuel Quirino, Arthur Ramos e Edison Carneiro, reservando especial atenção para Nina Rodrigues; e norte-americanos, como Donald Pierson, Ruth Landes, Frazier, Turner, Herskovits, que mantiveram contato com ele. Martiniano também serviu de inspiração aos franceses Bastide e Verger em tempos mais recentes de pesquisa.

Segundo Julio Braga, o culto dos Babalwos não tem desaparecido de todo no Brasil. No artigo *Ifá no Brasil*, publicado pela revista de “Ciências Humanas”, em 1980, este autor documenta como no terreiro da Barroquinha, o Ilê Mariolage, da finada Olga Alaketo (Olga Francisca Régis), consagrava-se Ifá. Braga descreveu uma das cerimônias que se efetuavam nesse terreiro, presidida por um Babalawo, filho da sacerdotisa Olga:

Vestido de branco e trazendo um barrete na cabeça, ele faz lembrar aos babalaós [sic.] de África. Sentado em uma posição semelhante à dos adivinhos da Nigéria e de Benin, quando lançam o opele Ifá, procede a uma sessão de adivinhação por meio de um orobo, inquirindo, para tal circunstância, se as divindades aceitavam os sacrifícios votivos efetuados naquele dia. (p. 114)

Como afirmou Braga, este é o único Candomblé que consagrava Ifá na Bahia, o que não significa que este culto estivesse desaparecido, embora não tivesse o mesmo nível de aceitação e popularidade que tinham outros tipos de consagrações masculinas feitas na Bahia como, por exemplo, os levantamentos de Ogãs nos terreiros. Como a principal função adjudicada aos Babalawos era a de consultor, isto é, de *jogar os búzios*, os babalorixás e as iyalorixás aprenderam essa arte de *jogar* e a incluíram entre seus afazeres religiosos, prescindindo da presença deles e substituindo-os em outras atividades pelo Ogã como, por exemplo, nos sacrifícios rituais.

Sobre a pouca popularidade e, até certo ponto, o desaparecimento dos Babalawos baianos na atualidade, Makota Valdina, sacerdotisa de 70 anos, nos comentou:

Agora o Babalawo virou moda importada de Cuba no Brasil, o mesmo que nos Estados Unidos, sim porque os Babalawos de lá chegaram diretamente

de Cuba... E aqui agora as pessoas ficam dizendo que são Babalawos, e eu fico assim olhando e digo: sim, tá bom. Mas para mim não é não, não são. Para mim o Babalawo ficou nos tempos de Martiniano do Bonfim e de Bamboxé. Agora esse povo não sabe nada de Ifá. Agora tem um bocado de homens dizendo que são Babalawos. E eu pergunto, aprendeu onde, aprendeu com quem, foi a qual escola, quem passou de boca a ouvido como foi passada essa tradição aqui?

Para eu acreditar num Babalawo hoje, deverá ser de alguém que foi discípulo de Martiniano ou Bamboxé. Ou discípulo de discípulo de alguém que aprendeu com dos dois. Imagine que alguém pegue um livro leia e diga que é Babalawo. O pulo do gato você aprende observando, na prática. O candomblé é uma religião que com livros não dá, você tem que estar com alguém que pratica e que praticou com alguém, porque livro não dá. Livro informa. Agora é tudo isso e ebó para aqui e um bocado de coisas, como se todas as casas fossem iguais. Cada caso é um caso. E onde está a espiritualidade? Está na interação, na energia. Não é coisa de matemáticas que são quatro. Não é coisa de matemática.

Aqui você não escolhe, é escolhido. (Entrevista concedida à autora, Salvador, Brasil. Maio 2009)

E Makota está certa quando se refere à prática consuetudinária como meio de ensino no Candomblé, sobretudo em figuras como os Babalawos, que devem dominar ou conhecer os 256 *Odu de Ifá*, predições expressas em forma de provérbios, versos ou fábulas religiosas da mitologia iorubana, que requer longo período de aprendizado e treinamento. Este é um sistema de adivinhação que funciona por combinações binárias e que se realiza utilizando o *Tabuleiro* e a *Corrente de Ifá*, como aparece na imagem seguinte:



Figura 62 – Babalawo em cerimônia de adivinhação. Acervo do pesquisador Anibal Arguelles Mederos, Cuba

Sobre a sabedoria dos Babalawos, Arguelles e Perera afirmaram que:

Esses conhecimentos considerados necessários, na opinião dos iniciados, requererem estudo e dedicação, por constituir conhecimentos variados geralmente dispersos. Somente os que se referem aos métodos de adivinhação se reconhecem quatro: um deles é o Oráculo de Ifá praticado pelos Babalawos, o qual tem aproximadamente 4.096 combinações ou odú, que o Babalawo deve dominar como mínimo, 256 deles. (1998, p.44)

Ifá tem história em Cuba. Segundo Palmié (2007) essa história começa com Remigio Herrera (Adechina), último Babalawo africano que faleceu em 1905 na cidadezinha ultramarina de Regla, em Havana. Não significa que Remigio Herrera tivesse sido o único africano Babalawo que teve Cuba, mas sim que se guarda lá uma forte lembrança gráfica e fotográfica de sua imagem. O retrato que aparece a seguir mostra as escarificações étnicas de Adechina¹⁰⁹. Segundo Palmié (2007), consta no Arquivo Nacional dos Estados Unidos, no Grupo de Registro 140 do Governo Militar de Cuba, referido às cartas recebidas entre 1899 e 1902, Caixa 120, documentações originadas por causa de “uma proibição que o prefeito da Havana havia imposto ao uso dos tambores – proibição esta sustentada pelo Governo Militar Norte-Americano” (2007, p.108). Aí aparece o nome de Remigio Herrera, o Adechina, se identificando como Babalawo e como assinante do documento.

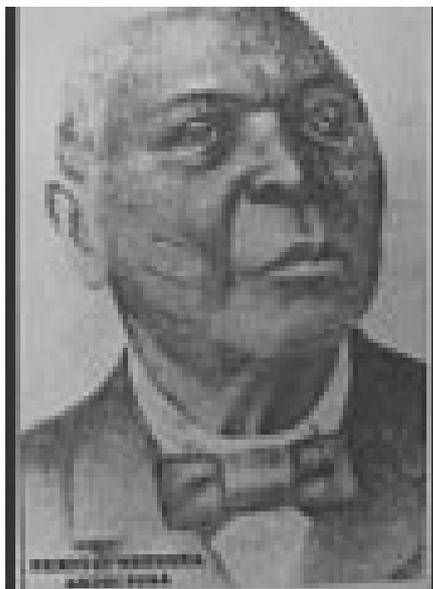


Figura 63 – Remigio Herrera (Adechina). Imagem retirada da internet.

¹⁰⁹ A fotografia de Adechina e também a de Bonifácio Valdés, que se encontra na página seguinte, foram baixadas de internet e aparecem em várias páginas web (por exemplo, está disponível em <http://temployorubapr.com/Gallery/albums/babalawos/adechina_final.jpg>).

De acordo com Palmié (Ibid.), o documento em questão se refere a uma petição “no interesse de uma associação chamada Sociedad de Socorros Mútuos bajo la Advocación de Santa Bárbara, perteneciente a la Nación Lucumí, Sus Hijos y Descendientes” (p.81). O único africano a que faz referência é Remigio Herrera, apesar de citar outros nomes de negros crioulos iniciados no culto a Ifá por africanos, de outros iniciados de iniciados crioulos, e até de um homem branco. Todos reivindicavam um mesmo direito: poder bater tambor e realizar as danças africanas, atividade que, segundo documento citado por Palmié, foi injustamente proibida pela nova administração civil de Havana, leia-se pelo governo interventor norte-americano.

Todas essas restrições eram parte do estado de repressão permanente para com as expressões religiosas de matriz africana, como foi explicado no segundo capítulo. Mas o aspecto importante que Palmié chama a atenção e que discute em seu artigo é o fato de entre todos os que saíram em defesa da Nación Lucumí Sus Hijos y Descendientes, entenda-se, africanos e descendentes negros como característica identitária, ter se encontrado um homem branco defendendo os mesmos direitos, tendo o fator religioso unificando numa mesma identidade étnica a brancos e pretos. Esse foi o caso de Bonifácio Valdés, Obe Weñe, que, como afirma Palmié “era um branco crioulo de descendência espanhola” (Palmié, 2007, p.87). Análise que Palmié insere como indícios de um pensamento global ou de uma possível mundialização da cultura e tradições iorubá já na transição do século XIX para o XX.



Figura 64 – Bonifácio Valdés (Obe Weñe). Imagem retirada da internet.

Neste sentido, referindo-se à documentação que aparece nos arquivos norte-americanos sobre a petição feita pelo grupo de Babalawos, onde aparecem as assinaturas de Adechina e de Bonifacio Valdés, entre a de outros afamados Babalawos cubanos, como Eulogio Rodríguez (Tata Gaitán, Ogunda Efun), Pedro Pablo Pérez Rodríguez (Obé Yono), Bernabé Menocal (Baba Eyiogbe), Estéban Quiñones (Ika Meli) e Luis Pacheco, Palmié aponta que:

Adechina e seus colegas... imaginaram e assim criaram um conjunto de práticas rituais em que qualquer sentido de pertencimento por descendência foi substituído por formas de parentesco ritual. Isso gerou o que em breve se tornaria uma religião de escopo virtualmente universal, aberta a quem que a adivinhação revelasse como um “filho dos orichas” (hijo de santo) divinamente escolhido. (Ibid., p.82)

Por isso quando referimos que Ifá tinha história em Cuba, estávamos contemplando estes acontecimentos históricos que inseriram e difundiram um conjunto de práticas rituais iorubás, com a força do poder masculino como máxima hierarquia de um culto e de uma tradição cultural que se amoldava em novos padrões sociais. Por um lado, estes novos padrões não distinguiram diferenças raciais nem étnicas na procura de uma identidade religiosa e de reconhecimento social. Por outro, instituía uma tradição: as predições do ano, que até hoje move interesses de conhecimentos religiosos. Estas foram as motivações centrais da disputa entre os dois agrupamentos principais de Babalawos que existem na Ilha, como apontamos anteriormente, porque estes Babalawos cubanos que hoje se dividem internamente são filhos de filhos daqueles que introduziram o culto de Ifá em Cuba.

Mas as atividades dos Babalawos vão além da adivinhação com o tabuleiro de Ifá para predizer o que acontecerá durante o ano. Eles, como já foi adiantado, participam também nos processos de iniciação tanto para a Santería como para Ifá. Trabalham com o auxílio da Apetebí; têm o poder religioso para o uso da faca, isto é, para realizar as matanças dos bichos nos sacrifícios sagrados; participam na realização de diferentes oferendas; e constituem uma espécie de referência religiosa em caso de enfermidade, porque, como na África, “registram” as pessoas que os procuram por problemas de saúde e por isso são considerados médicos divinos. Os Babalawos adquiriram também conhecimentos sobre a vegetação na prática religiosa consuetudinária.

Na seqüência, as imagens que aparecem pertencem a uma cerimônia de sacrifício realizado por Babalawos cubanos. A mesma consistiu em alimentar com sangue de cabrito os

fundamentos contidos nas gamelas pertencentes à deidade Olokun, um dos caminhos de Iemanjá que representa as profundezas do mar, como explicamos quando nos referimos a Fermina Gómez.



Figura 65 – Sacrifício para Olokun (Acervo do Instituto Cubano de Antropologia)



Figura 66 – Outra cena do sacrifício para Olokun (Acervo do Instituto Cubano de Antropologia)

Músicas, Cantos e Danças. Elementos chaves nas cerimônias rituais da Santería e o Candomblé

Tanto o Candomblé como a Santería têm beleza e alegria em suas celebrações culturais. Músicas, cantos e danças completam seus rituais e podem ser partes tanto da aquisição de poderes religiosos, como cumprimento de obrigações ou pagamento de promessas, quanto de aniversários.

No Brasil, as cerimônias públicas festivas se dividem em padé e xirê. Em ambas se batem os atabaques. Segundo define Lourdes Siqueira (1999, p. 123) o padé é

[...] para que todos os caminhos estejam abertos às celebrações públicas, que serão realizadas à noite; trata-se de pedir abertura, comunicação entre o Orum e o Aiyê; e o xirê: é a grande festa pública em homenagem aos Orixás através de suas louvações em canto e dada pelas filhas(os)-de-santo, incluída a chegada dos Orixás.

Ao nos perguntarmos por que Fernando Ortiz se deteve no estudo da música africana, poderíamos encontrar a resposta nele mesmo. Na música Ortiz encontrou os elementos da tradição que, no seu entender, eram populares entre a população cubana, o que não significava de maneira alguma uma vulgarização. Ele os via como elementos que ascendiam das camadas inferiores da sociedade para ocupar lugares de inestimável valor social. Como se observa, há aí um realce na importância da música afrocubana, em especial a religiosa, quando reconhece que sua variedade se difunde e se mistura na Ilha. Mas o que predomina nela é sua origem religiosa incidindo no social de forma compacta, mostrando a força das culturas ancestrais em contraste com uma realidade social adversa.

Em meados de 1950 Ortiz escreveu *La Africana de la música folklórica cubana*, onde pela primeira vez se fez uma análise das músicas sacras afrocubanas. Baseando-se na obra pioneira do maestro Gaspar Agüero, iniciador dos estudos dos ritmos africanos na música popular cubana, Ortiz reproduziu as células rítmicas geratrizes da música branca e negra. Voltando a Agüero, o trabalho dele sobre a música afrocubana, realizado em 1936, foi apresentado e publicado primeiro no Brasil na ocasião do II Congresso Afro-Brasileiro, celebrado na Bahia em 1937, e foi reproduzido no primeiro número da Revista da Sociedad de Estudios Afrocubanos, no mesmo ano.

Em *Los bailes e El teatro de los negros en El folklore de Cuba*, de 1951, Ortiz estudou a fusão social das expressões corporais nas danças afrocubanas como elementos de

sociabilidade e particularmente como via de comunicação religiosa, isto é, como forma interlocutora e dialógica fundamental nas religiões afrocubanas (CASTELLANO, 2003).

A respeito à Santería, Ortiz descreveu:

Diz-se que as danças pantomímicas com seus passos e suas gesticulações e maneiras, suas piruetas e seus vestidos, seus adornos e seus emblemas, são a modo de *ballets* programáticos criados por um povo artístico como o iorubá, a quem se atribui a melhor coreografia da África negra, e possuidor de uma mitologia muito dramática, episódica e complexa, como a greco-romana. (1951, p. 360).

No livro publicado em 1951 sobre o teatro dos negros, o pensamento de Ortiz se assemelha ao de Abdias Nascimento ao conceber o TEN, sobretudo no que se refere ao reconhecimento das atitudes artísticas dos negros. Desde suas posições, Ortiz do ponto de vista dos estudos da religião e Nascimento do da cultura, eles criticaram a ausência do negro no teatro, em que brancos interpretavam papéis de negros nos palcos.

O negro em Cuba, como já aconteceu nos Estados Unidos, pode entrar em cena para algo mais que fazer rir, como para interpretar toda uma gama de emoções humanas na infinidade das peripécias da vida. [...] Em Cuba não haverá teatro nacional verdadeiro enquanto seus protagonistas não forem os cubanos em toda sua diversidade, tais quais são ou estão representados na vida real. (Op. Cit., 1951, p.165).

Nos livros sobre os instrumentos da música cubana, publicados em 5 tomos, entre 1952 e 1955, Ortiz não só se dedica à descrição de cada um desses instrumentos, mas também à sua função sócio-cultural, a partir de sua significação religiosa. Ortiz se detém de modo especial no estudo do tambor. A escolha do tambor não foi em nada desacertada, pela significação que o instrumento tem dentro da ritualística iorubá e, de um modo geral, na música da África. Em seu trabalho Ortiz não descreveu apenas os pertencentes às atividades religiosas da Santería, mas todos aqueles que se reproduziram em Cuba a partir das lembranças deixadas em diferentes regiões africanas pelos escravizados que foram introduzidos na Ilha.

Segundo afirma Timi de Ede (1961), além das habilidades manuais que devem possuir os executores de atabaques, funciona neles uma memória prodigiosa, treinada para lembrar ritmos e sonoridades específicos de cada situação religiosa que indique o oriki do orixá. Confirmando essa informação de Timi de Ede, Yo, um Ogã de Alabê brasileiro já citado, afirmou em entrevista o processo de aprendizado nas artes de tocar e cantar ritmos e cantigas

religiosas desde a infância: “na brincadeira... a gente estava apreendendo... a gente ouvia, via pouco, mas ouvia mais, porque eram cantigas e essas coisas. Foi assim minha infância”. Isto mostra o tempo que se requer para reter na memória essa quantidade de informação musical.

Centrando nossa atenção sobre a importância do tambor dentro da cultura nigeriana, em artigo publicado na revista *Actas Del Folklore*, o nigeriano Laoye I. Timi de Ede ressaltou o papel de comunicação dos tambores durante os rituais:

A arte de tocar tambor é complexa e difícil entre os iorubás requerendo muitos anos de aprendizagem. O tocador de tambor não só tem que possuir muita facilidade manual e sentido do ritmo, senão também boa memória para reproduzir a poesia e a história do povo. A maioria dos tambores iorubás são tambores que falam.

[...] Os tocadores de tambor têm muita influência na sociedade iorubá: por exemplo, cada palácio (Afin) tem normalmente um jogo de tambores na entrada, e é dever deste conjunto de tambores anunciar cada visita que entra em Afin, para que o Oba (rei) possa saber que entrou; os tambores também anunciam a saída, para que o Oba saiba que o visitante já foi embora. Ademais o tambor se usa para enviar mensagens – mensagens que entendem claramente os que aprenderam a linguagem de tambor. Também em bodas e funerais se toca música especial apropriada nos tambores; sempre se anuncia todo visitante notável e se é um dançador, toca-se a sua dança favorita levantando os tambores para lhe cumprimentar enquanto aquele vai dançando até o local onde se sentará.

Mas os tambores cumprem uma função muito importante: recitar oriki. [...] (1961, p.5-16)

Os oriki são cantigas que resenham a mitologia dos orixás, através dos quais se estabelece uma espécie de diálogo entre tocadores e cantores com os dançarinos. Por isso, constituem um motivo especial de alegria para os que participam do xiré, que ao tempo que acompanham as cantigas se movimentam coreograficamente ao compasso dos atabaques, como mostram as fotos em seguida:



Figura 67 – Cerimônia Omolu (Acervo pessoal da autora, Salvador, outubro de 2007)



Figura 68 – Outra cena da Cerimônia Omolu (Acervo pessoal da autora, Salvador, outubro de 2007)

É importante destacar a citação de Timi de Ede pela vigência que oferece ao trabalho de Ortiz. Também pelo valor que teve o tambor para os africanos escravizados que entraram nas Américas, que souberam transmitir essa prática ritualística aos seus descendentes, e pelo zelo e valor cultural que mantém essa tradição até hoje nesta parte do Atlântico. Em Cuba, por exemplo, cada casa-de-santo ou casa-templo não tem um jogo de tambor próprio, o que é uma especialidade exclusiva para uns poucos. O tambor, como objeto sagrado e fabricado por especialistas, é executado por aqueles consagrados a Aña, o orixá dos atabaques, como acontece no Brasil.

Sendo objeto de sociabilidade, seus executores podem participar em qualquer cerimônia religiosa, porque, como afirma Timi de Ede, além das habilidades manuais que possui, funciona neles uma memória prodigiosa, treinada para lembrar ritmos e sonoridades específicos de cada situação religiosa que indique o oriki do orixá. É celebrada em cada conjunto de tambores a capacidade que possam ter seus executores para levar ao êxtase religioso a maior quantidade de participantes que dançam quando se toca para um orixá, isto é, das pessoas que acodem ao encontro do orixá motivados pela voz do tambor. Por isso, cada iniciado deve saber os toques e cantos correspondentes aos seus orixás e cumprimentar o tambor quando pelos seus tons fala em nome do orixá.

Por isso, uma das festas mais lindas e impressionantes pela carga de emotividade que gera entre os participantes é o dia em que é apresentado o *iyawô* ante os atabaques. Antes da saída do *iyawô* se lhe ensina tudo o que deve fazer, porque cada iniciado deve saber os toques e cantos correspondentes às deidades e deve cumprimentar o tambor quando pelos seus tons anuncia a chegada de um orixá.

Robaina em *Que hablen paleros e santeros*, seu livro de testemunhos já citado em várias ocasiões, sublinha o exercício do ensino para a prática ritual em relação aos dados que o *iyawô* deve reter na memória e mostrar nos momentos exatos. Processo de aprendizado à africana, transmitido na diáspora aos descendentes em forma de saberes religiosos, porque, como assinalamos no primeiro capítulo, os saberes entre os africanos eram transmitidos oralmente e a sua memória era treinada para não esquecer dados considerados fundamentais. Forma de aprendizado que Makota Valdina enfatizou quando se referiu às novas gerações de Babalawos baianos. Enfim, a descrição recolhida por Robaina mostra à aplicação desses saberes em uma cerimônia pública de apresentação ao tambor, como se conhece essa saída do *iyawô* em Cuba:

Faz tempo que os tambores não deixam de falar, de chamá-los pelos seus nomes, mas os orixás parecem não ouvi-los. Começaram, como sempre, tocando para Elegguá. Agora estão tocando para Oxum. A gente quer que o santo comece a descer, mas alguém com muitos anos de santero aconselha a não se impacientarem, que quando comecem a dizer presente, o desfile será numeroso. Outros alegam que quando terminar a apresentação dos *iyawós* os orixás baixarão *montando seus cavalos*¹¹⁰ prediletos. O toque que agora se escuta é diferente. Só o *akónkolo* e o *iyá* falam, mas o *itótele* se mete na conversa, os três juntos fazem perder em todos a vontade. Mentalmente dançam enquanto esperam ser chamados para ir até eles; assim estou e não sei em que momento vou a caminho dos *tambores bata* atrás de uma santera velha que marcando o compasso dos tambores vai fazendo *omi tuto* desde o trono em que vivi durante esses dias até diante dos tambores. Minha madrinha e minha *yubona* (ajubonã) vão ao meu lado. Faço o *akpuon*, que anuncia minha apresentação e não cessa de tocar um sino. Os passos são lentos, mas compassados. Levo em minha mão um prato com dois cocos secos inteiros e uma vela apagada. Quisera levantar o olhar, mas não o faço. Me movimento impulsionado pelos toques, mas bem obrigado por eles. O ritmo é cada vez mais abrasador, as cantigas se fazem também mais fortes. Lembro que quando ouvir *Oro mã Joko, Oku Awo E* [*ele levanta continuamente quem está sentado para que cumprimente o segredo*] devo levantar o prato e colocá-lo depois no chão. Depois de breves instantes, se jogaram os cocos ao chão. Cumprimento a oferenda, atirando-me sobre as louças; coloco a testa acima delas uns segundos; se levantar-me me volto ao seu lado direito e depois ao seu lado esquerdo. Incorporo-me e continuo dançando; cumprimento o *iyá*, o *itótele* e o *okónkolo*, também rendo meus

¹¹⁰ Montar cavalos significa entrar em transe.

respeitos à minha madrinha, à minha yubona e aos demais babalorixás e ialorixás, por ordem de hierarquia e tempo de vida na Santería.

Finalmente me retiro dançando e ainda assim estou quando os santos começam a responder aos chamados e cantos dos atabaques, ao desejo de todos os que estão ansiosos para falar com eles para que nos aconselhem e iluminem os nossos caminhos (1995, p. 88-89).

Ser tocador de tambor ritual em Cuba é pertencer a uma elite dentro das religiões afro-cubanas, especialmente na Santería. Numa entrevista realizada fora da Havana, o entrevistado iniciado em Havana refletia sobre as cerimônias da Santería nessa cidade:

“aqui sempre tudo o que se fez foi havanero. Só agora, depois de 1989 que entrou de Matanzas os tambores de Chachá, porque tudo era da Havana, porque a gente tinha que ir mesmo para Havana para fazer as cerimônias lá. Trazer os batas aqui era muito caro. De Matanzas, a depender da casa-de-santo.” (Migue. Entrevista concedida à autora, Santiago de Cuba, Cuba. Abril 2005).

A referência a Chachá, (Esteban Morales Bacallao, 1925-2007), velho consagrado a Aña, mestre e fabricante de tambores bata da cidade de Matanzas, que possuía um dos conjuntos de tambores mais antigos de Cuba, reforça a exclusividade da profissão e o reconhecimento social. Porque Chachá foi também um dos primeiros professores do Conjunto Folclórico Nacional de Cuba e integrante de um grupo musical de percussão também de corte folclórico.

Em Salvador, Bahia, se manteve a tradição africana de cada terreiro ou casa-de-santo ter seu conjunto de tambor. Sua execução responde também a um cargo religioso dentro do terreiro. Os tamboeiros, Ogãs de Alabê, devem realizar cerimônias de consagração e ter além das habilidades manuais, a memória treinada para lembrar as músicas e rítmicas dos toques e cantos dos orixás. Em geral, os tambores ou atabaques são tão significativos dentro do ritual religioso dos africanos, em especial dos iorubás, que um entrevistado soteropolitano expressou:

Inclusive aqui... a gente não deixa as pessoas de fora tocarem os atabaques, porque a gente não sabe por onde aquelas pessoas passaram, ou o que fizeram, pode ser que ela esteja namorando em algum lugar que não estava legal, porque o atabaque é um orixá também para a gente, o atabaque tem energia, o atabaque come, então a gente tem que preservar esses atabaques. (Yo, 2008)

Essas reflexões deste Ogã de atabaque são aplicáveis no meio cubano, porque dentro do tambor se encontra Aña, que é um orixá, e os tocadores devem se consagrar a ele. Essas

obrigações de que falou o soteropolitano são obrigações que se fazem em Cuba desde o primeiro dia em que soou um tambor sagrado. Então, como afirma o entrevistado, isso tem que ser preservado. São essas tradições culturais africanas que estão no âmbito religioso que unem Cuba e Brasil, e foram a elas que Fernando Ortiz dedicou os últimos anos de sua vida.

Merece destaque o diálogo que se estabelece entre a rítmica da música e o iniciado consagrado a um orixá, treinado para responder com movimentos dançarinos ao ritmo dos atabaques. A missão principal reside em harmonizar as energias das pessoas com a sacralidade da música, para, por intermédio da dança, estabelecer contatos com as entidades religiosas, segundo os sons emitidos através do tambor. Por isso a música resulta em um fator muito importante dentro destas tradições religiosas, porque serve de veículo anunciador da presença dos orixás.

A seguir mostramos vários tipos de atabaques que se usam em diferentes tipos de festas religiosas em Cuba. Essas fotos foram resgatadas pelo Departamento de Estudios Socio Religiosos, do Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, do Ministério da las Ciencias quando foi desintegrado o Instituto de Etnologia y Folklore.



Figura 69 – Tambor Ijejá (Acervo do DERS, Cuba, 1964)



Figura 70 – Tambores Batá (Acervo do DERS, Cuba 1964)



Figura 71 – Tambor de Bembé (Acervo do DERS, Cuba, 1964)

Em Cuba, diferentemente do Brasil, cantigas e danças podem ser executadas dentro do espaço sagrado onde se efetua a cerimônia pelo público que assiste as mesmas. Não existe distinção entre iniciados e não iniciados nessas festas, que como indica a denominação – pública – se caracterizam por uma participação mais plural e ativa das pessoas, que não a assistem na qualidade de observadores-participantes, pois, como assinala Makota Valdina, “a festa pública é uma festa social, onde você compartilha com quem é e com quem não é”, como mostramos nas imagens seguintes:



Figura 72 – Cerimônia denominada Cajón, em Cuba (Acervo do DERS, Cuba, 1964)



Figura 73 – Guiro o Tambor al muerto (Acervo do DERS, Cuba, 1964)



Figura 74 – Festa das Abiãs (Acervo pessoal da autora, Salvador, junho de 2009)



Figura 75 – Alabês com seus atabaques na Festa das Abiãs (Acervo pessoal da autora, Salvador, junho de 2009)



Figura 76 – Festa das Abiãs (Acervo pessoal da autora, Salvador, maio de 2009)



Figura 77 – Festa a Omolu (Acervo pessoal da autora, Salvador, outubro de 2007)

O uso ritual das plantas

Estudos recentes indicam a vigência e os acertos dos estudos de Lydia Cabrera, que posteriormente continuou se aprofundando na temática das plantas. Seu livro *El Monte* é fiel testemunha do tempo dedicado à temática e o resultado de suas entrevistas com os informantes denotam a importância da vegetação para a prática ritual. Em informe de pesquisa realizada em 2002, por um grupo de pesquisadores do Departamento de Estudios Sociorreligiosos, do Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS)¹¹¹, veio à tona a base comum do uso das plantas tanto na Regla Conga como no Espiritismo Cruzado, sendo que os entrevistados tinham cerimônias de iniciação dentro da Santería e nas entrevistas declararam que tudo o que era feito dentro da ritualística santera necessitava do uso das plantas. De fato, o osainista, nome que recebe o consagrado ao orixá Osain, que tem como tarefa proporcionar todos os tipos de ervas, plantas, folhas e paus a serem utilizados nos cultos religiosos, constitui uma figura de muito valor na ritualística.

El Monte (O Mato), publicado pela primeira vez em 1954, pode ser considerado como um vade-mécum cubano ou como um tratado sobre ervas, plantas e rituais religiosos dos afro-cubanos, pela quantidade de informações que recompila, comparável à obra de Pierre Verger “Ewe: uso das plantas na sociedade iorubá”, embora as informações aportadas por Lydia Cabrera sejam mais heterogêneas e específicas no que se refere ao campo religioso afro-cubano.

Para dimensionar a importância deste livro e sua vigência, o prefaciador à edição cubana de 1993, Respallfina, comentou:

El Monte é um olhar desde o vórtice mesmo da vibração da alma [...] Vibrações que caracterizam a psicologia de um povo, a sua magia, as suas lendas, os seus antepassados. Modo de pensar e atuar que se integram numa cosmologia de gênese e simbiose, descoberta da relação Mãe-Terra, Árvores-Povo oculta no mato cubano. Muito tem neste livro dessa *Rama Dorada* de Frazer; ambos os livros se complementam numa fantástica volta às origens do Homem, dada através da humanização da natureza, alcançada num processo de entrecruzamentos entre culturas bem remotas. Desde *El Monte*, o pensamento místico de nosso povo e suas lendas – ainda tangíveis – se inserem na mitologia universal... Só por esse fato, merece ser reconhecido como um clássico da literatura cubana. (CABRERA, 1995, p.6-7)

¹¹¹ **Estudio de la Regla Conga e el Espiritismo Cruzado.** Informe de pesquisa. Departamento de Estudios Sociorreligiosos. CIPS. Havana, 2002.

A análise que faremos deste livro será muito parcial e, sobretudo, resumida em apertada síntese, principalmente no tocante às partes que se correspondem com a Santería, embora tenhamos mostrado a inter-relação entre as diferentes expressões religiosas afrocubanas, que encontram no mato (*El Monte*) a relação Mãe-Terra, Árvores-Povo, que Respallfina ressalva no prefácio do livro da Cabrera. Esta autora conhece e reconhece esses limites e tenta tomar todos os cuidados para que sejam considerados como espaços comuns ou de convergência religiosa. Nesse sentido, assinalou:

Tenho cuidado sempre de deslindar no mapa místico das influências continentais herdadas às duas áreas mais importantes e persistentes: a licumí [nagô] e a conga – iorubá e banto –, confundidas durante um longo tempo pelos profanos, e que se costuma catalogar sob um título errado e impreciso: ñañiguismo.

Chamaremos lucumí ou congos, segundo as suas práticas ou pelas suas ascendências, àqueles que pertençam alguns destes grupos, como atualmente se chamam a si próprios ou se referem segundo filiação religiosa. (CABRERA, 1993, p.12)

Se referindo a essa relação Mãe-Terra, Árvores-Povo, resulta interessante a observação da Cabrera quando afirmou:

A raiz plantada no começo de século XVI se mantém viva e vigorosa, embora toda comunicação direta com África fosse rompida definitivamente na segunda metade do século XIX, nossos negros não deixaram de ser africanos de espírito. Não puderam renunciar a suas crenças, nem esquecer os ensinamentos, segredos transmitidos pelos mais velhos. Continuam fielmente com suas velhas práticas mágicas e por tudo continuam a procurar o mato; buscam as primitivas divindades da natureza que adoraram seus antepassados que foram legadas vivas para eles e continuam falando em africano, em iorubá, em ewé ou em banto. (CABRERA, 1993, p.22)

Os elementos naturais – Mãe-Terra, Árvores-Povo – que legitimam nosso estudo comparativo, permitiram ao etnógrafo Pierre Verger¹¹², amigo de Lydia Cabrera e conhecedor da ritualística iorubá cubana, já que assistiu em companhia da amiga as cerimônias da Santería cubana em fim da década de 1950, que fosse procurar na Nigéria e no Benim, anos mais tarde, o Ewé das plantas. Neste livro citado Verger comentou:

À primeira vista é difícil perceber nas receitas qual é a parte mágica (que respeitosa e deveremos chamar de axé, poder), e quais as virtudes testáveis experimentalmente dessas plantas. Devemos ter em mente que, na

¹¹² Grande estudioso da cultura africana e afro-brasileira.

língua iorubá, freqüentemente existe uma relação entre os nomes das plantas e as suas qualidades, e seria importante saber se receberam tais nomes, devido às suas virtudes ou se devido a seus nomes determinadas características foram a elas atribuídas como um tipo de jogo de palavras (ou, mais respeitosamente, *ofo*). (1995, p. 24)

Nessa relação que Cabrera e Verger decidiram estudar se encontra a essência do que Hampate Bâ conceitua como homem de alma africana. Os iniciados na religião dos orixás cubanos reafirmam isso dizendo que tudo em Ocha passa pelo mato. Cao, um de nossos entrevistados, quer testar os rituais da Santería e do Candomblé e assegura, referindo-se à leitura que fez do livro de Lydia Cabrera, *El Monte*, que sempre ouviu dizer que ambas as cerimônias eram muito parecidas. Estas são características que unem culturalmente ambos os países em matéria cultural religiosa não só nesse jogo de identidades, como símbolo de adequação aos novos moldes ou padrões sócio-culturais, mas também como mecanismo de resistência cultural provenientes de homens e mulheres de alma africana.