

SÉRIE ANTROPOLOGIA

381

**AS ARTES SAGRADAS AFRO-BRASILEIRAS E A
PRESERVAÇÃO DA NATUREZA**

José Jorge de Carvalho

**Brasília
2005**

AS ARTES SAGRADAS AFRO-BRASILEIRAS E A PRESERVAÇÃO DA NATUREZA

José Jorge de Carvalho
Departamento de Antropologia – UnB

I. A negação constitutiva das artes sagradas afro-brasileiras no espaço nacional

Tentarei formular algumas idéias, ainda incompletas, sobre o modo como as artes sagradas de origem africana se constituíram no Brasil desde as suas origens na escravidão, a partir das relações que a etnia branca dominante do país manteve e mantém com a comunidade dos artistas e religiosos afro-brasileiros.¹ O objetivo dessa análise é prospectivo e propositivo: tipificar algumas das posturas mais frequentes e de maior consequência da elite branca frente aos artistas e religiosos afro-brasileiros e sugerir alternativas de proteção e apoio para que essas tradições possam sobreviver às agressões que sofrem atualmente e florescer ainda mais, para o bem-estar da comunidade negra e da nação brasileira como um todo.

São muitas as vozes, atualmente, e muitos os lugares onde se equacionam essas relações e encontros da elite branca com as artes sagradas de origem africana preservadas pela comunidade negra durante e depois da escravidão. Primeiramente, há um lugar de fala da sociedade civil, identificada pelas várias agrupações e movimentos sociais ligados às tradições culturais afro-brasileiras. Logo, há o lugar de fala da mídia, que deveria responder aos interesses da sociedade como um todo, porém que se apresenta, na maioria das vezes, de um lugar camuflado. Na verdade, a mídia tornou-se o lugar do mercado por excelência, e este lugar é disfarçado, muitas vezes, de lugar do Estado, sobretudo através do mecanismo, nem sempre transparente, da propaganda estatal veiculada pelos canais abertos de televisão. Além disso, em várias situações, a sociedade civil tenta falar e é também mal traduzida pela própria mídia, que se apresenta como se fosse o Estado falando sobre e em parceria com a sociedade civil. No fim das contas, as comunidades negras, criadoras e mantenedoras dessas tradições, acabam controlando muito pouco os meios de divulgação de seus valores e de sua auto-imagem na esfera pública. E finalmente, o mercado de produtos culturais também fala sob o disfarce de um ventríloquo que às vezes é a mídia e às vezes é o próprio Estado. E como é possível, hão de perguntar alguns, que o mercado de produtos culturais “afro-brasileiros” (carnaval, axé music, trios elétricos, blocos, etc.) use o Estado como ventríloquo? Pelo mecanismo, cada vez mais frequente, de que muitos cargos importantes do Estado, e em particular na área da cultura, são ocupados por pessoas, já não conectadas com a sociedade civil ou com as comunidades criadoras das artes afro-brasileiras tradicionais, mas com a indústria cultural, com a produção de eventos, marketing, turismo, promoção, etc.

¹ O presente texto é o reflexo escrito da palestra que proferi no Centro de Cultura Popular no dia 14 de dezembro de 2004. Como tal, não tem nem a pretensão nem o rigor de um ensaio acadêmico. Agradeço a Leticia Vianna pelo convite e muito especialmente a Andréa Falcão pelas inúmeras críticas e sugestões, as quais acatei integralmente. Os erros que permaneceram se devem apenas às minhas incapacidades.

Tradicionalmente, foi no contexto do Estado que nós, pesquisadores, falávamos das tradições culturais afro-brasileiras. Digo no passado, porque há atualmente um deslocamento do lugar dos pesquisadores, que começam a colocar-se a serviço do mercado do entretenimento, entrando em conflito de interesses direto com os membros das comunidades afro-brasileiras.

E por que, então, ainda tentar pensar a situação das artes do ponto de vista do Estado? Primeiro, porque o Centro de Cultura Popular é um organismo do Estado e o Estado nos permite pensar, pelo menos idealmente, a partir de um lugar inteiramente inclusivo. Em uma sociedade como a brasileira, tão fragmentada, segregada e esfacelada, o Estado ainda é uma das poucas perspectivas que temos para tentar pensar nossa heterogeneidade e nossa desigualdade em uma perspectiva inclusiva, com equanimidade e postura crítica.

Falar das artes sagradas afro-brasileiras é falar desse encontro destrutivo da elite branca que quis fazer do Brasil, à força, um país eurocêntrico, à base de uma negação, primeiro, das populações indígenas e depois das populações africanas escravizadas. O resultado dessa violência fundadora, física e simbólica, ao longo de cinco séculos, pode ser identificado nos índices sociais atuais que dividem o Brasil branco do Brasil negro. Conforme o estudo de Marcelo Paixão e Wânia Santana, nós temos um IDH comum (Índice de Desenvolvimento Humano), como Estado Brasileiro, que ficaria como um país de desenvolvimento dito médio. Se separarmos o índice da comunidade negra no Brasil e avaliarmos apenas o Brasil negro, nosso IDH cai para 129, próximo da Etiópia e do Zimbábue, dois países que estão entre os de mais baixo desenvolvimento humano do mundo. Se isolarmos agora os brancos, o IDH do Brasil branco fica mais parecido com o da Bélgica e da Croácia, países de alto desenvolvimento humano. Ou seja, inequivocamente, o Brasil negro, que preservou as grandes tradições de arte sagrada de origem africana, é um Brasil muito mais miserável e desassistido que o Brasil dos brancos, que hoje procuram se apropriar dessas tradições religiosas e artísticas, para consumo, entretenimento e exploração de mais-valia.

A história do Brasil, iniciada com o poder escravista branco, é uma história do processo de negação das religiões africanas. Ou seja, o primeiro paradigma “civilizatório” brasileiro foi a tentativa dos brancos de impedir que os africanos escravizados refizessem suas práticas artísticas e religiosas. A “civilização” instalou-se, no Brasil, sob o signo da repressão estética e espiritual e não da “fusão” harmônica de três raças, como se ensina até hoje nos textos escolares. As religiões africanas somente se consolidaram e permaneceram até agora porque seus seguidores souberam resistir aos ataques dos brancos poderosos. É evidente que o interesse português era a catequese total. Seu projeto colonial era que não houvesse arte sagrada ou qualquer outra sacralidade africana no Brasil.

O sincretismo foi o mecanismo constante de camuflagem e disfarce, energizado por cada geração de africanos na tentativa de dar continuidade às formas de religiosidade africana, através da devoção aos santos católicos. Por quatro séculos nós tivemos, então, a tensão entre a censura branca de um lado e a resistência negra de outro. É uma marca de todos os mitos das comunidades negras brasileiras a narração dos elementos censurados e de afirmação dos elementos simbólicos da resistência. Devemos insistir neste ponto, porque faz parte dessa longa história de censura e repressão, a necessidade de se retirar um alvará da Delegacia de Jogos e Diversões a cada vez que se ia realizar uma festa de candomblé e umbanda no Brasil. Foi Átila Nunes, o primeiro deputado umbandista, que em 1975 finalmente conseguiu eliminar a necessidade dessa humilhante licença policial. Cai por terra aqui o modelo de raízes do Brasil, de Sérgio

Buarque de Holanda, de um “domínio europeu (...) brando e mole” (Holanda 2003:51). Desde o século XVI até o presente, de fato, não houve uma única década no Brasil em que as tradições religiosas de origem africana e indígena puderam expressar-se com inteiro e livre acesso ao espaço público. Igualmente, a idéia de um “languescimento de Deus”, do mesmo Holanda (id:62), é um disparate diante da pressão ininterrupta do poder branco cristão sobre a população negra e suas expressões culturais de origem africana.

Só muito recentemente, portanto, as religiões afro-brasileiras adquiriram estatuto pleno de legalidade. Em 1975, ano da eliminação do alvará, acabávamos de entrar plenamente na era da sociedade do espetáculo. Poderíamos até fazer um paralelo entre a descriminalização das religiões afro-brasileiras e a consolidação da mídia televisiva nos anos setenta. Aqueles que viram o filme inglês *Beyond Citizen Kane* (Além do Cidadão Kane), até hoje proibido no Brasil – podem ter uma idéia de como foi montado esse imério extraordinário da Rede Globo, sem paralelo no mundo e ícone do poder midiático no Brasil, consolidado durante o regime militar. A partir daquele momento, a umbanda e o candomblé passaram de práticas escondidas para fonte de espetáculos, na lógica dessa recém fundada cultura de massas. O controle policial do alvará foi substituído pela assimilação lenta e progressiva da mídia, e os rituais afro-brasileiros saíram do seu recinto sagrado para aparecer nas novelas, contribuindo para a manutenção da audiência. Para que tal mudança se desse, foi preciso estabilizar um novo conjunto de imagens audiovisuais afro-brasileiras, como se uma nova Delegacia de Jogos e Diversões tivesse deslocado o sentido histórico específico dos jogos e diversões preferidos das comunidades dos terreiros para que eles, esvaziados agora de seus símbolos de diferença e resistência, começassem a se difundir segundo os interesses dos brancos.

Propomos um regresso à presença estatal justamente porque essa desautorização constante das tradições sagradas de origem africana (e também do xamanismo, das danças e dos cantos das tradições indígenas) convocou vários atores brancos cujas ações de predação cultural, ou com fins de lucro ou de censura em nome de crenças religiosas intolerantes, desconsideraram os interesses dos artistas dessas tradições. Acredito que nem a sociedade civil nem o mercado poderão equilibrar esse quadro sem uma intervenção de Estado.

Tivemos uma variedade de agentes políticos e sociais, ao longo de gerações, envolvidos nesse projeto de desautorização. Lembremos primeiro dos padres, dos bispos, das ordens de Roma, das constantes pressões pela romanização do catolicismo no Brasil. Como ilustra o episódio das beatas do Padre Cícero de Juazeiro do Norte, o catolicismo no Brasil era intolerante até mesmo com as manifestações locais da fé cristã. Depois vieram os teólogos, legitimando o cristianismo e discursando sobre a suposta sofisticação do monoteísmo frente ao politeísmo, da pretensa sutileza das religiões da transcendência frente à rusticidade das religiões fetichistas, não faltando inclusive aqueles que justificaram a repressão religiosa aberta contra as religiões afro-brasileiras. Tivemos também médicos e psiquiatras que tentaram enquadrar o transe religioso afro-brasileiro como uma instância de desequilíbrio e insanidade mental. Juristas, procurando justificar também uma espécie de inferioridade intrínseca dos adeptos, como se a ausência de cidadania das tradições religiosas pudesse ser justificada legalmente. Jornalistas, desde o século dezenove, fazendo reportagens exotizantes e detratadoras das práticas religiosas dos adeptos. Pesquisadores de várias origens, folcloristas, profissionais liberais deslocados das suas áreas específicas; enfim, vários formadores de opinião que ao longo de gerações lançaram dos discursos médico, jurídico e psiquiátrico

para sustentar teorias evolucionistas e etnocêntricas para desautorizar as artes sagradas afro-brasileiras como se fossem primitivas.

Finalmente, temos ainda os programas de televisão chamados humorísticos - aquelas “brincadeiras”, tratando os pais de santo como personagens de comédia, construindo tipos humanos que ridicularizam o comportamento religioso de origem africana para fins de entretenimento perverso e racista. Não é fácil, para nós brancos, imaginar a posição dos artistas e religiosos negros ao verem-se construídos desse modo tão inferiorizante, como tem sido a prática da sociedade brasileira branca até hoje.

As décadas de vinte e trinta foram um momento de grande ruptura no Brasil, quando se estabeleceram dois discursos fundamentais para a forma como foram hierarquizadas as tradições sagradas afro-brasileiras até hoje. Um deles, poderoso, gerado nos anos trinta, foi a democracia racial de Gilberto Freyre, porque ela “resolveu” o racismo de Estado de uma forma convincente para os brancos (e até para uma parcela de negros) ao silenciar a possibilidade de uma diferença colocada pelos negros, já que todos os brasileiros foram convertidos em “iguais” nesse discurso de uma falsa cordialidade racial. E o segundo, geralmente pouco criticado e muito celebrado, porém que considero igualmente perigoso, é o discurso da antropofagia de Oswald de Andrade. Esse discurso antropofágico colocou a centralidade e o prestígio da ação simbólica em quem controla os meios de difusão do produto cultural resultante da suposta síntese estética nacional. Quem define o “só me interessa o que não é meu”? Segundo o credo antropofágico, eu posso ir onde quiser e canibalizar o que quiser, em nome da minha arte, da minha música, da minha literatura, da minha pintura, do meu teatro. Posso retirar qualquer expressão simbólica do seu contexto e fazer dela o que julgar melhor, já que somos todos antropófagos. Os índios também são antropófagos, os afro-brasileiros também o são. É claro, o poder relativo dos vários antropófagos nunca é posto em questão. Imagina-se sempre um jogo de signos emitidos e expostos para ser canibalizados por qualquer um, sempre em uma perspectiva de trocas horizontais.

Esses dois discursos impediram uma clara marcação de território do ponto de vista dos continuadores da tradição. Seus formuladores sempre deixaram ambíguos os seus posicionamentos de fala, o que dificultou a possibilidade de se devolver para a elite branca um espelho da sua condição de predadora das tradições não-brancas. Com a Antropofagia legitimada, ninguém mais é predador, porque supostamente somos todos predadores. Generalizou-se a posição da predação como se a camuflagem do sincretismo, que havia sido uma resposta à censura e à repressão, fosse uma manifestação livre da antropofagia. Como se as pessoas, em todas as sociedades humanas, quisessem sempre predação o outro, caso lhes fosse dada essa chance. Confundiu-se o circuito das dádivas, das trocas restritas ou generalizadas que justamente buscam alcançar um equilíbrio sazonal ou intermitente entre grupos humanos que convivem em um determinado espaço, com o roubo, a pilhagem cultural, a captura inconseqüente das expressões simbólicas do grupo mais frágil na estrutura de poder.

Esse modelo antropofágico não levou em conta a imposição branca, contínua e violenta, sobre os índios e os negros. Lembremos sempre que o catolicismo foi imposto no Brasil, as pessoas negras e indígenas não optaram livremente por ele. A questão da camuflagem, portanto, não era uma forma de antropofagia, pelo menos naquele momento.² Antropofagia cultural existe quando se está livre para averiguar e decidir retirar algo que o outro deixa disponível. Todavia, esse termo já não faz sentido quando

² Uma colocação apta dos princípios da camuflagem no mundo afro-americano foi proposta por Ángel Quintero Rivera, em seu comentário a meu ensaio sobre as tradições sagradas afro-americanas (Rivera 2004 e Carvalho 2004).

o canibalizado não tem opção nenhuma além de mimetizar-se com o outro antropófago como forma de sobrevivência.³

Insisto em que se faça bem essa distinção, entre esses dois discursos da elite brasileira que surgiram em situações geopolíticas opostas: a democracia racial nordestina e a antropofagia paulista. Em certo sentido, o discurso freyreano seria uma resposta ao discurso paulista, em uma tentativa de voltar ao Brasil arcaico e regionalista, quando aqueles propunham a modernidade metropolitana. Contudo, entendidos como falas próprias da elite branca, ambas as posturas tiveram o mesmo efeito na tradição afro-brasileira, a saber, de colocar à disposição dessa elite, para seu uso indiscriminado, os patrimônios sagrados indígenas e africanos. E com isso, nesses últimos setenta anos, apesar de inúmeras tentativas, os negros não conseguiram gerar um contra-discurso que marcasse um território e colocasse em cheque essa retórica branca como uma retórica da predação. Houve tentativas, como a da Frente Negra Brasileira nos anos trinta, o Teatro Experimental do Negro e o Movimento Quilombo de Abdias do Nascimento nos anos cinquenta e o Movimento Negro Unificado, nos anos setenta do século passado. Apesar da contundência dessas reações, a desigualdade de forças sempre foi muito grande e a elite branca pautou a repercussão – nacional e pública – das imagens singulares das artes afro-brasileiras, sobretudo por ter nas mãos o controle absoluto da mídia.

II. A Falsa Proximidade da Elite Branca com o Mundo Afro-Brasileiro

Gostaria de ilustrar as considerações anteriores, de relação predatória e unilateral da elite branca com as tradições religiosas afro-brasileiras, com um breve relato etnográfico. Quando assisti ao documentário *Casa Grande & Senzala*, de Nelson Pereira dos Santos, sobre a vida e a obra de Gilberto Freyre, pude rever uma cena que havia presenciado ao vivo em 1980, quando fazia minha pesquisa de campo de doutorado no xangô do Recife. Nelson Pereira havia reproduzido alguns segundos de uma reportagem da TV Globo pernambucana sobre um toque de orixás ocorrido no Sítio de Pai Adão de Água Fria em abril de 1980, como parte das homenagens aos 80 anos do grande escritor. Obviamente, as imagens do noticiário inseridas no documentário passavam a impressão de que aquela comunidade de santo havia oferecido aquela festa em honra de Gilberto Freyre, o qual dizia ter sido amigo do famoso sacerdote Pai Adão. Seus descendentes celebravam, assim, a continuidade dessa relação tão íntima e fraterna entre brancos da elite e negros pobres descendentes de ex-escravos, exatamente como reza a ideologia da democracia racial plasmada no livro *Casa Grande & Senzala*.

O que o documentário não esclarece é que aquela festa não foi uma manifestação espontânea de apreço do povo de santo ao escritor. Naquela época, eu residia na casa do pai de santo que oficiava no Sítio de Pai Adão e pude acompanhar de perto todas as negociações e os preparativos para aquele espetáculo enganoso. A Fundação Joaquim Nabuco havia solicitado ao pai de santo que organizasse um toque para os orixás especificamente em homenagem a Gilberto Freyre na semana em que ele completava 80 anos. A festa foi paga inteiramente pela Fundação, que alocou dinheiro para todos os gastos de um toque público para os orixás (recursos para a comida, as bebidas, as roupas, os tambores, ogãs, os fogos, a limpeza e os arranjos do salão, etc.). Ou seja, mesmo tendo ocorrido durante o mês de abril, aquele não foi o costumeiro toque de Ogum do Sítio de Pai Adão. A festa incluiu até uma pequena palestra de Freyre,

³ Já discuti essa dimensão política da antropofagia estética em outro ensaio (Carvalho 2004).

explicando para uma comunidade de santo um tanto perplexa com sua presença como o negro foi co-colonizador do Brasil.

O evento foi filmado também com a finalidade de ser exibido no noticiário local e nacional. O que me parece importante acrescentar às leituras e análises que se fizeram e se façam do documentário de Nelson Pereira dos Santos é que aquela festa foi encomendada e paga pelo próprio homenageado (Freyre era então o Presidente da Fundação Joaquim Nabuco). Sem a intervenção e o financiamento da Fundação Joaquim Nabuco e sem a mediação específica daquele pai de santo, estou plenamente convencido de que aquela festa de homenagem jamais teria existido. Freyre simplesmente não mantinha nenhuma relação com o povo de santo do Nagô pernambucano e a imensa maioria dos adeptos presentes naquele toque nem sequer sabiam quem era o aniversariante.

Gilberto Freyre sempre disse que foi amigo de Pai Adão, mas não conheço registro, nem escrito nem oral, que confirme essa amizade, na perspectiva do povo do xangô. Perguntei inúmeras vezes a dois de seus filhos se seu pai mencionara alguma vez a figura de Freyre, e eles não tinham conhecimento dessa relação. É altamente significativo, por outro lado, que Pai Adão tenha declinado de participar do Primeiro Encontro Afro-Brasileiro do Recife, em 1934, organizado por Freyre. Se eram tão próximos, por que a recusa de Adão?

A homenagem comprada que presenciei e documentei é parte dessa história racista em que a elite branca decreta a existência de um pacto de convivência e proximidade com as comunidades afro-brasileiras que, em muitos casos, jamais existiu. Obviamente, Nelson Pereira dos Santos não incluiu essa seqüência como farsa e sim como glória. Por isso julguei relevante comentá-la: para enfatizar que muitos discursos celebratórios do bom convívio entre brancos negros no Brasil às vezes se apóiam em fatos manipulados. Indivíduos e instituições poderosos podem cooptar lideranças religiosas ou artísticas afro-brasileiras, que muitas vezes nem sequer entendem completamente as motivações e as conseqüências da solicitação ou mesmo do suborno, tal a carência material e o distanciamento social e político em que vivem os religiosos e os artistas das tradições sagradas afro-brasileiras. É certo, porém, que a comunidade de santo, em várias cidades brasileiras, é freqüentemente assediada e pressionada financeiramente para realizar eventos que simulam uma proximidade e uma integração racial e de classe inexistentes, porém favoráveis à auto-representação da elite branca.

III. O Fascínio Estético-Espiritual dos Pesquisadores Brancos

Proponho que as relações entre a elite branca eurocêntrica com a arte sagrada afro-brasileira foram concebidas, na maioria das vezes, dentro de quatro vácuos que marcaram a versão branca dessa história: o vácuo da classe, o vácuo da visão de mundo, o vácuo da espiritualidade e o vácuo da diferença racial.

Por exemplo, sempre que se conta a história da estrutura formal do jongo, do candomblé, do maracatu, do congado, não há uma preocupação por analisar a classe social dos jongueiros, dos congadeiros, do povo de santo, etc. Igualmente, nem a visão de mundo presente em cada um desses gêneros estético-rituais, nem a espiritualidade dos praticantes e nem a condição racial dos praticantes e dos pesquisadores aparecem. Esses seriam, a meu ver, os quatro eixos para entender a ética desse encontro. Devemos fazer um diagnóstico de como se deram o encontro de classes, o encontro de visões de

mundo, o encontro entre grupos raciais e étnicos diferentes; e, finalmente, o encontro entre atitudes e práticas espirituais diferentes.

Para exemplificar este modelo dos quatro vácuos, destaco um segundo momento da relação dos brancos da elite com as tradições sagradas afro-brasileiras. Proponho uma leitura do encontro de Mário de Andrade com essas tradições sagradas, vendo-o como uma versão melhorada do encontro (ou talvez não-encontro) de Gilberto Freyre com Pai Adão. No caso de Mário, houve de sua parte uma suspensão quase deliberada do encontro de classes e do encontro racial; ele levemente tocou nesses temas, porém procurou aprofundar um encontro que fosse estético-espiritual. Essa valorização estético-espiritual, exercitada com tanto talento por Mário de Andrade, influenciou gerações de estudiosos da elite branca, que passaram a ser seus herdeiros, o que foi certamente positivo. Sem negar as dimensões estéticas e espirituais, gostaria de ressaltar agora os outros pilares desse encontro.

Ficou claro, na trajetória de Mário de Andrade, que seu destino e o destino dos artistas populares não se misturariam. Ou melhor, que a busca de conhecimento sobre a tradição afro-brasileira não passava por cruzar a barreira de classe. Já teorizei sobre esse assunto em outro texto, porém gostaria apenas de repetir muito rapidamente um ponto básico do encontro de Mário de Andrade com o coquista Chico Antônio.⁴ Mário foi ao Nordeste, conheceu Chico Antônio, e, fascinado, registrou sua arte; depois regressou a São Paulo e escreveu sobre ele. Há um dado histórico, porém, que passa despercebido para os pesquisadores dessa área: que muitos anos após aquele encontro com Mário de Andrade, Chico Antônio veio morar no Rio de Janeiro. Ele foi pedreiro por muito tempo, vivendo precariamente e costumava dizer: “Ah, se o senhor Mário estivesse aqui, a minha vida era outra...”.

Acontece que ambos, Mário de Andrade e Chico Antônio, viveram pelo menos dois anos, ao mesmo tempo, na mesma cidade do Rio de Janeiro. Não faço uma crítica pessoal a Mário de Andrade, e sim uma constatação do dramático vácuo de classe do qual falei acima, de um grupo étnico e um segmento social sobre o outro. Os dois estavam na mesma cidade, porém Chico Antônio não sabia disso, e não sabia basicamente porque não era minimamente empoderado para chegar perto, para buscá-lo onde quer que ele estivesse, para trocar uma palavra com ele. Mário de Andrade havia ficado fascinado com Chico Antônio, o maravilhoso coquista, lá no Rio Grande do Norte; porém aqui, no Rio de Janeiro, a história era outra, cada um se movia em seu lugar próprio, em seu circuito próprio de classe e condição racial e regional.

Acredito, então, que o encontro estético-espiritual resolveu apenas parcialmente o conflito constitutivo desse campo das tradições sagradas de origem africana diante de nossa elite cristã e eurocêntrica. Por muito tempo, foi um alibi perfeito para que as classes não se aproximassem, para que os grupos raciais mantivessem a sua desigualdade histórica e para que aquela visão de mundo ocidental não se contaminasse de valores africanos ou indígenas. Sintetizando, por muitos anos ficou bem demarcado o papel da Missão Folclórica e da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro: a suspensão das dimensões mais conflitivas (classe e raça) e uma aposta muito profunda nas dimensões estética e espiritual.

Por muitas décadas do século XX, então, no contexto da censura, da negação e da desqualificação racista da população negra, ficou marcada a constituição da arte sagrada

⁴ Ver Carvalho (2000). Mário de Andrade escreveu exaustivamente sobre Chico Antônio em *O Turista Aprendiz*. Uma compilação completa de seus escritos sobre o grande coquista, incluindo uma análise detalhada do impacto de Chico Antônio sobre Mário de Andrade foi preparada por Oneyda Alvarenga nas Explicações ao volume *Os Cocos* (Andrade 1984 e Alvarenga 1984).

afro-brasileira, que vivia numa espécie de mundo paralelo, apenas com pequenos pontos de contato com o mundo branco poderoso (e foram justamente os pesquisadores os poucos elos entre esses universos). De repente, nos anos noventa, com uma intensificação inusitada da sociedade do espetáculo, ocorreu uma virada radical no desejo da etnia branca. Tradições culturais afro-brasileiras, que antes não interessavam, passaram a ser deglutidas, absorvidas e canibalizadas amplamente, para fins de entretenimento. Foi como se os brancos de classe média sentissem subitamente um cansaço de sua visão de mundo ocidentalizada, a qual necessitou urgentemente ser revitalizada através da visão de mundo sagrada afro-brasileira.⁵ É assim que temos agora maracatu de branco, capoeira de branco, jongo de branco, cacuriá de branco. Falo especificamente dessa prática de transformar tradições de origem africana em tradições inteiramente brancas. Sei bem o quanto este assunto é extremamente doloroso, por tocar muito de perto nossa auto-imagem de brancos simpáticos à causa dos negros; passamos a ver-nos em um espelho excessivamente ampliador e não exatamente positivo. Contudo, é impossível contorná-lo.

Este desejo atual por consumir a cultura sagrada afro-brasileira faz com que a ética do encontro passe agora por uma equação difícil dada por um movimento cultural leigo branco que quer canibalizar e se aproximar da cultura popular sagrada afro-brasileira. Mais claro ainda: um movimento cultural branco profano que se aproxima de um sagrado negro. Não estou falando aqui dos brancos que têm orixás, não me refiro àqueles que participam do candomblé, pois essa absorção sagrada dos brancos sempre existiu – o candomblé sempre foi universalista, porque todos temos orixás. Refiro-me aos leigos brancos de classe média que agora buscam no congado, no maracatu, no jongo, na capoeira, uma outra forma de expressar que parecem não encontrar com tanta satisfação na cultura européia que aprenderam na escola. Acredito que esse novo movimento leigo nos leva ao segundo dos quatro pontos, a saber, sobre o choque de visões de mundo.

No primeiro, o ponto estético-espiritual, o encontro entre brancos e negros teve âncoras de legitimação que já não são possíveis neste segundo. Por quê? Porque o modo de viver e pensar dos praticantes das comunidades afro-brasileiras, tal como vejo a sua forma de interagir, está centrado nas redes de parentesco, nas redes de compadrio. O modo de vida, seja do congado, do maracatu, do jongo, do candomblé, do tambor de mina, da família de santo em geral, é um modo que se sacraliza por impor um limite ao ego. O eu individual fica constrangido pelos deveres familiares - o dever ao pai, à mãe, ao irmão, ao compadre, à comadre, à comunidade como um todo. São formas extremamente eficazes, sutis, sofisticadas, de que a comunidade seja sempre maior que o indivíduo. E com isso a comunidade pode durar, visto que nenhum indivíduo possui o poder de destruí-la, porque o seu poder egóico é menor que o poder coletivo. A soma da comunidade é maior que a soma de cada um dos egos que a compõem em particular. E a arte sagrada que se cultiva pertence à comunidade, ainda que os artistas, enquanto indivíduos, criem novas formas do gênero artístico sagrado que preservam e que cultivam.

Com todos os seus conflitos internos (pois, como se diz, o mundo do candomblé, o mundo do santo em geral, é um mundo de muita fofoca), há um elo sobrenatural que sustenta as ações individuais. E esse elo sobrenatural é o elemento que dá vida, em grande medida ainda, a todas as tradições sagradas afro-brasileiras. Todos os que se aproximam desse mundo, brancos ou negros, ricos ou pobres, sentem essa atmosfera

⁵ Sobre esse assunto, ver meu ensaio anterior (Carvalho 2004).

extraordinária, esse conjunto invisível que declara a presença dos outros no plano individual, seja no ambiente, na interação ritual e mesmo na devoção.

Sobre o lugar desse elo sobrenatural, gostaria de ressaltar dois pontos. O primeiro é que ele faz com que a comunidade e a visão de mundo entrem em choque. A devoção é generalizada, e é anti-egóica, ou contra-egóica. Ela é um limite para o ego. O devoto dissolve a resistência negativa do ego com a entrega ao santo, ao orixá e à comunidade, podendo-se afirmar que a devoção generaliza a participação.

O segundo ponto é o poder de cura, ação humana que eu gostaria de introduzir aqui como uma outra dimensão fundamental da espiritualidade não individualista. Essa tradição religiosa afro-brasileira marginalizada não existe apenas pela busca puramente estética, não apenas para fazer canções bonitas, danças exuberantes e belos toques de tambor. Ela existe também porque cura. Aproximar-se desse mundo é aproximar-se de pessoas que vão incorporando um poder de cura, fenômeno com que nós, pesquisadores, nos deparamos o tempo todo, porém de que quase nunca falamos. Esse poder está na mina do Maranhão, no jongo do Rio de Janeiro, no candomblé da Bahia, no xangô do Recife, no congado de Minas, no batuque do Rio Grande do Sul, enfim, em todas as comunidades que contam com mestres e mestras das tradições sagradas afro-brasileiras.

O poder de cura é um poder não-egóico e personalizado. Enquanto a devoção generaliza, o poder de cura personaliza. E ambos são contra-egóicos. Eis o predicamento de que falo: nós brancos, ocidentalizados, formamos parte de uma comunidade que tem uma visão de mundo centrada no ego, que é ególatra, que é egocêntrica por ideologia confessa, e é este grupo nosso que agora se aproxima, com uma atitude de voracidade, do mundo não-egóico das tradições afro-brasileiras. Se quisermos falar do papel do Estado, exijamos que ele seja capaz de admitir e promover, também, uma discussão filosófica, e que ouçamos as várias vozes implicadas nesse encontro desigual. “Somos herdeiros da tradição egóica, e estabelecemos essa relação de vampirismo com pessoas que não operam com essa tradição”. Nós estamos discutindo visão de mundo. Como vamos nos aproximar de pessoas que não estão trabalhando na nossa mesma chave egóica e com quem talvez devêssemos aprender, pelo contrário, a retirar-nos dessa condição auto-destrutiva e destrutiva? Ouso afirmar que em todas as variantes da religiosidade afro-brasileira a entrega à comunidade é altíssima. O que conduz a uma diferença de poder, na medida em que quem vive esses valores contra-egóicos com intensidade (sejam generalizados na devoção, ou personalizados na cura) tem dificuldade em assimilar o alto grau de individualismo que orienta as nossas vidas.⁶

Para não excluir-me da discussão, a cada começo de dia, ao enfrentar-me com as tarefas que me esperam, assusto-me com o altíssimo grau de individualismo que sou obrigado a exercer para viver minha vida neste regime metropolitano plenamente capitalista. Não consigo naturalizar o modo como aposto diariamente no futuro e tento controlar variáveis distantes, sempre numa expectativa de controlar e submeter o mundo das pessoas e das coisas que nos cercam. Esta é uma dimensão pouco falada do nosso individualismo: a fantasia de poder pelo consumo. Esta fantasia já se estendeu para desejar consumir também as artes sagradas afro-brasileiras. E, obviamente, a classe média se sente com crédito ilimitado para vampirizar as tradições culturais que bem entenderem.

⁶ Seria interessante desenvolver, em outra oportunidade, uma comparação entre essa concepção não-egóica do ser humano das religiões afro-brasileiras e a idéia da despersonalização, central no budismo (visão de mundo que insiste na vacuidade e no caráter ilusório do eu), tal como apresentada no elegante ensaio de Richard Wilhelm (1980).

Na direção oposta do que acabo de descrever, os grupos de cultura popular estão mais perto da relação de troca, de dádiva, enquanto as pessoas de classe média que são mediadoras e pesquisadoras da cultura popular, em geral articuladas em torno de ONG's, estão trabalhando quase sempre em uma relação de contrato, dentro da lógica dos créditos, cheques, acordos, antecipações, inadimplências, etc. Todos esses fatores fazem com que haja um choque de visões de mundo muito profundo: o que para alguns é a entrega, para outros é mais-valia. Enquanto a entrega não tem valor, a mais-valia agrega valor. Este é o jogo complexo das artes sagradas afro-brasileiras atualmente: o que para um é falta que se repõe, para o outro é acumulação. O que digo aqui é apenas um exercício, mas poderíamos avançar neste contraste.

Resumindo os dois últimos pontos, temos aqui dois movimentos. O primeiro, laico e canibalizador, está atravessado pelo mercado e pelo entretenimento. Este movimento, inclusive, até espera que as artes sagradas continuem vivas, ainda que de uma forma meio congelada, para ser mais fácil canibalizá-las e levá-las ao palco: enfim, para poder utilizá-las como uma fonte de mais-valia ao transformá-las em espetáculos laicos. Esse é o movimento do canibalismo cultural branco. O outro movimento, encarnado no evangelismo fanático e intolerante, sobre o qual discorrerei mais adiante, quer realmente eliminar, tirar as religiões africanas do mapa. Para compreender melhor esses dois movimentos, a dimensão da racialização ainda falta ser trabalhada conceitualmente.

IV. Igualdade Racial nas Escolas de Artes

Lembrando que o Centro de Folclore e Cultura Popular mantém a Sala dos Mestres da arte popular, insisto em que o Estado é o único lugar que ainda vislumbro com capacidade de permitir imaginar uma nação em que todos os que exerceram plenamente as suas funções de mestres e mestras das tradições culturais tenham finalmente o seu reconhecimento. E ao falar de reconhecimento no Brasil, devemos falar finalmente da questão racial. Após mais de um século de República e crescimento constante dos implementos culturais brancos, o racismo sofrido pelos que preservam as artes sagradas afro-brasileiras em nada diminuiu. Até agora, todas as formas estabelecidas de aproximação da elite branca com a religiosidade afro-brasileira têm sido formas de manter a distância racial gerada no período da escravidão.

Para concluir este ponto: diante dos dois grandes desafios atuais, seja da apropriação laica, seja da tentativa de eliminação religiosa, teríamos que sair da esfera da cultura. A discussão que se tem que fazer sobre as religiões afro-brasileiras não pode mais estar confinada ao Ministério da Cultura. Deve estar junto aos Ministérios da Educação, da Justiça, do Meio Ambiente, do Turismo, do Trabalho. E acima de tudo, temos que introduzir a discussão das ações afirmativas, pois é preciso trazer os praticantes, os artistas sagrados, para o nosso meio. Os Departamentos de Música de todas as universidades públicas deverão incorporar, a partir de agora, os músicos afro-brasileiros como alunos e como professores. O único modo plausível que vislumbro de desmanchar essa hierarquia racial e simbólica onipresente e estabelecida há tanto tempo é tomar a decisão de não mais reproduzir instituições brancas e eurocêntricas.

Se queremos transformar o Brasil em uma nação verdadeiramente multicultural, então os mestres do jongo, da capoeira, do candomblé, do tambor de mina, do congado, deverão ser também mestres universitários e professores das nossas universidades públicas. Não somente quem ensina Mozart é mestre. O ogã experiente, conhecedor dos complexos toques de atabaque e de ilu também é mestre e como tal merece o mesmo

lugar de destaque de um bom professor de piano ou violino em uma Escola de Música. É preciso implementar ações afirmativas em todas as áreas das artes: nas cênicas, na música, nas artes visuais. Não deverá mais existir um vestibular eurocêntrico como mecanismo de acesso a uma instituição universitária de um país que abriga vastos saberes indígenas e africanos.

Voltamos mais uma vez ao ponto das cotas para negros: temos de ter uma proporção equitativa de pintores, escultores, dramaturgos, artistas, dançarinos, atores, músicos, todos eles negros e índios, nos mesmos lugares onde estão hoje os artistas da etnia branca. Entendo as cotas como o único modo eficaz para que possamos sair da profunda desigualdade racial no Brasil. Essa desigualdade foi sempre deixada de lado, enquanto as outras foram pelo menos admitidas, ainda que não resolvidas. Proponho então, finalmente, como tema de discussão para o Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular, a abertura de ações afirmativas, em todos os campos das artes: onde estiver a arte européia, que estejam também a arte africana e a arte indígena. Tal proposta é coerente, parece-me, com a vocação do Centro de promover o artista popular, independente de sua condição étnica ou racial.⁷

V. Encontros parciais de aproximação e afastamento

Poderíamos resumir esses vários modelos de encontro que exemplifiquei, também de modo breve. O primeiro modelo pode ser chamado de falsa proximidade, exemplificado pela suposta relação de intimidade entre o escritor branco de elite Gilberto Freyre e o sacerdote e artista negro, descendente de escravos, Pai Adão; o primeiro colocando-se como herdeiro da “civilização” lusitana e o segundo como guardião da tradição sagrada africana (com a ressalva de que esse encontro foi narrado pelo escritor branco da elite e não pelo mestre religioso negro popular). A elite se vê até hoje refletida nesse modelo, que prescinde da confirmação do artista sagrado afro-brasileiro para decretar um sentimento comum de valores afins. A base desse modelo é essencialmente um engano: em uma sociedade de apartheid racial e social, é sempre possível para a elite no poder fabricar uma narrativa que a vincule, sem conflito, com os mestres e mestras da cultura popular, que nunca virão a saber que tal narrativa existe e lhes inscreve no espaço nacional em um lugar subalterno e totalmente alheio ao modo como constróem a si mesmos e aos outros.

O segundo modelo seria o do encontro estético-espiritual: a relação entre Mário de Andrade e Chico Antônio, tal como narrada por Mário e posteriormente aceita por Chico, na medida em que lhe coube reagir. Mário pelo menos não falsificou o caráter efêmero e distanciado do seu encontro: não posou de íntimo do que não fora nada além de um parceiro de único encontro – enfim, Mário não nos legou uma mentira. Em uma boa medida, até hoje, todos nós, pesquisadores brancos brasileiros, podemos nos encaixar nesse modelo de relação – verdadeira nos nossos termos, porém deficitária de confirmação e de reciprocidade de projetos de vida e de equanimidade por parte dos mestres e mestras a quem tanto admiramos.

O terceiro modelo seria o da proximidade expropriadora, tão freqüente hoje em dia, sobretudo nos grandes centros urbanos do país: uma classe média branca se apropria das manifestações sagradas afro-brasileiras (e também indígenas) e praticamente se coloca no lugar dos mestres e mestras, em geral utilizando as artes sagradas como espetáculos mercantilizados. Os agentes desse canibalismo estético-espiritual transitam

⁷ Para uma argumentação mais detalhada sobre o sistema de cotas, ver nossa proposta de cotas para negros e índios na Universidade de Brasília (Carvalho & Segato 2002).

pela posição de pesquisadores, produtores culturais, agentes e artistas experimentais. Acredito que essa atitude de expropriação está diretamente relacionada com o movimento atual de desregulação das instâncias antes estatais, do conseqüente crescimento do terceiro setor e do aumento formidável da indústria do turismo. Esse encontro canibalizador é fortemente marcado pela exotização das artes sagradas afro-brasileiras.

O quarto modelo, sobre o qual discorrerei a seguir, é o do distanciamento intolerante, que é o caso dos grupos pentecostais que se propõem inibir, coibir, e no limite, proibir as artes sagradas afro-brasileiras. Em todos esses quatro modelos, o sujeito é branco e o negro é objeto, não importa se descrito com simpatia ou não. O quinto modelo, que apenas podemos vislumbrar, significa uma relação sujeito-sujeito, e essa parceria necessita, para começar a existir, de ações afirmativas nas instituições ligadas à cultura e às artes.

Dou um exemplo de como esse panorama mudou.

Em dezembro de 2004, a Rádio Justiça, uma emissora pública de Brasília, solicitou-me uma entrevista irrecusável, sobre o significado do sacrifício de animais no mundo do candomblé. Provavelmente essa matéria foi estimulada por algum membro da bancada evangélica que procura construir um clima favorável à votação de uma lei federal que proíba o sacrifício ritual de animais (em troca, obviamente, da aprovação de alguma matéria de interesse da Presidência). Os políticos neo-pentecostais estão querendo, na prática, retroceder trezentos anos de história, ao tentar refazer a violência religiosa do Brasil colônia, desta vez trocando, apenas, o papel violento da religião católica pelo da evangélica. Coloquei como condição que a entrevista fosse ao vivo. Em décadas de professor universitário e pesquisador, sempre discutindo as religiões afro-brasileiras, confesso nunca haver visto alguém tão alheio ao mundo afro-brasileiro como a jornalista que me entrevistava. “Professor, é verdade que os animais são torturados nessas religiões? É verdade que eles sofrem? Que a galinha esperneia?” Trata-se de um jogo premeditado, uma espécie de armadilha para que eu dissesse determinadas coisas que seriam usadas em favor desse lobby evangélico intolerante. Fui forçado a dizer o seguinte: “Nós só temos uma alternativa: nenhum de nós, a partir de hoje, comerá carne. Se nos alimentarmos exclusivamente de vegetais, não será mais necessário sacrificar nenhum animal. Você é vegetariana, por acaso?” Ela disse: “Não”. Eu disse: “Você já viu como matam os bois cuja carne você compra e come?”. “Não”. “Então, sugiro que veja e depois comparemos o sofrimento dos animais sacrificados ritualmente no candomblé com os animais dos matadouros de onde extraem a carne que comemos diariamente”.

O preocupante dessa entrevista foi que o tipo de pergunta que me foi feito, a maneira como a jornalista se posicionava, como se falasse de um país que não se vê influenciado pelas religiões africanas, ou que não se quer ver mais como tal. Para esse lobby evangélico, os africanos são tão alheios como se pertencessem a algum lugar inteiramente distante e maligno do mundo; daí conclamarem seus fiéis para a necessidade urgente de acabar com as práticas rituais afro-brasileiras.

VI. A Nova Intolerância Evangélica com a Tradição Afro-Brasileira

O que se descortina, a partir desses sinais, é que não apenas construiu-se no Brasil uma ditadura cultural eurocêntrica – a qual foi forte desde os tempos da Colônia, inclusive com a famosa e tão celebrada fase barroca – como estamos a ponto de inaugurar uma novíssima ditadura cristianocêntrica, a qual não admite mais as religiões

africanas e indígenas – enfim, que nem suporta mais os hibridismos, sejam barrocos, modernistas ou pós-modernos. Sobre as nações indígenas, basta dizer que já são muito poucas as comunidades indígenas que ainda gozam de inteira liberdade para praticar suas religiões tradicionais, sem a interferência de missões católicas ou protestantes. Apenas as nações do Xingu, os Yanomami e, obviamente, os índios isolados, conseguem estar a salvo do controle cristão sobre suas práticas de vida, tanto sociais, espirituais, quanto artísticas. Calcula-se que existem atualmente mais de cinco mil missionários cristãos instalados nas aldeias indígenas brasileiras, convertendo os índios a partir de uma relação de poder extremamente desigual. As formas de arte e de espiritualidade indígena estão sendo proibidas – seus instrumentos musicais, suas danças, suas músicas, seus rituais, suas máscaras. Com isso, declinam os saberes sobre a floresta, o uso medicinal das plantas sagradas, e as práticas espirituais xamânicas.

Justamente no momento em que a religião católica aceitou rever o seu histórico lugar de censora e repressora, e, através da Teologia da Libertação, começou a adotar uma atitude mais progressista (o que chamam de inculturação), tornando-se mais tolerante e pluralista, apareceu agora uma forma extrema de evangelismo (sobretudo pentecostal), para, em um movimento político, racial e espiritual de retrocesso, tentar desafricanizar e desindianizar radicalmente a nação brasileira.

Chamo de retrocesso de cidadania à situação atual de violência e intolerância em que um tipo de movimento religioso evangélico está atacando abertamente as religiões de origem africana. Chego a pensar que, pela primeira vez em quinhentos anos, a tradição sagrada afro-brasileira corre um perigo sério de extinção. Ela pode ser retirada inteiramente do espaço público, pois já foi posto em marcha um processo consciente, montado e estruturado em suas estratégias de ação, para desafricanizar o Brasil e destruir as redes religiosas do povo de santo.

Em um Seminário sobre Intolerância Religiosa ocorrido em novembro de 2004, em Goiânia, do qual participei, foi mencionado que a principal plataforma política de Íris Rezende, candidato a prefeito daquela cidade, era: “Goiânia será cidade exclusiva do Senhor”. Ou seja, erradicará em 100% as religiões não cristãs de origem africana da cidade, sobretudo o Candomblé e a Umbanda. É impressionante que ele tenha colocado sua plataforma política em termos religiosos fundamentalistas. Um político que promete transformar uma cidade em território exclusivo de Jesus, no Brasil, nação onde milhões de pessoas cultuam, há séculos, religiões de matriz africana! Aqueles que viram o filme *Fahrenheit 9/11*, de Michael Moore, devem se lembrar do tresloucado pastor John Ashcroft, Secretário de Justiça de George Bush, rezando em cima de cinco Bíblias – uma só não bastava, segundo Moore, porque ele havia perdido as eleições para um senador morto e precisava de uma extra-proteção. Já é consenso, entre pesquisadores do assunto, que os Estados Unidos estão se transformando em uma teocracia cristã e que estão exportando o seu protestantismo fundamentalista e intolerante, também para o Brasil.

Não sou contra, evidentemente, qualquer religião que usa a Bíblia. Quero apenas sinalizar que para Ashcroft, neste caso, a Bíblia é um fetiche, é o oposto da negação da idolatria que supostamente orienta a sua fé de origem reformada. Ele usou a lógica da quantificação do poder monoteísta, exatamente o inverso do que alega ser o lugar transcendente do Deus cristão em oposição à suposta densidade sublunar intolerável dos orixás, dos voduns e dos inkices. Enfim, para afirmar sua prepotência diante das religiões não-cristãs ditas fetichistas, até o cristianismo lança mão de um contra-fetichismo (também fetichista) próprio, ainda que absurdo do ponto de vista da sua pretensa coerência teológica enquanto religião revelada. Assim, as religiões afro-

brasileiras encontram-se, na verdade, frente a um poder religioso avassalador e tão ambicioso que já tomou de assalto o próprio Estado norte-americano e agora já começa a se apoderar, no Brasil, de prefeituras e governos estaduais.

Gostaria de insistir neste ponto, que considero muito grave: o Presidente da República do país mais poderoso do planeta é um evangélico fanático, intolerante e fundamentalista. Há uma possibilidade, muito realista, a partir de reportagens sobre a expansão do evangelismo intolerante na América Latina e na África, de que os grupos evangélicos norte-americanos estejam colocando cada vez mais dinheiro no evangelismo intolerante brasileiro. Existe um plano protestante, não somente brasileiro, mas também internacional, de desaffricanizar o Brasil. Afinal, o Brasil é, juntamente com Cuba e Haiti, um dos países com maior presença de tradições religiosas africanas não-cristãs, e a própria África já sofre uma pressão monumental para abandonar as religiões tradicionais e tornar-se cristã, pelo menos na sua parcela não-islâmica. Aquilo que Íris Rezende disse em Goiânia, certamente já foi dito por pessoas mais poderosas em outros lugares: “Algum dia a América Latina inteira será do Senhor”. Segundo informações de um participante do presente encontro, em 1968, em uma reunião na Universidade Cândido Mendes, David Rockefeller vaticinou que “até 2005, o Brasil será uma teocracia” (referindo-se ao crescimento do evangelismo).

Para apertar ainda mais o cerco contra as artes afro-brasileiras (inclusive as profanas), no ano 2000, o então governador do estado do Rio de Janeiro, Anthony Garotinho, passou a lei que institui o ensino religioso confessional no ensino público. Mais recentemente, a atual governadora Rosinha Garotinho declarou ser adepta exclusiva do criacionismo e repudiar a teoria evolucionista de Darwin. O clima estético-espiritual no estado do Rio de Janeiro está sendo influenciado abertamente por uma conjuntura de poder evangélica fundamentalista e intolerante. Segundo informações da professora Lígia Segala, as tradições culturais afro-brasileiras não podem sequer ser mencionadas nas salas de aula, posto que uma grande parte dos professores é evangélica e consideram as artes afro-brasileiras (maculelê, capoeira, jongo, etc) como artes do demônio. Está em curso um processo acelerado de conversão das crianças a um imaginário cristão absolutizado que pretende afastá-las inteiramente do universo estético-espiritual afro-brasileiro. Recentemente, a governadora contratou 500 novos professores confessionais, dos quais 474 são cristãos (342 católicos e 132 evangélicos), enquanto apenas 26 professores representam toda a diversidade religiosa não-cristã no Brasil – ou seja, as escolas do Rio já estão a caminho do plano de totalização do evangelismo transnacional norte-americano: foram 95% de professores cristãos.

Tudo isso é muito grave, porque são as comunidades rituais as que mais ajudam a preservar as artes de origem africana no Brasil. E são essas artes que contribuem, com sua diferença, para que mantenhamos uma distância crítica diante de uma ocidentalização subalterna e despersonalizante que nos faz refêns de um processo civilizatório formulado nos países centrais e profundamente em crise no momento atual. E é justamente a sua crise o que o faz cada vez mais intolerante com relação aos modelos alternativos, não-destrutivos de civilização – entre eles, os modelos indígenas e africanos, justamente o que ainda preservamos no Brasil e que essas correntes cristãs etnocêntricas querem eliminar.

Podemos meditar aqui também sobre o sentido político do criacionismo: se não acreditamos que mantemos qualquer conexão natural com os primatas, nem com nenhuma das outras espécies, separamos radicalmente nossa origem e nosso destino dos de todos os outros seres vivos. Isso nos coloca em uma situação de menor compromisso diante do efeito de nossos próprios atos de predação e destruição – seja indiretamente,

através da destruição dos habitats naturais das várias espécies, seja diretamente, através da caça predatória e do uso industrial das espécies animais.

O criacionismo passa a ser o complemento ético, político e econômico do antropocentrismo monoteísta cristão. Não é possível preservar a natureza sem a sua sacralização. De fato, somente a dimensão do sagrado ainda é capaz de colocar um limite à sanha destrutiva do lucro. Se todas as plantas são de Ossãe, é preciso repor a retirada de qualquer espécie vegetal, para que Ossãe continue ativo e contente, capaz de proteger-nos quando dele necessitarmos. E é preciso enfatizar também que as religiões da natureza não são maniqueístas: o xamã aprende a conhecer as plantas que curam e as plantas que matam. E muitas vezes é a mesma planta que em dose pequena cura e em dose excessiva mata. Sem contar a relação mais complexa, do veneno que garante a continuidade da vida: o curare da flecha que possibilita o alimento através da caça não predatória. O veneno da planta, do sapo, da cobra, não é uma manifestação do mal, entendido nos termos da nossa visão de mundo belicista e intolerante, mas uma forma apenas perigosa, ou delicada, do axé, das forças espirituais.

Permito-me mencionar aqui meu longo ensaio sobre o evangelismo transnacional norte-americano, no qual analiso o plano de evangelizar todo o planeta, através de um sistema bilionário de missões, rádios, mídia televisiva, instituições educativas, de pesquisa, de formação de agentes pastorais, aliados a uma estratégia de influência e pressão direta sobre os governos dos países-alvo.⁸ A geopolítica do evangelismo transnacional é um exato paralelo da doutrina Bush de combate ao que ele chama de “terrorismo”, em nome da ditadura do mercado. Os alvos prioritários são os países latinoamericanos, africanos, asiáticos e oceânicos – justamente onde se concentram as religiões da natureza com a sua pujança de formas de arte sagrada. A motivação manifesta do evangelismo transnacional é cumprir literalmente o que interpretam como sendo o mandato de Jesus de disseminar sua palavra por toda parte.

Assim como George Bush tem na CIA o seu organismo central de operações para dominar os povos do mundo, o evangelismo conta com o Summer Institute of Linguistics (Instituto Lingüístico de Verão), que já traduziu a Bíblia para mais de 700 idiomas, para converter todo o mundo à sua versão do cristianismo. Contudo, para “levar” (na prática, impor) essa palavra bíblica, eles precisam “limpar a área”, o que significa, concretamente, lançar-se a uma guerra religiosa, para combater o “paganismo”, as superstições, os “assédios do demônio”, geralmente manifesto nos espíritos da natureza. Em poucas palavras: as tradições sagradas africanas e indígenas deverão ser extirpadas, porque se interpõem ao projeto evangélico de cumprir o mandato de Jesus. Ao contrário do mandato católico, que pelo menos admitiu várias formas de acomodação e convivência tensa que chamamos de sincretismo, o projeto evangélico é definido em termos absolutos e irredutíveis: todos os orixás, todos os espíritos da natureza e todos os espíritos de ancestrais; e mais grave ainda, todas as formas artísticas de expressão visível de sua presença imaterial não devem continuar. Esse mandato evangélico decreta a morte das artes sagradas indígenas e afro-brasileiras.

Colocando-o nos termos mais evidentes e diretos possíveis: fosse o Centro de Cultura Popular dirigido por um evangélico fundamentalista da linha da governadora do Rio de Janeiro ou do prefeito de Goiânia, a presente exposição sobre as belas esculturas de ferro dos orixás não poderia ser exibida. Funcionários desta casa já me relataram casos de pessoas – incluindo estudantes das escolas públicas – que se recusaram a passar

⁸ Ver Carvalho (1998).

pelas salas de exposição do Centro por repulsa aos objetos de origem africana lá exibidos. Se ficássemos na repulsa, ainda poderíamos ser multiculturais, mesmo que de um modo medíocre, devido à mera recusa às trocas. Infelizmente, a história dos últimos séculos nos lembra que a repulsa não se detém no distanciamento passivo; ela costuma dar lugar ao ódio, ao desejo de eliminação, ao achincalhe, à perseguição, à sanha destrutiva, aos projetos de queima e apagamento da memória. É o diferente africano e indígena que não pode mais ser tolerado. Estamos assistindo, nos últimos anos, no Brasil, as primeiras manifestações do projeto de intolerância artística e religiosa que vai além da simples repulsa e passa ao ato agressivo. A partir daqui já não estaremos falando em encontro entre culturas, mas de retorno ao genocídio cultural que fundou nosso país.

Refletamos que há uma motivação por trás dessa recusa: nas religiões de matrizes africanas, se Ossãe vive, a floresta é salva. Onde não há Ossãe, todas as árvores podem ser cortadas, porque na lógica dualista das religiões antropocêntricas, a natureza não tem vida. O seu dualismo consiste justamente em uma negação feroz de todo processo de geração: a virgindade de Maria, a negação da sexualidade de Jesus, a fecundação por um espírito, a ressurreição integral do corpo. Nessa tradição mitológica, a natureza jamais é ativa, e jamais se transforma. E esse lugar infértil, inerte e passivo, alocado à natureza pode ser visto na concepção dos templos cristãos. Qualquer igreja moderna, seja católica ou protestante, pode ser concebida, projetada e construída por arquitetos e engenheiros que escolherão os materiais e as plantas ao seu bel prazer, segundo seus estilos de paisagismo e arquitetura, que são inteiramente arbitrários do ponto de vista espiritual. Tanto faz que espécies de árvores e de flores enfeitarão o templo, pois elas não estão em contato com o mundo encantado dos deuses da natureza. E seguindo essa mesma lógica, as árvores e as flores podem inclusive ser eliminadas, ou substituídas por simulacros artificiais, feitos de materiais sintéticos industrializados. O mesmo pode ocorrer com as fontes de água, incluídas como mero adorno, seja de um hotel, de uma escola ou de uma igreja – os templos acabam como parques temáticos à lá Disney, tão caros a Jean Baudrillard em sua crítica aguda à precessão do simulacro. Enfim, em um templo cristão, a natureza não fala. Já num templo de xangô ou candomblé, todas as plantas, todas as fontes de água são lugares de devoção – todos os objetos estão vivos e comunicados com os seres humanos. Fazer arte a partir desse princípio é colocar-se em uma posição de comunhão, respeito e preservação da natureza e suas manifestações. Tudo é vital e sujeito ao ciclo cósmico de transformação da vida em morte e da morte em vida.

VII. Os Valores Civilizatórios das Artes Sagradas Afro-Brasileiras

O debate atual que mobiliza as pessoas conscientes nos cinco continentes é que está acabando a água, estão acabando os rios, as cachoeiras, as florestas, os minerais, os hidrocarbonetos. Estão atacando Oxum, Iemanjá, Ossãe, Oxumarê, Ogum, Oxóssi. Nesta perspectiva, o ataque evangélico ao mundo sagrado afro-brasileiro faz parte de um plano político global que se apóia nessa postura filosófica frente à natureza. O Brasil é um país que não só detém uma parte da natureza intacta do mundo, como conta também com tradições sagradas que a reverenciam (entre elas o candomblé, o xangô e as religiões indígenas). Portanto, se cristianizamos inteira e definitivamente nosso espaço simbólico e natural, seguindo a lógica desse cristianismo que recusa a alteridade, nossa terra passa a tornar-se arrasada, alguém pode plantar soja no Brasil inteiro, porque já não há limite para o agronegócio. Esta discussão é teológica, econômica, política e

também moral. Respeitar as religiões afro-brasileiras é uma forma de assegurar também o futuro do planeta. Em um certo sentido, são as religiões da natureza, as religiões xamânicas, as religiões de origem indígena e africana com seus cultos aos ancestrais e às manifestações naturais, as que podem educar as gerações futuras de seres humanos para co-habitar com os outros seres vivos na terra sem destruí-los e sem destruir a própria terra.

Foi a partir da visão de mundo individualista ocidental que surgiram os cercamentos das terras comunais, no início da chamada era moderna, liderada pela Inglaterra, e que levou à revolução industrial. Quando se fecharam as terras, passou-se a tratá-las como mercadoria e com isso elas perderam seu valor sagrado. Uma vez profanadas e objetificadas, não houve mais limites para a sua exploração, na ânsia dos ricos por se apoderar das riquezas do solo e do subsolo terrestres. A seqüência lógica desse processo capitalista foi começar a destruir o meio ambiente para a produção de mais-valia para os ricos. Essa destruição alcança atualmente proporções catastróficas, como podemos ver no desmatamento insano de áreas gigantescas do cerrado e da Amazônia brasileira apenas para que um grupo ínfimo de capitalistas ganhe fortunas plantando soja transgênica e criando gado, ambos para o mercado internacional. O sentido sagrado da terra desapareceu totalmente. E é preciso estabelecer uma conexão entre esse regime capitalista predatório, surgido na Europa e nos Estados Unidos, e a religião cristã, monoteísta e, sobretudo, antropocêntrica e dualista, que não dá valor especial algum à natureza por negar, teologicamente, o lugar da geração no horizonte das relações dos seres vivos com o sagrado.

É comum que os modernos ambientalistas, preocupados com essa destruição já quase irreversível do meio ambiente, critiquem as conseqüências do cercamento das terras comunais referindo-se à Idade Média européia: naquela época, argumentam, a vida era dura e altamente violenta, devido ao regime feudal e à teocracia cristã, mas “pelo menos” a terra era sagrada: as pessoas pertenciam à terra e não a terra pertencia às pessoas.⁹

Válido como um alerta à predação atual da terra enquanto propriedade privada na era da insanidade capitalista, esse argumento é ainda eurocêntrico, por imaginar exclusivamente o feudalismo ocidental como alternativa ecológica diante do capitalismo destruidor. Pensando esses dilemas a partir do Brasil, devemos lembrar que as nações indígenas sempre viveram segundo essa concepção sacralizada da natureza e sem cair nos extremos de opressão do poder político e religioso feudal. Até mesmo a idéia de propriedade pode ser entendida de outro modo; não se trata do binômio pertencer à terra ou ser dono da terra, mas de co-habitar com a terra, zelar por ela ao mesmo tempo que se extrai seu sustento dela.

A dimensão teológica aparece aqui de novo. São as religiões da natureza que permitem essa relação construtiva com a natureza: a terra não possui valor de mercado, nem para os índios nem para o modo africano tradicional de vida. Por exemplo, a Lagoa de Ipavu, no Parque Nacional do Xingu, não pode ser avaliada financeiramente: foi dela que surgiram os homens e os animais. Cabe aos humanos cuidar dela, relacionar-se com ela com respeito e reverência. Ela não tem seu preço medido em dólares. O mesmo vale para a Lagoa do Abaeté em Salvador, lugar sagrado de entrega de oferendas para os orixás do candomblé baiano. A relação do povo do santo com a natureza, com os lagos, florestas e cachoeiras é uma relação de adoração, respeito e troca não-destrutiva. Na perspectiva das religiões da natureza, a postura antropocêntrica do monoteísmo é não

⁹ Este argumentado foi muito bem colocado no extraordinário documentário canadense intitulado *The Corporation*, dirigido por Mark Achbar, Jennifer Abbot e Joel Bakan (2004).

somente reduzida e empobrecida, como perigosa, pois é insensível à vida das florestas, dos rios, dos mares, das cachoeiras e de todas as espécies animais e vegetais.

O debate sobre a preservação e a continuidade das artes sagradas afro-brasileiras, sobretudo diante dos ataques que vêm recebendo ultimamente, seja pelos evangélicos, seja pelos produtores culturais inescrupulosos, é um debate civilizatório. Deveríamos estar contentes por ainda contarmos com visões de mundo não-predatórias, capazes de inspirar práticas não destrutivas e de verdadeira tolerância, principalmente neste momento da história em que está em jogo o perigo posto por esse modelo civilizatório suicida, que encontra sua legitimação nos dois pilares da cultura ocidental: o capitalismo e o cristianismo antropocêntrico. E o que é mais delicado para uma nação como a nossa, que conta com a riqueza das tradições sagradas indígenas e africanas, a vertente intolerante desse cristianismo antropocêntrico expande-se em nosso país, sustentada por esse capitalismo feroz, e tem como projeto a eliminação dessas tradições africanas e indígenas, incluindo as suas formas de arte. Esse projeto de eliminação cultural é claramente um projeto racista, na medida em que são as comunidades majoritariamente não-brancas (as comunidades indígenas e as comunidades negras) as detentoras desse importante patrimônio cultural.

Atacar as religiões da natureza é mais uma etapa na consolidação de um mundo homogêneo, monolítico, monocultural e monorracial. Assim como o capitalismo atual difunde o pensamento único em economia, o avanço do cristianismo intolerante por sobre as religiões da natureza é uma pressão para se chegar, não só a um pensamento único, mas a uma visão de mundo estética e espiritual única.

Na época áurea dos estudos de folclore, os pesquisadores enfatizavam, compreensivelmente, a riqueza dos fenômenos de sincretismo vigentes nas tradições populares: festas de origem africana que combinavam os rituais de nação (Congo, Angola, Nagô, Xambá, Mina) com rezas católicas, procissões, coroações de santos, missas, etc. Naquela perspectiva (que ainda não desapareceu de todo) não se supunha a possibilidade de uma perseguição tão feroz às artes sagradas afro-brasileiras a ponto de que pudessem declinar e mesmo desaparecer. No momento atual, ainda que reconheçamos a presença marcante das tradições afro-brasileiras, somos obrigados a pensar e a avaliar as conseqüências nefastas das perseguições e dos ataques multiformes que elas sofrem pelas correntes fundamentalistas e intolerantes do cristianismo, tanto em suas vertentes locais como nas transnacionais.

É extremamente oportuno, neste contexto, que o Centro de Cultura Popular encampe a discussão sobre as possibilidades e as políticas públicas de apoio aos artistas que expressam essa relação não destrutiva e integrada dos seres humanos com a natureza, que é uma característica tão central das religiões indígenas e afro-brasileiras. Nada poderia expressar melhor essa relação do que a arte magnífica de Wueyton Ferreiro com suas esculturas inspiradas nos símbolos dos deuses do ferro.

BIBLIOGRAFIA

A WON OLODÉ. Os Senhores da Caça. Catálogo da Exposição das Esculturas de Wueyton Ferreiro. Rio de Janeiro: IPHAN/Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular, 2004.

ALVARENGA, Oneyda Explicações. Em: Mário de Andrade, *Os Cocos*, 7-51. São Paulo: Livraria Duas Cidades/INL, 1984.

ANDRADE, Mário de *Os Cocos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades/INL, 1984.

_____. *O Turista Aprendiz*. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros, 1993.

CARVALHO, José Jorge Religião, Mídia e os Predicamentos da Convivência Pluralista. Em: Alberto Moreira (ed), *Sociedade Global: Cultura e Religião*, 79-112. Petrópolis: Vozes \ Bagança Paulista: IFAN, 1998.

_____. *A Sensibilidade Modernista Face às Tradições Populares*. Série Antropologia. Brasília: Universidade de Brasília, 2000.

_____. *Metamorfoses das Tradições Performáticas Afro-Brasileiras: de Patrimônio Cultural a Indústria de Entretenimento*. Em: *Celebrações e Saberes da Cultura Popular*, 65-83. Rio de Janeiro: Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular/IPHAN, Série Encontros e Estudos, 2004.

CARVALHO, José Jorge & Rita Laura Segato Uma Proposta de Cotas para Estudantes Negros e Índios na Universidade de Brasília. Série Antropologia, No. 314. Depto. de Antropologia, Universidade de Brasília, 2002.

HOLANDA, Sérgio Buarque *Raízes do Brasil*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2003.

PAIXÃO, Marcelo *Desenvolvimento Humano e Relações Raciais*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

SILVA, José Marmo (org) *Religiões Afro-Brasileiras e Saúde*. São Luís: Centro de Cultura Negra do Maranhão, 2003.

WILHELM, Richard Depersonalization. Em: *Lectures on the I Ching. Constancy and Change*, 116-134. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1980.

VIDEOGRAFIA

Beyond Citizen Kane – Documentário de Simon Hartog. Londres: Channel Four., 1990.

Casa Grande & Senzala. Documentário de Nelson Pereira dos Santos em 4 Partes. Videofilmes/GNT – Globosat, 2001.

The Corporation. Documentário de Mark Achbar, Jennifer Abbot e Joel Bakan, 2004. Canadá, Zeitgeist Films, 2004.