

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

TESE DE DOUTORADO

**ETNOGRAFIA, MODERNIDADE E CONSTRUÇÃO DA NAÇÃO:
ESTUDO A PARTIR DE UM CULTO AFRO-BRASILEIRO**

Autora: Daniela Cordovil Corrêa dos Santos

Orientador: Dr. Roque de Barros Laraia

Brasília

2006

Para Teca, Brenda e Carol.

Essas mulheres Cordovil...

E para Rosinaldo.

AGRADECIMENTOS

Agradeço o apoio das pessoas que, de uma forma ou de outra, estiveram ao meu lado durante a produção desta tese. À minha mãe, Tereza, com quem aprendi tanto que não seria capaz de resumir aqui, sou grata especialmente pelo carinho, a amizade, a paciência e o companheirismo. Agradeço também às minhas irmãs, Brenda e Carolina, por amadurecerem junto comigo durante esses anos, compartilhando experiências e projetos de vida e a Rosinaldo Silva de Sousa por ter me acompanhado do início ao fim nesta etapa de formação, dividindo suas glórias e seus percalços. Agradeço também a meu pai, Ronaldo, meu padasto, Carlinhos, meus tios Lule, Charles e Guta, meu sobrinho Pedro Henrique, meu primo Fellipe e às amigas Cláudia e Yasmim Éleres de Sousa, por terem, cada um a sua maneira, torcido por mim.

Sou grata também ao meu orientador, Professor Roque Laraia, pela experiência e simpatia com a qual conduziu este projeto.

A hospitalidade das pessoas que conheci em Cururupu tornou possível a realização de uma pesquisa de tantos anos. Entre aqueles que me receberam e me ofereceram sua amizade agradeço a Emilene, Josias, Manoel Goulart, Dona Francisca, Alessandra, Seu Erre e Dona Benedita.

De maneira semelhante, se não tivesse encontrado bons amigos em Brasília não poderia ter concluído minha formação nesta cidade. Entre essas pessoas, agradeço à turma que teve origem no “expresso 222”: Luciano Chagas, Marina Duarte Teixeira, Marco Aurélio e Leoni Barbosa e Sara Vasconcelos. E também, Francisco, Cledilson, Kátia, Zé Filho, Fernanda Bittencourt, Luciana Reis, Lidiane Leão, Miriam Maruoka, Mary e Marcos Barbosa, Gerson Domont e João Sassi. Se hoje muitos de nós estamos espalhados pelo mundo, realizando outros projetos, espero que nossos momentos em comum tenham sido tão agradáveis para todos quanto foram para mim. Agradeço também a Rosa Melo, por compartilhar comigo questões teóricas e momentos de amizade e a Mercedes Mourão por tantas palavras de estímulo.

Esta tese contou com a ajuda de três dedicados revisores: Tereza Cordovil, Rosinaldo Sousa e Luciano Chagas. Agradeço a todos, ressaltando que a responsabilidade pelas idéias expostas aqui é exclusivamente minha.

Por fim, agradeço as críticas e sugestões dos membros da banca examinadora: Drs. José Maria da Silva, Marcos Silva da Silveira, Carla Costa Teixeira e Mariza Peirano.

RESUMO

Essa tese trata de uma dificuldade presente na antropologia da religião brasileira desde seus primeiros estudos: a relação entre a discussão sobre religiões afro-brasileiras e a preocupação de intelectuais brasileiros com o problema da construção da nação e da nacionalidade.

Durante um século de debates sobre cultos afro-brasileiros, muitos autores têm argumentado a partir de uma perspectiva que toma a modernidade como ponto de referência. Na maioria das vezes, simplesmente lamentam-se de que as culturas nativas não se constroem tendo essa modernidade como valor central. Por outro lado, nossas culturas nativas parecem ter se produzido num movimento de resistência aos valores da modernidade, o que é interpretado pelos intelectuais brasileiros como sintoma de atraso. A partir do contraste entre a realidade etnográfica e as perspectivas teóricas usuais, sugiro as vantagens da utilização de referenciais teóricos alternativos, onde os valores modernos não sejam considerados um objetivo a ser alcançado pelas populações estudadas.

Palavras-Chave: etnografia, modernidade, nação, religiões afro-brasileiras.

ABSTRACT

This thesis is about a difficulty present in Brazilian religion anthropology since its first studies: the relation between the discussion about Afro-Brazilian religions and Brazilian intellectual concern about nation and nationality.

During a century of debates about Afro-Brazilian cults, many authors have argued from a perspective that takes modernity as a reference point. In majority of time, simply lament that native cultures don't construct themselves with this modernity as a central value. On the other hand, our native cultures seem to be produced in a movement of resistance to modernity values, what is interpreted by Brazilian intellectuals as a backwardness symptom. From contrast between ethnographic reality and usual theoretical perspectives, I suggest the benefits of using alternative theoretical references where modern values won't be considered a goal to be reached by studied populations.

Key-Words: ethnography, modernity, nation building, Afro-Brazilian religions

“Eu acho que não vale a pena ter
Ido ao Oriente e visto a Índia e a China.
A terra é semelhante e pequenina
E há só uma maneira de viver”

Fernando Pessoa

ÍNDICE

Introdução

1- O Objeto de Pesquisa.....	01
2- O Campo Etnográfico: Maranhão.....	09
3- O Trabalho de Campo.....	11
3.1- Primeira Viagem: descobertas.....	13
3.2- Segunda Viagem: <i>pajés</i>	20
3.3- Terceira Viagem: o papel de “informantes-chave”.....	24
4- Últimas Idéias.....	31

Capítulo I

Breve Panorama dos Estudos sobre Religiões Afro-brasileiras e suas principais questões teóricas

1- Nina Rodrigues.....	35
1.1-Sincretismo Religioso em <i>O Animismo Fetichista dos Negros Baianos</i>	43
1.2- Intelectuais e Ação Política.....	46
2- Arthur Ramos.....	49
2.1- O sincretismo religioso na perspectiva de Arthur Ramos.....	53
3- Gilberto Freyre e o movimento culturalista.....	57
4- Roger Bastide.....	67

Capítulo II

Um campo etnográfico: Cururupu-MA

1- História.....	78
2- Religiosidade e Cosmologia.....	81
3- Rituais Religiosos.....	84
4- <i>Pajés</i>	88
5- Serviços Religiosos.....	89
7- A percepção do senso comum e a percepção religiosa.....	94
8- Religião e Política.....	97
9- Sincretismo.....	101

Capítulo III

Perspectivas Teóricas Atuais: a continuidade da discussão dos autores clássicos

1- Religiosidades Afro-brasileiras e a sociedade de classes.....	106
2- O pensamento mágico na sociedade brasileira: influência de Max Weber.....	116
3- Racionalismo, relativismo e posicionamentos políticos na antropologia.....	124
4- Antropologia, alteridade e colonialismo.....	129

Capítulo IV

Retorno a Cururupu

1- Um outro sincretismo.....	138
2- Gênese do conceito de transculturação e suas possibilidades atuais.....	145

Considerações Finais

O Haiti é aqui!.....	153
Referências Bibliográficas.....	157
Mapas.....	167
Fotografias.....	169

INTRODUÇÃO

1- O Objeto de Pesquisa.

Esta tese discute como o problema da construção da nacionalidade aparece de maneira subliminar nos debates travados entre intelectuais a respeito da atuação política e da etnicidade dos praticantes de religiões afro-brasileiras. Ao longo dos anos, o interesse em estudar a questão da nacionalidade por meio da observação do fenômeno religioso produziu categorias que pouco se aplicam aos casos concretos. Essas categorias resultam de preocupações dos pesquisadores e intelectuais nacionais e nem sempre correspondem ao que se passa no interior dos grupos estudados. A principal delas é a idéia de “tradição” ou “pureza” africana, supostamente presente em alguns dos cultos afro-brasileiros.

A discussão sobre religiões afro-brasileiras e a preocupação dos intelectuais com o problema da construção da nação estiveram relacionados desde os primeiros estudos sobre a temática. Ao analisar como se deu a integração entre as religiões de origem africana e o catolicismo, a questão do sincretismo, os pesquisadores da área estavam interessados em compreender a inserção do negro na sociedade nacional. Ao questionar até que ponto as religiões africanas foram capazes de sincretizarem-se com o catolicismo, estava-se falando também sobre como se deu, ou não, o processo de assimilação da cultura negra pela cultura brasileira.

Essa característica dos estudos de religiões afro-brasileiras está presente na ciência social brasileira como um todo. Desde os seus primeiros passos, a pesquisa social no Brasil concentrou-se em gerar um pensamento voltado para a compreensão dos problemas nacionais. Esse conhecimento tinha um objetivo não só teórico, mas principalmente prático voltado para atuar na realidade. Isso porque a formação da classe intelectual no país se deu logo após a

independência política, em especial durante o reinado de D. Pedro II. Nesse período surgiu entre as elites um forte desejo de criar uma ideologia nacionalista capaz de sensibilizar grande parte do contingente populacional que vivia dentro das fronteiras do Estado brasileiro, mas o desconhecia (Schwarcz, 1999; Carvalho, 1981).

No momento da independência política, a idéia de Nação não era uma realidade para a grande maioria da população brasileira. O que havia eram massas territoriais voltadas para a economia de exportação e praticamente desvinculadas entre si. A população brasileira era formada por uma mistura de tribos indígenas, de massa escrava, de caboclos que ocupavam a terra com a economia de subsistência, do proletariado urbano e da elite abastada, situada no topo da pirâmide social. Esses grupos, dispersos em subsistemas de economias regionais voltadas para o mercado externo, não se percebiam como uma unidade política. O aspecto de “ilhas” desvinculadas entre si, mas em intenso fluxo comercial com a Europa marcou o sistema de produção colonial (Prado Jr., 1998). Disso resultou que o Estado brasileiro, no momento de seu surgimento, era uma “invenção” das elites (Carvalho, 2000), existente apenas ao nível do direito interno e lutando para ser reconhecido pelo direito internacional. Para consolidar esse Estado, o Imperador D. Pedro I precisou pagar a elevada soma de dois milhões de libras esterlinas à Inglaterra para que esta reconhecesse sua independência e travou inúmeras guerras contra movimentos separatistas internos (Cervo e Bueno, 2002). A preocupação em conhecer para dominar essas massas populacionais distintas e desagregadas marcou as primeiras reflexões dos estudiosos da sociedade brasileira, os quais tinham como objetivo criar um discurso de unidade nacional.

O primeiro movimento intelectual preocupado com a construção da nacionalidade brasileira foi o Romantismo. Fortemente influenciado pela idéia européia de que a nacionalidade emana das lendas e tradições populares, o romantismo brasileiro encontrou no índio, o único elemento nativo da terra, a sua fonte de inspiração. Porém, tratava-se de um

índio idealizado na literatura e bastante distante dos primeiros resultados das expedições científicas e de viajantes europeus que, patrocinadas pelo imperador D. Pedro II, começavam a produzir um conhecimento sobre a realidade nacional (Veloso e Madeira, 1999: 74)

Neste período surgem os primeiros institutos de pesquisa – o Museu Imperial no Rio de Janeiro (1818), atual Museu Nacional, o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1838), o Museu Emílio Goeldi em Belém-PA (1866) e o Museu Paulista (1893) – assim como as primeiras Faculdades de Direito, em São Paulo e Olinda, ambas criadas em 1827.

Com a independência e o surgimento de elites intelectuais nos novos países latino-americanos, as elites locais buscaram firmar-se como nações, diferenciando-se dos padrões culturais europeus. A forma que essas elites encontraram para gerar um nacionalismo latino-americano foi apropriando-se de traços da cultura nativa ou “popular”, contrapondo-se à cultura européia. Essa consciência da especificidade latino-americana vai emergir com mais força na década de 1930, em vanguardas como o realismo mágico e nos movimentos regionalistas.

As visões sobre o índio durante o Romantismo brasileiro refletem a ambigüidade do intelectual latino-americano: por um lado, o índio é o mártir inspirador do nacionalismo poético dos românticos, por outro, é considerado raça inferior, apontado por cientistas do século XIX como a causa de mazelas do país (Schwarcz, 1993).

A categoria “povo brasileiro” também surge nesse contexto como um objeto problemático. Essa categoria durante muito tempo foi pensada pelos intelectuais nacionais como um objetivo a atingir. À medida que “povo” estava diretamente relacionado a um sentimento nacional, as elites intelectuais brasileiras sabiam que o Brasil só teria efetivamente um “povo” quando este sentimento fosse despertado nas massas. A primeira reflexão clássica e também polêmica produzida sobre o tema foi *Os Sertões*, de Euclides da Cunha (2000), publicada pela primeira vez em 1900. Nela, o autor parte de suas observações sobre a Revolta

de Canudos com o objetivo de trazer um retrato do brasileiro sertanejo para as elites letradas do Rio de Janeiro. O retrato se adapta ao que esperavam as elites intelectuais da época: o sertanejo é um homem assolado pelas mazelas que lhe são impostas pelo meio e pela raça, mas ao mesmo tempo é um “bravo” que resiste e sobrevive a condições climáticas inóspitas. O que podia agradar aos seus leitores era justamente a idéia de que o “povo” era um devir, algo a ser construído a partir de uma matéria humana pré-existente.

As primeiras obras escritas sobre os descendentes de africanos no Brasil também surgem sob o signo dos debates políticos do final do século XIX envolvendo a questão do povo e da nacionalidade. Nina Rodrigues era médico e sanitarista; sua reflexão sobre o negro africano parte de uma perspectiva orientada para a solução de problemas de saúde pública e de urbanização das cidades. A pergunta que o impele a penetrar nos subúrbios de Salvador em busca das formas de vida dos negros é basicamente a mesma que inquieta outros intelectuais nacionais: será possível fazer deles cidadãos do Brasil? Senão, como mantê-los sob controle? Penso que Nina Rodrigues teria respondido negativamente à primeira pergunta. Sua reflexão desenvolve-se mais no sentido de produzir uma resposta satisfatória para a segunda. Segundo os críticos, é através da tese de Nina Rodrigues sobre o caráter dos “cultos fetichistas” praticados pelos negros que se pode perceber sua descrença quanto às possibilidades dos negros de atingirem a “civilização”. Para Nina Rodrigues o sincretismo entre deuses africanos e santos católicos era uma prova de que os negros continuavam adorando seus deuses sob o “disfarce” do catolicismo, e que, portanto, os negros não seriam capazes, em última instância, de chegar às abstrações religiosas do catolicismo. Aqui se realiza uma equação complexa na qual se equivale negro-magia-barbárie x branco-religião-civilização. Essas dicotomias são algumas das muitas encontradas quando se busca a origem do pensamento social brasileiro. Conforme pretendo demonstrar, muitas delas permanecem influenciando nossa maneira de pensar até hoje.

Ao final do século XIX essa discussão tendeu a uma conclusão no sentido de que seria muito difícil, e não interessava às elites da época, inculcar nos negros ex-escravos, sertanejos e índios bravios um sentimento nacional. A máxima vigente então era de que se devia “branquear” o Brasil (Skidmore, 1976). As políticas migratórias desse período mostram como tal ideologia foi posta em prática. A chegada em massa de imigrantes modificou bastante a composição étnica nacional, principalmente ao sul do país (Maio, 1996). No entanto, no século XX, essa inquietação intelectual reapareceu em outros termos.

Na década de 1930 ressurgiu o interesse em produzir pesquisa social voltada para a compreensão de problemas nacionais. Nessa produção, a novidade é que a mestiçagem passa a ser vista não como um problema, mas como fonte da identidade nacional (Schwarcz, 1999a). Forma-se, assim, uma geração de intelectuais nacionais e são publicadas obras clássicas como *Raízes do Brasil* de Sérgio Buarque de Hollanda, *Formação Econômica do Brasil* de Caio Prado Jr. e *Casa Grande e Senzala* de Gilberto Freyre. Esses e outros intelectuais continuam preocupados em definir o país a partir de seu povo, sua história, seus costumes e sua economia.

A criação da USP em 1934 e a chegada de professores franceses como Claude Lévi-Strauss iniciaram a constituição da antropologia como disciplina acadêmica no Brasil. A partir da década de 1950 começaram a ser produzidos nessa Universidade os trabalhos de Florestan Fernandes sobre o negro, dentro do projeto da Unesco sobre relações raciais coordenado por Roger Bastide. As reflexões decorrentes desse período são um marco dos estudos sobre o negro no Brasil e para a antropologia produzida no país. Tais estudos consolidaram a tradição de engajamento político iniciada no período anterior (Peirano, 1999).

Na década de 1970 foram criados os primeiros programas de pós-graduação em Antropologia Social. Consolidaram-se diferentes linhas de pesquisa, como etnologia indígena, campesinato, antropologia urbana, gênero e estudos afro-brasileiros. Em todas elas continuou

presente, em maior ou menor grau, o envolvimento político dos pesquisadores com o tema de pesquisa e com a realidade nacional.

Os estudos afro-brasileiros formaram-se por duas vertentes. Uma delas, mais interessada no estudo das relações raciais, continuou o legado do projeto da Unesco. Foram produzidos dados quantitativos que desmentiram o mito da democracia racial brasileira, revelando as muitas faces do preconceito. A outra vertente permaneceu voltada para as manifestações culturais afro-brasileiras, mesmo depois da derrocada dos estudos sobre folclore, que falharam na sua tentativa de constituição como disciplina acadêmica (Vilhena, 1997). Nessa última tradição, inserem-se os estudos sobre religiosidade afro-brasileira realizados desde o final dos anos de 1970 até os dias atuais.

No caminho seguido na consolidação das ciências sociais no Brasil, a adoção de modismos intelectuais internacionais sempre caracterizou a maneira como foram analisados temas de interesse nacional (Peirano, 1992). Com os estudos afro-brasileiros não foi diferente. O debate começa com os estudos de Nina Rodrigues, afinados com o pensamento racial europeu de Lombroso e Gobineau. Na década de 1930, Arthur Ramos analisa os cultos afro-brasileiros através da estranha mistura da psicanálise de Freud e dos estudos das representações coletivas de Lévy-Bruhl. Ao mesmo tempo, Gilberto Freyre fala do negro a partir do culturalismo de Franz Boas. Na década de 1970 surgem alguns estudos bastante influenciados pelo marxismo e atualmente o autor de referência parece ser Max Weber. Como apontou Peirano, essa configuração intelectual cria um campo de discussão onde o objeto é brasileiro e a teoria importada. Poderíamos complementar afirmando que essa configuração é inversa a das antropologias centrais, onde a teoria é nativa e o objeto estrangeiro.

Algumas conseqüências surgem a partir daí. A principal delas é a análise interessada decorrente do comprometimento político de intelectuais nacionais. Nos estudos que discutiram a relação entre a religião afro-brasileira e o campo político foram exaustivamente

apontados os laços destas religiões com processos de “clientelismo”, “alienação” e “conformismo político”. Esta relação entre religião afro-brasileira e despolitização foi interpretada como consequência da perda dos laços destas religiosidades com suas raízes africanas, o que levaria à desagregação das comunidades de cultos e de seus valores morais. Nesta linha podem ser citados como representativos os trabalhos de Bastide (1971), Ortiz (1978), Gabriel (1985), Brown (1985) e Prandi (1990, 1992, 1996). Os estudos sobre cultos afro-brasileiros costumam associa-los à desmobilização política, seja não analisando a dimensão política dos cultos, seja associando claramente a prática de religiões afro-brasileiras com valores “apolíticos” ou “aéticos” (Prandi, 1996). Minha hipótese é que a busca, quase obsessiva por parte de alguns estudiosos, de uma tradição africana (entendida como uma forma de resistência) tem obliterado a compreensão da dimensão política dos cultos afro-brasileiros sob um outro prisma.

Meu problema de pesquisa, apesar da distância temporal que me separa dos pensadores sociais brasileiros, é ainda afetado pelas reverberações de suas teorias nas ciências sociais contemporâneas. Mas como uma observação de campo, realizada no alvorecer do século XXI, em uma pequena cidade do interior do Maranhão, pode lançar novas luzes sobre essa problemática? Cabe esclarecer inicialmente que a intenção deste trabalho é revisitar velhos temas sob a luz de novos dados.

Esta pesquisa pretende rastrear e perceber continuidades entre os clássicos do pensamento social brasileiro e algumas das pesquisas produzidas atualmente sobre cultos afro-brasileiros. Não é meu objetivo, entretanto, realizar uma história das idéias. O conhecimento da teoria social do início do século XX me interessará apenas como um meio para captar o seu reflexo na realidade social e na nossa maneira de pensar e agir politicamente no Brasil de hoje. A análise do fluxo entre essas perspectivas e a realidade é indispensável para compreender e situar fenômenos políticos contemporâneos.

O estudo se divide em quatro partes. No primeiro capítulo apresentarei de que maneira a problemática da construção da nação se fez presente nos estudos sobre religiosidades afro-brasileiras a partir da análise da obra de quatro autores significativos neste campo de estudos. A discussão sobre os autores e suas idéias não pretende ser exaustiva. Dado o grande volume de textos já publicados nesse campo, uma resenha completa da discussão excederia os propósitos deste trabalho. O que pretendo no primeiro capítulo é apresentar a obra de alguns autores importantes para a constituição do campo de estudos das religiões afro-brasileiras, analisando suas idéias do ponto de vista da construção da nação. Ou seja, na análise dessas obras, estarei preocupada em perceber como o debate sobre a nação se apresenta, de maneira implícita ou explícita, no pensamento dos autores selecionados.

No segundo capítulo trato da religiosidade de Cururupu-MA a partir de uma perspectiva etnográfica. Através da etnografia procurarei destacar aspectos importantes da religiosidade praticada naquela cidade, utilizando categorias nativas e também categorias criadas no debate intelectual.

No terceiro capítulo retomarei a discussão de algumas perspectivas teóricas consagradas no campo intelectual brasileiro, dessa vez centrando o foco de análise em autores contemporâneos. Meu objetivo será demonstrar a permanência de algumas questões teóricas, já suscitadas pelos autores clássicos. Isto será feito contrastando algumas das preocupações de intelectuais brasileiros dentro do debate sobre a construção da nação com a maneira como esse debate tem estado presente na antropologia feita em outros países considerados periféricos com relação a tradição disciplinar. A comparação com outros países e antropologias nacionais tem por objetivo apontar alguns caminhos alternativos nesse debate que por tantos anos inquietou intelectuais nacionais e parece ser parte constitutiva da própria antropologia.

Por fim, no quarto capítulo, procuro contrastar como a percepção dos nativos a respeito das categorias magia e sincretismo diverge daquelas encontradas na literatura sobre religiões afro-brasileiras. A partir daí apontarei alguns vieses ideológicos presentes nessas análises indicando também caminhos teóricos alternativos.

2- O campo etnográfico: Maranhão.

Seguindo o princípio básico da antropologia, abordado por vários autores, mas que pode ser bem sintetizado em Geertz (1978), esse trabalho busca, a partir do estudo de um contexto microssocial, fazer projeções e compreender a realidade social mais ampla. Tem sido comum no pensamento social brasileiro realizar essa passagem. Gilberto Freyre descreveu o Brasil a partir das plantações de cana de açúcar do Nordeste. Para citar um exemplo mais recente, Roberto DaMatta fez profundos estudos sobre o Brasil a partir da realidade urbana do Rio de Janeiro. Porém, os próprios autores não reconheceram tratar-se de uma generalização que desconsiderava a diversidade do país. Pelo fato do Brasil ser composto por vários complexos regionais, cuja cultura e modo de vida pouco se assemelham entre si, segue-se que as reflexões construídas através do estudo dessas realidades locais podem ou não ser aplicadas a uma unidade chamada Brasil, se é que tal unidade já foi atingida.

Assim, a primeira limitação e talvez a originalidade do trabalho que pretendo realizar será partir de um ponto geográfico ainda pouco explorado - o estado do Maranhão. Suas especificidades com relação a outras partes do país são devidas não só à independência administrativa, que gerou um tipo especial de apropriação produtiva da terra, mas também às características da população e condições geográficas locais. A Amazônia foi colonizada com forte presença dos padres jesuítas e utilização da mão-de-obra indígena (D'Azevedo, 1999). No Maranhão, após o fim do ciclo jesuíta, grande parte da população indígena foi substituída por mão-de-obra negra empregada no breve ciclo de produção de algodão do século XVIII e

XIX. As características desses grupos negros e suas formas de inserção social após o fim da escravidão são bastante distintas das do negro do resto do Nordeste e de outras regiões brasileiras e ainda estão por ser estudadas sob uma perspectiva antropológica.

A principal característica da antropologia é possibilitar reflexões sobre questões mais amplas por meio da observação de realidades específicas. Segundo Peirano (1995), a antropologia “testa”, através do trabalho de campo, generalizações teóricas, muitas vezes produzidas em outras disciplinas. O trabalho de campo é o ponto de partida para o enriquecimento da teoria e a revisão de conceitos. Através da etnografia verificamos a aplicabilidade de nossos conceitos à realidade nativa, contrastando-os com a forma de pensar do grupo estudado. Também por meio dos relatos etnográficos trazemos de volta as contribuições da realidade nativa para nossas generalizações teóricas. Esse movimento de *feedback* entre a realidade e a teoria, articulado através da pesquisa etnográfica, está entre as mais profícuas contribuições da antropologia.

Esta tese pretende realizar um exercício desse tipo. Meu objetivo aqui será confrontar conceitos e categorias nativas apreendidos durante meu trabalho de campo em Cururupu-MA com reflexões desenvolvidas ao longo da constituição do campo de estudos afro-brasileiros. Nesse exercício, procurarei ir além de verificar a adaptabilidade dos conceitos produzidos pela reflexão sociológica às realidades locais. Estarei preocupada em mostrar, também, como a gênese desses conceitos foi influenciada por nossas “ideologias nativas”. Para dar início a esse exercício analítico, é preciso deixar claras as condições do trabalho de campo e do encontro etnográfico, o que passo a fazer em seguida.

3- O Trabalho de Campo.

Ao escrever sobre seu próprio trabalho de campo, o antropólogo tende mais a silenciar do que a revelar, seja no que diz respeito a circunstâncias práticas ou ao vai-e-vem das idéias que o atormentam no fazer artesanal do dia a dia etnográfico. Ao ler uma etnografia, dificilmente o leitor pode ter idéia do manancial de informações e idéias que foi deixado de lado para que esse trabalho apresentasse um mínimo de coerência. Caso revelássemos esses fragmentos de discursos, pensamentos e eventos cotidianos da maneira que se nos apresentam, talvez estivéssemos fazendo uma opção pelo caos, em lugar da ordem e da inteligibilidade, objetivo de qualquer texto científico. Por este motivo, muitas vezes calamos informações importantes sobre o que de fato aconteceu durante o cotidiano da pesquisa.

Nesta introdução pretendo fazer um esforço inverso ao que tenho feito nas etnografias que produzi anteriormente: o de revelar idéias inacabadas, confrontando-as com os fatos etnográficos que me levaram a conceber esta ou aquela posição teórica. Acredito que ao revelar estes detalhes poderei dar alguma contribuição para a discussão sobre o trabalho de campo e o seu papel na produção do conhecimento antropológico. Fazer isso significa principalmente se expor à crítica e revelar posições pessoais. Mais ainda, essa atitude revela a fragilidade do antropólogo na sua posição de conhecimento.

Rever as condições do trabalho de campo suscita uma crítica da própria etnografia. A pergunta fundamental desta crítica é a seguinte: os problemas teóricos que persegui eram os problemas de meus informantes ou estavam na minha cabeça e na de outros pesquisadores que deles se ocuparam? Os dados que obtive permitem de fato propor uma posição com relação a esses problemas ou será preciso que nós, cientistas sociais, reformulemos radicalmente nossas questões? Afinal, o ofício do antropólogo não seria, em última instância, deixar falar o nativo? Talvez este seja um dos maiores desafios enfrentados pelos etnógrafos nos dias de hoje e estamos longe de encontrar uma solução definitiva para tal questão.

Há oito anos visito regularmente a cidade de Cururupu -MA. Em minhas pesquisas em Cururupu estudei *pajés* e pajelança, daí parti para o estudo da política, das eleições, das festas e do carnaval, sem esquecer, é claro, do *reggae*, ritmo mais apreciado na cidade e no estado do Maranhão. Tudo isso me levou a travar várias discussões teóricas. Cheguei a contestar algumas afirmações correntes nas ciências sociais brasileiras. No começo critiquei a idéia de que as classes populares têm um baixo engajamento na política – tão antiga quanto as primeiras “explicações” sobre o Brasil. Basta lembrar do estudo de José Murilo de Carvalho (2000) *Os Bestializados*, cujo título inspirou-se na frase de um comentarista da época, segundo a qual o povo assistiu “bestializado” à Proclamação da República. Para construir esta crítica tentei argumentar que as festas e outros mecanismos de mobilização popular levavam a uma articulação política. Essa articulação não se dava pela mesma via da cidadania conhecida na maioria dos países europeus ou nos Estados Unidos. Assumi que para os pesquisadores brasileiros se darem conta dessa participação popular teriam que abrir mão de vários cânones herdados da maneira de pensar produzida nesses países centrais.

Minha intenção em trabalhos anteriores tem sido verificar como as formas de culturas tradicionais, que geralmente se realizam através de algum tipo de festa ou ritual, se articulam com instituições modernas como a política (Cordovil, 2000, 2002). Essa discussão insere-se na problemática da construção da nação no Brasil e na América Latina, uma nação que nasce do encontro entre o ideal de cidadania europeu e a realidade do povo multiétnico latino-americano.

Assim, esta tese é um desdobramento e aprofundamento de uma reflexão que venho desenvolvendo desde minha graduação em Antropologia. Por isso, muitos dados etnográficos aqui apresentados não são novos; trata-se, na verdade de um material que vem sendo repensado no decorrer de oito anos de contato com o campo e as interpretações que apresento agora são resultado do aprimoramento intelectual obtido durante o doutorado.

Para explicar melhor esse processo de produção do conhecimento, pretendo fornecer ao leitor nesta introdução o pano de fundo a partir do qual as idéias que defendi nos trabalhos anteriores foram produzidas, comparando as situações concretas que vivi, as pessoas que entrevistei, com os problemas teóricos que me ocuparam e a maneira como os fui construindo ao longo desses anos. A partir daí será possível situar também o objeto de pesquisa desta tese.

3.1- Primeira Viagem: Descobertas.

Até ingressar no Museu Paraense Emílio Goeldi em 1997 como bolsista de Iniciação Científica eu realmente não sabia nada de antropologia. E passei ainda um bom tempo sem saber. Talvez aprender antropologia seja uma espécie de namoro: você se aproxima devagar, vai fazendo a corte, e a pessoa amada se revela aos poucos, tanto nos seus defeitos quanto nas suas qualidades. Comigo foi assim. Esse período como bolsista do Museu foi cheio de descobertas e, no meio de tudo isso, veio a visita inusitada a uma cidade que conseguia ter o estranho nome de Cururupu. Até hoje, poucas pessoas que conheço conseguem pronunciar corretamente esse nome ao ouvirem-no pela primeira vez. Tudo bem, eu andava vendo muitas coisas estranhas naquele tempo. Havia pessoas que se vestiam com roupas exóticas tais como chapéu Panamá e braceletes indígenas, uma espécie de sofisticação *hippie* com a qual demorei a me familiarizar. Livros com nomes estranhos, como um tal de “Pensamento Selvagem” cujo autor devia ser o inventor da calça jeans. Não sabia o que estava escrito no livro, mas imaginei que “Pensamento Selvagem” daria um ótimo nome pra uma banda de Rock. É que nessa época eu ainda era, ou pretendia ser, uma musicista- tocava violão clássico e tinha também uma guitarra elétrica.

Meu projeto de pesquisa no Museu Goeldi era sobre música indígena. Minha intenção com este projeto era fazer uma observação de campo entre os índios Tukano do Rio Negro. Como a viagem para o Rio Negro era muito cara e difícil, ficou acertado com meu orientador

que eu faria uma pesquisa teórica sobre a música dos índios Tukano, com base em um CD que encomendamos pelo correio. A pesquisa de campo ficou adiada para um segundo projeto. Já que essa viagem não ia ocorrer, e eu estava de férias, acabei aceitando o convite de um então colega do PIBIC - Rosinaldo Silva de Sousa - para conhecer a tal cidade do Maranhão – Cururupu. Ele, diferentemente de mim - que estudava música-, era aluno de ciências sociais e estava se formando. Seu interesse em Cururupu era realizar trabalho de campo para sua pesquisa sobre migrações dessa cidade para Belém do Pará. Nesta primeira viagem eu fui apenas por curiosidade e a passeio, não tinha nenhum interesse de pesquisa no Maranhão.

Assim partimos para Cururupu numa deliciosa tarde de fevereiro de 1998. Depois de uma noite de viagem de ônibus, chegamos em Cururupu de manhã bem cedo. O que mais impressiona o visitante é surpreender a cidade acordando, como eu ainda a veria muitas vezes. Depois de muitas dessas viagens, e outras tantas pela Belém-Brasília, percebi qual o efeito mágico de uma noite dormida no ônibus enquanto são percorridos quilômetros e quilômetros sem que a gente nem perceba. Quando se desperta, a vegetação mudou e se está diante de um novo cenário. No caso da travessia Pará-Maranhão, no sentido do litoral, há uma transição brusca - para quem passa dormindo -, da floresta amazônica com suas árvores frondosas para as palmeiras da chamada mata de cocais, ou babaçus. Quando se acorda no meio dessas grandes palmeiras, vêem-se algumas casinhas de pau a pique antes ainda de chegar à cidade. Entre essas habitações estão, nem bem acordando e já trabalhando, pessoas de pele muito escura, negras, e é possível começar a se sentir em algum lugar do Caribe.

O ônibus cruza uma ponte para entrar na cidade e daí em diante a paisagem é o que se poderia chamar de semi-urbana, ou seja, as casas são de alvenaria, em contraposição às casas de barro, ou pau-a-pique, da “perifeira” da cidade. Há um mercado e uma rua do comércio, onde, se for dia útil, pode-se presenciar as lojas sendo abertas e o burburinho de mais um dia de trabalho. Muitos carros de boi circulam pela cidade e, quando desembarcamos na

rodoviária, me surpreendi com os carroceiros oferecendo um serviço de frete para a bagagem. Dispensamos. Economias de jovens bolsistas de Iniciação Científica que não têm medo de carregar peso. A primeira caminhada pela cidade transmitiu-me a nítida sensação de estar em Macondo, a famosa aldeia descrita por Gabriel Garcia Marques onde se desenvolve a sina dos Buendía, a estirpe condenada a cem anos de solidão. As ruas são de terra batida, as palmeiras, os carroceiros, a arquitetura colonial de uma simplicidade quase rústica e o tom de pele das pessoas faz com que o visitante se sinta em um Brasil bem diferente de tudo que se vê em cidadezinhas de interior em outros estados. Um Brasil caribenho. Depois de algum tempo e de muitas leituras, viria a perceber que essa minha impressão inicial de Cururupu tinha algum sentido histórico que valia a pena ser investigado.

Mas o problema naquela manhã de fevereiro de 1998 era outro. Precisávamos achar um lugar pra ficar. Havia três opções: duas delas, razoáveis, outra sem muito conforto, diferentes apenas no estilo. Entre as primeiras, uma pousada de arquitetura moderna, paredes em alvenaria e quartos distribuídos em torno de um átrio central, tudo “muito limpo e bonito”. Chamava-se “Hotel Kelma”. A outra, apelidamos de “Pousada dos Padres”, porque ficava em um prédio de arquitetura antiga, chão de madeira, pé direito muito alto, pertencia à Igreja e no passado havia abrigado um convento - chamava-se “Pousada São José”. A opção desconfortável era o “Hotel Glória”. Uma casa estreita com um corredor comprido e vários quartos enfileirados nesse espaço. Parecia um pouco insalubre. Antes dos quartos havia uma sala onde um grupo de pessoas passava o dia inteiro assistindo televisão. Ficamos com esta, e depois descobrimos que o seu “café da manhã” era composto por um pão francês e café preto. Nunca vi uma hospedagem oferecer algo tão singelo. O “Hotel Glória” nos fazia sentir ainda mais no Caribe. Fazia um calor insuportável no quarto, os hóspedes penduravam suas toalhas e roupas para secar no quintal, o banheiro coletivo situava-se ao final do corredor, onde

sempre topávamos com mulheres andando de tolha ou sutiã. Devia ser tudo por causa do calor, todo mundo parecia bem à vontade.

Em uma das noites quentes do Hotel Glória, tive uma experiência que ia aumentar meu interesse em voltar àquela cidade. Além do calor, era difícil lidar com a comida. Não que ela fosse ruim, simplesmente deve ter acontecido alguma incompatibilidade entre ela e meu estômago. Passei mal logo no início de minha estada. O calor e os problemas digestivos nos obrigaram a ficar em vigília e suspeito que todo meu trabalho de pesquisa até hoje se deve a essa dor de barriga. Foi na madrugada em que me encontrava acordada por causa da indigestão, que ouvimos, muito ao longe, o som de um rufar de tambores. Era quase imperceptível, mas resolvemos sair na rua para tomar ar fresco e tentar descobrir de onde vinha o som. Depois de muito caminhar e se perder nas ruelas de terra batida, perguntando para quem encontrávamos pela rua, chegamos à casa onde acontecia o ritual. Hoje sei que se tratava de um toque de mina, realizado para receber e louvar os encantados, mas há oito anos tudo era novidade. A casa era uma espécie de rancho, comprida e com um quintal lateral, o toque ocorria na sala e algumas pessoas assistiam da janela da casa. Havia também intensa movimentação nesse “quintal”. Ficamos assistindo da janela por algum tempo. Havia dois *médiuns* dançando no salão e recebendo os *encantados*, uma mulher e um rapaz. O grupo de percussão era o tradicional com três tocadores e seus respectivos tambores. As pessoas estavam muito concentradas. Depois de algum tempo observando preferi voltar para o hotel, pois meu estado não permitia ver mais.

A imagem do ritual me ficou na cabeça. Tentei perguntar sobre esses cultos às pessoas na rua, mas não descobri nada. Não sabia nem sobre o quê perguntar. Meu amigo só estava interessado em sua própria pesquisa sobre uma rede de migrações de negros para Belém e, além disso, incumbia-me de realizar tarefas para ele, como entrevistar as enfermeiras no único hospital da cidade para investigar o sistema de saúde local.

Nas observações diurnas o que mais me chamou atenção foi o *reggae*, tocado nas casas e nas ruas. Essa música formava quase que um fundo musical para o que ocorria na cidade inteira. Para completar esse quadro havia uma loja de CDs de *reggae*, bem na rua principal, com grandes pinturas de Bob Marley na parede e bandeiras da Jamaica. Seu dono era um rapaz muito jovem e me explicou um pouco sobre um intrincado comércio de CDs e de músicas que vinham do Caribe e da Inglaterra. As músicas eram vendidas por unidade, a peso de ouro, no Maranhão.

Passamos apenas uma semana em Cururupu. Fomos embora quando chegou o Carnaval. Queríamos conhecer São Luís, bastante diferente daquela cidadezinha de interior com um ar tão caribenho.

Desde esse carnaval de 1998 pode-se dizer que “muita água rolou debaixo da ponte”. Acabei a pesquisa no Museu Goeldi sobre música indígena e segui para Brasília decidida a cursar Ciências Sociais. Tentei obter várias bolsas na área Sociologia, mas, quando conseguia, perdia o interesse. Desiludi-me profundamente com a pesquisa quantitativa e, como ainda não sabia direito qual a diferença entre sociologia e antropologia – problema que preocupa muito os calouros do curso –, achei que a antropologia seria minha salvação contra as tabelas e questionários. Aí lembrei de Cururupu. Por que não elaborar um projeto baseando-me naquelas fortes impressões iniciais? Com bastante esforço o projeto ficou convincente e um ano e meio depois da minha primeira viagem eu estava cadastrada no CNPq com um projeto de pesquisa sobre *reggae*, tambor de mina e diferentes construções do passado escravo e da identidade negra em Cururupu-MA.

O primeiro projeto de pesquisa que me levou a estudar Cururupu chamava-se “Música e passado escravo na construção das identidades *reggae* e tambor de mina”. A idéia era verificar como esses dois movimentos culturais mobilizavam diferentes grupos de pessoas e de que maneira esses grupos pensavam a si mesmos e ao fato de serem negros e descendentes

de escravos. A música contribuía ou não para um movimento social de afirmação da negritude entre eles?

Fui ao campo com essas perguntas em fevereiro de 2000 e encontrei uma realidade completamente diferente das minhas elucubrações teóricas. Ninguém parecia muito preocupado com a negritude, muito menos com o passado escravo. Todos os dados que consegui obter nessa primeira viagem diziam respeito ao tambor de mina – na verdade, *pajelança*, como era chamado localmente. Descobri que as práticas religiosas de Cururupu iam além do tambor de mina de São Luís (Ferreti, S., 1985; Ferreti, M., 1993). A *pajelança* cabocla era uma realidade que convivia com o tambor e o complementava, sendo praticada inclusive pelos mesmos especialistas religiosos, os *pajés*. Minha etnografia concentrou-se, então, apenas nas manifestações religiosas que encontrei em campo. Talvez pela minha inexperiência (ainda estava na graduação e era minha primeira pesquisa realmente antropológica) era difícil direcionar a pesquisa para o que eu queria obter - fica mais fácil quando temos bastante leitura sobre o assunto, o que não era meu caso naquele momento. Deixei o campo me envolver sem maiores problemas. O importante era encontrar algo sobre o que escrever quando voltasse de campo. Aí foram muitos relatórios me desculhando porque eu não ia falar do *reggae*, e o tambor de mina estava mais para ritual de cura do que para afirmação direta da negritude. Depois de vários malabarismos e adaptações, finalmente delimito meu objeto de pesquisa, já em Brasília, e mais de um semestre depois de ter voltado do campo. O aspecto que me interessou na literatura especializada sobre cultos afro-brasileiros e que passei a discutir era a relação entre religião, magia e sincretismo. Aqui chamo a atenção para o fato de que meu objeto teórico de pesquisa só foi construído depois que voltei do campo e confrontei os dados com os textos. As leituras que eu havia feito antes de voltar a campo não se adequaram aos dados, uma maneira muito comum do campo se impor à teoria.

O mais interessante é que nesse projeto de iniciação científica, fruto muito mais de leituras teóricas do que de experiências vividas em campo, eu elaborava a hipótese do que ia ser minha dissertação de mestrado, mas, depois do trabalho de campo da graduação, tive que negar tudo que estava no projeto em meus relatórios para o CNPq, pois nessa primeira experiência de campo acabei sendo atraída por outros temas e abandonando a proposta inicial. Argumentei que a relação postulada em meu projeto entre o *reggae* e o tambor de mina com o passado escravo da região ou não existia, ou não era relevante, pois tudo que consegui obter nesse primeiro trabalho de campo dizia respeito à pajelança e a seus aspectos ritualísticos. Esta tese de doutorado é em grande parte uma retomada dos problemas que me intrigaram na graduação e para os quais eu ainda não tinha condições de propor uma solução teórica que me satisfizesse.

Depois percebi que a questão da negritude era um dado sensível e revelado em momentos rituais privilegiados como o Carnaval. Assim, apenas quando fui a campo no período carnavalesco consegui perceber as representações sociais em torno da negritude, do preconceito e do racismo, temas mais tarde abordados em minha dissertação de mestrado. Acredito que esse estilo de trabalho de campo - realizado em várias viagens de pequena e média duração foi muito rico e resultou em uma etnografia com uma “cara” própria. As várias viagens possibilitaram que minha percepção do campo fosse gradativamente enriquecida pelo aprofundamento nas leituras e nas formulações teóricas, ensejando um exercício de algo que caracteriza a antropologia: a busca, por meio da experiência individual em contextos locais, da formulação de teorias que pretendem uma abrangência macro. Se, por um lado, a pesquisa levada a efeito em várias viagens de campo curtas talvez peque por um menor aprofundamento na vida nativa - tal qual ocorre nas etnografias “clássicas”, onde o pesquisador passa anos em campo - ela possibilita grande diálogo com a teoria (nos períodos de estudo que se alternam com as idas a campo). A forma de apreensão do objeto acaba

acompanhando o amadurecimento teórico do pesquisador. Nos próximos tópicos pretendo detalhar melhor como esse processo aconteceu comigo.

3.2- Segunda Viagem: *Pajés*.

Voltei para Cururupu exatamente dois anos depois da minha primeira experiência. Como se pode imaginar os cursos que havia freqüentado na UnB me faziam sentir mais etnógrafa. Havia as aulas de métodos de pesquisa e uma série de recomendações teóricas sobre como fazer uma pesquisa, que iam um pouco além daquelas que escutei Evans-Pritchard (2005) antes de ir a campo, para pesquisar os Azande. Tinha lido sobre etnometodologia, observação participante, técnicas de entrevistas abertas ou fechadas. Como já comentou James Clifford (1998), esse rigor do método é uma das fontes da chamada “autoridade etnográfica” que, se por um lado limita, por outro também direciona o olhar e diferencia a antropologia dos relatos de viagem.

A teoria nos proporciona as ferramentas para entender o real sob um prisma antropológico, mas ela também nos fornece as amarras sem as quais nossos textos não se diferenciariam da literatura. Mas, se essas amarras são importantes, também são incômodas. Como mencionei antes, da primeira vez que fui a Cururupu eu era estudante de música e nunca havia freqüentado uma aula de antropologia. No fim das contas, tudo era uma grande festa. Quando voltei a Cururupu no início de 2000, a responsabilidade de realizar uma etnografia que seria o resultado da minha bolsa de Iniciação Científica da UnB e a base para a dissertação de fim de curso, a ser defendida no final do ano, colocavam nesse retorno uma pressão que não havia antes. Minha segunda viagem à Cururupu se deu num clima tenso. Na verdade, achei tudo muito difícil e nem um pouco divertido: o calor não era mais motivo de piada e sair pelas ruas não era apenas um passeio.

Com certeza, a cobrança institucional influenciou até minha maneira de me aproximar dos nativos; no entanto, acredito que ir a campo com este tipo de responsabilidade é o que possibilita a disciplina necessária para que transformemos impressões e *insights* - como os que obtive na minha primeira viagem - em uma pesquisa com resultados palpáveis. Ela determina até os métodos escolhidos. No meu caso, como desta vez fui a campo com a urgência de escrever um trabalho, preferi entrevistas estruturadas com o auxílio do gravador às abordagens mais informais. Buscar o equilíbrio entre estas diferentes percepções do campo é um dos desafios de pesquisas que envolvem várias idas a campo, com intervalos relativamente longos.

Voltei a Cururupu com meu amigo da época do PIBIC, que depois de tudo isso tinha se tornado meu namorado e veio também para Brasília fazer mestrado em antropologia. Éramos um típico casal de etnógrafos. Como dessa vez não era só curtir o caribe brasileiro e para trabalhar é preciso dormir e comer bem, ficamos no Kelma. Preferimos um hotel, pois dado o pouco tempo que eu tinha para pesquisa, não pensamos em tentar ficar na casa de algum informante. Eu não conhecia ninguém na cidade e não me imaginei em uma ou duas semanas me tornando tão íntima de uma família a ponto de me mudar para a casa dela. Até porque estava acompanhada, e um casal às vezes tende a se tornar um grupo fechado e tentar preservar sua própria intimidade, ao invés de se deixar penetrar pela vida nativa. Explorarei melhor este ponto mais adiante.

De fato, o Hotel Kelma era um lugar agradável. De frente a esse hotel fica o único restaurante “grã-fino” de Cururupu: peixadas, camarões, pratos *a la carte*, preços comerciais. Em compensação, em todo o resto da cidade se encontram “pratos-feitos” a um preço módico, alguns deliciosos. Quase desnecessário dizer que ficamos com a segunda opção e aprendemos a comer bem desse jeito.

A rotina era acordar cedo todo dia e sair pela periferia da cidade à procura de *pajés*. Cururupu não é uma cidade grande, mas há uma nítida divisão entre um centro da cidade, onde moram as poucas pessoas com um nível de vida mais elevado, e uma zona em torno da cidade onde vivem as pessoas mais pobres. A periferia se estende até as áreas mais rurais. Logo nas minhas primeiras incursões por esta região mais rústica, percebi o quanto os *pajés* eram abundantes. E como! Literalmente todas as pessoas que abordei na rua, e em Cururupu elas são muito receptivas, souberam me indicar pelo menos um *pajé* nas redondezas. Primeiro pensei que havia um em cada bairro, mas logo percebi que havia vários, em certos bairros eram até mais de um em uma rua. A grande quantidade de *pajés* me estimulou a tentar conhecer melhor o universo religioso da cidade e a concentrar a etnografia nesse aspecto. Naquele momento não vi nenhum problema em mudar meu objeto de pesquisa, lembrei de Evans-Pritchard (2005): ele também não se interessava por bruxaria quando chegou à terra Zande, no entanto, os nativos gostavam.

Com o tempo percebi que as pessoas com as quais eu conversava pensavam que eu estava procurando encontrar um *pajé* para encomendar um *trabalho* (conjunto de práticas rituais realizadas pelo *pajé* para conseguir algum objetivo prático requerido pelo cliente, como resolver problemas financeiros, amorosos, sexuais etc.). A princípio eu não desmentia o fato para aqueles que encontrava na rua e apenas me indicavam o endereço do *pajé*. Porém, para os próprios *pajés* que entrevistei sempre me identifiquei como estudante e deixei claro meus objetivos de pesquisa, o que provocava neles uma certa atitude de receio. Mesmo percebendo tal atitude, nunca tentei utilizar outra identidade para me aproximar deles. Acredito que não seria ético sair encomendando *trabalhos* para saber como é que os *pajés* os fazem, ou coisas do tipo. Eis um dos limites do fazer antropológico, pelo menos para mim. O único fato que me aproximava dos *pajés* e de seus clientes era dizer que eu vinha de Belém. Muitas pessoas *de fora*, em especial vindas de Belém e São Luís, procuram Cururupu para visitar *pajés* em

busca da cura para seus males de corpo e de alma. Normalmente as pessoas perguntavam sobre minha procedência, respondia que vinha de Belém, minha cidade natal, apesar de não morar mais lá. Achei natural dizer que vinha de Belém, pois na época eu estava há muito pouco tempo em Brasília (quatro semestres) e não sentia-me à vontade nessa cidade. Meus laços de pertencimento e minha personalidade eram muito mais próximos de Belém do que de Brasília, onde eu estava apenas estudando. Acredito que esta identidade “fragmentada” foi uma das coisas que facilitou muito minha entrada em campo, principalmente em etapas posteriores da pesquisa. Às vezes fatos muito particulares da formação e da história de vida do antropólogo podem ser cruciais para o resultado de sua pesquisa e, por mais que tentemos ser objetivos, precisamos lidar melhor com esta questão. Uma das maneiras para isso é deixando claro nossos laços de pertencimento e outros condicionantes que podem ter influenciado nossas observação.

Outra surpresa que tive em Cururupu foi o termo *pajé*. Pela leitura da literatura mais difundida sobre cultos afro-brasileiros no Maranhão, que se resumia a São Luís - hoje temos o livro de Mundicarmo Ferreti (2001) sobre Codó-MA - confesso que esperava encontrar algo bem diferente. A começar pelo nome. Obviamente, cheguei perguntando pelo *pai de santo*. Esse termo é usado em Cururupu, mas é pouco freqüente. Logo aprendi que o assunto era com o *pajé*. Mas, seria só uma diferença de terminologia? Também percebi que não. E a cosmologia da pajelança maranhense me pareceu tão inusitada que me absorveu durante todo esse trabalho de campo. Neste momento minha estratégia de pesquisa passou a ser realizar entrevistas com *pajés* seguindo um roteiro mais ou menos estruturado e conversar com alguns de seus clientes. Pessoas que encontrava em suas casas, as vezes esperando consultas. Também assisti aos rituais de pajelança.

Depois de muitos relatórios e justificativas ao CNPq para explicar porque eu não ia falar do *reggae*, defendi minha dissertação de graduação e entrei no mestrado. Então, voltei a

visitar Cururupu com o objetivo de estudar mais a fundo a política, mais precisamente a forma como os *pajés* com suas *irmandades* influenciavam na política local.

3.3- Terceira viagem: o papel de “informantes-chave”.

Como mencionei, nas duas primeiras viagens de campo fui acompanhada por outro antropólogo, que também escreveu sobre a cidade, Rosinaldo Sousa, e gostaria de discutir aqui como o fato de estar com outro antropólogo, formando um casal, ou estar sozinha, influenciou decisivamente na maneira como me aproximei da cidade. Mariza Corrêa (2003) discute em seu livro “Antropólogas e Antropologia” a dificuldade de mulheres assumirem papéis relevantes na academia e aponta o fato de que era freqüente em casais de antropólogos a mulher assumir um papel secundário, sendo que aquelas que alcançaram alguma proeminência intelectual geralmente optaram por ficar solteiras. Por mais que hoje as coisas possam ter mudado, e ter um marido antropólogo provavelmente não seja mais um empecilho para uma mulher desenvolver sua carreira na academia, um marido em campo pode atrapalhar bastante, mesmo querendo ajudar... Vejamos por quê.

Na minha primeira viagem a Cururupu apenas tomei conhecimento da cidade, e na segunda, obtive os dados sobre os *pajés* que fundamentaram minha etnografia sobre os *pajés* e a política. Por mais que estivesse interessada na questão da negritude e da auto-percepção racial dos diferentes grupos que estudei em Cururupu, os resultados que obtive sobre esse tema nessas duas viagens foram praticamente nulos, o que me levou a abandonar o assunto.

Nessas primeiras viagens, meu método de trabalho resumiu-se a entrevistas mais ou menos formais, a maioria com o auxílio do gravador. Na segunda viagem, trabalhei com muitos *pajés*, procurei abordá-los de maneira sistemática mantendo alguns pontos em comum na maioria das entrevistas. Desse tipo de trabalho resultou uma etnografia centrada em

aspectos ritualísticos e na cosmologia da pajelança e cujo ponto principal de discussão foi o papel do *pajé* na comunidade e na política.

Quando voltei a campo no mestrado, a partir da terceira viagem, fui sozinha. Nessa viagem travei um contato completamente diferente com o campo e com seus habitantes. Conheci duas pessoas que ajudaram a revelar novos aspectos da minha pesquisa. O primeiro foi um senhor de meia-idade chamado Josias. Encontramo-nos casualmente na rua, à noite, ambos à procura de um telefone público. Logo nos primeiros instantes de conversa, descobri que ele também morava em Brasília, em Planaltina, mas era nativo de Cururupu. Na ocasião estava revendo a cidade que havia abandonado desde a adolescência. Falei que também morava em Brasília e logo começamos a conversar animadamente. Acredito que, neste caso, assumir minha identidade brasiliense foi uma espécie de estratégia inconsciente, semelhante a que usava quando me identificava como paraense em outras situações. Quando conversava com os nativos procurava enfatizar aspectos que me aproximassem deles, várias vezes aproveitei minhas diferentes vivências pessoais para estabelecer pontos em comum e de diálogo.

Conversamos por horas, Josias e eu, caminhando pela cidade, e ele me contou toda a sua história de vida. Um fato como esse, de se deixar levar pelo acaso de um encontro fortuito na rua, à noite, dificilmente teria acontecido se eu tivesse alguém me esperando no hotel. A própria solidão em campo, o famoso *anthropological blues* (Da Matta, 1985), nos faz aceitar de bom grado companhias que recusaríamos caso tivéssemos no hotel a presença reconfortante de outro etnólogo. No discurso de Josias encontrei um relato de Cururupu dos anos de 1960 e 1970 e percebi uma cidade permeada pelo preconceito racial. Ele disse que aconteciam na cidade os chamados *bailes de primeira, de segunda e de terceira*, hierarquizados segundo a cor das pessoas que os freqüentavam. Falou de como os negros não tinham acesso a cargos de prestígio. Pude perceber no seu discurso o lugar típico do mulato,

aquele que vem de uma classe social humilde, foi criado por uma família branca e luta para vencer na vida através do estudo, superando sua condição de cor.

Por meio do contato com Josias, a questão racial, que tanto havia me interessado nas minhas visitas de campo anteriores, e que eu já havia praticamente abandonado, revelou-se facilmente. Percebi, através das informações obtidas nessa conversa informal, como certos aspectos da vida da comunidade só são acessíveis por essa via. O contato com uma outra informante-chave, uma jovem negra, confirmou essa minha percepção.

Depois da primeira conversa com Josias passei a acompanhá-lo no seu *tour* com o objetivo de rever a cidade. Ele, revendo o local onde tinha nascido, passado infância e juventude, trazia em seu discurso uma Cururupu do passado que minhas perguntas de etnógrafa o ajudavam a lembrar e valorizar. Ele me explicava com prazer certos aspectos de Cururupu, os quais eu nunca havia imaginado e que talvez aparecessem para ele com mais clareza por ele ter tido outras vivências, possibilitadas pelo seu afastamento de Cururupu.

Apesar da felicidade deste encontro, foi aqui que algumas das dificuldades e “saídas justas” inerentes à situação de uma mulher viajando sozinha começaram a surgir. Devido à minha condição solitária, foi difícil não aparecer para ele como alguém disponível e disposta a uma aventura amorosa. Por mais que eu tivesse comprado uma aliança de R\$1,00 na rodoviária de Belém para me passar por casada em campo, justamente prevendo esse tipo de assédio, ele não pareceu constrangido pelo fato. Finalmente, sustentei a minha negativa, mas não sem desagradáveis constrangimentos.

No terceiro dia, Josias resolveu contratar os serviços da única empresa de filmagem da cidade para fazer um vídeo de Cururupu, que ele pretendia mostrar em Brasília. Foi quando fiz amizade com a moça responsável pelas filmagens, Emilene. Somos mais ou menos da mesma idade e logo brotou entre nós uma grande empatia e interesse recíproco. Sem esta amizade eu poderia ter continuado minha pesquisa em Cururupu, fato que não estava certo

naquele momento de início de mestrado, mas ela certamente fez da minha pesquisa algo diferente do que seria sem tal envolvimento. A história da antropologia mostra que antipatia pelos nativos não é um empecilho à realização de um trabalho de campo (vide o exemplo de Malinowski entre os trobriandeses), mas se sentir bem entre eles certamente ajuda; afinal o trabalho de campo idealmente deveria ser algo prazeroso e uma boa companhia é sempre um incentivo para voltarmos a algum lugar.

Josias foi embora e me encontrei com Emilene à noite, depois das filmagens. Também conversamos longamente sobre seu trabalho e sua vida na cidade. Pode-se imaginar que ela realmente sabia muito sobre as circunstâncias dos rituais e festas em Cururupu, já que era sempre chamada para filmar esses eventos. Em Cururupu as pessoas apreciam registrar suas festas e não há ocasião mais ou menos importante que se realize sem as filmagens, até porque elas não são tão caras quanto numa cidade grande. Emilene conhecia todos os *pajés* com suas festas e o carnaval com seus blocos. Com ela, tive um tipo de conversa com o qual não estava habituada nas minhas primeiras viagens de campo. Falar como uma amiga e ouvir sobre a vida dela na mesma medida em que eu contava sobre a minha. Acredito que minha amizade com ela foi possível porque, apesar de não parecer à primeira vista, tínhamos muita coisa em comum: éramos duas mulheres, jovens e vínhamos de mundos sociais não tão distintos, ou seja, o fato de eu ter nascido e passado minha infância e adolescência em Belém me aproximava dela. Desde a primeira vez que conversamos lhe falei dos meus objetivos de pesquisa e ela passou a falar bastante de suas experiências de vida por saber do meu interesse.

Nessa conversa realizou-se um encontro de dois mundos de que se fala na etnografia. Com o decorrer da nossa amizade, e das outras visitas que fiz a Cururupu, tive com ela muito mais afinidades do que com muitas pessoas de Brasília, pela minha origem paraense e pelas muitas coisas em comum entre a cultura dos dois estados. Trocamos endereço e ela me escreveu mandando fotos que havíamos tirado juntas.

Voltei no Carnaval de 2002 e não só observei, como dancei com Emilene no bloco de rua organizado pela sua patroa, D. Francisca, a dona da loja de filmagens em que ela trabalhava. Ela me apresentou ao mundo do Carnaval de Cururupu, com direito a todas as inversões características deste período ritual. A partir dessas relações de amizade e intimidade todo um novo universo se abriu no campo. Escassearam as fitas gravadas e o caderno de campo passou a ser meu melhor instrumento de trabalho. Continuei gravando entrevistas com *pajés* e políticos, pessoas com as quais não me foi possível um relacionamento mais estreito. Nesses casos, nem eles nem eu estávamos abertos a relações de intimidade - acredito que pelo fato de irmos de mundos sociais muito diferentes. As relações pessoais não são o único meio de coleta de dados em campo, nem talvez o mais efetivo. Mas sem elas e a dimensão humana proporcionada por esse tipo de contato, meu trabalho de campo teria sido muito diferente e até, acredito, um pouco superficial. Para além de antropólogos somos pessoas com uma história de vida e uma formação específica que condicionam nossa maneira de nos aproximar do campo, o que faz com que tenhamos mais acesso a determinados mundos sociais, enquanto outros muitas vezes nos são vetados. Aqui a questão de gênero é fundamental. A maneira como é tratada uma mulher jovem é diferente de como se trataria um homem de meia idade, por exemplo. Por eu ser mulher e ter então 24 anos, pude desenvolver uma relação de intimidade com uma pessoa como a Emilene, relação que dificilmente teria com o vice-prefeito ou com os *pajés*.

Fiz mais três visitas a Cururupu durante o mestrado, entre 2001 e 2002. Em julho de 2001 estive na cidade por cerca de 15 dias (quando conheci Josias e Emilene), depois voltei no Carnaval e em Junho de 2002, quando passei também uns 15 dias de cada vez. Apenas em 2004, já no doutorado, pude permanecer um período maior em campo, cerca de um mês, abrangendo o Carnaval e o período que o antecede.

As viagens eram curtas, pois da primeira vez aproveitei um período de férias. Em 2002, mesmo liberada das minhas atividades acadêmicas, escolhi como estratégia alternar períodos de campo com fases em que fiquei em Brasília envolvida com a pesquisa teórica. Foi uma estratégia dentre outras possíveis e hoje penso que tomei esta decisão por uma inclinação pessoal para a pesquisa teórica. Dessa forma, dei vazão à minha necessidade de intercalar o trabalho de campo com fases de reflexão e leitura, pois só assim conseguia formular novas perguntas e refletir sobre as respostas que havia obtido nas viagens anteriores.

Após o contato e a amizade com Emilene descobri que os *regueiros* de Cururupu tinham sim uma identidade bastante diferente daquela das pessoas envolvidas com o Tambor de mina. Ela, como a grande maioria dos jovens da cidade, gostava de *reggae* e tinha amigos bastante envolvidos com o *movimento*. Uma das pessoas mais engajadas com o *reggae* e suas implicações políticas de construção de uma identidade negra entre os jovens de Cururupu era um professor secundário do qual ela havia sido aluna (ela estudou até concluir o ensino médio). Emilene tinha um contato muito próximo com essa realidade, além de ter grande circulação entre as festas devido ao seu trabalho como fotógrafa.

Descobri que os *regueiros* tinham um discurso ideológico voltado para afirmação da negritude e constituíam um movimento social, no sentido estrito do termo. Percebi também que os *pajés* possuíam um discurso de afirmação de negritude, porém ele se dava de uma maneira mais velada, principalmente contrapondo-se ao poder político local, por eles associado aos *brancos*. Esse foi o objeto de minha dissertação de mestrado, quando dialoguei principalmente com a formulação de Palmeira (1996) e outros autores (Palmeira e Goldman, 1996; Goldman e Sant'ana, 1995) sobre o “tempo da política”. Segundo estes autores, os habitantes de pequenas cidades do interior do Brasil só se interessam por política no período das eleições e política, nesses lugares, resume-se a acompanhar as disputas do faccionalismo local. No meu trabalho de campo descobri que em Cururupu, “tudo acaba em política”. A

política era um assunto corrente no dia-a-dia da cidade, fosse ou não ano eleitoral. Com o desenrolar do trabalho de campo, percebi que o envolvimento das pessoas com política estava muito ligado à maneira como a prefeitura distribuía os gastos públicos para as festas – carnaval, festas juninas e *festejos de irmandades* (Cordovil, 2002).

Esse tema de pesquisa encontrava-se latente desde minhas primeiras investigações na cidade, porém só consegui obter dados a respeito à medida que ia aprofundando meu contanto com as pessoas e com a cidade. O tema do preconceito racial é muito sensível em Cururupu e não é algo sobre o qual se fala abertamente. Nas entrevistas formais com pessoas que eu havia acabado de conhecer elas frequentemente vinham com discursos prontos ou fugiam do tema. Foi apenas com uma relação de intimidade com uma jovem negra da cidade que pude perceber como esses problemas são vividos cotidianamente, assim como, com a ajuda dela, pude conhecer outros “informantes-chave” que me esclareceram sobre o tema.

Quero chamar atenção que, pelo menos no meu caso, esse novo tipo de relação com o campo e com as pessoas só foi possível quando passei a ir sozinha fazer a pesquisa. A própria solidão e liberdade de saber que não há alguém no hotel me esperando, com quem poderia ter conversas sobre o “meu mundo”, me forçou a penetrar cada vez mais no mundo de Cururupu. Não acredito que o fato de estar só em campo seja uma espécie de “passaporte instantâneo” para adentrar a realidade nativa. Apenas penso que talvez se perca menos em deixar o diálogo intelectual com um outro antropólogo para os momentos em que estamos na academia, em Brasília no meu caso, do que levando esta presença para um momento no qual a dedicação total - falo aqui de tempo físico, não só de espírito - aos nativos e a seus problemas pode ser mais produtiva, principalmente quando se opta por fazer viagens de campo por períodos curtos. Claro que mais uma vez tenho que chamar atenção para o fato de que isto é uma questão de índole pessoal e que devemos atentar para estas diferenças quando refletimos

sobre o que condicionou nosso trabalho de pesquisa, além das nossas leituras e interlocutores teóricos.

4- Últimas idéias.

Quero encerrar esta introdução chamando atenção para o elemento de acaso na constituição do objeto de pesquisa. Mariza Peirano (1989) estudou como vários antropólogos atribuem ao acaso sua opção por antropologia. No meu caso, o acaso foi um fato decisivo, não só na minha opção por antropologia, mas na escolha do objeto de pesquisa. Teria sido por acaso que decidi ir a Cururupu? Que lá fiquei acordada com dor de barriga e escutei um toque de mina? Que conheci o Josias e a Emilene? Segundo Evans-Pritchard (2005), os Azande não conhecem a sorte ou acaso, da maneira como é descrito pelos ocidentais. Para os Azande, a coincidência entre duas cadeias causais é chamada de bruxaria e é um fenômeno com uma causa: a vontade de algum indivíduo da aldeia. Nós, ocidentais, chamamos de acaso a idéia oposta, de que não podemos explicar a causa de certos fenômenos, classificando-a com algo desconhecido. Acredito que o acaso na pesquisa de campo, por mais que esteja no âmbito do não previsível, é um elemento a ser estudado e explorado. Trata-se de apropriar-se do que o campo é capaz de proporcionar naquele momento e sua lógica não é tão inexplicável. O campo revela-se aos poucos e em cada viagem estamos aptos a apreender parcelas diferentes da realidade. Essa parcialidade da observação é o que se mostra a nós “por acaso” e é por excelência o material da elaboração etnográfica. Assim, nossas posições teóricas, que dependem do quanto nos é mostrado no campo, podem mudar de uma experiência de campo para outra e são fortemente condicionadas por pequenos fatos, que somados, formam a substância de uma etnografia: as pessoas com quem temos contato e as experiências que vivenciamos com elas, o tipo de ser humano que somos e com quem se trava este contato, e o quanto de nós se expõe a ele. Nossas etnografias resumem-se a um estudo dessas configurações, uma verdadeira arte do possível.



Fachadas de Casas de Estilo Colonial no Centro de Cururupu



Vista da Praça Principal da Cidade

CAPÍTULO I

BREVE PANORAMA DOS ESTUDOS SOBRE RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E SUAS PRINCIPAIS QUESTÕES TEÓRICAS

O tambor de mina do Maranhão, o candomblé da Bahia e o xangô do Recife têm sido estudados exaustivamente por antropólogos e folcloristas desde o trabalho pioneiro do médico Nina Rodrigues, realizado em fins do século XIX. Tradicionalmente compreendem-se por estes nomes algumas casas de culto - ou “terreiros” - cuja rígida hierarquia e o longo processo de aprendizado religioso foram responsáveis por uma suposta conservação de elementos de origem africana nas suas práticas rituais e cosmologias. Há mais de um século produzem-se etnografias com o objetivo de descrever e compreender a estrutura interna, os ritos e crenças, praticados por essas casas de culto consideradas, ainda hoje, como redutos de manutenção das tradições africanas no Brasil.

Nesses estudos encontra-se um forte interesse de intelectuais brasileiros, e de alguns estrangeiros, em conhecer o que seria uma espécie de “África brasileira”. A África é entendida em tais estudos como o significante capaz de remeter à etnicidade das pessoas que praticam essas religiões. Ou seja, pesquisas realizadas nos terreiros ditos “tradicionais” pressupõem ou questionam a idéia de que a religião seria um poderoso elemento de conservação de uma identidade étnica para os negros que a praticam.

A face complementar do estudo do que se denominou de religiões afro-brasileiras tradicionais são os trabalhos a respeito da umbanda, modalidade de culto religioso descrita como resultante do processo de “embranquecimento” (Ortiz, 1978) das tradições africanas do candomblé. O fenômeno de “embranquecimento” do candomblé, e supostamente dos negros que o praticavam, teria se dado a partir da década de 1930 em metrópoles como São Paulo e

Rio de Janeiro, de onde se espalhou para outras regiões brasileiras. Ao abrir mão do seu conteúdo étnico, a umbanda teria se tornado uma religião mais adequada às camadas de classe média e baixa de grandes cidades que buscavam uma mobilidade social ascendente na sociedade brasileira, permeada pelo preconceito racial.

Dessa forma, as pesquisas sobre umbanda e cultos afro-brasileiros tentaram mapear o que seriam os dois caminhos seguidos pelas crenças religiosas trazidas pelos escravos africanos para o Brasil: de um lado, a luta pela manutenção da tradição, empreendida pelos cultos afro-brasileiros ditos “puros”, e, de outro, o apagamento gradativo do elemento africano e étnico realizado pela umbanda.

Na constituição deste campo de estudo, os cultos religiosos “tradicionais” foram o *locus* onde se fixou maior atenção dos pesquisadores e onde a discussão sobre sincretismo se desenvolveu. E foi por meio das teorias geradas para compreender o sincretismo religioso afro-brasileiro que o debate sobre a construção da nação esteve presente. Na última década do séc. XIX, os estudos de Nina Rodrigues, que classificava os cultos afro-brasileiros como “animismo fetichista” - e para quem o sincretismo destas religiões com o catolicismo constituía-se na “ilusão da catequese” -, podem ser tomados como representativos do pensamento racial, que vingou entre os intelectuais brasileiros até as primeiras décadas do século XX. Devido a essa influência, eles viam com inquietação a presença negra e indígena no país, tomada como um obstáculo ao desenvolvimento e à modernidade. Para Nina Rodrigues, o sincretismo era um mero disfarce adotado pelos negros e sob o qual continuavam adorando seus deuses africanos. Os negros, segundo ele, não seriam capazes de elevarem-se às abstrações do cristianismo. Ou seja, por pertencerem a raças inferiores, não seriam capazes de possuir uma “religião” como o catolicismo, ficando presos aos seus cultos “mágicos” animistas. Começaremos nosso estudo sobre a relação entre religiosidade afro-brasileira e nação, examinando as idéias desse autor.

1- Nina Rodrigues

Todos os pesquisadores atuais das religiosidades de origem africana no Brasil são unânimes em admitir como pioneiro nesses estudos o médico maranhense, mas que desenvolveu sua carreira na Bahia, Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906). Esta tese partirá de uma discussão a respeito de sua obra em uma tentativa de esclarecer as razões pelas quais ela se tornou conhecida como fundadora do campo de pesquisa sobre religiosidades afro-brasileiras.

Para compreender a produção intelectual de Nina Rodrigues sobre o negro no Brasil, e mais especificamente seus trabalhos sobre as crenças religiosas afro-brasileiras, é preciso situá-la dentro do contexto mais amplo de sua obra e de sua trajetória intelectual.

O interesse do cientista social brasileiro sobre o negro coincide com a sua inserção na sociedade nacional através da abolição da escravidão e também com o desenvolvimento do evolucionismo na Europa. Essa escola de pensamento é uma tentativa de explicar o problema da diversidade humana e as cada vez mais evidentes desigualdades entre os homens. O avanço do colonialismo no século XIX coloca o imaginário europeu em contato cada vez maior com a diferença cultural, acentuando perplexidades presentes desde o início da conquista do Novo Mundo. Mariza Corrêa (2001) comenta esse encontro de problemas intelectuais no âmbito nacional e internacional:

“Tentando aprofundar o conhecimento da nossa realidade, as novas ‘classes ilustradas’ chegam por vias transversais a uma problemática que era também central no pensamento científico europeu e norte-americano do seu tempo: como dar conta, teoricamente, das evidentes desigualdades concretas entre os homens. O atalho que esta questão tomou no Brasil estava diretamente ligado à presença entre nós de milhões de descendentes de africanos” (Corrêa, 2001: 25).

A moldura para a elaboração do pensamento dos pioneiros das ciências sociais brasileiras foi a enorme aceitação, em nível internacional, das teorias do darwinismo social e da superioridade da raça branca. Portanto, a questão que se colocou entre os primeiros a refletirem sobre a nação brasileira centrava-se na indagação a respeito de quais as raças que compunham o país e como utilizar esse “material humano” como matéria-prima para a construção da Nação:

“Antes de ser pensada em termos de cultura ou em termos econômicos, a Nação foi pensada em termos de raça. Dominante, a noção de raça não excluía, no entanto, uma reflexão a respeito da economia, da política ou da cultura, mas as subordinava ao âmbito de sua discussão” (Corrêa, 2001: 41).

Pelas teorias raciais vigentes na época, índios, negros e mestiços eram colocados no nível mais baixo da hierarquia racial. Todo o pensamento social brasileiro nasce marcado, portanto, pelo problema de como fazer coincidir a realidade latino-americana com o ideal a ser alcançado: a civilização européia. Devido a essas conjunturas intelectuais, a reflexão produzida sobre o Brasil parte de um pano de fundo ideológico e, com o tempo, ela mesma passa a contribuir para a produção e reprodução dessas ideologias. Os estudos sobre as raças e a nação brasileira viriam mais tarde a produzir ideologias nacionais e esses dois processos, de tão imbricados, tornam-se indistintos.

Nina Rodrigues foi um homem desse período. Sua produção intelectual expressa bem as contradições vividas pelo país neste momento. Como médico, dedicou-se a uma série de pesquisas antropométricas. É possível entendermos seu interesse pela antropologia através da estreita ligação, existente no séc. XIX, entre a antropologia física e a medicina, ambas preocupadas com o problema das raças humanas. Somente num segundo momento de sua carreira as preocupações de Nina Rodrigues tenderam a se afastar cada vez mais da

antropometria e da craniometria, aproximando-o das observações históricas e etnográficas (Corrêa, 2001).

Nina Rodrigues nasceu no Maranhão a 4 de dezembro de 1862, na cidade de Vila do Manga, que atualmente possui seu nome. Iniciou o curso de medicina na Bahia em 1882, onde estudou até o quarto ano. Em 1885, transferiu-se para a Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, concluiu o curso em 1887. Em 1889, ingressou no corpo docente da Faculdade de Medicina da Bahia, como professor adjunto na cadeira de Clínica Médica. Em 1891 assumiu a cadeira de Medicina Legal. Nesse período escrevia freqüentemente em periódicos especializados, onde expôs a maioria das suas teses sobre a questão racial e a população brasileira. Em 1894 publicou seu primeiro livro *As Raças Humanas e a Responsabilidade Penal no Brasil*, no qual refletiu sobre como um tratamento legal diferenciado de acordo com a raça poderia ser incorporado ao novo Código Civil brasileiro.

Em 1896 começou a publicar seguidamente na *Revista Brasileira* os artigos que comporiam seu segundo livro: *Animismo Fetichista dos Negros Baianos*. O livro foi publicado em francês pela primeira vez em 1900. Na introdução dessa obra, anunciou a pesquisa que daria origem ao livro *Os Africanos no Brasil* e começou a publicar nesse mesmo ano os artigos que o comporiam. Em 1901 publicou *O Alienado no Direito Civil Brasileiro*, com comentários e sugestões ao projeto do código civil em elaboração. Morreu em Paris em 17 de julho de 1906, durante sua primeira viagem à Europa, vítima de câncer do fígado e foi sepultado na Bahia em 11 de agosto. Recebeu inúmeras homenagens póstumas, como a atribuição do seu nome ao Instituto Médico-Legal que então lutava para construir. Sua obra *Os Africanos no Brasil* foi publicada postumamente pela primeira vez em 1933, juntamente com a reedição de seus outros livros organizada pelo grupo de Arthur Ramos.

Nina Rodrigues estava estreitamente vinculado aos postulados do determinismo biológico. Sempre reconheceu essa filiação teórica em seus trabalhos, que teriam sido

elogiados pelo conhecido criminalista italiano Lombroso. Declarou em suas obras que seu objetivo era apenas o de aplicar os “conhecimentos científicos modernos” à análise da realidade nacional, como fez em seu ensaio *As Raças Humanas e a Responsabilidade Penal no Brasil* (Nina Rodrigues, 1957: 28). Nele o autor defende, com base em um complexo argumento sobre a inexistência do livre arbítrio, que a responsabilidade penal deve ser diferenciada de acordo com a “raça” do acusado. Para Nina Rodrigues, por ser o livre arbítrio o fundamento da responsabilidade penal, esta deveria ser atenuada entre os membros das raças inferiores, incapazes dessa faculdade por motivos puramente biológicos ou naturais. A idéia era que muitos dos crimes cometidos por elementos pertencentes às chamadas raças inferiores não podiam ser atribuídos à sua vontade livre, mas sim a imperativos biológicos da sua “raça”. Por isso, as penas deviam ser diferenciadas segundo tal critério. Segundo Nina Rodrigues:

“Desde que os alienistas, peritos natos na matéria, se educam todos no espírito positivo e determinista da psicologia moderna; desde que por sua vez esta demonstra e prega a subordinação fatal de toda determinação, suposta voluntária, a conexões psíquicas anteriores; era necessária a conclusão de que, quanto mais profunda a análise psicológica do criminoso, quanto mais adiantados estiverem os conhecimentos da psicologia mórbida, tanto mais fácil será descobrir móveis de ação, inteiramente alheios à influência da vontade livre e, por conseguinte, também mais numerosas serão as declarações de irresponsabilidade e mais conseqüentes serão as absolvições” (Nina Rodrigues, 1957: 66).

O raciocínio de Nina Rodrigues é claro. A base da imputabilidade é a possibilidade de se provar que o réu cometeu o crime de posse do seu livre arbítrio. Quando a análise psicológica do acusado demonstrar que ele agiu movido por determinações inerentes à sua

“raça”, um princípio natural ou fisiológico e, portanto, alheio à sua vontade, ele não pode ser acusado de *dolo*, no linguajar jurídico; deve ser declarado irresponsável e, conseqüentemente, absolvido. Para Nina Rodrigues, a prática de atos ilícitos movida por pulsões incontroláveis ocorre com mais freqüência nas “raças inferiores”, por estas possuírem um grau diferente de “civilização”:

“As condições existenciais das sociedades em que vivem as raças inferiores impõem-lhes também uma consciência do direito e do dever especial, muito diversa e às vezes mesmo antagônica daquela que possuem os povos cultos. (...) Ora, desde que a consciência do direito e do dever, correlativos de cada civilização, não é correlativo do esforço individual e independente de cada representante seu; desde que eles não são livres para tê-la ou não tê-la assim, pois que essa consciência é de fato produto de uma organização psíquica que se formou lentamente sob os esforços acumulados e da cultura de muitas gerações; tão absurdo e ingênuo, do ponto de vista da vontade livre, é tornar os bárbaros e selvagens responsáveis por não possuírem ainda esta consciência, como seria iníquo e pueril punir os menores antes da maturidade mental por já não serem adultos, os loucos por já não serem sãos de espírito” (Nina Rodrigues, 1957: 78-79)

Vê-se neste raciocínio, ainda que impregnado da causalidade biológica presente nos postulados científicos da época, o relativismo caro à antropologia, explícito em muitas passagens deste e de outros textos de Nina Rodrigues. O fundamento da obra é a idéia de que os negros e índios possuem outros costumes, outras noções de direito e dever, frontalmente conflitantes com as dos “povos civilizados”. O autor atribui essas diferenças a uma inferioridade biológica irreversível, daí o seu pessimismo quanto à capacidade destas “raças” de “civilizarem-se”, vindo a contribuir positivamente para a formação da nação brasileira.

Nessa obra, Nina Rodrigues estabeleceu diversos tipos de mestiços. Acreditava que por meio da classificação dos indivíduos nessa tipologia seria possível determinar o seu grau de responsabilidade ou irresponsabilidade penal em um processo. Quanto mais próximo das raças inferiores, mais irresponsável seria o indivíduo pelo seu crime. Para esses indivíduos “inferiores” ou “degenerados”, o asilo penitenciário (e não a prisão) seria a solução educativa. Porém não deixa claro como esse processo de “aquisição de civilização” se daria.

Como médico, o interesse de Nina Rodrigues no que ele chamou de “problema do negro” no Brasil era determinar as características do que ele considerava ser uma “raça inferior” com objetivos estritamente práticos. Seus estudos sobre o negro visavam situá-lo na sociedade brasileira e estavam inseridos dentro de um projeto de controle social. Assumiu diversos cargos públicos no exercício da medicina legal na Bahia e esteve por muito tempo empenhado na construção de um asilo penitenciário, o que se compreende dentro de seu projeto mais amplo de “educação” para as “raças inferiores”. Em *As Raças Humanas*, assim como em outros trabalhos, argumentou que o intelectual deveria atuar como técnico, responsável por dotar o Brasil de instituições capazes de controlar esta perigosa massa humana. Foi como médico e reformador social que Nina Rodrigues se interessou pelo negro. Seus estudos sobre este grupo sempre o colocaram como um problema a ser resolvido pelos responsáveis pela proposição de políticas públicas. Segundo Mariza Corrêa:

“Suas análises sobre as práticas religiosas dos negros baianos são apenas um outro aspecto da mesma preocupação geral de comprovar o atraso cultural da população (mestiça) brasileira e só se tornam inteligíveis ao lado de suas apreciações sobre a loucura e o crime nessa população” (Corrêa, 2001:155).

Para Nina Rodrigues, o mestiçamento seria a única maneira das “raças inferiores” contribuírem para a população brasileira, mas esta contribuição aparece sempre como algo deletério. Preocupado em determinar o *quantum* de inferioridade trazido pelo negro à

composição da população nacional, se lançou à pesquisa de seus costumes e sobrevivências africanas. Para isso, investigou a que nações africanas pertenciam os negros trazidos para o Brasil. Tais interesses práticos e sanitários o levam a pesquisas etnográficas e de costumes. Quase sempre extraiu conclusões pessimistas dessas análises. Acreditava que a diferença entre negros e brancos era um abismo intransponível:

“O que demonstra o estudo imparcial dos povos negros é que entre eles existem graus, há uma escala hierárquica de cultura e aperfeiçoamento. Melhoram e progridem: são, pois, aptos a uma civilização futura. Mas é impossível dizer se essa civilização há de ser forçosamente a da raça branca, demonstra ainda o exame insuspeito dos fatos que é extremamente morosa, por parte dos negros, a aquisição da civilização européia (...) O que importa ao Brasil determinar é o quanto de inferioridade lhe advém da dificuldade de civilizar-se por parte da população negra que possui e se de todo fica essa inferioridade compensada pelo mestiçamento, processo natural por que os negros se estão integrando no povo brasileiro, para a grande massa da sua população de cor” (Nina Rodrigues, 2004: 296).

Ao buscar conhecer o grau da influência deletéria do negro sobre a população brasileira, Nina Rodrigues é levado a estudar cada vez mais sua cultura, sua língua, suas religiões e seus rituais. Investigou quais foram as principais nações africanas a fornecer contingentes populacionais para o Brasil, o que o colocou dentro de uma discussão que ainda haveria de se propagar nos estudos subseqüentes: teriam sido os negros trazidos para o Brasil pertencentes, em sua maioria, a grupos bantos ou sudaneses? Quais foram as influências desses grupos na formação da cultura africana existente no Brasil? Para responder a essas questões realizou um levantamento detalhado de dados sobre o tráfico, fez pesquisas sobre línguas africanas faladas na Bahia, coletou mitos, descreveu manifestações artísticas e festas

religiosas. Concluiu que os negros trazidos ao Brasil pertenciam às “raças” consideradas superiores, os Sudaneses e os Malês (muçulmanos), o que aumentava suas possibilidades de contribuir positivamente para a civilização brasileira. Porém, sua obra sobre aspectos culturais dos negros trazidos para o Brasil, *Os Africanos no Brasil*, termina com um triste vaticínio:

“Quaisquer que sejam as condições sociais em que se coloque o negro, está ele condenado pela sua própria morfologia e fisiologia a jamais poder se igualar ao branco (...) está claro que a influência por eles exercida sobre o povo americano que ajudaram a formar será tanto mais nociva quanto mais inferior e degradado tiver sido o elemento africano introduzido pelo tráfico. Ora, nossos estudos demonstram que, ao contrário do que se supõe geralmente, os escravos negros introduzidos no Brasil não pertenciam exclusivamente aos povos africanos mais degradados, brutais ou selvagens. Aqui introduziu o tráfico poucos negros dos mais adiantados e, mais do que isso, mestiços camitas convertidos ao islamismo e provenientes de estados africanos bárbaros sim, porém dos mais adiantados”. (Nina Rodrigues, 2004: 301)

Com esses estudos, lançou alguns dos referenciais que, futuramente, iriam embasar as obras sobre as culturas de origem africana no Brasil: a definição das nações africanas a que pertenciam os negros trazidos para o país, quais as suas práticas religiosas e quais as línguas por eles faladas. Novos referenciais teóricos serão utilizados, porém, uma coisa estas pesquisas têm em comum com as do médico maranhense: o interesse em compreender o papel do negro na formação da nação brasileira.

Dentro dessas preocupações intelectuais insere-se a etnografia religiosa de Nina Rodrigues, a qual passo a tratar em seguida.

1.1 - Sincretismo Religioso em *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos*.

Com este nome foi publicada em francês, no ano de 1900, uma das mais conhecidas obras de Nina Rodrigues que tem como foco especificamente os cultos religiosos afro-brasileiros. Apareceu originalmente na forma de uma série de artigos, publicados a partir de 1896 na *Revista Brasileira*, um periódico científico da época. Nessa obra o autor faz um relato detalhado da liturgia dos cultos, dos deuses adorados e suas possíveis origens africanas e de seus processos de sincretismo com os santos católicos. Sobre esse sincretismo Nina Rodrigues afirma:

“En matière de conversion des races inférieures aux croyances religieuses de races supérieures, le nègre de Bahia ne pouvait faire exception à la règle générale. Dans toutes les missions de cathédèse des negres, qu’elles soient catholiques, protestants ou mahomátannes, le nègre à Bahia, loi de se convertir au catholicisme, fait subir à celui-ci l’influence du fétichisme, la transforme, l’adapte à son animisme rudimentaire, et pour le rendre assimilable le matérialisme en donnant un corpus, une forme objective à tous les mystères, à tous les abstractions monohtéistes” (Nina Rodrigues, 1900:131)

Nessa obra postulou a célebre tese de que o negro praticava o catolicismo em uma forma superficial. Seu catolicismo seria apenas um disfarce para crenças fetichistas; o negro seria incapaz, pela sua cultura rudimentar, de elevar-se até as abstrações do monoteísmo. Defendeu a idéia que a cada raça corresponde um estágio da evolução humana e que cada estágio possui também uma religião correspondente. Em *Os Africanos no Brasil* abundam citações de Tylor e de Frazer. Os princípios teóricos destes autores são utilizados para situar os cultos observados entre os negros da Bahia dentro do panorama da ciência da época.

Porém, mais do que conclusões teóricas, *O Animismo Fetichista* contém uma rica etnografia dos cultos afro-brasileiros de origem iorubana que o autor teve oportunidade de presenciar na Bahia. Descreveu o ritual de iniciação, ou a *feitura de santo*, junto com as crenças que o acompanham. Chamou atenção para a difusão das crenças fetichistas na Bahia para além dos círculos restritos dos negros:

“C’est le but que je me propose et non celui de rechercher les details de la phylogénèse africaine de notre fetichisme nègre, ni de faire une enquête aux fins de savoir jusqu’à qui les croyances et les pratiques religieuses importées se sont mainteneurs intactes. Mais le besoin de démonstrer que le fétichisme african dominé à Bahia, qu’il est l’ expression pure du sentiment religieux des nègres et de la grande majorité de leus métis.” (Nina Rodrigues, 1900: 09)

Neste e em outros pontos de sua obra, deixa claro que não está em busca de recompor uma suposta “pureza” das tradições africanas, tarefa para a qual seus discípulos iriam se lançar. Interessou-se pela influência da cultura africana na Bahia de seu tempo e surpreendeu-se ao perceber que ela se expandia pelos mais variados círculos sociais. A respeito da clientela dos terreiros, afirma: “cette clientèle ne se recrute pás seulement parmi les nègres ignorants et les simples d’espirit; la mailleure société du pays lui fournit son contingent” (Nina Rodrigues, 1900:67)

Observou e descreveu o fenômeno da possessão ou *estado de santo* com base em categorias médicas, ponto que ainda irá chamar atenção de muitos estudiosos do tema:

“Posto seja considerada cerimônia esta muito misteriosa e secreta, já a tive ocasião de assistir e, como demonstrei, [em *Animisme Fétichiste*] consiste em última análise em provocar um estado de transe ou possessão, que com rigor se pode considerar um equivalente do êxtase religioso. É entre nós

conhecido pela designação de estado de santo, *cair* ou *estar de santo*. Ellis, que não é médico, dá menor importância ao estado de santo, mas na realidade se trata de um estado de sonambulismo provocado dos mais curiosos. Nele reside a essência de todas as práticas religiosas dos negros; a ele se reduzirão elas em última análise ao termo da desorganização que no Brasil lhes vai inspirando o novo meio social. Como vão mostrar os fatos, é o estado de possessão ou estado de santo, o núcleo irreduzível das práticas de feitiçaria e de “curas” populares, das falsas práticas cristãs, em que terão de sobreviver na população brasileira os cultos fetichistas importados da África e os tomados dos indígenas americanos” (Nina Rodrigues, 2004:267).

Ao analisar a religião e o sincretismo, descreveu graus ou camadas de mistura religiosa que parecem se encaixar bastante bem aos seus estudos sobre a mestiçagem desenvolvidos em *As Raças Humanas*. O sincretismo com as religiões superiores seria praticado pelas “raças” superiores e as variantes de sincretismo inferiores corresponderiam também às raças inferiores:

“Aqui na Bahia, melhor discriminada que por todo alhures, a análise psicológica facilmente a decompõe em zonas superpostas. Na primeira, a mais elevada, mas extremamente tênue, está o monoteísmo católico, se por poucos compreendido, por muitos menos ainda sentido e praticado. A segunda, espessa e larga, da idolatria e mitologia católica dos santos profissionais, para empregar a frase de Tylor, abrange a massa da população, aí compreendida brancos, mestiços e negros mais inteligentes e cultos. Na terceira está, como síntese do animismo superior do negro, a mitologia jeje-iorubana, que a equivalência dos orixás africanos com os

santos católicos, por nós largamente descrita e documentada, está derramando na conversão cristã dos negros crioulos. Vem finalmente o fetichismo estrito e inconvertido dos africanos das tribos atrasadas, dos índios, dos negros crioulos e dos mestiços do mesmo nível intelectual. Naturalmente essas camadas não tem senão os limites que lhes impõem a abstração e a análise e por toda a parte se fundem e se penetram” (Nina Rodrigues, 2004: 245)

A relação entre religião, cultura, raça e classe social foi perseguida por muitos intelectuais após Nina Rodrigues e será objeto de nossa análise nesta tese. Entre os problemas tratados por Nina Rodrigues que viriam a ocupar intelectuais de gerações futuras estão: a questão da possessão, o sincretismo afro-católico, o mestiçamento e a viabilidade do mestiço para a sociedade nacional. A essas questões está associado o interesse de intelectuais em determinar as origens e o tipo de cultura negra introduzida no Brasil através do tráfico, assim como sua posição militante e protetora em favor do negro e de suas manifestações sociais. Como veremos, a discussão desses temas e a adoção da referida postura foram reiteradas por várias gerações de intelectuais que se dedicaram ao estudo das religiões afro-brasileiras. Tais preocupações cristalizaram um objeto de estudo e uma maneira de aprender e de agir em relação a ele que persiste até hoje.

1.2 - Intelectuais e Ação Política.

As pesquisas de Nina Rodrigues o levaram a travar um contato íntimo com os candomblés da Bahia. Frequentava seus cultos e filiou-se a um terreiro como *Ogan* (espécie de protetor). Tal postura foi adotada por diversos intelectuais que o seguiram e declararam-se membros de sua “escola”. Mesmo acreditando na “inferioridade” do negro e de suas

manifestações religiosas, Nina Rodrigues indignava-se com o tratamento destinado a elas pela polícia e pelo Estado:

“O texto de nossa constituição política é claro e terminante. A todos os habitantes deste país, ela garante plena liberdade de consciência e de culto. O Código Penal da República qualifica os crimes contra a liberdade de culto e marca-lhes a penalidade / Em que direito se baseia, pois, a constante intervenção da polícia na abusiva violação dos templos ou terreiros africanos, na destruição de seus ídolos e imagens, na prisão, sem formalidades legais, dos pais-de-terreiro e diretores de candomblé? (...) Estes atos não podem deixar de revoltar os espíritos educados no sentimento da justiça, da liberdade de consciência, e do respeito à dignidade humana, mesmo nas suas formas mais rudimentares e humildes” (Nina Rodrigues, 2004: 277-278).

Para ele, a maneira de lidar com essas populações seria através de ações educacionais e protetoras, sempre sob o amparo legal. Não seria através da violência que se faria com que o negro galgasse os degraus de civilização que lhe faltavam para chegar à civilização branca. Para Nina Rodrigues, muitas das doenças e desajustamentos sociais encontrados entre negros e mestiços seria o resultado justamente de se tentar impor sobre eles uma “civilização” que não eram capazes de assimilar. Essa constatação o levou ao estudo da loucura, que junto com as questões relativas à criminalidade e à raça formam o tripé de seus estudos e de sua atuação como médico legista.

Nina Rodrigues analisou e descreveu a abasia coreiforme, enfermidade caracterizada por movimentos espasmódicos dos membros inferiores e dificuldades no andar. Vários casos da doença foram observados no norte e nordeste do Brasil, em fins do século XIX. Classificou-a como uma variedade de histeria, publicando suas pesquisas em periódicos

europeus e dialogando com importantes intelectuais da época, como Charcot. As observações sobre a coréia levaram-no a diagnosticar o transe nos cultos afro-brasileiros como uma espécie de histeria. Em seus estudos sobre a coréia mostrou-se atento às causas sociais desses desajustamentos de massa:

“Pretende-se, entretanto, que para estabelecer um laço comum entre essas epidemias esparsas pelas diversas províncias, é necessário remontar a causas mais gerais e admitir que pairava no ambiente brasileiro alguma coisa de anormal que, atuando sobre a população do país de modo a enfraquecer o organismo e exaltar as faculdades psíquicas, a predispôs a ponto de casos isolados de abasia coreiforme poderem tomar de um momento para o outro as proporções de uma epidemia tão extensa, embora muito benigna” (Nina Rodrigues, 1939:43)

Dentre estas “coisas anormais” ou as causas da epidemia enumerou fatores tão diversos como as mudanças políticas pelas quais passava o país, a herança da escravidão, o fanatismo religioso, más condições sanitárias e o clima inclemente.

Nina Rodrigues mostrou-se preocupado em estudar, descrever e solucionar todos os principais problemas sociais de seu tempo. Para solução dos problemas que afetavam o Brasil dedicou sua atuação como médico, pesquisador e homem público. Após sua morte, uma nova geração de intelectuais assumiu essas preocupações, amadurecendo sua atuação num novo contexto político. No que diz respeito às questões do negro no Brasil, dois intelectuais assumiram papel de destaque no meio científico e nas políticas públicas a partir da década de 1930: Arthur Ramos e Gilberto Freyre.

2- Arthur Ramos.

Arthur Ramos (1903-1949) nasceu em Pilar, Alagoas, em 7 de julho de 1903. Estudou em Maceió durante a infância e adolescência e em 1921 iniciou seus estudos de Medicina em Salvador. Em 1926 concluiu sua tese de doutoramento, intitulada “Primitivo e Loucura”, bastante elogiada pelo meio científico da época, inclusive por Freud, Lévy-Bruhl e Bleuer. A tese também recebeu em 1927 o prêmio Alfredo Brito, concedido ao melhor trabalho de doutoramento na área médica. Neste mesmo ano, começou a trabalhar como médico assistente do Hospital João de Deus, na Bahia, onde iniciou pesquisas na área de psiquiatria e passou a planejar a construção de um manicômio judiciário. Em 1928, foi nomeado médico legista do Instituto Nina Rodrigues, na Bahia. Durante esse trabalho Ramos começou a interessar-se pela questão do negro no Brasil. Nessa fase publicou obras até então inéditas de Nina Rodrigues: *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos* (publicada como livro apenas em francês) e *Coletividades Anormais*. Em 1931 publicou seu primeiro livro: *Estudos de Psicanálise*. Nesse período realizou pesquisas de campo entre os candomblés da Bahia, geralmente acompanhado por seu amigo e também médico Hosanah de Oliveira.

Em 1934 partiu para o Rio de Janeiro para trabalhar como chefe da Secção Técnica de Ortofrenia e Higiene Mental do Departamento de Educação da Secretaria Geral de Educação e Cultura do Rio de Janeiro. Chegou a esse cargo por convite de seus amigos, também médicos, Afrânio Peixoto e Anísio Teixeira, com os quais trabalhava. Neste mesmo ano publicou uma de suas obras mais importantes, *O Negro Brasileiro*, que se tornaria referência nesse campo de estudos. O livro foi publicado em Washington em 1937 com o título *The Negro in Brazil* e aqui no Brasil sofreu várias reedições. Em 1938 defendeu sua tese de livre docência para a cadeira de Clínica Psiquiátrica da Faculdade de Medicina da Bahia. Desse período datam também suas obras de cunho mais antropológico, como *As Culturas Negras no Novo Mundo* e *O Folclore Negro no Brasil*.

A partir de 1940, Arthur Ramos foi convidado para proferir várias conferências nas mais importantes universidades norte-americanas e alcançou reconhecimento internacional. Em 1941 fundou a Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia da qual foi o primeiro presidente. Em 1946 foi aprovado no concurso para professor catedrático de antropologia e etnologia da Faculdade Nacional de Filosofia. Em 1949 foi a Paris, recomendado pelo Diretor Geral da Unesco, Jaime Torres Bodet, para dirigir o Departamento de Ciências Sociais da Unesco. Falecer nessa cidade apenas três meses depois.

Muitas semelhanças podem ser encontradas na vida e na carreira de Nina Rodrigues e Arthur Ramos, para além o fato de ambos serem médicos legistas e terem falecido prematuramente no exterior. A formação médica de ambos e posterior migração de interesses para os estudos antropológicos indicam um período das ciências sociais brasileiras onde o estudo das raças estava profundamente imbricado com as questões de saúde coletiva (Corrêa, 2001). O problema do negro no Brasil era uma questão de saúde pública. O fato de ambos terem atingido proeminência no meio intelectual da época e passarem a ocupar cargos no governo demonstra o interesse dos cientistas sociais brasileiros em desenvolver uma ciência social aplicada.

Arthur Ramos afirmou-se discípulo de Nina Rodrigues e considerou compor, juntamente com outros pesquisadores de sua geração, o que chamou de “escola de Nina Rodrigues”. O que estes autores tinham em comum era o interesse nas populações de origem africana, buscando, através de seus estudos, propor soluções ao chamado “problema do negro no Brasil”. Apesar de se afastar do paradigma racial do século XIX e incorporar nos seus estudos as críticas antropológicas a essa visão, Arthur Ramos percebe as populações negras como um problema e pretende contribuir com seus escritos para solucioná-lo. Afirmou, na introdução de *O Negro Brasileiro*:

“O presente trabalho não deixa de ter um largo alcance higiênico e educacional. Evidentemente nada teremos realizado em termos de educação se, preliminarmente, não procurarmos conhecer a própria estrutura dinâmico-emocional de nossa vida coletiva. E todo o trabalho resultará improficuo, se não desenredarmos todas as formas inconscientes do logro e da superstição, impedindo que uma resistência surda e insidiosa vá desmanchar todo o trabalho de educadores e higienistas.” (Ramos, 2001: 31)

Sua obra e particularmente suas interpretações a respeito da cultura afro-brasileira, foi influenciada por duas escolas de pensamento muito em voga no seu tempo: a psicanálise de Freud e seus discípulos e os estudos de psicologia social, particularmente as teorias sobre a mentalidade pré-lógica de Lévy-Bruhl. Analisou e interpretou as manifestações culturais afro-brasileiras com base nesses dois referenciais teóricos. Conceitos como mentalidade pré-lógica, afetividade e complexo de Édipo têm importância fundamental na sua obra sobre a cultura negra no Brasil. Aplicou esses conceitos a suas observações etnográficas dos candomblés e macumbas brasileiros procurando dar a suas observações um tratamento científico, da maneira como era compreendido na época. Seu objetivo com esses estudos era conhecer para solucionar o problema do negro brasileiro, o que ele vê como uma questão de educação e não de raça. A incorporação da noção de cultura como especificidade de cada grupo humano não o impediu de defender a necessidade de educar essas “populações incultas” retirando-as da superstição de suas crenças pré-lógicas:

“O que a catequese não conseguiu (repito: não por incapacidade antropológica do negro), consegui-lo-á a obra lenta da cultura. Não se podem modificar as representações coletivas ou categorias afetivas do sobrenatural do dia para noite. É um trabalho demorado de várias gerações, visando a substituir os elementos místicos e pré-lógicos da mentalidade

primitiva por elementos racionais, novas formas de pensamento, onde o logro, a abusão, os fantasmas ... fiquem sepultados no domínio do subjetivo e não cavalguem a realidade, participando de suas funções.” (Ramos, 2001: 152).

Para a satisfação de Arthur Ramos e outros antropólogos de sua geração o “problema da inferioridade do negro” já possuía solução com respaldo da ciência moderna. O que antes era um problema da raça e da biologia passa a ser uma questão de educação. O povo brasileiro teria salvação, desde que tomadas medidas de políticas públicas necessárias, nas quais o próprio Artur Ramos e tantos outros se viram empenhados durante toda a sua carreira.

Durante suas pesquisas, Artur Ramos estudou e ajudou a consagrar temas já abordados por Nina Rodrigues. Tratou da questão da origem étnica dos negros brasileiros e suas manifestações culturais, seriam eles em sua maioria bantos ou sudaneses? Chamou atenção para a maior riqueza ritual da cultura sudanesa, porém ressaltou a grande influência banto nas religiosidades africanas no Brasil. Tal fato era ignorado por Nina Rodrigues, que atribuía a sudaneses e malês a maioria das contribuições negas a cultura nacional.

Dedicou-se também ao estudo do sincretismo religioso entre religiões africanas e religiões “brancas” (catolicismo e espiritismo). Nesse ponto endossou e seguiu de perto as conclusões de Nina Rodrigues, afastando-se deste apenas no uso de um referencial teórico mais em voga seu tempo, o conceito de mentalidade pré-lógica de Lévy-Bruhl. Apesar de sua riqueza exegética, as interpretações psicanalíticas da religião e da mitologia afro-brasileiras inauguradas por Arthur Ramos receberam críticas de seus contemporâneos. A validade a psicanálise na interpretação cultural foi questionada indicando um momento de maior especialização na academia e uma tendência de afastamento entre as ciências médicas e a antropologia. Artur Ramos parece ter sido o último representante da união entre essas dois tipos de formação acadêmica. Conforme a noção de cultura substituiu a de raça nas

discussões sobre a formação da nação brasileiras, as ciências sociais assumiram cada vez mais destaque na discussão dessas questões.

2.1- O Sincretismo Religioso na perspectiva de Arthur Ramos.

Em suas obras Arthur Ramos demonstra ter herdado e até exacerbado a preocupação de Nina Rodrigues com o destino dos cultos afro-brasileiros. Nelas estão presentes as idéias sobre *degeneração* dos cultos de origem africana no Nordeste, que seriam exaustivamente debatidas por um de seus críticos, o francês Roger Bastide.

Arthur Ramos também se utilizou do método de pesquisa inaugurado por Nina Rodrigues, filiar-se aos terreiros como *Ogãs*:

“Entre os afro-brasileiros, o ogã não tem absolutamente nenhuma função sacerdotal. Neste ponto as observações de Nina Rodrigues e Manuel Querino foram confirmadas pelas minhas próprias, pois, para fins de pesquisa científica nos submetemos, eu e meu prezado amigo Dr. Hosannah de Oliveira, docente da Faculdade de Medicina da Bahia, às cerimônias de iniciação de Ogãs, no terreiro do Gantóis.” (Ramos, 2001: 62)

A idéia de que existe uma *pureza* de características dos cultos afro-brasileiros e que o que se afasta deste modelo é uma *degeneração* está presente em grande parte da obra de Arthur Ramos. Em várias passagens ele lamenta-se do sincretismo, que contribuiria para acabar com esta suposta pureza dos cultos. O sincretismo é visto como um processo nocivo, onde os traços africanos considerados *puros* se perdem. Como conclui:

“Em suma, já não existem no Brasil os cultos africanos puros de origem. Em alguns candomblés, principalmente na Bahia, a tradição jeje-nagô é

mais ou menos conservada. Mas não se pode deter a avalanche do sincretismo.” (Ramos, 2001: 138)

Seguindo Nina Rodrigues, Arthur Ramos também distingue vários graus de sincretismo:

“Os vários cultos africanos se amalgamaram a princípio entre si, e depois com as religiões brancas: o catolicismo e o espiritismo. De modo que hoje temos, em ordem crescente de sincretismo: 1º. Jeje-nagô/ 2º. Jeje-nagô-muçulmi / 3º. Jeje-nagô-banto/ 4º. jeje-nagô-muçulmi-banto/ 5º. jeje-nagô-muçulmi-banto-caboclo/ 6º. jeje-nagô-muçulmi-banto-caboclo-espírita / 7º. jeje-nagô-muçulmi-banto-caboclo-espírita-católico. É esta última modalidade que predomina hoje no Brasil entre as classes atrasadas – negros, mestiços e brancos – da população. Em todos os pontos do Brasil.” (Ramos, 2001: 150)

Associado ao processo de sincretismo viria para este autor a perda do caráter coletivo dos cultos e sua transformação em religiosidade de ordem prática, para solução de problemas cotidianos. Essa idéia é bastante desenvolvida por Roger Bastide e persiste até os dias atuais:

“os *pais e mães de terreiro* ultrapassam suas funções e tornam-se *conselheiros, videntes, cartomantes, etc.* junto a quem acorre toda a corte dos desenganados e infelizes a pedir conselhos e soluções para os múltiplos problemas amorosos e econômicos de suas vidas.” (Ramos, 2001: 135)

Arthur Ramos demonstra relações entre o candomblé e a criminalidade em Salvador, apontando o uso de maconha entre seus adeptos, alucinógeno pouco conhecido na época. Segundo ele: “A maconha saiu das macumbas e catimbós e se alastrou pelos quartéis, prisões e nos grupos de *mala-vita* brasileira” (Ramos, 2001: 160). Arthur Ramos identifica o negro e

sua religião como um foco irradiador de mazelas para a sociedade. Associa sincretismo à *desafricanização* dos cultos e sua transformação em práticas associadas ao crime, inaugurando a idéia de que se a cultura negra é atrasada na sua origem, pior de tudo é a cultura resultante do sincretismo realizado no Brasil:

“De modo que vamos assistindo à uma progressiva deafricanização da bruxaria, entrando todas essas práticas no domínio da sobrevivência. O bruxo torna-se uma entidade de *mala-vita* e suas práticas tem que ver quase sempre com justiça penal” (Ramos, 2001: 154)

Ao mesmo tempo em que condena as práticas religiosas da cultura negra, Arthur Ramos é severo com as formas de repressão das autoridades policiais, mais um ponto em que suas idéias são bastante semelhantes às de Nina Rodrigues. Ambos adotaram uma postura protetora com relação ao negro. Proteção na realidade preconceituosa, pois advém da idéia de que por se tratar de um ser de cultura inferior ele deve ser educado e tutelado pelo Estado, para que possa ser, enfim, civilizado:

“E então ele se torna (...) *feiticeiro* criminoso, no Brasil, fenômeno que, em última análise, foi conseqüência da incompreensão do branco, querendo apagar pela repressão violenta o que só o trabalho lento da cultura irá conseguir” (Ramos, 2001: 155)

Assim, a análise da obra de Arthur Ramos nos mostra que com a substituição do conceito de raça pelo de cultura, os preconceitos contra o negro apenas adquiriram outras roupagens. Através de seus escritos e de sua atuação política ficaram definitivamente cristalizadas algumas idéias esboçadas por Nina Rodrigues e que se tornariam categorias chave no debate das próximas décadas. Arthur Ramos e seu grupo inauguraram outras categorias, como a noção de *pureza* de algumas religiosidades africanas, imputando esses conceitos a Nina Rodrigues, fato que não é verdade. Como comenta Mariza Corrêa, o próprio

Nina Rodrigues não se mostrou preocupado em seus escritos com a análise de quanto haviam se conservado ou não os traços de cultura africana no Brasil, e a categoria de *pureza* não está presente em sua análise. Foram os interesses políticos em jogo na criação da Escola de Nina Rodrigues que atribuíram a esse autor idéias que não eram suas:

“A reapresentação do trabalho do médico maranhense efetuada na década de 30 prendia-se mais à tentativa de legitimar o trabalho de um grupo, por oposição a outros, do que num interesse em resgatar trechos esquecidos de nossa história intelectual, ou de dar continuidade com certas linhas de pesquisa, com as quais de fato se rompe (...) o que parece ter ocorrido com a vertente antropológica da ‘Escola Nina Rodrigues’, representada quase que exclusivamente pelo trabalho de um só autor, foi a utilização de partes de uma obra mais extensa, desvinculada de seu contexto para conferir uma identidade com profundidade histórica ao trabalho principalmente de Arthur Ramos, desvinculando-o do de Gilberto Freyre” (Corrêa, 2001: 240)

Como afirma a autora, o único ponto que Arthur Ramos e autores contemporâneos dele tinham com Nina Rodrigues era a excessiva ênfase na compreensão da realidade nacional, fato que subsiste nas ciências sociais brasileiras até o dia de hoje:

“A retórica utilizada pelos discípulos para validar o resgate intelectual de Nina Rodrigues efetuado na década de 30 apoiava-se na ênfase na realidade nacional que eles redescobrem em suas pesquisas. A questão principal que Nina Rodrigues e seus seguidores se colocavam dizia respeito a nossa definição enquanto povo e a deste país enquanto nação. Da criação de critérios de acesso aos direitos da cidadania à construção de imagens ideais do país, seus trabalhos procuravam resposta para esta questão, certamente impregnadas das teorias científicas e dos interesses políticos, deles e de sua

época, o que não diminuiu o seu interesse já que essa procura parece ainda ocupar boa parte dos esforços dos intelectuais e políticos contemporâneos.”
(Corrêa, 2001:10)

A obra de Arthur Ramos consolidou-se no decorrer das décadas de 1930 e 40 em contraposição ao trabalho de Gilberto Freyre. Enquanto ele comandou sua “escola” a partir de Salvador e, posteriormente, Rio de Janeiro; Recife seria o centro irradiador do trabalho de Gilberto Freyre.

3- Gilberto Freyre e o Movimento Culturalista.

Gilberto Freyre (1900-1987) nasceu em Recife em 15 de março de 1900. Fez seus primeiros estudos nesta cidade, onde concluiu o curso de bacharel em Ciências e Letras em 1917. Depois disso estudou na Baylor University, em Waco, no Texas, onde conquistou, em 1920, o grau de Bacharel em Artes e na Columbia University em Nova York, onde concluiu mestrado em ciências sociais, em 1922. Nessa instituição teve como professor o antropólogo Franz Boas e conheceu o conceito de cultura que Boas vinha então desenvolvendo. Em 1922 esteve também na Europa, visitando Paris, Berlim, Munique, Nuremberg, Londres e Oxford. Retornou a Recife em 1923. Em 1924, organizou o Centro Regionalista do Nordeste, que reunia na casa de Odilon Nestor uma equipe pluridisciplinar de advogados, médicos, engenheiros e jornalistas interessados na defesa dos valores regionais ameaçados pelo “modernismo”. Engajou-se na atividade de jornalista e escreveu para os jornais “Diário de Pernambuco” e “A Província”. Nesse período também lecionou sociologia na Escola Normal de Pernambuco.

Em 1930 partiu novamente para o exterior, acompanhando o ex-governado da província de Pernambuco Estácio Albuquerque de Coimbra, deposto com o golpe político de

Getúlio Vargas e amigo pessoal de Gilberto Freyre. A redação de *Casa-Grande & Senzala* - primeiro tomo da História da Sociedade Patriarcal no Brasil - foi iniciada em Lisboa, em 1931, e concluída no Recife, em 1933. Muito extensa para caber num só livro, a História da Sociedade Patriarcal no Brasil foi continuada, em 1936, com *Sobrados & Mucambos*, obra que mostra a decadência do patriarcado rural e o desenvolvimento do urbano. O plano de Gilberto Freyre era mais ambicioso: era preciso mostrar como se fez o Brasil moderno. Para tanto, ele realizou uma pesquisa entre brasileiros que alcançaram o advento da Abolição e da República. Com base nessas histórias de vida, escreveu o livro *Ordem & Progresso*, editado em 1959. A História da Sociedade Patriarcal no Brasil seria concluída com um livro que Gilberto Freyre anunciou e não chegou a escrever: *Jazigos & Covas Rasas*. Nesse livro, seriam estudados os ritos de sepultamento dos mortos no Brasil patriarcal e semipatriarcal.

Durante os anos de 1940, realizou uma série de viagens e conferências consolidando seu trabalho nacional e internacionalmente. Esteve no Rio de Janeiro, Porto Alegre, Aracaju, Recife, Salvador, Maceió e Fortaleza. Visitou também Montevideú, Assunção, Buenos Aires, Paris, Washington DC e Universidades do Estado norte-americano de Indiana. O período também foi marcado pela publicação das obras: *Um engenheiro francês no Brasil* (1940), *O mundo que o português criou* (1940), *Região e tradição* (1941), *Ingleses* (1942), *Problemas brasileiros de antropologia* (1943), *Perfil de Euclides e outros perfis* (1944), *Brazil, an interpretation* (1945), *Sociologia: Introdução ao estudo dos seus princípios* (1945) e *Ingleses no Brasil* (1948).

Foi também na década 1940 que Gilberto Freyre elegeu-se Deputado Federal por Pernambuco, escolhido pelos estudantes pernambucanos para representá-los na Assembléia Constituinte de 1946 e na Câmara Federal. Como deputado Gilberto Freyre propôs ao Congresso Nacional a criação, no Recife, de um instituto de pesquisa social para o estudo antropológico das condições de vida do trabalhador e do pequeno lavrador do Norte e do

Nordeste. Institutos semelhantes deveriam ser criados para articulação de outras regiões do país. O Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais foi criado por lei federal de 21 de julho de 1949 e transformado, em 1980, em Fundação Joaquim Nabuco.

Na década 1950, visitou diferentes áreas de colonização portuguesa nos continentes africano e asiático. A partir dessas experiências elaborou os conceitos de tropicalismo e lusotropicalismo presentes no livro *Aventura e Rotina*, e formalmente explicitados em *Um Brasileiro em Terras Portuguesas*, ambos publicados em 1953.

Gilberto Freyre também atuou junto à Organização das Nações Unidas, escrevendo pareceres sobre os conflitos raciais na União Sul-Africana. Em 1954, a Assembléia Geral da ONU discutiu seu relatório *Elimination des conflits et tensions entre les races*. Em 1966, seu trabalho *Race mixture and cultural interpenetration* foi discutido no seminário sobre Direitos Humanos e Apartheid, realizado em Brasília de 23 de agosto a 5 de setembro.

Na década de 1970 seus interesses se voltam para a questão da modernidade, a ficção e a poesia. Em 1973, publicou *Além do apenas moderno*. Dez anos depois, voltou ao assunto com o livro *Insurgências e Ressurgências Atuais*. Morreu em Recife em 18 de julho de 1987 de parada cardíaca.

O sucesso de Gilberto Freyre tanto na carreira intelectual como na política é mais um exemplo de uma trajetória de vida onde Ciência Social e política são vistas como parte de um todo indiviso. Assim como Arthu Ramos, Gilberto Freyre conseguiu proeminência na arena de políticas públicas internacionais. A criação da ONU e da Unesco, no período posterior ao fim da Segunda Guerra Mundial, sinalizam a preocupação internacional com a questão do racismo, percebido como causa do Holocausto e das muitas guerras étnicas do século XX. Essas entidades internacionais articularam cientistas sociais num esforço conjunto para produzir reflexões sobre o tema. Dentro desses esforços situa-se o projeto da Unesco sobre relações raciais no Brasil, realizado durante a década de 1950. Para que o projeto fosse

implementado, contribuiu o trabalho de intelectuais brasileiros como Gilberto Freyre e Arthur Ramos. Articulando-se com norte-americanos como Melville Herskovits e Frazier, esses pesquisadores divulgaram internacionalmente a imagem do país como um “laboratório” das relações raciais, onde o mundo poderia apreender sobre a convivência pacífica entre negros e brancos.

Não seria possível neste trabalho analisar toda a vasta obra de Gilberto Freyre, portanto me limitarei a alguns comentários a respeito de *Casa Grande & Senzala*. Por ser sua obra mais consagrada, ela pode ser tomada não só um reflexo do pensamento social do autor, mas dos interesses que mobilizavam o debate intelectual nas décadas de 1930 e 1940, período em que Arthur Ramos escreveu a maior parte da sua obra.

Como se sabe, na década de 1930 foram publicados três textos clássicos sobre identidade nacional: *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Hollanda, *Formação Econômica do Brasil*, de Caio Prado Júnior e *Casa Grande e Senzala* de Gilberto Freire. Essas obras representam um marco no ensaísmo brasileiro. Inauguram uma reflexão sobre o Brasil com base em um estudo em profundidade de suas raízes históricas e culturais. Desses três autores, Gilberto Freyre é dos que possuem mais proximidade com uma perspectiva antropológica, obviamente não ausente nos outros dois e em outros autores do período. Em sua obra, divulga tese do luso-tropicalismo, adequando a produção intelectual brasileira às idéias aceitas no exterior, especialmente o culturalismo de Franz Boas. Sérgio Buarque de Holanda descreve em “Raízes do Brasil” a tese da “cordialidade” brasileira, inspirado na noção de tipo ideal de Weber. Busca-se na história a explicação de problemas do presente e, se mudam as formas de explicar a solucionar a realidade brasileira, os problemas pouco mudaram desde o século XIX.

A primeira grande mudança se deu quando o termo “raça” teve que ser banido, do quadro de reflexão dos cientistas sociais brasileiros nas primeiras décadas do século XX. A substituição pelo termo “cultura” acompanhou o movimento das ciências sociais da época. A

primeira vista, essa parece ter sido uma grande mudança, mas as linhas mestras do debate continuaram se reproduzindo sob novas dicotomias. No geral a “cultura” do negro continuou se opondo a do branco, o sertão ao litoral, o atraso ao progresso, a ignorância do povo à cidadania, a realidade nacional ao ideal europeu, agora transformado na comparação entre Brasil e Estados Unidos. Somos personalistas, eles universalistas; somos hierárquicos, eles igualitários; nossas crenças religiosas são irracionais, as deles racionais; nosso povo é apolítico, o deles cidadão. Cada uma dessas dicotomias, e várias outras que lhes são relacionadas, possui uma história que pode ser encontrada em fatos políticos, construções ideológicas, num ir e vir entre a reflexão social e a construção da realidade.

Em certas passagens da obra de Gilberto Freyre percebe-se que a substituição da noção de raça pela de cultura é apenas retórica. A cultura para ele continua tendo um conteúdo essencialista e naturalizante, assim como tinha a noção de raça para Nina Rodrigues. A hierarquização das “raças humanas” também é apontada por ele, só que agora com base em sua “cultura”: “Por todos esses traços de cultura material e moral revelaram-se os escravos negros, dos *stocks* mais adiantados, em condições de concorrer melhor que os índios à formação econômica e social do Brasil. Às vezes melhor que os portugueses.” (Freyre, 1966:400).

Na análise dos vários grupos de negros que chegaram ao Brasil através do tráfico Gilberto Freyre procede de forma classificatória e hierárquica, segundo padrões estabelecidos por Nina Rodrigues e também seguidos, como vimos anteriormente, por Arthur Ramos. Afirma a superioridade dos sudaneses sobre os bantos, só que agora em termos de cultura, não de raça. Por sua vez, os “malês” também seriam superiores em “cultura” aos sudaneses. Afirma que os sudaneses predominaram no Brasil, particularmente na Bahia. Seu livro continua classificando e hierarquizando “culturas”:

“Dentro da orientação dos propósitos deste ensaio, interessam-nos menos as diferenças de antropologia física (que ao nosso ver não explicam inferioridades ou superioridades humanas, quando transpostas dos termos de hereditariedade da família para os de raça) que as de antropologia cultural e de história social africana. Estas é que nos parecem indicar ter sido o Brasil beneficiado com um elemento melhor de colonização africana que os outros países da América. Que os Estados Unidos por exemplo.” (Freyre, 1966: 425)

Outras categorias naturalizantes estão presente na análise, como a influência do clima:

“A precoce voluptuosidade, a fome da mulher que aos treze ou quatorze anos faz de todo o brasileiro um *Don Juan* não vem do contágio do sangue da “raça inferior”, mas do sistema econômico e social da nossa formação; e um pouco, talvez, do clima; do ar mole, grosso, morno, que cedo nos parece predispor aos chamegos do amor e ao mesmo tempo nos afastar de todo esforço persistente. Impossível negar-se a ação do clima sobre a moral sexual das sociedades.” (Freyre, 1966: 446)

Todo este discurso é para desaguar na tese do mestiçamento como uma característica positiva da formação do povo brasileiro. Tal teoria contrapõe-se à idéia defendida no período evolucionista, de que a mestiçagem seria uma fonte de mazelas para o país:

“Não que no brasileiro subsistam, como no anglo-americano, duas metades inimigas: a branca e a preta; o ex-senhor e o ex-escravo. De modo nenhum. Somos duas metades confraternizantes que se vêem mutuamente enriquecendo de valores e experiências diversas; quando nos completarmos num todo, não será com o sacrifício de um elemento ao outro.” (Freyre, 1966: 467)

Nas páginas seguintes, passa a tratar das relações sado-masoquistas entre senhores e escravos, contradizendo sua própria idéia de confraternização das culturas postas em contato. Afinal, seria possível pensar numa confraternização fundada na violência? No Brasil parece que sim. Sobre essa idéia, José Murilo de Carvalho (1999) escreveu um interessante ensaio. Em entrevista à imprensa, um ex-companheiro de armas de João Cândido, líder da revolta da Chibata, declarou, aos 98 anos: “as chicotadas e lambadas que levei [na marinha] quebraram meu gênio e fizeram com que eu entrasse na compreensão do que é ser cidadão brasileiro” (Carvalho, 1999: 307). Entre os objetivos da revolta da Chibata estava o fim dos castigos físicos aplicados aos marinheiros e a melhoria de suas condições de vida. Como comentou, ironicamente, José Murilo de Carvalho sobre a declaração do ex-marinheiro:

“Naturalmente, nada disso impede que sejamos um povo pacífico, extrovertido, amigo, cordial. Pelo contrário, a função do cacete é exatamente dissuadir os que tentam fugir ao espírito nacional de camaradagem, de cooperação, de patriotismo. (...) O porrete é para quebrar o gênio rebelde e trazer de volta ao rebanho todos os extraviados. Como diziam os bons padres da colônia, o castigo é para o próprio bem dos castigados. É um cacete brasileiro, muito cordial. É pau-brasil.” (Carvalho, 1999: 309)

Depois deste breve parêntese, voltemos a Gilberto Freyre. O autor percebe a religiosidade africana reproduzida no Brasil como um instrumento utilizado para o mestiçamento e integração do negro à sociedade brasileira. Aponta os interesses políticos na atitude dos senhores que possibilitavam ao negro o contato com a religião católica, porém permitindo a eles manter traços de sua religiosidade africana:

“Não foi só “no sistema de batizar os negros” que se resumia a política de assimilação, ao mesmo tempo que de contemporização seguida no Brasil pelos senhores de escravos: constituiu principalmente em dar aos negros a

oportunidade de conservarem, à sombra dos costumes europeus e dos ritos e doutrinas católicas, formas e acessórios da cultura e da mística africana.”

(Freyre, 1966: 495)

O autor vê o processo de sincretismo sob o ponto de vista do catolicismo. Permitindo aos negros conservarem traços de sua religião de origem, o sincretismo possibilitou a confraternização de valores e costumes e facilitou o processo de assimilação do negro à cultura brasileira: “Vê-se o quanto foi prudente e sensata a política social seguida no Brasil com relação ao escravo. A religião tornou-se o ponto de encontro e de confraternização entre as duas culturas, a do senhor e a do negro; e nunca uma intransponível e dura barreira.”

(Freyre, 1966: 496)

Gilberto Freyre considera o sincretismo e o mestiçamento como processos formadores da nação brasileira. Segundo ele: “Não se pode negar a extrema ação educativa, abasileirante, moralizadora no sentido europeu, da religião católica sobre a massa escrava.” (Freyre, 1966: 497). Por isso, se contrapõe às posições de Nina Rodrigues e à sua descrença no sincretismo e nas possibilidades de assimilação do negro à civilização brasileira.

Para Gilberto Freyre tornar-se brasileiro significava, em última instância, desafrikanização. Ou seja, contribuir com características africanas para uma futura cultura dominante ditada pelos brancos:

“O método de desafrikanização do negro “novo”, aqui seguido, foi o de misturá-lo com a massa de “ladinos” ou veteranos, de modo que as senzalas foram uma escola prática de abasileiramento (...) Outras forças pode-se particularizar como tendo atuado sobre os negros no sentido de seu abasileiramento; modificando-lhes a plástica moral e se é possível também a física: conformando-as não só ao tipo e funções do escravo com ao tipo e

às características do brasileiro. O meio físico. A qualidade e o regime de alimentação. A natureza e o sistema de trabalho” (Freyre, 1966: 498)

Essa construção conceitual nos remete ao paradoxo apontado por Alva (1995) nas teorias da mestiçagem desenvolvidas nesse período no Brasil e em outros países da América Latina. Segundo ele, a ideologia da mestiçagem envolveria três supostos principais:

“ (1) it is the felicitous product of the coming together of the various “races”, (2) drawing for all of these, it became the essence of American reality and (3) it is the unique expression of a synthesis that (thought a revealing) culminates with Christianity, the Spanish language, and the embrace of the West. This paradoxical final point alludes to the common but problematic application of the concept of *mestizaje* as both a euphemism for the overwhelming presence of Western influences and as an excuse for eliding / dismissing that is indigenous ” (Alva, 1995:250)

O paradoxo da ideologia da mestiçagem é que ela celebra um encontro onde a diversidade cultural é por fim sufocada resultando em uma cultura nacional branca e eurocêntrica. Ela pressupõe que o negro assimilou e absorveu a cultura branca através da religião, tornando-se finalmente brasileiro.

A disputa simbólica em torno do sincretismo religioso afro-brasileiro caracterizou-se por uma valorização diferenciada. Os elementos católicos incorporados na religiosidade africana eram tidos como positivos e por isso despertaram maior interesse teórico e etnográfico dos pesquisadores. A equivalência entre orixás e santos católicos, os empréstimos culturais presentes na liturgia dos cultos, tudo era visto como uma demonstração de como o negro assimilava a cultura nacional. Enquanto isso, a interação entre cultos africanos e indígenas foi muito pouco problematizada. Quando apontada, era vista como algo deletério. Este fato pode ser explicado à medida que o interesse dos pesquisadores no sincretismo tem

sido o de determinar como se deram as relações entre dominador-dominado, ou seja, entre brancos e negros. Afirmar a “realidade” do sincretismo, como faz Gilberto Freyre, significaria em última instância, utilizar o fenômeno religioso como prova empírica da integração do negro na sociedade brasileira e da realidade da “democracia racial”.

O discurso do sincretismo assumiu uma roupagem de poder, nele, constatar a mistura e a integração de diferentes elementos religiosos significava defender uma *assimilação* da cultura branca pelo negro, com todo seu conteúdo de dominação. Por outro lado, negar a realidade do sincretismo, como foi feito por Nina Rodrigues, ou percebê-lo com algo deletério e sinônimo de desintegração cultural, como o fez Arthur Ramos e seus seguidores, gerou uma essencialização da cultura e da própria identidade negra. A busca idealizada e ideológica da “pureza africana” pelos africanistas, também antropólogos politicamente comprometidos, criou um campo de poder propício a legitimar algumas vertentes de culto, em detrimento de outras. A atuação política de Arthur Ramos, Edson Carneiro e Gilberto Freyre na organização de Congressos Afro-Brasileiros, consagrou algumas casas de culto e seus líderes como os únicos representantes de uma religião afro-brasileira aceita pela elite branca (Dantas, 1988).

Chegamos assim ao primeiro impasse enfrentado por pesquisadores de religiões afro-brasileiras ao discutirem o sincretismo. Ao falar de sincretismo alguns autores “culpam” este fenômeno pela perda de autenticidade de uma cultura africana. Seu pensamento trabalha como se a autêntica cultura afro-brasileira estivesse situada numa África idealizada. Por outro lado, uma outra visão do sincretismo, ao enfatizar a “sinceridade” do elemento sincrético na religião dos Orixás, leva a uma apologia da assimilação e da perda da negritude, que teria seu exemplo na umbanda. O que conseqüentemente faz com o sincretismo só possa ser pensado como perda e degeneração da mesma tradição idealizada que outros autores tentam resgatar.

Dentro deste pensamento de viés essencialista, para autores como Bastide (1971) e Ortiz (1978) apenas os terreiros “puros” como o candomblé Nagô, seriam capazes de

preservar os fortes laços de solidariedade entre seus membros. Os cultos considerados por eles como “sincréticos”, como a “pajelança” e o “catimbó”, para Bastide, e a umbanda, estudada por Ortiz, seriam uma degeneração em *magia* individualista das *religiões* coletivas afro-brasileiras. Para concluir este momento do nosso estudo, vejamos mais detidamente as idéias de Roger Bastide.

4- Roger Bastide.

Roger Bastide (1898-1974) nasceu na França. Chegou ao Brasil em 1938 e passou 16 anos no país dedicando-se ao estudo do candomblé e aos temas relacionados à problemática negra em seus variados aspectos. Inicialmente estudou as contribuições artísticas do elemento negro à cultura brasileira. Paulatinamente, seus interesses deslocaram-se para o campo da religiosidade. Bastide já estudava o tema durante as décadas de 1920 e 1930, ainda na França, e se utilizou do instrumental teórico produzido nesse período para analisar a religiosidade afro-brasileira. Em 1941 publicou “Psicanálise do Cafuné - Estudos de Sociologia Estética Brasileira”. Em seus estudos sobre Alejadinho e sobre a poesia brasileira preocupou-se em compreender a especificidade cultural do país. Em 1945 relatou em *Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto* experiências de viagens pelo Nordeste. Neste período realizou as pesquisas que embasaram as obras *O Candomblé da Bahia*, *O Candomblé: Rito Nagô* e *Religiões Africanas no Brasil*, publicadas na década de 1960.

Como docente da USP, Roger Bastide teve forte influência entre importantes cientistas sociais formados nessa Universidade, como Antonio Candido, Gilda de Mello e Souza, Maria Isaura P. de Queiroz, Fernando Henrique Cardoso e Otávio Ianni. Coordenou, juntamente com Florestan Fernandes, o projeto da Unesco sobre relações raciais no Brasil, que deu origem a uma série de trabalhos sobre o negro e o preconceito de cor no país.

Um dos mais completos trabalhos de Roger Bastide sobre a religiosidade africana no Brasil e onde o autor discute temas de maior interesse para este trabalho é a obra *As Religiões Africanas no Brasil: contribuições a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. Foi escrita em dois volumes e publicada pela primeira vez na França, em 1960. Nela Bastide retoma e desenvolve temas abordados pelos autores que venho discutindo até aqui. Os principais deles são: 1) a relação entre as religiosidades das etnias africanas trazidas para o Brasil pelo tráfico de escravos e a religiosidade constituída aqui; 2) a relação entre sincretismo religioso e degeneração da pureza e caráter coletivo dos cultos; 3) causas sociais para estes processos.

Nessa obra há uma sofisticação cada vez maior de instrumentais teóricos utilizados na análise dos cultos de origem africana, porém suas conclusões são as mesmas atingidas pelos autores anteriores. Bastide utiliza um referencial teórico marxista e atribui grande ênfase para os processos sociais como fatores explicativos das modificações sofridas pela religiosidade africana. Porém, em muitos momentos suas explicações recaem em um forte psicologismo.

No primeiro volume de *Religiões Africanas no Brasil*, faz uma reconstituição histórica das condições sociais do encontro entre o branco colonizador e as diversas etnias de negros africanos trazidos para o Brasil. Tenta verificar como a religião africana, entendida no esquema marxista como uma superestrutura, conseguiu implantar-se no Brasil dentro de uma estrutura social radicalmente diferente da africana. Para isto descreve o sistema de crenças religiosas característico de cada etnia africana trazida para o Brasil e como estas crenças se adaptaram ao contexto da escravidão.

Em sua análise constata que desde o início da colonização o meio geográfico se impôs aos portugueses, provocou modificações nos costumes trazidos da metrópole. O isolamento determinou novas formas de sociabilidade, predominantemente constituídas dentro dos núcleos familiares. Entre os negros, ao contrário, a chegada na condição de escravo teve como

conseqüência a separação das unidades familiares e a grande mistura das etnias africanas. Essa mistura acontecia desde o embarque nos navios negreiros, onde normalmente já se encontravam agrupados numa mesma viagem negros das mais distintas etnias. Era acentuada ainda mais no momento da compra dos escravos. Obviamente, os senhores estavam mais preocupados com a condição de produtividade do negro do que em manter juntos membros das unidades familiares africanas. Portanto, dificilmente era possível que os parentes permanecessem juntos numa mesma fazenda. Porém, a necessidade de um grande número de escravos trabalhando em cada plantação tornava provável que houvesse um reagrupamento dos negros nas fazendas segundo suas etnias de origem.

Outro fator que possibilitou a manutenção de costumes e crenças religiosas africanas foi a permissão dos senhores de engenhos para que os negros formassem agremiações com a finalidade de se divertirem com seus cultos e suas danças. O motivo para tal era de ordem econômica: os senhores tinham notado que os negros produziam melhor quando possuíam este tipo de diversão. Os senhores acreditavam que o caráter sensual das danças estimulava a procriação, o que era sinônimo de lucro, pela geração de novos escravos.

As religiões africanas em sua origem estavam estreitamente ligadas aos clãs, às famílias e às linhagens. Segundo descreve Bastide, entre as etnias da costa ocidental da África a religião centrava-se no culto dos mortos, em suas linhagens de antepassados. A religião dos negros da África Oriental também possuía o culto dos mortos, porém aliado a um outro elemento nela mais destacado: o culto de deuses encarregados de “departamentos da natureza” (agricultura, fertilidade, etc.). No Brasil cada uma dessas etnias seguiu caminhos diferentes de adaptação das suas crenças as realidades locais. No caso dos bantos, onde o culto dos mortos ocupava papel central em sua cosmologia, a solução mais simples seria readaptar suas crenças à religiosidade católica, ameríndia ou de outras etnias africanas. Tal adaptação se mostrou mais fácil no caso das religiões ameríndias: “Por que os pajés faziam

falar os mortos com seus maracás e as índias entravam imediatamente em transe, o que explica a aceitação imediata da pajelança ou catimbó pelos bantos” (Bastide, 1971:88). A adaptação da religião banto aos cultos ioruba ou daomeanos foi mais difícil, pois nele se adoravam mais às divindades do que aos ancestrais. A adaptação ao catolicismo foi mais fácil para os bantos do que para os sudaneses, o que explica também que as confrarias (também conhecidas como irmandades) tivessem maior aceitação entre esta etnia que entre os daomenianos e iorubas:

“As confrarias religiosas da Virgem do Rosário ou de São Benedito ofereciam aos bantos (...) uma concepção de intermediários que podia se adaptar a sua própria; de um lado a idéia que os santos eram intercessores entre o homem e Deus identificava-se em seu pensamento com a própria idéia de que eram os ancestrais que estavam encarregados de levar pedidos a Zumbi ou Zambi, divindade do céu, isso tanto mais facilmente, pois as virgens e os santos viveram na terra antes de alcançar a glória de Deus. Em segundo lugar, a existência de virgens negras, de santos pretos podia fazelos pensar que esses ‘negros’ católicos tivessem sido ancestrais de sua nação, não mais, é verdade ancestrais familiares, mas, ao menos, ancestrais nacionais. Dessa maneira, os bantos foram mais permeáveis que as outras etnias africanas a aceitação de confrarias”(Bastide, 1971:88)

Nesse trecho as conjecturas de ordem histórica sobre estruturas sociais facilmente descambam em um certo psicologismo. Como se o autor tentasse “adivinhar” os processos mentais que levaram as religiosidades a se desenvolverem desta ou daquela maneira. Procedimento muito parecido com o dos primeiros antropólogos ingleses – Frazer, Tylor - que tentavam explicar os processos de pensamento da mente primitiva através de exercícios de imaginação. Como se sabe, essa forma de análise foi duramente criticado pelas gerações de

antropólogos que se seguiram.

Os ioruba e os daomeanos – sudaneses da costa ocidental – cultuavam na África, tanto as linhagens de ancestrais quanto deuses responsáveis por departamentos da natureza. A maior modificação a sua religião introduzida no Brasil foi a impossibilidade em manter as linhagens transmitidas por linha masculina, o que dificultou a preservação do culto doméstico. Isso teria ocorrido, segundo o autor, devido a uma “prostituição” das mulheres africanas nas senzalas, que as impossibilitava de conhecerem o pai dos seus filhos. Conclui, porém, que algumas condições da escravidão permitiram a manutenção dos cultos, especialmente as confrarias, grupos de escravos que se reorganizavam nas senzalas, segundo a etnia a que pertenciam na África:

“As condições de vida impostas às etnias africanas ocidentais levaram, por conseguinte, a uma cisão de sua religião, segundo divergência já verificada na África, entre seus dois aspectos, o doméstico e o nacional, preservando apenas o último que achou nas organizações dos cantos, das ‘nações’, das reuniões de dança, dos batuques, os ‘nichos’ apropriados, como os chamamos, onde pôde se ocultar e sobreviver” (Bastide, 1971: 90).

Também o panteão dos deuses africanos sofre adaptações à condição da escravidão alguns deuses adquirem maior importância enquanto outros são desvalorizados:

“As divindades protetoras da agricultura são postas à parte, acabando por serem completamente esquecidas no século XX. Em compensação, a figura de Ogum, o deus da guerra, de Xangô, o deus da justiça, ou de Exu, o deus da vingança, tomam um lugar cada vez mais considerável na cogitação dos escravos, mas transformando-se: Ogum deixará de ser o patrono dos ferreiros ou o protetor dos instrumentos agrícolas de ferro, Exu não manterá, senão dificilmente, seu caráter de divindade da ordem cósmica, para ocupar

antes de tudo a regência da ordem social, mais exatamente para lutar contra a desordem de uma sociedade de exploração racial”(Bastide, 1971: 97).

No volume dois de *Religiões Africanas no Brasil*, as religiões africanas são tratadas de uma perspectiva mais sincrônica. Descritas de acordo como elas se apresentam nas diferentes regiões do país. O primeiro capítulo da obra, intitulado “Geografia das religiões africanas no Brasil” traz uma análise da distribuição geográfica das diversas variantes das crenças de origem africana no Brasil, relacionando-as com as etnias que predominaram em cada área geográfica e suas interações com o catolicismo e a religiosidade indígena.

A primeira grande área geográfica analisada é a região da pajelança e do Catimbó. Caracterizada pelo predomínio do elemento indígena, espalha-se por todo o norte do país até Pernambuco, com exceção do Maranhão. O culto é chamado de “pajelança” no Pará e na Amazônia, “encantamento” no Piauí, “catimbó” ou “cachimbo” nas demais regiões. Para Bastide o catimbó seria uma religiosidade de cunho individualista, fruto da degeneração do modo de vida tribal dos indígenas:

“Este [o catimbó] começará a existir somente após a desagregação desta primeira coletividade, quando nada mais subsistirá da antiga solidariedade tribal, quando os mestiços estarão dispersos e urbanizados, presos nas malhas da nova estrutura social, de classes superpostas, onde ocupam a base da escala. O catimbó é um culto individual e não mais social, para onde as pessoas vão para curar seus males físicos e espirituais” (Bastide, 1971:245)

Na caracterização do culto, chama atenção para o elemento individualista e indicando que se trata uma degeneração ou uma perda da riqueza cultural da religiosidade africana original, assim como de seu caráter coletivo:

“O essencial deste culto é o ‘pedido’ individual de pobres infelizes, não

bastante ricos para que possam recorrer aos médicos, mas bastante supersticiosos para recorrer a processos sobrenaturais. A cerimônia pública é no fundo um rosário de ‘pedidos’ individuais. Nada de parecido, conseqüentemente, com as festas africanas da Bahia e do Recife que tem um caráter social orgânico” (Bastide, 1971:248).

Bastide também identifica uma pobreza na mitologia dos cultos e nos locais onde eles são realizados e conclui que “Foi para essa religião indígena que entrou o escravo africano do norte e seus descendentes (...) A questão, portanto, é saber como e porque o negro aceitou tão facilmente entrar - com raras exceções - numa religião estrangeira” (Bastide, 1971:250). Sua explicação para o fato é que os negros vindos para o norte do Brasil, sendo na sua maioria bantos, não possuíam um a mitologia tão desenvolvida quanto a dos negros sudaneses. Seus espíritos ancestrais estavam ligados a acidentes geográficos de sua terra natal e por isso lá ficaram. Por isso não lhes teria restado opção além de cultuar os espíritos da nova terra, aderindo às religiões indígenas.

Porém, a inserção do negro na religião indígena teria se dado em uma posição de liderança, como chefes de culto. O autor interpreta esse fato como uma espécie de revanche do negro por ter sido colocado abaixo do indígena na estrutura social da colônia. Durante séculos, o índio foi protegido pelos jesuítas e não era escravizado. Assinala as diferenças que separam os cultos de origem indígena, Catimbós, dos candomblés, de maior influência africana. Através destas distinções caracteriza o carimbo como culto individualista em contraste com o caráter coletivo dos candomblés, onde a tradição africana teria sido melhor preservada:

“Os catimbós não disputam entre si, ignoram-se mutuamente, cada um continuando seu trabalho sem se preocupar com o que se passa com o vizinho (...) o imperialismo dos catimbozeiros e a concorrência não se

distinguem mais, como na Bahia, pelo maior ou menor grau de pureza da tradição, a ostentação do culto, o número, sobretudo de ‘filhos e filhas de santo’, mas pelo maior ou menor número de aldeias do mundo celeste que estão sob jurisdição do mestre, pela extensão geográfica do território dos espíritos que obedecem ao apelo do catimbozeiro. Os fiéis, tanto quanto pude perceber, também não formam um corpo orgânico, solidário; vão de catimbó em catimbó, conforme a casualidade das sessões e a facilidade de vizinhança. A mobilidade religiosa é aqui extrema. O que conta são os desejos e as necessidades individuais, é a vida cotidiana com suas doenças, seus romances de amor, seus ganhos, suas tristezas e seus sonhos de um futuro melhor. Os espíritos não têm história, ou se a têm, muito pouca” (Bastide, 1971:255).

E conclui: “O negro que se introduz no catimbó aí não entra como ser racial, ainda menos como membro da ‘nação’; ele, assim, age como indivíduo, para encontrar uma solução para seus próprios problemas” (Bastide, 1971:255).

A próxima área religiosa de que trata Bastide é a área do Maranhão. Nesta região pode-se notar “as mais estranhas uniões” entre o catimbó, de origem indígena, e o tambor de mina daomeano, que forma uma “ilha de resistência africana” na cidade de São Luís. Segundo ele: “há no Maranhão uma zona de transição entre a capital e o sertão onde as religiões africanas estão misturadas com o catimbó, de origem indígena”.

Os negros bantos, da costa ocidental do continente praticavam o culto familiar dos antepassados, o que possibilitou a sua identificação com o xamanismo indígena, onde também ocorre a incorporação de espíritos dos mortos. De uma maneira indireta, a religião banto de culto aos ancestrais familiares também facilitou a devoção destes negros aos santos católicos; pois estes, os santos, além de terem vivido na Terra antes de serem santificados, em alguns

casos (São Benedito, Santa Efigênia) também eram negros o que poderia invocar a idéia de um parentesco imaginário com o povo negro. Portanto, os negros bantos misturaram-se facilmente ao catolicismo e à pajelança, o mesmo não ocorrendo com os negros do Daomei, que também foram trazidos em grande escala para o Maranhão. Esta “nação” cultuava família de deuses chamados *voduns*, responsáveis por departamentos da natureza (céu, trovão, mar, etc.). Em São Luís-Ma foi possível manter uma “ilha” de sobrevivência Daomeniana, pois membros da antiga família real do Daomei fundaram uma casa de culto que subsiste até hoje, a Casa das Minas, onde prima-se pela conservação dos valores tradicionais trazidos da África. Tal fato não ocorreu no interior do Maranhão, onde os senhores proibiram os escravos de praticar o culto de seus ancestrais, o que, junto com o problema do alto custo dos rituais, limitou ao negro as possibilidades de manter seus cultos de origem. Assim, restou a estes negros sincretizarem suas crenças com a pajelança, o que deu origem “as mais estranhas combinações entre o tambor de mina daomeniano e a pajelança indígena” (Bastide, 1971).

Os ritos de iniciação desaparecem devido à pobreza da população, incapaz de arcar com os custos do ritual mantendo, porém, as danças para atrair os espíritos. Em tudo se pode notar o empobrecimento do ritual:

“Nesses raros lugares que conservam algo ainda africano, tudo se empobrece em unísono com a terra também pobre, as poucas terras familiares produzem apenas o mínimo para viver miseravelmente; primeiro a casa de culto, de terra batida, com seu caráter católico em que domina a imagem de santa Bárbara e às vezes seu mourão central, a última reminiscência da árvore do mundo - a mitologia em seguida com sua legião de santos católico, seus poucos deuses africanos chamados Bodun (ou voduns), mas que, em sua maioria, receberam nomes brasileiros, como Pedro Angaco, Maria Bárbara, etc., comandados pelo misterioso Kakamado e seus espíritos de

índios, e por fim, a própria magia que perdeu seu caráter espetacular, sua liturgia perturbadora e que parece estar reduzida a uma série de medidas profiláticas em favor das crianças num país em que a mortalidade infantil é assustadora” (Bastide, 1971:258).

A próxima área religiosa descrita é a dos Xangôs e dos candomblés, de influência ioruba. Esta área ocupa o território nordestino que vai de Pernambuco à Bahia. Tais religiões são conhecidas como Xângos em Pernambuco e Candomblés na Bahia, porém a distinção é de origem branca e não atribuída pelos próprios negros. Existem apenas algumas diferenças secundárias entre os dois tipos de culto, considerados pelo autor como uma mesma zona de influência cultural. Bastide enumera as diferenças existentes entre os candomblés e os Xangôs e conclui tratarem-se de diferenças de nível econômico: “Visto que as modificações que são introduzidas, em Recife, nas normas africanas, explicam-se, quase todas pela necessidade de adaptá-las a um meio social mais pobre” (Bastide, 1971:269).

Na Bahia e em Recife os candomblés dividem-se em nações, com diferenças entre si, porém todas as nações:

“Adotam o mesmo esquema estrutural em suas festas públicas: o sacrifício, na aurora, dos animais oferecidos ao deus que se celebra nesse dia, o despacho de Exu, a invocação das divindades numa ordem fixa, que vai de Exu a Oxalá e que é acompanhada de crises extáticas, a dança dos deuses e por fim a refeição comunal, quando os deuses forem despedidos por cânticos especiais” (Bastide, 1971:271).

A descrição dos cultos de origem africana nas duas últimas regiões estudadas - a região do Brasil central e do Rio Grande do Sul - segue a mesma linha das anteriores, mostrando como as modificações introduzidas nos cultos originais provêm da necessidade de adaptação destas religiões as dificuldades econômicas da população:

“Em resumo, em toda parte nos encontramos em presença da oposição entre a pureza da tradição religiosa e o baixo nível da massa da gente de cor, sendo a esta oposição que devemos imputar todas as desorganizações e todos os enfraquecimentos encontrados. Há uma luta entre as duas exigências contrárias, da devoção e da economia, e há um esforço por encontrar um equilíbrio plástico onde a tradição sofra o menos possível” (Bastide, 1971:297).

Em suma, temos aqui, no pensamento de Roger Bastide a cristalização da equação onde se equivalem por um lado a pureza africana *versus* o sincretismo e a degeneração associados à pobreza dos cultos e perda de seu caráter coletivo. Além de ter tratado de maneira aprofundada do tema do sincretismo, a importância da obra de Bastide para esse estudo reside no fato de ele ter descrito de maneira pormenorizada os cultos religiosos presentes no Maranhão, inclusive no interior do estado.

Bastide vê estas crenças sincréticas como fruto da pobreza e desagregação dos negros de origem africana. Nossa análise mostrará que não é bem assim que estes cultos funcionam. Longe de ser um culto caótico, realizado “não sob o signo da fé, mas sob o da fraternidade na miséria” (:261), a religião fornece à população de Cururupu um sistema de crenças coerente que organiza suas vidas e que produz valores identitários.

CAPÍTULO II

UM CAMPO ETNOGRÁFICO: CURURUPU-MA

1- História.

O município de Cururupu situa-se no litoral maranhense, em uma faixa de terra primeiramente ocupada pelos índios Tupinambá. Situado na microrregião conhecida como Litoral Ocidental Maranhense (ver mapa), conta com 41.332 habitantes, destes, 17.492 localizam-se na área urbana, 23.840 na área rural. Segundo um historiador autodidata local, Manuel Goulart, o nome da cidade originou-se em um evento narrado como fato histórico. Durante uma das muitas lutas, envolvendo portugueses e indígenas no período colonial, o filho de um cacique Tupinambá foi assassinado. O índio morto, que se chamava Cururu, teria sido atingido por uma arma de fogo. Os índios sobreviventes, quando deram a notícia ao resto da aldeia, teriam dito: “Cururu pu”. Uma onomatopéia do estalido da arma ao atingir o filho de seu líder.

A história do município perde-se nos primórdios da colonização. Os portugueses aportaram na região ocidental do atual estado do Maranhão, pela primeira vez, em 1531. Em 1534, foi dividido o território da colônia em capitânicas hereditárias. A região que compreende a cidade de Cururupu foi doada a João de Barros. Juntamente com ele, os donatários das quatro capitânicas mais ocidentais da colônia tentaram, sem sucesso, colonizar as terras que lhes foram destinadas através de uma expedição marítima. Naufragaram.

A dificuldade dos portugueses em promover a colonização possibilitou que, em 1612, os franceses fundassem a França Equinocial, no território do estado do Maranhão. Contudo, foram expulsos pelos portugueses em 1615. De acordo com Meireles (1980), a relação dos franceses com os Tupinambá teria sido mais amistosa que as dos portugueses. Estes, após

expulsarem os franceses, travaram lutas permanentes contra os indígenas. Em 1618 os portugueses finalmente obtêm vitória.

Não se tem notícias da fundação do povoamento que deu origem a Cururupu. Lopes (1957) nos fornece uma pista em sua *História de Alcântara*. Afirma que os municípios da capitania da Tapuitapera tiveram seus primeiros focos de povoamento em aldeias Tupinambá.

O desenvolvimento de aglomerações urbanas ao redor da sede da capitania, a vila de Alcântara, fez com que a Igreja promovesse a divisão administrativa do território em várias paróquias. Sua justificativa era possibilitar um melhor atendimento aos fiéis. Em 1758, desmembra-se a paróquia de São José do Guimarães da capitania Tapuitapera (Alcântara). De acordo com o pesquisador nativo Manoel Goulart, foi em 1785 que os lavradores de Cururupu pediram permissão ao vigário para erigir a primeira igreja da localidade. A região chamava-se, então, nome que os portugueses davam ao cacique Tupinambá, Juruaru, pai de Cururu. Em 1835, o Terceiro Distrito de Cabelo de Velha tornou-se independente de São José de Guimarães, assumindo o nome de São João Batista do Cururupu.

Durante o século XIX, após a derrota dos indígenas, foram fundados muitos engenhos de cana-de-açúcar em Cururupu, ocasião em que se inicia o tráfico negreiro. Segundo Manoel Goulart, um dos maiores engenhos da região, a fazenda Bitiua, contava com navios negreiros que realizavam o tráfico diretamente da África (Costa D'Ouro, Almeida, Guiné) e comercializavam escravos com fazendeiros da região.

Caio Prado Jr. (1998) justifica a prosperidade do cultivo açucareiro maranhense no final do séc. XVIII e início do séc. XIX por perturbações no mercado internacional desse produto. As Guerras Napoleônicas interromperam o fornecimento de açúcar no continente europeu. O processo revolucionário no Haiti dificultou a obtenção do açúcar no mercado internacional, pois os negros revoltosos destruíram os meios de produção antilhanos. Esses

fatos eliminaram momentaneamente a principal fonte de concorrência ao açúcar maranhense. Na mesma época, a capitania do Maranhão beneficiou-se também da Companhia de Comércio, criada por Pombal. Tal companhia permitiu a importação massiva de negros para substituir a mão-de-obra indígena, tornando a lavoura mais competitiva para o mercado externo e modificando também a fisionomia étnica da região.

A nova composição étnica foi notada por viajantes que visitavam o Maranhão no início do séc. XIX. Eram unânimes em afirmar que a população escrava maranhense excedia bastante a de pessoas livres. Assim, de acordo com Spix e Martius, que estiveram no Maranhão em 1819: “notam-se entre eles, relativamente muitos descendentes, sem mistura, de portugueses e grande número de negros; o número de índios é pequeno” ou, segundo frei Francisco de Nossa Senhora dos Prazeres, que esteve lá no mesmo ano, “o número de cativos é para o dos livre de 2 para 1 pelo menos” (Caldeira, 1991).

Após a abolição da escravatura, a maioria dos engenhos entrou em decadência e foram abandonados. Das fazendas de cana de açúcar restaram muitas comunidades remanescentes de quilombos, dentre essas “Flexal”. Distante poucas horas de viagem de Cururupu, foi a primeira comunidade remanescente de Quilombos cujo território foi reconhecido pelo governo federal, em 1995, como uma Reserva Extrativista. Atualmente, outras áreas quilombolas no município de Cururupu solicitam a titulação de seu território, amparando-se na garantia desse direito presente na Constituição Federal de 1988.

Apesar da decadência dos grandes engenhos, a agricultura, junto com a pesca, está entre as maiores fontes de renda do município. Entre os principais produtos cultivados em Cururupu, além da cana-de-açúcar, está a mandioca, cuja produção e fabricação da farinha seguem as técnicas indígenas, descritas por Galvão (1979). Segundo Rosinaldo Silva de Sousa (1998), a agricultura é realizada atualmente através do sistema de *foro*, onde o trabalhador produz na terra de terceiros e divide a produção com seu dono, numa proporção

de 1/3 para o proprietário da terra, pago no próprio produto. Muitos dos negros, após a abolição, entraram nesse sistema de produção.

2- Religiosidade e cosmologia.

Em Cururupu, as crenças nos *encantados* fundamentam-se na história do *Rei Sebastião*. Segundo contam os nativos, o Rei e sua família teriam sido vítimas de um naufrágio nas proximidades da Ilha dos Lençóis, litoral maranhense, próximo a Cururupu. O naufrágio teria produzido um *encantamento* que os deixou cativos *da* ilha. A única pessoa que poderia libertar o Rei Sebastião e sua família de seu *encantamento* seria um “homem valente”. Seu desafio seria enfrentar e vencer, à meia noite, o “touro encantado” que surgiria na praia da ilha. Condições astrológicas bastante específicas fazem com que a ocasião propícia ao duelo só ocorra uma vez por ano.

Segundo Maués (1995), há notícias do sebastianismo na Zona do Salgado, no Pará, onde os pescadores crêem na existência de uma pedra “encantada” que abrigaria o Rei Sebastião. Os nativos acreditam que para “desencantá-lo” seria preciso enfrentar uma grande cobra que apareceria na praia à meia noite.

Relatos como esses, sobre o Rei Sebastião e o seu encantamento, são conhecidos em várias partes do mundo. Tiveram origem em Portugal, no final da Idade Média, onde se desenvolveu a crença messiânica na sua volta. Historicamente, o Rei desapareceu em batalha no Marrocos, ocorrida no século XIV. Quando o império português entrou em decadência, o mito messiânico do sebastianismo pregava que o retorno do Rei propiciaria a instauração do Quinto Império Português, quando Portugal recuperaria sua preponderância mundial. Fernando Pessoa, no poema épico “Mensagem”, faz referência ao papel crucial de Dom Sebastião para as conquistas marítimas do seu país. Segundo Braga (1983), a difusão do

sebastianismo messiânico no Novo Mundo se deu, em grande medida, através de jesuítas como Pe. Antônio Vieira.

Em Cururupu, acredita-se que a Ilha dos Lençóis “é uma grande *encantaria*”, um lugar de intensa atividade espiritual. Os moradores de Cururupu atribuem o grande número de *pajés* da cidade ao *encantamento* da Ilha dos Lençóis. Segundo eles, seria o próprio Rei Sebastião que “atingiria” algumas pessoas em Cururupu. Por influência dele, essas pessoas teriam o “dom” de falar com os encantados, o que ocorre geralmente durante os rituais religiosos. Em um ritual presenciado por mim, houve um momento em que o *pajé* passou a se identificar repetidamente como o Rei Sebastião, o que causava grande excitação entre os presentes. Nas horas em que acreditava “receber” outras *entidades*, o *pajé* não fazia questão de dizer seus nomes.

Além do Rei Sebastião há muitos outros seres espirituais conhecidos com o nome de *encantados*. Entre eles, os mais referidos em relatos míticos são os *encantados da mata: Currupiro e Mãe D’água*. As histórias do *Currupiro* são muito comuns entre caçadores. Ele seria um menino que zela pelos animais da floresta e por isso enviaria *feitiços* aos caçadores que tentam capturá-los. Os *malefícios* seriam enviados através de *flechas*, cujo efeito é fazer com que o atingido se perca na mata. Esses *feitiços* ou *malefícios* também causariam nas suas vítimas inflamações locais, vômitos e, segundo dizem, até a morte. Um *pajé* me disse que o *Currupiro* “tem ciúmes” dos animais, sendo preciso “pedir permissão” a ele para caçá-los. Uma forma de se proteger de seus ataques seria carregar consigo dentes de alho, ou então virar a camisa do avesso, se o caçador for capaz de perceber a tempo que está sendo desviado do seu caminho pelo *Currupiro*. Também pode-se oferecer a ele fumo e bebidas. Todas essas prescrições rituais seriam formas de “pedir licença” para penetrar na mata.

A crença nas *entidades da mata* determina espaços sagrados tornando necessário, para penetrá-los, realizar ritos especiais tais como aqueles descritos acima (virar a camisa do

avesso, portar dentes de alho, etc.). Com isso essas crenças fundamentam valores éticos sobre a relação homem-natureza.

Há também, na cosmologia religiosa de Cururupu, uma *falange* (grupo) de encantados responsáveis pela água doce e uma outra pela água salgada. As áreas sob seu domínio são consideradas regiões sacralizadas diante das quais os homens comuns devem comportar-se com cautela. A divisão dos encantados em compartimentos da natureza ordena o espaço, separando-o entre áreas sagradas e profanas. Esses saberes contém em si uma concepção da relação homem-natureza, baseada em respeito ao meio ambiente, bastante semelhante àquela difundida por ambientalistas.

Também são cultuados e incorporados pelos *pajés* de Cururupu, durante o transe, os deuses nagôs - *Xangô*, *Oxossi*, *Ogum* – que são sincretizados com santos católicos. A relação entre santos e orixás é denominada pelos *pajés* de *africanismo*. Os *pajés* que lidam com rituais de *mina* costumam fazer *obrigações* de *dar comida* aos orixás, realizando oferendas rituais de animais como ocorre em outras variantes religiosas afro-brasileiras.

No panteão dos *caboclos* ou *orixás* estão incluídos os *caboclos* (espíritos de índios) e os *pretos velhos* (espíritos de negros). Ambos são considerados espíritos de pessoas que viveram um dia na terra. As entidades da floresta – *Currupiro* e *Mãe d'água* - são consideradas elementos da natureza.

Uma última categoria de elementos espirituais, os *Exus*, é responsável pelo poder ritual de lidar com o mal. Os *pajés* que recebem essas entidades são considerados responsáveis pelo envio dos *malefícios*. Segundo os *pajés*, os *Exus* só são capazes de fazer o mal, não fazem o bem, apenas desfazem o mal que eles mesmos fazem. Já os *encantados da água doce* são considerados capazes de curar e são invocados durante as sessões de cura.

Assim, pode-se esboçar um quadro das relações entre os *encantados*, os elementos da

natureza aos quais eles pertencem e as propriedades a ele atribuídas, expressas na dicotomia básica entre bem e mal:

Bem / Cura	Ambigüidade / curam e provocam doença	Mal / Doença
<i>Encantados da Água Doce</i>	<i>Encantados da Mata</i>	<i>Exus</i>
<i>Encantados da Água Salgada</i>		

Considera-se que as *entidades* de *água doce* e de *água salgada* não vivem na terra e sim numa “mata celeste”, apenas o *Cururupiro* e a *Mãe d'água* habitam as matas *terrestres* pois são responsáveis pela proteção dos seres da floresta.

3- Rituais Religiosos.

Os cultos religiosos em Cururupu podem ser de dois tipos: de *cura* e de *mina*. As pessoas que são responsáveis pela sua realização são denominadas de *pajés*, se praticam rituais de *cura*, e de *mineiros*, caso trabalhem com rituais de *mina*. Contudo, essa distinção hoje é pouco usada, pois a maioria das pessoas oficia ambos os tipos de culto e é chamada indistintamente de *pajés*.

O ritual de *cura* é realizado ao som de um toque de tambor com ritmo lento e tem a finalidade de atender e curar pessoas com problemas físicos ou espirituais. A cura se dá através do ato do pajé de *chupar* do corpo do doente os chamados *malefícios*, considerados causadores do problema. Esse ato pode ser realizado pelo *pajé* com a boca, prática que caiu em desuso, ou com o auxílio de uma xícara contendo cachaça. Ele encosta a xícara no corpo do doente para que o malefício seja expelido. O *pajé* utiliza o cigarro chamado *flecha* e o maracá, uma espécie de ritual xamânico. Práticas semelhantes foram descritas por Wagley e Galvão (1948) entre os índios Tenetehara.

Os rituais, tanto de *cura* como de *mina*, são realizados ao som de instrumentos de percussão. Podem ser utilizados de dois a cinco tambores; o mais freqüente é que se utilizem três tambores denominados: tambor *guia*, *contra-guia* e tambor *da mata*, de diferentes tamanhos. Também podem ser utilizados outros instrumentos de percussão como o triângulo ou gogô. A presença de tambores nos rituais de cura foi introduzida recentemente, um informante idoso afirmou que de início isto não ocorria.

Os instrumentos musicais são responsáveis nos rituais apenas pela parte rítmica da música. O elemento melódico é dado pelos cânticos entoados pelo *pajé*, num primeiro momento, e depois seguido de toda assistência que os repete em coro. As canções costumam ter entre uma e três estrofes, repetidas várias vezes pelo *pajé* e pelos presentes (entre seis a dez vezes, em geral). Os freqüentadores dos cultos acreditam que cada canção corresponde a um *encantado*. Segundo eles, quando o *pajé* entoa uma canção, não é ele que canta e sim a *entidade* nele incorporada. Quando o *pajé* para de cantar uma cantiga é sinal de que aquela *entidade*, que se distingue das outras por sua canção particular, já *desincorporou*. Durante o ritual as músicas se sucedem, com raras repetições, o que significa que um grande número de seres espirituais *desce* num terreiro durante um único ritual. Cito a seguir algumas delas:

“Lá vou eu, lá vou

No reboque da maré”

“No rolo do mar,

Ele vem, é no rolo do mar”

“Quando precisar d’eu, meu pessoal

Eu tô pronto pra atender

Seje de dia ou de noite

Eu to pronto pra atender

Quando chegar pode me procurar”

“Dê, me dê licença

D’eu preparar essa menina

Pra ficar em Buarãna

E não apanhar chuva nem sol

Eu mandei fazer

Eu vim dar uma ajuda pra menina

Eu pego santo. Que tu veio fazer?

Eu vim dar uma ajuda pra menina”

“Vou falar pra essa garota

Não mande fazer mal

Essa garota não merece

Não vá fazer mal pra garota

A cruz do mal, ah! Tu não tome

Ela também tem fé.”

Ele também tem pressa irmão

No ritual de *cura* são incorporados *encantados*. Considera-se que eles existam em grande quantidade e cada *pajé* tem contato com um grupo próprio, que costuma *descer* em suas sessões. Como afirma um informante: “São muitos. Olhe, eles cantam a noite inteira, de meia-noite até no amanhecer e não repete. Cantam diferente, música diferente, e não repetem”. O ritual de *mina* se caracteriza por um toque de tambor mais *apressado* que o toque de cura e nele são incorporados os *orixás* ou *caboclos*.

A disposição espacial das pessoas durante o ritual diz muito a seu respeito. Geralmente os músicos localizam-se à direita, a partir da porta, e na parede de frente para a porta se situa um pequeno altar com imagens de santos católicos e de umbanda, velas acesas, vidrinhos com preparados e garrafas de aguardente. A assistência se localiza de frente para os músicos. O *pajé* fica no centro da sala e ao seu redor estão distribuídos todos os outros elementos do ritual, a sua frente e bem próximo a ele dispõem-se as pessoas que devem ser curadas.

Uma parte da assistência fica próxima à porta, essas pessoas se caracterizam por serem as menos envolvidas no clima de sacralidade do ritual. Pode-se pensar em termos de um *continuum*. Aqueles que se submetem a cura e estão mais próximos do *pajé* possuem o grau máximo de sacralidade e pureza ritual. Os que estão mais próximos a porta e, portanto, mais afastados do *pajé*, situam-se ainda num estado liminar e de transição entre o mundo profano, e o espaço de sacralidade, representado pela pessoa do *pajé* e o espaço por ele ocupado.

A incorporação dessas pessoas liminares ao universo sagrado se dá através do ato do *pajé*

de *chupar os malefícios*. Durante o ritual mesmo as pessoas que não estão ali para serem curadas e que se localizam no espaço liminar podem entrar em transe momentâneo e descontrolado. Depois que esse transe ocorre, o *pajé* pode distribuir pequenas xícaras com aguardente para aqueles que estão situados no espaço liminar. Essas pessoas mantêm as xícaras junto ao corpo esperando que os *malefícios* sejam expelidos e caiam nas xícaras, o que o *pajé* verifica logo em seguida, olhando dentro delas. As pessoas também costumam cumprimentar com abraços as *entidades* incorporadas ao *pajé*.

Nesses rituais de purificação as pessoas que ocupam as margens do espaço sagrado e do ritual são incluídas no universo sagrado. O rito de cura daqueles que estão no centro da sala é mais complexo e pode envolver lavagens e defumações. O *pajé* também pode prescrever uma receita dos procedimentos a serem seguidos posteriormente pelo doente

Os ritos religiosos ocorrem com muita frequência. Pelo menos todo final de semana é possível, ao sair à noite em Cururupu, encontrar vários locais onde estão soando os tambores do culto, em todos os bairros da cidade. Alguns são barracões, chamados *terreiros*, construídos especialmente para este fim, mas em outros casos trata-se apenas da sala da casa do *pajé*. Nas noites de sexta-feira e de sábado, grupos de pessoas costumam passar a noite inteira indo de terreiro em terreiro em busca dos rituais. Essas pessoas cruzam-se nas ruas escuras da periferia da cidade, quando trocam entre si informações a respeito de onde está ocorrendo uma *brincadeira*, como também são chamados os cultos.

Os *terreiros* são freqüentes não só em Cururupu, mas também nas cidades menores e fazendas do interior. A maioria dos *pajés* que entrevistei possuía vários terreiros, na cidade e no interior, e também em Belém.

Os *trabalhos de mina* são descritos pelos *pajés* como rituais de “louvação dos orixás”. Nesses rituais, mais importante que solucionar problemas, está o caráter laudatório, de “cumprir obrigações” para evitar que o *médium* venha a se tornar alvo da ira dos orixás, sendo castigado.

4- *Pajés*.

Todo este sistema mágico religioso apresenta-se coordenado e gira em torno do *pajé*, que comanda os rituais e presta assistência aos indivíduos no dia a dia. A população de Cururupu reconhece duas vias para a formação dos *pajés*. Acredita-se que existem pessoas que “já nascem com o dom”, uma inclinação natural para lidar com seres invisíveis. Nesse caso, a maior parte do conhecimento destas pessoas é aprendido na prática durante a incorporação das *entidades*. A segunda forma de adquirir conhecimento místico seria através de um processo de aprendizagem com um mestre. Nos dois casos o neófito deve passar por um ritual de iniciação, a diferença é que para aqueles que “já nascem com o dom” apenas a iniciação é suficiente enquanto os outros teriam que ser “preparados”.

No discurso dos *pajés* é muito ressaltado o caráter “natural” do *dom*, que pode ser resumido na fala de um *pajé*, a respeito de sua vocação: “quem é, nasce feito”. Certos acontecimentos na vida de uma pessoa são tomados no imaginário da população como os *sinais* que possibilitam distinguir uma vocação, tais como chorar ainda no útero da mãe ou ter contato com seres invisíveis durante a infância.

Para ilustrar a maneira como se apresentam essas crenças, passo a narrar a história de uma famosa mãe de santo já falecida, chamada Isabel Mineira, segundo me foi relatada por Manoel Goulart. Tudo começou quando, aos cinco anos de idade, Isabel foi levada por sua irmã mais velha até a beira de um riacho, onde a irmã costumava lavar roupa e a deixar brincando pelas redondezas. Naquele dia Isabel se debruçou no leito do rio e avistou um peixe, uma traíra, estranhamente deitada no fundo do rio - fato inexplicável, pois este peixe costuma ficar sempre bem escondido dos pescadores. A menina aproximou o anzol da boca do peixe mais ele permanecia imóvel até que sua irmã a chamou para regressarem a casa. No caminho Isabel se sentiu perseguida por um ser invisível, que caminhava logo atrás dela, e chegou à casa ardendo em febre.

Lá foi chamado um benzedor para vê-la que diagnosticou o mal como *flechada* da Mãe *D'água*, o que não lhe deixava muitas esperanças de vida. Na manhã do dia seguinte, seu pai, que não acreditava muito em pajés, acabou decidindo-se a empreender viagem pelo mato em busca de um deles. No caminho foi várias vezes exortado por uma voz misteriosa a desistir da viagem, a voz dizia “volta que ela já morreu”. O pai persistiu no seu intento e conseguiu remédios e indicações do *pajé* a respeito de como tratá-la. Durante o tratamento Isabel ficou isolada em seu quarto, quando recebeu a visita de uma mulher “branca amorenada, de cabelos compridos, assim longos, mas meio secos”, que lhe ofereceu uma banana. Isabel recusou a oferta e a mulher desapareceu para no outro dia retornar, vestida de cor de rosa e oferecer-lhe um buquê de rosas brancas e vermelhas, que Isabel também recusou. No terceiro e último dia a mulher surgiu vestida de verde claro e ofereceu um broche de pedras a Isabel para que a acompanhasse. Diante da recusa da menina a mulher finalmente foi embora, não sem antes revelar seu nome, Rosa de Lima. Em sua juventude Isabel voltou a ser vítima de acontecimentos extraordinários e então decidiu passar por uma preparação e se tornar de fato *pajé* e devota de Rosa de Lima, uma santa católica.

A história atesta algumas das provações pelas quais os *pajés* têm que passar antes de serem considerados prontos para exercerem o seu ofício. Muitos deles relatam em suas histórias o risco de vida que acompanha desde cedo aqueles que escolhem tornarem-se intermediários entre os homens e o sobrenatural.

5- Serviços Religiosos.

Além dos rituais de *cura* e de *mina*, os *pajés* são procurados quase diariamente para resolver os problemas cotidianos da população. Estes *trabalhos* geralmente são feitos com auxílio de matérias como velas, de várias cores e formatos; banhos de ervas; defumações; e objetos como cartas, búzios e bolas de cristal, utilizados para as práticas de adivinhação. Existem em Cururupu, apenas no centro da cidade, cerca de meia dúzia de casas de umbanda,

especializadas na venda de produtos desse tipo. As velas possuem os mais variados formatos: caveiras, caixões e sapos, para serviços de morte e doença; *Pomba Gira* e Santo Antônio para questões amorosas; chaves para “abrir caminhos”, e assim por diante. O simbolismo das velas e das cores geralmente é simples, velas brancas são para o bem e pretas para o mal.

O sistema de vendas nestas casas é como em uma farmácia. O *pajé* escreve uma espécie de “receita”, contendo todo material necessário para realizar o serviço, e o interessado leva esta lista à casa de umbanda, adquire os produtos e os entrega ao *pajé*, que saberá como usá-los.

Os donos das duas casas de umbanda que entrevistei queixaram-se das vendas, que eram fracas. Uma senhora, dona da “Casa de Umbanda da Jurema”, disse que antes não havia este problema, pois seu estabelecimento era o único em Cururupu que comercializava esses objetos, como tempo e o surgimento de outras lojas, o movimento enfraqueceu. Essa senhora afirmou que sua loja era freqüentada por “gente de todo tipo”, e falou inclusive de um juiz, que era assíduo freqüentador da loja. Segundo ela muitas pessoas têm vergonha de ser vistas comprando artigos de umbanda.

Os *pajés* prestam basicamente três tipos de serviços: intervenção em questões de negócios, cura de doenças e solução de problemas amorosos.

A atuação dos *pajés* para solução de problemas de negócios abrange quase todas as atividades que envolvem dinheiro: proteção a barcos de pesca e casas comerciais; auxílio na caça e na fertilidade da terra; solução de problemas com furtos e ajuda na compra e venda de bens como terrenos, cavalos, casas, etc.

Os donos de barcos de pesca procuram *pajés* para dar nome aos barcos assim que ele é fabricado ou quando o compram de outro dono. Com esta prática o *pajé* fornece uma espécie de proteção à embarcação. Esse serviço de dar nome aos barcos geralmente é feito no cais do porto, mas para manter o sigilo os *pajés* escolhem para isso as horas avançadas da madrugada. Durante o ritual o *pajé* pode incorporar uma *entidade*, que neste caso vai dar nome ao barco, mas os

nomes escolhidos também podem ser nomes de santos católicos.

Esses cuidados rituais se justificam pelos perigos que cercam a navegação. Cururupu localiza-se às margens de um braço de rio de mesmo nome, que corta a cidade. Em meia hora de viagem pelo rio chega-se ao Oceano Atlântico, onde está localizado o arquipélago de Maiaú, cujas ilhas servem de entreposto para as embarcações destinadas a pesca de camarão. A fragilidade dos barcos reflete-se na dificuldade com que eles atravessam as fortes correntes marítimas que separam umas das outras as ilhas do arquipélago. Por este motivo, alguns barcos chegam a ficar semanas no cais recebendo reparos antes das suas viagens. Eu própria, ao tentar viajar para a Ilha de Guajarutiua, à cerca de oito horas de viagem de Cururupu, tive que passar vários dias indo ao porto na tentativa de conseguir um barco com esse destino.

As viagens marítimas são organizadas de forma bem diferente do transporte rodoviário. Como os barcos são particulares e sua principal finalidade é a pesca, não há nenhuma sistematização de horários e dias de viagens. Para conseguir embarcar é preciso colher informações no cais entre os pescadores, que indicam as diferentes direções para onde estão indo os barcos. Descoberto o barco com o destino desejado, o viajante deve fazer contato diretamente com o proprietário para saber quando ele pretende partir. No meu caso, após três dias de tentativas, consegui um barco. A viagem, marcada para começar às seis horas da manhã, teve início às 10:30. Só depois de embarcados todos os passageiros e o carregamento de gelo destinado a conservar a pesca, o dono do barco se deu conta da existência de um problema mecânico. Para resolvê-lo foi preciso esperar a compra de uma peça, o que resultou numa espera de mais meia hora para os passageiros que já estavam no barco. Finalmente instalada a peça, partimos. Como resultado desse problema, após cerca de 20 minutos de viagem o barco parou de vez e fomos obrigados a retornar ao porto ficando a viagem adiada por vários dias. O atraso e posterior adiamento da viagem não representou algo de extraordinário para os outros passageiros, acostumados a esse tipo de problema. Posteriormente, várias pessoas atribuíram

minha dificuldade para viajar até as ilhas ao fato de eu não ter “pedido licença” aos *encantados* para ir até lá.

As casas comerciais também podem ser “protegidas” pelos *pajés* através de um ritual semelhante ao que é realizado com os barcos. O ritual teria a finalidade de fazer o comércio prosperar, aumentando as vendas e atraindo a freguesia. A frequência de casas de comércio com nomes de santo na cidade é visível a um simples passeio pela rua principal, o que indica o fervor das crenças mágicas dos nativos. As atividades de caça também recebem a ajuda de *trabalhos* chamados de *panema*. Esses *trabalhos* têm a finalidade de favorecer o sucesso da caçada. Para uma análise antropológica sobre a *panema*, ver Da Matta (1973).

Há também *trabalhos* realizados pelos *pajés* para favorecer a produtividade da terra. Os *pajés* acreditam que a baixa produtividade da terra pode ser atribuída a problemas naturais ou a energias negativas causadas pela inveja e interferência de outras pessoas. Apenas nesses últimos casos o *pajé* julga que pode interferir positivamente, minimizando os danos.

Outra questão que pode ser resolvida com auxílio do *pajé* são os casos de furtos. Cito como exemplo um caso que me foi relatado por um informante. Uma arca contendo R\$ 1.300 foi arrombada em sua casa e o dinheiro retirado. Havia dois suspeitos para o crime, seu sobrinho e um amigo dele. Pelo fato do suspeito ser da família, a mãe de meu informante preferiu retirar a queixa da polícia e ele estava buscando a solução dos seus problemas com dois *pajés*. Eles teriam *descoberto*, através dos búzios, os suspeitos. Segundo meu informante, os *pajés* seriam capazes de fazer com que o ladrão devolvesse o dinheiro, fazendo-o colocá-lo em um lugar onde o dono pudesse achar. Caso isso ocorresse, uma parte do dinheiro devia ser dada ao *pajé* como forma de pagamento. Meu informante ressaltou que era mais difícil resolver problemas financeiros do que de saúde, porque segundo ele “dinheiro é papel, tem duas caras”.

Outro caso de auxílio dos *pajés* nos negócios foi relatado por um senhor, que utilizou os serviços de uma *pajé*, sua irmã, para ajudá-lo na venda de um terreno. Os desentendimentos nos

negócios também podem acabar sendo solucionados através de serviços mágicos. Esse mesmo informante relatou que já foi vítima de um *feitiço* por parte de um outro senhor que teria ficado insatisfeito com um cavalo que comprou dele. Por causa do *feitiço* meu informante teria sido vítima de um tumor no abdome, e também expelia serragem na urina. Tratou-se com um *pajé*, que retirou o *maleficio*, tendo também descoberto o autor do crime e os motivos. O *pajé chupou* (extraiu com a boca) o tumor do abdome onde seu Bispo mostra uma cicatriz.

A população dispõe de um rico imaginário para explicação das causas dos *problemas espirituais*. Acreditam que eles podem ser causados tanto por intermédio de outras pessoas, que enviaram este mal ao doente, quanto por causas naturais, e também por *entidades* da floresta como o *Curupiro* e a *Mãe d'água*.

Tive conhecimento de um caso de *feitiço*, enviado por um rapaz a uma moça, por que ela teria se recusado a se envolver com ele sentimentalmente. Quem me contou este caso, a mãe da moça, disse vir de um lugarejo no interior até Cururupu somente para tratar da filha enfeitiçada. Ambas, mãe e filha, estavam hospedadas na casa do *pajé* Florenço, onde a moça recebeu tratamento especial, que envolvia isolamento e comida em separado, além dos tradicionais banhos e rezas. A mãe da moça contou que o rapaz responsável pelo envio do *feitiço* era “mau”, já havia matado e estuprado e seria capaz de enviar o *feitiço* sozinho, sem auxílio de *pajé*. O mal que a moça sentia era ser perseguida pela sombra de um homem que a assustava em seu quarto.

Os problemas amorosos dizem respeito geralmente a atar e reatar relacionamentos, sendo que a separação de casais é atribuída aos feiticeiros e é caracterizada como um *serviço para o mal*. Um informante contou-me que, em São Luís, tinha sido vítima de um *feitiço* desse tipo, encomendado pela mãe de sua namorada que desejava separa-los, e conseguiu. Segundo meu informante era o fato de ele ser negro que tornava a união indesejável para a mãe da moça.

Também são freqüentes os casos de busca de parceiros. Um rapaz com quem conversei, casado, contou-me que uma vez esteve “sumido” de casa e sua esposa recorreu aos serviços do

pajé para reencontrá-lo. Um *pajé*, Marques, contou-me que tinha recentemente recuperado a esposa de um cliente que havia fugido de casa. O marido não sabia nem para onde ela tinha ido e o *pajé* descobriu seu paradeiro através da *bola de cristal* (ela estava em Belém) e a fez voltar pra casa.

Nesses exemplos - da solução de problemas amorosos, financeiros e de saúde - tem-se a esfera de ação mais individual dos *pajés*. Se tomadas isoladamente poderiam ser tidas como um indício de uma prática religiosa individualista. Porém, elas só são possíveis por existirem solidárias com um sistema de crenças mais amplo. A cosmologia religiosa descrita acima é compartilhada pela maioria da população da cidade. A religiosidade fornece uma visão de mundo composta por uma maneira de agir e de pensar com relação à natureza e ao mundo social.

6- A percepção do senso comum e a percepção religiosa.

Acredita-se em Cururupu que as doenças podem ser causadas por motivos naturais e sobrenaturais. Estabelece-se assim uma divisão entre as doenças que devem ser curadas por médicos e pela medicina ocidental e aquelas que só podem ser solucionadas através dos serviços dos *pajés*. Desta forma, quando alguém possui um problema de saúde não diagnosticado por médicos é provável que isso seja considerado assunto para um *pajé*.

Os *pajés* se dizem capazes de avaliar se um problema de saúde pode ser curado através de seus serviços ou pela medicina tradicional através de métodos de adivinhação como búzios, cartas ou a bola de cristal. Nas palavras de um *pajé* “Quando não dá pra resolver se encaminha: olha, não é pra cá, você tem que ir no médico que o teu problema é pra médico”.

As doenças consideradas como de causa espiritual são chamadas de *maleficio*. Ele pode ser causado pela inveja humana, quando acredita-se que o envio do *maleficio* foi involuntário, o

chamado também de *mau olhado*. Outra forma de produzir um *malefício* é através dos serviços de um *pajé* que “trabalha para o mal”, ou seja, alguém que realiza atos mágicos com a intenção de prejudicar terceiros. Esses serviços são caros e realizados às escondidas, nenhum *pajé* admite que os faz, mesmo aqueles de notória fama. Pode haver casos de pessoas que possuem o poder de enviarem propositadamente um *feitiço* ou *malefício*, esta pessoa é tida então como muito perigosa. O *malefício* também pode ser causado pelas entidades espirituais: *Currupiro* e *Mãe D’Água*.

Para solucionar os problemas causados pelos *malefícios*, os *pajés* são procurados e realizam seus ritos de *cura*, onde aplicam *benzimentos*. Além de solucionar problemas já existentes, é através do *benzimento* que o *pajé* envia sucesso ou boa sorte às pessoas e também a barcos de pesca, casas comerciais, armas de caçadores, e a terra de cultivo; enfim, às atividades econômicas mais praticadas na região.

Em todos os processos de interferência ritual o *pajé* faz uma distinção entre o seu campo de ação e o de outras esferas institucionalizadas ou naturais. No caso da cura, os *pajés* reconhecem que apenas os casos não solucionados/solucionáveis pela medicina tradicional lhes dizem respeito. Há uma clara separação entre o campo de atuação dos *pajés* e o da medicina, os *pajés* não pretendem fazer-lhe concorrência. Da mesma forma, os *pajés* reconhecem que só podem curar enfermidades causadas por interferência humana maléfica: por exemplo, a inveja como causa de doenças em uma plantação. A pajelança não atua em processos naturais de fertilidade do solo.

Da mesma forma, quando se trata de resolver dificuldades com dinheiro, assim como furtos, as pessoas reconhecem que o poder do *pajé* é limitado, segundo um informante: “dinheiro é papel, tem duas caras”. Ou seja, as questões financeiras não fazem parte da esfera sobre a qual o *pajé* detém pleno controle.

A religião fornece fins últimos para ações comuns, cotidianas, um pano de fundo cognitivo através do qual a realidade é apreendida, atuando em um plano que suplementa a realidade cotidiana. Em Cururupu, essa visão de mundo religiosa ressignifica ações concretas, sem que por isso o crente passe a se considerar onipotente sobre o universo sensorial. Por esse motivo as práticas rituais são reconhecidamente mais efetivas quando lidam com seres do seu próprio universo. Um *pajé* tem certeza de poder curar um *maleficio* enviado pelo *Currupiro*, mas não se sente capaz de solucionar um problema no solo causado por infertilidade natural, esses problemas não pertencem ao universo religioso. Em alguns pontos estes mundos se interpenetram, como quando se *benze* um barco. O sucesso em suas atividades depende também dos reparos que seu dono realiza antes de cada viagem, mas a participação no ritual de *benzimento* modifica a realidade a medida que torna o dono do barco mais confiante de que irá realizar corretamente concertos e manobras quando estiver viajando com seu barco que foi *benzido* do que se não tivesse feito isso.

Assim temos um *continuum* entre : 1) áreas que pertencem unicamente ao universo religioso, como a retirada de *maleficio* e cura de doenças causadas pela ação de *encantados*, 2) áreas limites nas quais são realizados rituais religiosos, mas o crente deve também tomar outras providências para atingir o objetivo desejado, como *benzimento* de barcos, casas comerciais, etc 3) áreas de pleno domínio dos saberes não-religiosos, nas quais o *pajé*, com seus rituais, reconhece ter pouca ou nenhuma atuação, por exemplo: problemas na terra causados por infertilidade do solo, questões que envolvem dinheiro, doenças que possuem causas *naturais* e não *espirituais*.

Os sentidos atribuídos aos rituais mágicos em Cururupu podem ser analisados segundo a perspectiva de Geertz (1978) e Douglas (1976). Para Mary Douglas (1976) os processos rituais constroem uma ordem do universo, classificam as coisas. A autora critica a perspectiva teórica centrada na eficácia da magia, que a compreende como uma técnica, destinada a produzir efeitos

sobre o meio ambiente. Para ela, esse seria um efeito secundário, que pode ocorrer ou não, o principal papel do rito seria sua capacidade de ordenar o mundo. Para Geertz (1978) é através do ritual que o homem atualiza, representa e incorpora suas visões de mundo religiosas. O autor percebe a religião como um sistema simbólico capaz de dotar o ser humano de um modelo de realidade a partir do qual ele orienta a sua conduta. As religiões forneceriam modelos *de* e modelos *para* a ação. Codificam a realidade (modelo *de* ação) e ao mesmo tempo fornecem indicações sobre como o homem deve agir sobre ela (modelos *para* a ação).

7- Religião e Política.

A forma como o *pajé* se consagra no campo religioso de Cururupu é através da constituição de uma *irmandade*. Através desta organização o *pajé* adquire *status* e ao mesmo tempo confirma sua aptidão para lidar com o sobrenatural. Quanto mais o *pajé* mostra-se conhecedor deste domínio, mais adeptos é capaz de conquistar para a sua *irmandade*, cujo tamanho funciona como demonstração de seu sucesso e conhecimento religioso. A medida em que o *pajé* não se apóia em tradições nem hierarquias pré-constituídas, a forma que ele tem de conquistar adeptos é provando-se apto a realizar com êxito o que a comunidade espera dele, que é curar, benzer, fazer os negócios prosperarem, etc. A *irmandade* é a cristalização desse sucesso, pois demonstra a popularidade de um *pajé*, que está diretamente ligada a sua eficiência.

As *irmandades* existem desde o Brasil colonial. Neste período funcionaram como importantes formas de solidariedade entre escravos e libertos, e providenciavam desde enterros até dinheiro para compra de alforria de seus membros. As *irmandades* no período colonial também eram uma forma de estratificação social, pois haviam *irmandades* de brancos e de negros (Assis, 1993; Ávila, 1988; Willeke, 1976). Hoje em Cururupu as *irmandades* ainda mantêm muitas das suas características antigas, pois funciona como uma forma de apoio e de solidariedade entre aqueles que possuem poucos recursos financeiros.

Durante os festejos de suas *irmandades* os *pajés* realizam uma procissão pela cidade. A procissão é apenas uma parte das comemorações da *irmandade*. Tomo como exemplo o festejo de D. Benedita, em homenagem a Nossa Senhora da Guia, considerado um dos maiores da cidade para descrever como ocorre uma festa de santo. A festa começa na noite de 26 de dezembro, quando tocam-se as caixas do divino Espírito Santo, instrumentos de percussão tocados com varetas, cuja origem remonta à cidade de Alcântara-MA. No dia seguinte ocorre a noite do *tambor de crioula*, onde as mulheres dançam a noite inteira. O *tambor de crioula* é uma dança típica do estado do Maranhão. Nas três noites seguintes executa-se o ritual do *tambor de mina*, onde D. Benedita e suas *irmãs de santo* incorporam os encantados. Quando amanhece o dia 31 de dezembro há o *buscamento* do boi. Nesse ritual as pessoas saem do *terreiro*, vão até o local onde o animal está guardado, e o saem levando pelas ruas até o *terreiro*. No quintal da casa, já durante o dia, o boi é sacrificado, ao som das *caixeiras*, e prepara-se a carne que fará parte do banquete oferecido aos festeiros. Depois há a procissão pelas ruas da cidade. Nas duas noites seguintes realiza-se o toque de *tambor de mina* e a festa acaba no dia 3 de janeiro, com um *toque de cura* e o *derrubamento do mastro*, que foi içado no primeiro dia da festa.

Toda esta estrutura nos remete as festas organizadas pelas *irmandades* do Brasil colonial e à forte influência católica nesta espécie de performance popular, no entanto não há participação da Igreja na organização da festa. Este fato ressalta o caráter independente em que se desenvolveu a cultura popular de Cururupu, às margens de mecanismos de controle oficial.

Em Cururupu há mais de cem *pajés* em exercício atualmente, muitos deles, possuem *irmandades*. Esses grupos costumam ter, em média, de oitenta a cem pessoas. Representam o apoio político potencial dos *pajés*, e seu capital humano que ele mobiliza para negociar com os políticos locais. Assim, o *pajé* pode trocar votos dos membros de sua *irmandade* por favores de políticos vencedores após a eleição.

Atualmente as duas figuras de mais prestígio na política local, ambos ex-prefeitos, Zé Amado e Wilson, são médicos e dispõem de boa circulação entre os *pajés*. O sistema oficial de saúde e os *pajés* em Cururupu travam entre si uma relação contraditória. Os *pajés* foram perseguidos na década de 1930 por um prefeito de nome Aquiles, que era médico e não aceitava as práticas de cura dos *pajés*. Porém, mesmo naquela época já havia indícios de cooperação entre médicos e *pajés*. Segundo o relato de um informante idoso, Manoel Goulart, a quem já recorri para contar a história de Isabel Mineira, dois médicos que atuaram profissionalmente na Santa Casa de Cururupu, doutor Urdino e doutor Cesário, ambos já falecidos, costumavam freqüentar o *terreiro* dessa mãe de santo. O imaginário popular parece relacionar de alguma forma as duas atividades de cura. Segundo boatos os dois médicos também seriam *pajés*.

A cooperação entre *pajés* e médicos ocorre principalmente porque os *pajés* realizam partos, atividade que é apoiada pelo sistema médico oficial, que lhes oferece treinamento e em troca se beneficia de sua influência na comunidade. A mãe de santo Isabel Mineira, uma das mais conhecidas de Cururupu, exerceu o ofício de parteira e recebeu pelo seu trabalho o diploma de “Parteira Leiga” do ex-prefeito Wilson.

O prefeito atual, Zé Francisco, vencedor das eleições ocorridas em 2004, foi vice-prefeito de Zé Amado no mandato anterior (2000-2004) e é apoiado por ele. O *pajé* Marques é um dos que apóiam Zé Francisco por ambos pertencerem ao mesmo bairro e o prefeito ser um tradicional patrocinador das suas *festas de santo* e de outros eventos culturais realizados no bairro. A trajetória política de Zé Francisco foi marcada pela sua forte relação com grupos populares de seu bairro natal, Areia Branca. Esses grupos de base negociam com políticos e lhes fornecem apoio. São grupos de boi-bumbá, *reggae*, *tambor de crioula*, escolas de samba, blocos afro e as *irmandades* dos *pajés*. Muitas vezes esses grupos estão interrelacionados, como o mais conhecido grupo de *tambor de crioula* da cidade, o Tambor de Dona Filomena. Ela também é *pajé* e as pessoas que dançam no seu tambor de crioula também participam das festas de sua

irmandade, do carnaval, do 7 de setembro, das quadras juninas e outros momentos festivos da cidade.

O apoio que os *pajés* são capazes de dar aos políticos se concretiza através das suas *irmandades*. No entanto o interesse das pessoas em Cururupu pela política vai muito além de votar em candidatos indicados pelos *pajés*. A política está diretamente relacionada à forma como são distribuídos recursos para as festas realizadas por diferentes grupos populares. O Carnaval e as festas de santo são momentos privilegiados onde acontecem essas disputas. Durante o carnaval várias escolas de samba são apoiadas por político rivais e concorrem pela aplicação de verbas da prefeitura. O mesmo ocorre durante o ano todo com grupos de boi-bumbá, tambor de crioula, quadrilhas e outros que se apresentam nas muitas festas da cidade. As festas articulam a política institucional com a cultura popular criando um campo político cotidiano (Cordovil, 2002).

Política em Cururupu não é uma esfera apartada da vida e do cotidiano da cidade. O envolvimento com festas, religiosas e profanas, não é capaz de afastar os moradores da cidade da política. Ocorre justamente o contrário, através da participação em grupos populares, religiosos e profanos, os moradores da cidade articulam-se politicamente, realizando uma política cotidiana. Tal fato novamente demonstra o caráter coletivo e formador de identidade da religiosidade de Cururupu. A religião não é apenas um pedido individual de pobres infelizes e marginalizados, como poderia parecer a uma observação mais superficial. É uma forma de articulação política e construção de identidade.

Além de um sistema cosmológico, a religiosidade em Cururupu fornece uma identidade social para aqueles que a praticam, em contraste com outros grupos sociais. Cururupu é uma cidade de relações raciais hierarquizadas. Como citei anteriormente, nos anos de 1960 e 1970 havia na cidade festas aos quais os negros, que representam a maioria da população, não tinham acesso. Essas festas eram chamadas *bailes de primeira*, em contraposição aos *bailes de segunda*

e de terceira, freqüentados por negros, considerados pessoas de baixo nível. O acesso a cargos públicos, como em todo Brasil, sempre foi mais difícil para a população negra. Há na cidade uma divisão social do espaço. O centro é ocupado por uma elite branca de comerciantes e funcionários públicos, em contraposição à periferia, onde vive a maioria da população, negra e envolvida com atividades menor prestígio, como a caça, pesca e agricultura. Esses dois mundos se articulam através de identidades contrastivas. A religiosidade fornece um dos elementos que compõe a identidade dessa população negra de Cururupu, em confronto com os *brancos*. No entanto, essa identidade não se constrói de maneira absoluta. Apesar da consciência do preconceito, os *pajés* e a maioria das pessoas relutam em se classificar como negros, utilizando-se de categorias fluídas, como *moreno*, em suas auto-atribuições de cor. Apenas um grupo na cidade, o dos *regueiros*, utiliza-se de um discurso militante de afirmação da negritude. No entanto, os *regueiros* são os que menos participam das disputas da política oficial na cidade, lançando candidatos e negociando com políticos. Costumam afirmar que não acreditam nos políticos e preferem envolver-se mais fortemente com o ambiente cultural da cidade, participando de programas de rádio promovidos pela emissora local (Cordovil, 2002).

8- Sincretismo.

Na religiosidade praticada em Cururupu estão presentes elementos católicos, africanos e ameríndios. Como exemplo dos primeiros tem-se o culto aos santos, as rezas e as lendas do sebastianismo. Os elementos africanos apresentam-se principalmente nos rituais de mina, na louvação aos orixás. De ameríndios, teríamos as fortes características xamânicas dos rituais de cura. No entanto, como é possível presumir, esses elementos não são estanques. Em Cururupu nem os *pajés* nem os fiéis parecem preocupados em distinguir as origens de suas crenças. Os discursos elaborados em torno de sincretismo não são excludentes e os diferentes elementos religiosos cultuados não são utilizados como fator diacrítico.

Aqueles que oficiam rituais religiosos podem ser considerados *mineiros* ou *pajés*, de acordo com os rituais que oficiam predominantemente. No entanto, na prática, muitas pessoas “trabalham com os dois”, sendo chamados indistintamente de *pajés*. A diferenciação entre *mineiros* e *pajés* indica uma separação de cosmologias e entidades espirituais – os *encantados* de *cura* e de *mina* – a qual correspondem também duas espécies diferentes de rituais: o *toque de cura* e o *toque de mina*. Há uma *linha de mina* com uma cosmologia e ritual, separada da *linha de cura*; porém, o *pajé* e o *mineiro* geralmente é a mesma pessoa, somente atualiza as duas tradições rituais em momentos distintos.

As duas tradições religiosas são percebidas enquanto dois sistemas simbólicos que não se misturam, apesar de normalmente a mesma pessoa, o *pajé*, ser responsável pela atualização de ambas. Como vimos, na formação e consolidação do *pajé* é valorizada a manifestação do *dom* ou *mediunidade* durante a infância. Acredita-se em Cururupu que através de alguns *sinais*, o futuro *pajé* mostra que teria sido escolhido pelos *encantados* para ser o intermediário entre o mundo dos homens e o sobrenatural. As pessoas distinguem em Cururupu entre aqueles *pajés* que já tinham o *dom* e outros que o aprenderam com um *mestre*, valorizando claramente os primeiros, considerados mais “poderosos”.

O contato direto com o sobrenatural como é valorizado em Cururupu é um dos elementos que subverte a hierarquia. Nos terreiros ditos tradicionais, estudados por autores interessados em cultos afro-brasileiros, há uma nítida hierarquia e os cargos como pai e mãe de santo são transmitidos através de linhagens religiosas. Em Cururupu tal fato não se dá. Por mais que a maioria dos *pajés* tenha aprendido a officiar os rituais religiosos com parentes - geralmente um dos pais e de quem acaba herdando o *terreiro* e a clientela - o que é valorizado no seu discurso é o *dom*, concedido diretamente pelas divindades.

Estas concepções nativas a respeito dos dois tipos de *tambor* revelam uma nova face da interação entre a religiosidade indígena e africana no Maranhão. São duas cosmologias

atualizadas pelos mesmos especialistas religiosos e que nem por isso se misturam entre si. Ao mesmo tempo, estas práticas religiosas se transmitem sem que se recorra a um discurso de pureza ou tradição. A legitimidade e responsabilidade pelos cultos serem realizados do jeito que são, é atribuída aos *encantados*, que se comunicam com o *pajé* através da incorporação. Como disse um *pajé*: “Eu posso não saber alguma coisa, mas se realmente for uma entidade que arrear, sabe melhor.”

Este deslocamento da autoridade para um plano transcendente tem conseqüências importantes para a forma como se configura o campo religioso de Cururupu. O descredenciamento da tradição abre um espaço para a invenção e reflete uma fluidez simbólica fundamental para o entendimento desta religiosidade.

Os *pajés* de Cururupu não recorrem, num plano discursivo, à sabedoria dos mais velhos e de seus mestres como fonte de legitimidade. Eles também não se remetem à tradição africana como fonte de autoridade. Este último elemento não foi nenhuma vez arrolado nas conversas que tive com *pajés*. Quando questionei um *pajé* a respeito da herança africana de seus cultos obtive a seguinte resposta: “Isto aí é o africano, africanismo, Brasil é Brasil. O africanismo tem mais no candomblé, e eu não sou candomblé”.

Em Cururupu o componente sincrético, em vez de excluir e mascarar agrega elementos os mais variados. Esse sincretismo busca na diversidade a sua força, ao contrário da religiosidade afro-brasileira praticada na Bahia e que é exportada para Rio de Janeiro e São Paulo. Nesses cultos, pais-de-santo que antes praticavam a sincrética umbanda, passaram por um movimento de aprendizado com mestres africanos e de terreiros “puros” do nordeste, processo denominado pelos estudiosos de reafricanização (Prandi, 1990). Em Cururupu, os *pajés* costumam acentuar a diferença entre seus rituais religiosos e aqueles praticados em outros locais do Brasil: “aqui no Maranhão mais é umbanda, e conforme os lugares, em Bahia já é candomblé”.

Os rituais de *cura* e de *mina*, apesar de congregarem uma coletividade, não estão vinculados a conteúdos tradicionais. Não se cultiva um ideal de pureza da tradição africana como fonte de valorização do ritual. Ao contrário, os cultos seguem a ideologia umbandista que valoriza o sincretismo e a mistura religiosa, sendo conhecidos também pelo nome genérico de *umbanda*.

Os discursos em torno de *status* ritual em Cururupu são construídos não a partir de categorias simbólicas de pureza e exclusividade, mas ao contrário privilegia-se aquele que possui mais vias de acesso ao sobrenatural, seja através de ritos de *mina* ou de *cura*. Essas concepções nativas permitem re-analisar algumas perspectivas teóricas atuais sobre o sincretismo religioso afro-brasileiro, das quais passo a tratar em seguida.

Cenas de Rituais de Cura



CAPÍTULO III

PERSPECTIVAS TEÓRICAS ATUAIS: A CONTINUIDADE DA DISCUSSÃO DOS AUTORES CLÁSSICOS.

1- Religiosidades Afro-brasileiras e a sociedade de classes.

Em 1978, Renato Ortiz publicou *A morte branca do feiticeiro negro. Umbanda: integração de uma religião numa sociedade de classes*. A obra forneceu uma interpretação para o processo de transformação sofrida pelos candomblés no centro-sul do Brasil. Segundo Ortiz, o resultado dessas mudanças foi o surgimento de uma nova religião, a umbanda. A nova religião seria uma adaptação do candomblé à sociedade de classes e às exigências do rápido processo de urbanização sofrido pelo Brasil. Para ele, a umbanda e o candomblé poderiam ser classificados de duas maneiras: de um lado, a religiosidade africana pura, o candomblé, e de outro, a umbanda, religião modificada para adaptar-se à sociedade nacional e à modernidade. O candomblé teria conservado a referência simbólica à África, enquanto a umbanda não. Como afirma o autor: “O objetivo do nosso trabalho é mostrar como se efetua a integração e legitimação da religião umbandista no seio da sociedade brasileira.” (ORTIZ, 1978: 10).

Renato Ortiz parte da idéia de que a umbanda e o candomblé poderiam ser equacionados como dois pólos-de um lado a religiosidade africana pura, o candomblé, e de outro as transformações sofridas pela umbanda para adaptar-se à sociedade nacional:

“Pode-se opor Umbanda e Candomblé como se fossem dois pólos: um representando o Brasil, o outro a África: a Umbanda corresponde à integração das práticas afro-brasileiras na “moderna” sociedade brasileira; o candomblé significaria justamente o contrário, isto é, a conservação da memória coletiva africana no solo brasileiro.” (ORTIZ, 1978: 13)

A presença ou não de uma referência simbólica à África no interior dos cultos orienta sua classificação das religiosidades de origem africana no Brasil:

“Para o Candomblé a África continua sendo a fonte privilegiada do sagrado, o culto dos deuses negros se opondo a uma sociedade brasileira branca ou embranquecida. Desta forma, um ruptura se inscreve entre a Umbanda e o Candomblé: para a primeira a África deixa de se constituir em fonte de inspiração, o que é afro-brasileiro torna-se brasileiro” (ORTIZ, 1978: 14)

Notamos claramente, nesse raciocínio, a equação que antes se mostrava implícita nos primeiros estudiosos dos cultos afro-brasileiros: de um lado, África e pureza, de outro, Brasil e sincretismo. O processo de sincretismo e de transformação religiosa sofrido pelas religiões de origem africana foi visto, sobretudo, como desagregação de valores tradicionais. Eles cederam lugar à modernidade imposta pelos brancos:

“A desagregação do universo mítico afro-brasileiro não se reduz unicamente a uma relação quantitativa entre grupos de cores diferentes: é, sobretudo, a dominação simbólica do branco que acarretará o desaparecimento ou a metamorfose dos valores tradicionais negros, eles tornaram-se cada vez mais inadequados a uma sociedade “moderna”.” (ORTIZ, 1978: 24)

Rentato Ortiz segue de perto as idéias de Roger Bastide, orientador de sua pesquisa, e percebe a macumba como uma perda simbólica e de coesão social:

“A desagregação se realiza, pois, em dois níveis: desagregação social do regime escravocrata que atinge todos os indivíduos da sociedade, e desagregação da memória coletiva negra. A um processo de transformação da sociedade corresponde um processo de transformação dos símbolos. No domínio das crenças religiosas, a macumba representa uma desagregação de memória coletiva.” (ORTIZ, 1978: 26)

As origens deste processo são encontradas nas transformações sociais, numa tendência de submeter a análise da cultura aos processos econômicos:

“A macumba aparece, pois, como um esforço da comunidade negra e mulata para se dar um todo simbólico coerente diante da incoerência da sociedade. Contrariamente ao candomblé, que se divide em nações, ela quebra os laços afetivos para substituí-los por uma solidariedade de cor. O sincretismo funciona assim como uma forma de adaptação entre o enquistamento cultural (candomblé) e a assimilação definitiva (umbanda)” (ORTIZ, 1978: 27)

Renato Ortiz descreve em seu livro como o surgimento da Umbanda está relacionado a uma busca de aceitação dos elementos de cultura negra pela sociedade branca envolvente, porém esta aceitação se dá de maneira seletiva e interessada. O que for “superficialmente” negro é aceito, na medida em que se transforma em branco, e o que é “genuinamente” negro é rejeitado pela intelectualidade criadora da Umbanda:

“Para nós, o preto se opõe ao negro na medida em que o primeiro se refere à superfície, à cor negra, enquanto o segundo diz respeito à essência negra, ou seja, ao que o africano traz de característico de uma África pré-colonial (...) O que tentamos mostrar é que sempre existe a valorização do preto (e não do negro), ela se processa segundo a pertinência de uma cultura branca. Os elementos genuinamente africanos, ou melhor, afro-brasileiros, são rejeitados por esta camada de intelectuais que são justamente os criadores da religião umbanda.” (ORTIZ, 1978: 31)

Renato Ortiz realiza, então, uma crítica às idéias da mestiçagem e do embranquecimento, onde o negro ao integrar-se à cultura nacional, acaba transformando-se em branco. O autor dá vários exemplos da rejeição de traços africanos pela Umbanda e explica estas mudanças a partir de transformações sociais:

“A luta dos ogãs no Rio, entre 1910-1920, mostra como os próprios participantes dos cultos jeje-nagô se revoltaram contra a rigidez das tradições. Com efeito, as práticas do candomblé tornaram-se incongruentes com as da sociedade; a “camarinha” é para os fieis um gasto de tempo excessivamente longo, numa sociedade onde o trabalho assalariado é a ocupação primordial. No nível dos símbolos, os sacrifícios de sangue são cada vez mais conotados como “bárbaros”; no plano individual, o candomblé exige ainda como adesão a submissão incondicional à personalidade do pai de santo, o que se opõe à liberdade recentemente adquirida pelos cidadãos.” (ORTIZ, 1978: 44)

São vários os traços de cultura africana que são abandonados e condenados pela Umbanda. Eles vão, como demonstra o autor, desde os rituais de sacrifícios de animais e a longa iniciação, até a rejeição do uso de bebidas alcoólicas durante o ritual. O autor associa esta mudança a transformações de classe:

“São, portanto, os valores da sociedade brasileira que nos servem de marca; vamos encontrar assim, no pólo “mais ocidentalizado”, uma maior integração com a ideologia dominante; no pólo “menos ocidentalizado” esta integração se realiza de maneira menos pronunciada. Trata-se, porém, nos dois casos de integração, e uma ruptura se processa em relação ao candomblé que se desenvolve justamente no sentido de resistência cultural. Esta nova abordagem do fenômeno religioso umbandista nos permite relacionar a tipologia religiosa com a diferença de classes existente na sociedade. Ao pólo que se distancia dos valores legítimos da sociedade global, correspondem as classes populares; ao pólo que se aproxima destes valores, as classes médias. Na medida em que a linha de classes coincide geralmente com a linha de cor, pode-se dizer que

nossa tipologia também toma em consideração a diferença de raças, tendendo o negro a freqüentar os terreiros mais pobres.” (ORTIZ, 1978: 89)

Por apontar essas relações simbólicas entre religiosidade, classe e cor, Renato Ortiz demonstra como na cosmologia da Umbanda o elemento negro aparece simbolicamente desfavorecido, já que o representante do negro – Preto Velho – apresenta-se sempre curvado, numa postura submissa, em contraposição à representação do índio, presentes nos caboclos, que denotam força e poder. Enfim, para Ortiz, a umbanda reproduziria a submissão do negro ao branco, presente na sociedade de classes brasileira.

Nesse mesmo período, Yvonne Maggie desenvolve uma interpretação que relaciona a estrutura simbólica dos terreiros com a sociedade mais ampla. Em seu estudo *Guerra de Orixás*, publicado pela primeira vez em 1975, Maggie está interessada mais especificamente na estrutura interna de poder dos terreiros e na construção das fronteiras do grupo. Na introdução do trabalho a autora anuncia que precisou realizar uma “crítica das ideologias” que informam o campo de estudos das religiões afro-brasileiras. Afirma que não estará interessada, como o fizeram os autores que tradicionalmente se ocuparam do tema, na busca de traços africanos na religiosidade praticada pelo grupo estudado. Seu objetivo será restrito ao estudo de caso de um “terreiro”, procurando interpretar o significado de seus rituais e símbolos para os membros do grupo. Realiza uma análise das acusações de “demanda” no terreiro estudado interpretando-as a partir do conceito de drama social de Victor Turner. Após a análise etnográfica do drama, a autora conclui que:

“o princípio que regulava o drama descrito era a Demanda como uma prática mágica que visava definir as fronteiras internas e externas do grupo. Essa prática mágica redefinia, constantemente, o poder das partes em conflito (...) O idioma da relação Pai-de-santo e seus filhos conduz a tal segmentação,

estruturalmente semelhante a uma segmentação de linhagens.” (MAGGIE, 1977: 91)

Assim, as demandas expressavam conflitos presentes nas relações de poder entre pais e filhos de santo, levando a rupturas e segmentações. Porém, diferentemente do acaso analisado por Turner, o terreiro estudado estava inserido em uma sociedade de classes, seus membros executavam outros papéis na sociedade envolvente, que muitas vezes entravam em conflito com sua posição na hierarquia do terreiro. Assim, analisar a posição dos membros do terreiro na sociedade mais ampla mostrou-se a chave para compreender os conflitos em jogo nas acusações de demanda. A partir da análise das histórias de vida e dos discursos de quatro personagens do drama estudado, a autora conclui que os conflitos desencadeados durante a organização do terreiro se davam pela mobilização de duas lógicas opostas, que chamou de “ordem do Santo” e “ordem burocrática”:

“Essas duas maneiras de ordenar internamente o terreiro, a ordem do Santo e a ordem burocrática, estariam sendo organizadas através de dois códigos, ou melhor, corresponderiam a dois códigos distintos, um *código do Santo* e um *código burocrático*. O código do Santo implicava uma ruptura entre a vida de fora a vida no terreiro. A posição dos médiuns fora do terreiro não seria referida. Ou seja, não importaria se fossem brancos, pretos, pedreiros ou estudantes. Essas posições seriam reveladas de forma invertida na possessão. Um médium que não tivesse estudo poderia ler nagô em estado de possessão. O conhecimento do idioma da possessão seria o critério básico para o estabelecimento do poder no terreiro. O controle deveria ser obtido magicamente. Através do código do Santo seria atualizada uma visão de mundo mais intuitiva, onde a própria possessão forneceria elementos para uma especulação mais sensível (...). O código burocrático implicava um

prolongamento da vida de fora pra dentro do terreiro. Importava saber se o médium tinha “cultura”, se tinha um “nível alto”, se era branco, preto ou estudante universitário.” (MAGGIE, 1977:123)

A autora demonstra como nos processos e acusações de “demanda” se expressam conflitos entre a estrutura de poder tradicional dos candomblés e a estrutura social mais ampla. Isso se dá porque tradicionalmente nos terreiros estaria representada uma inversão da ordem social. Os líderes de terreiro são pessoas pertencentes a classes baixas e marginais na sociedade brasileira que lá têm a chance de ocupar posições de prestígio e poder. Os conflitos passam a ocorrer no terreiro estudado pela autora quando o presidente do terreiro reivindica uma posição de liderança por possuir estudo de nível superior e outros sinais que o poderiam distinguir na sociedade mais ampla, mas não eram usados como fator de hierarquia dentro do mundo dos terreiros. Por isso a autora interpreta os cultos afro-brasileiros como rituais de inversão:

“Os Guias que mais atuavam, dando consulta, representam pessoas marginais ou ainda pessoas que ocupam posições mais baixas na estrutura social da sociedade mais ampla. Esses modelos sociais expressos nos Exus, Pretos-Velhos, Pombas-Giras e Caboclos são figuras “desprestigiadas” pela sociedade mais ampla e, no ritual, transformam-se não só em figuras prestigiadas como em deuses, e entre eles os que mais atuam. Ou seja, o inverso do que seriam na vida cotidiana, não-sagrada.” (MAGGIE, 1977: 136)

Assim, a partir de um modesto estudo de caso, realizado dentro do clássico método etnográfico, Yvonne Maggie chega a conclusões semelhantes àquelas atingidas por Renato Ortiz, em seu estudo sociológico da Umbanda, como uma religião tradicional adaptada durante seu processo de inserção na moderna sociedade de classes brasileira. Porém, enquanto Ortiz pensa esses processos em termos da dicotomia entre tradicional x moderno, Yvonne Maggie, ao

tentar evitar essa oposição constrói outras, onde se expressam as mesmas questões. Segundo ela:

“Essa oposição entre o “código de Santo” e o “código burocrático” não está sendo usada no sentido das oposições comumente feitas entre o urbano e o rural, tradicional e moderno. Refiro-me a dois códigos que eram atualizados no terreiro estudado. O primeiro elaborando uma visão mais intuitiva, uma especulação baseada no sensível, enquanto o segundo seria uma reelaboração de uma visão de mundo mais racional (no sentido weberiano).” (MAGGIE, 1977:124)

Nesse estudo, Yvonne Maggie já inicia a utilização de conceitos weberianos para interpretar as religiosidades afro-brasileiras, que seria um marco dos trabalhos realizados a partir dos anos 1990.

Um outro marco das reflexões atuais sobre os cultos afro-brasileiros foi o trabalho de Beatriz Góis Dantas (1988), no qual realiza uma desconstrução da idéia de pureza Nagô. Sugere que vieses ideológicos e interesses políticos influenciaram a representação dos cultos Nagô, enfatizando a sua tradição.

A autora mostra que a noção de “pureza africana”, normalmente associada aos candomblés “nagô” da Bahia, era uma categoria nativa, utilizada pelos próprios líderes religiosos como forma de legitimação de suas práticas. Essa categoria nativa foi incorporada, de maneira acrítica, pela literatura antropológica. A partir da década de 1930, Arthur Ramos, Edson Carneiro e Gilberto Freyre tiveram forte influência para a construção da idéia de pureza da tradição africana, nos cultos do nordeste brasileiro. Após a publicação e difusão do trabalho deles, as casas de culto em que pesquisavam adquiriram paulatinamente o *status* de “religião”, escapando das perseguições policiais. Já os cultos tidos como “misturados”, conhecidos como “candomblés de caboclo”, foram perseguidos e discriminados sob o rótulo de “magia” ou

“feitiçaria”. Considerava-se que a mistura com elementos indígenas, nos candomblés de caboclo, desvirtuariam as “legítimas” tradições africanas. Em conclusão, a autora apresenta uma interpretação para a valorização da África pelos intelectuais brasileiros:

“É a passagem de africano, um estrangeiro de costumes diferentes e exóticos, a negro, um brasileiro de pele preta, que cria problemas. Talvez tenha sido a dificuldade de fazer essa passagem, com os pressupostos ideológicos que lhe eram subjacentes, que levou autores como Nina Rodrigues e Arthur Ramos à utilização do duplo esquema ao menos aparentemente contraditório: a perspectiva evolucionista, que exigia a diluição do negro no branco, como condição de progresso – e a exaltação da pureza primitiva africana.”
(Dantas, 1988: 149)

Segundo Dantas (1988), o discurso de pureza religiosa, presente nos trabalhos de Gilberto Freyre e Artur Ramos, seria uma reação à perda de hegemonia da região Nordeste no cenário nacional. A valorização de algumas casas de culto tidas como mais “puras” e “tradicionais” teria um papel de dominação e controle sobre a religiosidade dos negros. Para Dantas, a idéia de pureza da religiosidade africana implicou exotizar a identidade negra, a ponto de possibilitar um discurso ideológico de marginalização social: “a democracia racial tinha sua contrapartida na democracia cultural, mitos que, difundindo uma falsa idéia de igualdade dos negros, mascaram o racismo e a intolerância cultural, tornando-os de mais difícil combate.”
(Dantas, 1988: 206).

A valorização de uma suposta pureza das casas de culto do nordeste ocasionou o grande *status* mantido por elas, até hoje, inclusive como objeto de estudo antropológico. A partir dos anos de 1970 e 80, a África passou a servir de referência simbólica também para terreiros do Rio de Janeiro e São Paulo. Nessas cidades, os terreiros de umbanda, representados como marginais à fonte da tradição, decidiram se “reafricanizar” através da iniciação de seus líderes em terreiros

“tradicional” do nordeste. Nesse momento, ser uma casa de culto “africana” e possuir o que seria a “tradição” legítima passou a ser valorizado por grupos de classe média, clientela desses terreiros. Segundo Prandi (1990), esse movimento tem como causa a ascensão de ideologias como a “tropicália”, que elevaram o *status* do elemento negro como parte da identidade nacional.

Nos estudos elaborados durante os anos de 1970 e 80, explicou-se a religiosidade praticada por negros a partir de suas condição social. Como vimos, Roger Bastide teve grande influência nessa perspectiva, ao formular claramente a relação entre estrutura social e condições materiais de vida dos negros (Bastide, 1977). Segundo seu argumento, a pobreza dos negros os havia impedido de conservar suas tradições africanas, pois os rituais complexos envolvendo sacrifício de animais e longos períodos de iniciação demandavam tempo e recursos financeiros indisponíveis para os fiéis. Para Renato Ortiz, que seguiu essa linha interpretativa, a emergência da umbanda, constituída por elementos africanos, católicos e do espiritismo seria a forma encontrada pelos negros de adaptar suas práticas religiosas aos seus meios materiais e inserir-se culturalmente ao Brasil através do sincretismo. A umbanda permitia aos negros manter seus cultos apesar da pouca disponibilidade de tempo e de recursos financeiros. Já para Yvonne Maggie, a inserção nos terreiros permitiria também para pessoas de classe baixa inverter temporariamente sua condição marginalizada, quando assumiam posições de prestígio dentro da hierarquia dos cultos. No entanto, tal processo não ocorreria de forma pacífica. A “demanda” era a expressão ritual dos conflitos entre a estrutura de poder interna dos cultos e os valores da sociedade mais ampla.

A partir dos anos de 1990, Max Weber tornou-se a nova referência teórica no campo de estudos das religiões afro-brasileiras. Com base em seus estudos sobre magia e religião, alguns autores explicaram a permanência dos cultos afro-brasileiros no Brasil moderno.

2- O pensamento mágico na sociedade brasileira: influência de Max Weber.

Ao tratar do cenário teórico atual, a respeito das religiosidades afro-brasileiras, seria difícil dar conta da diversidade de temáticas e perspectivas nas ciências sociais. Minha preocupação nesse momento será apenas a de balizar algumas questões sob o ponto de vista de autores representativos para a discussão teórica tratada.

Na década de 1990, os pensadores brasileiros dedicados ao estudo das religiões afro-brasileiras partiram de um referencial teórico weberiano. Seu objetivo era compreender esses cultos através da contraposição conceitual entre magia e religião.

Um deles é Reginaldo Prandi. Ele associa as religiões afro-brasileiras ao conceito de religiões mágicas, de Max Weber. Segundo Prandi (1992), tanto os cultos afro-brasileiros quanto o pentecostalismo e o catolicismo carismático poderiam ser classificados daquela maneira. Esses cultos seriam religiões “aéticas”, adequadas a uma sociedade onde grassa o individualismo e a busca pela sobrevivência, sem preocupação com o bem estar coletivo. Seriam religiões voltadas apenas para a estrita “manipulação do mundo”, nelas não existiria a noção de pecado ou de justiça universal, nem a crença em um outro mundo em que as imperfeições estariam ausentes. Essas religiões possuiriam o que ele chamou de “hipertrofia ritual e falência moral”. Seriam religiosidades de espetáculo, caracterizadas por um excesso de rituais vazios de profundidade e de significado. Essas religiosidades competiriam num mercado de compra e venda de produtos religiosos para uma clientela instável e sem compromisso com os dogmas religiosos, de conteúdo em si duvidoso:

“As religiões e seus templos de hoje são agências de ajuda sobrenatural e espaços de espetáculo e lazer baseados, ambos, na expansão da emoção e na fruição coletiva de sensações. São, sobretudo, instituições de filiação temporária, que disputam entre si clientes e adeptos que, agora também como

clientes, devem igualmente pagar pelos favores religiosos, transformando as religiões naquilo que chamei de religião paga.” (Prandi, 2005: 142)

Por esses motivos as pessoas que professam religiões “mágicas” estariam pouco aptas à participação política e a ao exercício da cidadania. A interseção entre o mundo religioso e o universo político é percebida como um sintoma do atraso brasileiro em alcançar a modernidade:

“O candomblé, o xangô, o tambor-de-mina, o batuque, o candomblé de caboclo, e bem mais tarde, a moderna umbanda precisaram por muito tempo, para se defenderem da perseguição policial, manter com os governantes e autoridades locais fortes laços de clientelismo (político e não político). Quando a liberdade de culto foi por fim conquistada, as modalidades africanas de religião no Brasil já estavam plenamente conformadas com a prática do fisiologismo político. Nenhum conteúdo doutrinário as tiraria dessa cômoda posição, o voto significando simplesmente uma troca de favores, e a adesão a uma candidatura representando uma aliança temporária para fins práticos.” (Prandi, 1992: 87)

Neste sentido, o crescimento da religiosidade popular no Brasil teria representado, nas palavras do autor, um “retrocesso”. A grande demanda por cultos “mágicos” não se coadunaria com um universo racional moderno, caracterizado pela separação entre as esferas pública e privada. Reginaldo Prandi acredita que a busca da religiosidade mágica representa um reflexo da crise na sociedade:

“Se a religião parece dar um passo atrás, na verdade é a própria sociedade que se mostra incapaz de solucionar graves problemas de sua constituição. Tão graves que ela é obrigada a se valer dessa multiplicidade religiosa que leva pra longe da vida política e para perto da magia a possibilidade de encontrar respostas para toda sorte de problemas que afligem a população. Por não

termos completado a formação de uma sociabilidade capaz de instrumentalizar a participação na vida pública independente da construção de identidade e dos mecanismos de representação pela via religiosa de estilo tradicional, as religiões de conteúdos éticos vazios ou acanhados, mas de repertórios mágicos robustos acabam se mostrando bastante aptas a florescer nesta sociedade problemática, atrasada e sem muitas esperanças confiáveis.” (Prandi, 1992: 90)

Paula Monteiro (1994) também é representativa dessa corrente de pensamento. Segundo ela, o que afasta os adeptos das religiões mágicas da cidadania seriam algumas características do pensamento mágico: 1) uma visão de mundo centrada na noção de *persona*, a personalidade do crente construída dentro da cosmologia do ritual; 2) a ausência de responsabilidade moral decorrente dessa personalidade ritual, tendente a ver o mal sucedido ao indivíduo como resultado de alguma falha em sua relação com as entidades espirituais e não como fruto do seu comportamento no mundo; 3) a identificação do domínio do homem e da natureza, que faz com que o adepto do pensamento mágico se considere capaz de modificar a realidade através do ritual. Essas características do pensamento mágico levariam seus adeptos a solucionarem seus problemas através da magia e não de procedimentos racionais. Paula Monteiro acredita que a pluralidade religiosa brasileira, composta por pentecostais, evangélicos, católicos, umbandistas e outros, seria capaz de dotar as massas de uma consciência crítica favorável ao pluralismo de idéias.

Para Paula Monteiro uma das conseqüências negativas do pensamento mágico seria que ele leva seus adeptos a procurarem soluções mágicas para problemas que devem receber tratamento através de esferas institucionais:

“Disporíamos em princípio dos meios técnicos necessários à solução de nossos problemas de saúde, educação, habitação e emprego; e, no entanto, como bem observa Reginaldo Prandi, dependemos mais de soluções oferecidas pelo

pensamento mágico que daquelas colocadas a nossa disposição pelo pensamento racional” (Monteiro, 1994: 80).

As práticas mágicas seria uma espécie de “válvula de escape” daquelas populações marginalizadas e excluídas de qualquer possibilidade de participação política, institucional e social. Seria procurada como último recurso para a manipulação do mundo, sob o qual não possuem outros meios para agir. Segundo Prandi, a magia seria a crença de:

“Um homem que conheceu o fracasso de si mesmo, um preso no fracasso de seu próprio mundo: um mundo de relações íntimas e sociais tantas vezes adversas e aversivas; de crenças e ciências insuficientes ou inacessíveis aos mais pobres, de práticas políticas limitadas, de cálculos e previsões irrealizáveis.” (PRANDI, 1992: 62)

Outra voz que veio se juntar às queixas que lamentam o fato da sociedade brasileira ser como ela é, foi Yvonne Maggie (2001). Para ela, não seria possível a coexistência entre as explicações mágicas e as racionais. No Brasil o povo tenderia a ficar tão envolvido, buscando explicações sobrenaturais para seus problemas, que abdicariam de resolvê-los por meios racionais. Esse argumento tem conseqüências importantes, e desastrosas, no que diz respeito à influência da magia em outras esferas da sociedade. A autora argumenta que o que ela chama de “lógica do feitiço” seria, em última instância, incompatível com a racionalidade moderna e ocidental:

“Pergunto-me se de fato a crença na feitiçaria e a crença na ciência podem conviver sem algumas conseqüências (...) Quais as conseqüências de estarmos imersos nessa lógica, nesse ‘vício’, que impregna nossa vida pública e privada, individual e coletiva? Não será essa a razão de estarmos sempre voltados para a busca dos motivos que levam as pessoas a agir dessa ou daquela forma, acreditando que o mal é o ubíquo? Não será por estarmos presos a esta lógica

que temos tanta dificuldade de pensar metaforicamente, no plano das idéias? Não será a iníqua e enorme desigualdade social difícil de ser superada por estarmos imersos em uma lógica que une por contiguidade coisas e pessoas que estão separadas e distantes no mundo social circundante?” (Maggie, 2001:69)

E conclui com mais um questionamento:

“Olhando em volta e relacionando o feitiço aos muitos incidentes de nossa vida política e social me pergunto se não é o feitiço e toda a lógica que está a ele associada que nos impede de sair da trama do favor, do clientelismo, das facções. Minha pergunta vai mais longe ainda: se a própria feitiçaria está no centro da nossa maneira de pensar, como sair desse círculo vicioso e buscar novas maneiras de desvendar causalidades?” (MAGGIE, 2001:72)

Pode-se identificar nesses autores uma permanência e, ao mesmo tempo, o significado profundo das inquietações presentes desde as primeiras pesquisas a respeito da religiosidade afro-brasileira. A discussão inicial sobre a capacidade do negro em assimilar uma *religião* - o catolicismo - e o projeto de racionalidade e modernidade nela contido, transmuta-se agora na pergunta mais inquietante: seria possível para as camadas populares em geral libertarem-se do pensamento mágico e se integrarem à modernidade? Na verdade, a ciência social brasileira ainda se depara com o problema que se colocava Nina Rodrigues, no século XIX: como fazer de um país mestiço um Brasil viável? Hoje, esse problema reaparece sob outro prisma, na inquietação diante de uma sociedade caracterizada como “aética”.

Os estudiosos de cultos afro-brasileiros têm se esforçado em acentuar dicotomias, tais como: público e privado, tradicional e moderno. À medida que isolavam e classificavam as religiosidades africanas como tradições mágicas, podiam situá-las como fadadas a desaparecer na trajetória de construção de um Brasil moderno. Daí a surpresa e preocupação com o fato

dessas crenças continuarem permeando a religiosidade popular no Brasil. Isso dificultaria, segundo eles, a construção de uma esfera pública autônoma.

Roberto Motta, que defende o sincretismo e a idéia de integração entre brancos e não-brancos, aponta o paradoxo de que buscando a África os cultos afro-brasileiros se afastem de suas origens étnicas:

“Aonde nos leva a consideração dessa espécie de antropofagia identitária, através da qual a africanidade se reafirma ao mesmo tempo em que se separa da negritude? Recordemos que a expansão da religião afro-brasileira, essa redescoberta da África como matriz de sociabilidade e fonte de dignidade não se acompanha de nenhuma reivindicação social e política, nem afeta a vida cotidiana das massas negras e mulatas do Brasil. Talvez seja o paradoxo racial brasileiro que se descobre em paradoxo ideológico. Essa forma ‘primitiva’ de religião se transforma numa religião da modernidade (pelo menos brasileira) ou, quem sabe, da pós-modernidade.” (Motta, 1994:106)

A meu ver não há nenhum paradoxo na busca da tradição africana como fonte de legitimidade. Não necessariamente isso implica um discurso de negritude. No entanto, muitos paradoxos podem surgir do emprego daquelas categorias dicotômicas para entender a realidade religiosa e cultural brasileira. O que há de paradoxal nos discursos de formação da nação é que, apesar de reconhecido o caráter múltiplo dos elementos formadores das tradições culturais e religiosas brasileiras, nossos intelectuais continuam lamentando-se pelo fato de não haver um predomínio do Ocidente e da modernidade em nossa história.

Neste sentido, vale lembrar as considerações de Segato (1995). Ao investigar os discursos dos adeptos do xangô do Recife quanto à política e a construção de identidades étnicas, ela verifica uma postura de afastamento e desconfiança. Tal comportamento dos fiéis ocorreria porque a noção de cidadania ocidental é um sistema inclusivo/exclusivo. O negro, para

ser incluído na cidadania e, assim, reivindicar direitos, teria que, primeiramente, assumir seu lugar de excluído. Seria preciso assumir-se como membro de uma cultura minoritária para ingressar na cena pública. Para Segato, as categorias ocidentais não seriam suficientemente englobantes para dar conta de visões de mundo como a das religiões afro-brasileiras:

“Ainda que muitas vezes levantemos a bandeira da ‘negritude’, é importante recordar que em um forte reduto negro – não pela cor, mas pela filosofia [xangô do Recife] – no Brasil há uma clara vontade de subverter também o enquadramento étnico por determinação racial, que dizer, uma clara resistência a submeter-se a categorias que impõe ser esse ‘outro’, negro, criado pelo essencialismo ocidental. Essa subversão é positiva porque responde com a afirmação contundente de que a herança africana é um patrimônio universal.”

(Segato, 1995: 598)

Tomemos como exemplo deste pensamento dicotômico e essencializante alguns pares de oposições entre categorias construídas em um século de estudos sobre as religiosidades afro-brasileiras:

Catolicismo	Religiões africanas
Religião	Magia
Modernidade	Tradição
Identidade nacional	Identidade Étnica
Branços	Negros

Os estudiosos têm trabalhado, em primeiro lugar, buscando separar e identificar esses elementos e em seguida pré-supondo que aonde ocorre uma das categorias devem suceder-se as outras. Como consequência, as religiosidades de origem africanas, sendo mágicas e tradicionais, tenderiam a desaparecer na modernidade brasileira. Ou que, sendo a África um símbolo de

identidade étnica, sua utilização como referencial simbólico pelos cultos afro-brasileiros deveria vir acompanhada de uma auto-atribuição de identidade negra por parte dos praticantes destes cultos.

O desencontro entre as visões de mundo nativas e as expectativas dos intelectuais sobre como elas deveriam ser é o tema abordado por Márcio Goldman (2004). Ao estudar relações entre religião e política em Ilhéus-BA, o autor reflete sobre sua dificuldade em sentir empatia pelos nativos. O maior problema não seria que os nativos possuíssem crenças religiosas diferentes das do pesquisador. Segundo o autor, a dificuldade estava no fato de que ele, pesquisador, acredita em algo em que os nativos não crêem: a democracia e as instituições políticas brasileiras.

O que fazer nestes casos? Como seria possível para nós, cientistas, relativizarmos postulados há tanto tempo presentes na ciência social brasileira? A julgar pelos autores analisados anteriormente, tal relativização parece estar longe de ocorrer. Nos estudos sobre comportamento político das classes populares, produzidos atualmente, continua-se enfatizando os antigos laços clientelistas, as alianças de ocasião, o pouco comprometimento com a política e com o que o pesquisador considera uma postura cidadã (Palmeira, 1996; Goldman e Sant'ana, 1995; Goldman, 2004; Magalhães, 1998; Araújo *et alli*, 2000).

Essas questões nos remetem à tensão entre posições universalistas e relativistas, presente na própria constituição da antropologia. Ela denota a dificuldade em compreender outras racionalidades, quando se tem como referência a forma de pensar Ocidental. A antropologia como ciência surge para dar conta do imaginário do Ocidente sobre o Outro (Trouillot, 1991). Sua forma de pensar estaria, portanto, presa a suas origens ocidentais, de onde extrairia seus métodos e pressupostos. Pela sua importância para compreender o objeto de pesquisa desta tese, passo a analisar mais detidamente o pensamento de alguns autores contemporâneos sobre essa questão.

3- Racionalismo, Relativismo e posicionamentos políticos na antropologia.

A tensão entre universalismo e relativismo na interpretação etnográfica é um tema sempre presente na reflexão antropológica. Um caso exemplar dessa problemática foi o debate travado entre Sahlins (1989, 2001) e Obeyesekere (1992). Nos próximos parágrafos comentarei brevemente os pontos importantes de polêmica entre os dois autores. Realizarei essa pequena digressão, pois o caso etnográfico estudado por eles e as interpretações extraídas a partir daí possuem analogias importantes com a questão analisada nesta tese. A partir da comparação com a polêmica entre Sahlins e Obeyesekere, pretendo elucidar alguns pressupostos envolvidos nos posicionamentos teóricos de autores brasileiros sobre religião e sociedade no Brasil.

O debate atraiu muita atenção na comunidade antropológica, o que pode ser comprovado pelo grande número de resenhas e outros escritos dedicados à questão. Na opinião de muitos dos seus comentadores (Borofsky, 1997; Geertz, 2000), grande parte do interesse despertado se deve não aos detalhes da história havaiana, mas sim a importância das questões teóricas que ele suscita.

Sahlins e Obeyesekere desenvolveram interpretações diferentes para a morte do explorador inglês, Capitão Cook, pelos havaianos, durante as festividades do Makahiki. Para Sahlins (1989), Cook teria sido recebido como os havaianos como uma encarnação do deus Lono em sua aparição anual. Tudo correu bem até que Cook necessitou retornar ao Hawai algumas semanas após as festividades do Makahiki, para realizar reparos no seu navio. Esse fato teria sido percebido pelos nativos como uma desordem estrutural, pois o deus não poderia aparecer fora do momento ritual adequado. Tal fato os levou, em última instância, a acabar com a vida de Cook – Lono.

Obeyesekere (1992) refuta firmemente essa interpretação. Para ele, Cook não foi considerado como um deus pelos havaianos e a interpretação de Sahlins estaria fundamentada numa visão de mundo eurocêntrica, por acreditar que os europeus eram considerados deuses

pelos povos colonizados. Enquanto para Sahlins a morte de Cook deveu-se a visão de mundo mítica dos havaianos, Obeyesekere considera que a apoteose de Cook seria um mito europeu.

O problema do relativismo *x* universalismo está no cerne desse confronto de posicionamentos teóricos. A interpretação de Sahlins à morte de Cook pode ser considerada relativista, à medida que aceita que os nativos do Hawai têm uma percepção da realidade diferente da dos Ocidentais. Eles perceberam um europeu – Cook – como a encarnação do seu deus Lono. A crítica de Obeyesekere pode ser considerada de cunho universalista, já que recorre à pressuposição de que tanto os nativos do Hawai quanto os ocidentais seriam dotados de uma mesma “racionalidade prática”. Portanto, se nós, ocidentais, não confundiríamos europeus com deuses, os havaianos também não o fariam.

Nas análises sobre religião e magia no Brasil, assim como no caso da morte de Cook no Hawai, está em jogo saber até que ponto os nativos compartilham da racionalidade ocidental que orienta os valores no mundo moderno, do qual faz parte a maioria dos antropólogos. No nosso caso, discute-se se a utilização, pelos nativos, de explicações mágicas para determinados fenômenos significa que esses nativos não distinguem as cadeias de causalidade naturais das sobrenaturais.

Em Cururupu os nativos fazem distinção entre as explicações mágicas e as do senso comum. No entanto, os estudos sobre o tema concluem que essas distinções não ocorrem na mente dos nativos. Devido àquela indistinção, os nativos – praticantes dos cultos afro-brasileiros - não seriam capazes de buscar soluções práticas para seus problemas. Por exemplo, responsabilizar causas sobrenaturais por uma doença impediria as pessoas de buscar melhorias no sistema de saúde pública; ou, acreditar que um feitiço feito por um inimigo seria a causa da dificuldade em conseguir um emprego, impediria um indivíduo de compreender que seu problema foi causado por uma qualificação profissional insuficiente e assim por diante. Em suma, as explicações mágicas impediriam que as pessoas pertencentes a camadas de baixa renda

da população brasileira buscassem melhorias efetivas nos serviços fornecidos pelo Estado, reivindicando sua cidadania. Os autores aqui discutidos defendem a hipótese de que a racionalidade dos adeptos do que eles chamam de “cultos mágicos” é profundamente diferente da deles próprios, extraindo daí conseqüências negativas para o desenvolvimento da cidadania.

No debate entre Sahlins e Obeyesekere a tomada de posições mais ou menos relativistas tem conseqüências políticas importantes. Sahlins é acusado por Obeyesekere de ser imperialista por compartilhar o mesmo “mito eurocêntrico” que informava os cronistas das viagens de Cook: a idéia de que o navegador inglês foi visto como um deus pelos havaianos. Sahlins (2001) rebate as acusações ao afirmar que Obeyesekere é vítima do etnocentrismo, ao tentar atribuir aos havaianos uma racionalidade burguesa que eles não possuíam. Em suma, Sahlins acredita que o cunho político das críticas de Obeyesekere o torna “cego” às diferenças culturais.

Na questão da racionalidade das crenças mágicas entre a população brasileira também estão implícitos posicionamentos políticos dos antropólogos. A análise de Obeyesekere visa resgatar para os nativos uma racionalidade universal. Segundo ele, o mito da superioridade européia impediria os antropólogos de perceber a racionalidade dos nativos. A posição teórica de antropólogos brasileiros pode ser considerada oposta a de Obeyesekere. Eles argumentam que a permanência de crenças mágicas entre a maioria da população brasileira seria uma das principais dificuldades encontradas para que o Brasil se torne um país moderno e, portanto, mais próximo ao Ocidente. Enquanto Obeyesekere afirma que seus nativos também possuem uma racionalidade prática universal, cientistas sociais brasileiros demonstram-se aflitos por seus nativos – concidadãos - não a possuírem.

Obeyesekere recusa-se a aceitar a existência de diferentes formas de pensamento entre havaianos e ocidentais, pois isso os colocaria, segundo seu argumento, em condições de inferioridade diante do Ocidente. Por sua vez, no Brasil, os cientistas sociais julgam as classes populares do país segundo critérios individualistas, da democracia ocidental. Isso os impede de

perceber em quais pontos a população se afasta e em quais elas se aproxima dos valores modernos, o que gera considerações pessimistas sobre o futuro desses grupos.

Muitos intelectuais brasileiros assumiram uma posição universalista. Defenderam a existência de uma única racionalidade, baseada em valores ocidentais modernos, não compartilhados pelas classes populares. A pluralidade de modos de pensar e de agir entre membros de sua própria sociedade não é aceita por eles, que a qualificam como um problema. Lamentam que os populares de seu país não possam ser incluídos na comunidade de racionalidade ocidental moderna.

No Brasil, o engajamento dos antropólogos como cidadãos trouxe dificuldades em perceber e aceitar diferentes comportamentos culturalmente orientados, pois esses implicam em afastamento dos ideais da modernidade. A resposta de Sahlins (2001) às críticas de Obeyesekere foi que este último, ao negar que os havaianos possuíam uma visão de mundo mítica, tentou aplicar aos havaianos a sua racionalidade burguesa. O argumento de Sahlins pode ser transposto para a situação aqui analisada, onde cientistas sociais brasileiros têm dificuldade em perceber pontos de afastamento e aproximação dos nativos aos valores ocidentais.

As propostas de interpretação das religiosidades afro-brasileiras extraem sua coerência interna do postulado de que a racionalidade dos nativos é substancialmente diferente daquela utilizada pelo antropólogo e daqueles que compartilham seu universo de crenças. Nesses casos, o pesquisador lamenta que a sociedade brasileira seja perpassada por lógicas de pensamento e formas de relacionar o simbólico e o senso comum diferentes das suas – consideradas modernas. O principal problema dessas interpretações consiste numa dificuldade dos autores em buscar estabelecer um elo de compreensão entre eles e os nativos - as categorias nativas são julgadas partindo-se do pressuposto implícito que a forma de pensar do universo ao qual pertence o pesquisador é superior.

Um problema semelhante é apontado por Winch (1970) na interpretação dada por Evans-Pritchard (2005) para a magia Azande. Segundo Winch, Evans-Pritchard cometeria um “erro categórico” ao supor que o pensamento científico é superior ao pensamento mágico no que tange aos critérios de adequação a realidade. Winch refuta a idéia de que o pensamento científico é superior a o pensamento mágico baseando-se no conceito de jogos de linguagem de Wittgenstein. Para Winch, o ser humano constrói sua realidade através da linguagem. A realidade seria percebida de acordo com o jogo de linguagem no qual está inserido o sujeito. Não se poderia julgar a adequação das formas de vida de uma cultura a partir dos critérios de um outro jogo de linguagem.

O postulado relativista construído por Winch sofreu críticas. Jarvie (1977) afirma que o trabalho do antropólogo também se torna inviável se não é possível acreditar na comunicabilidade entre diferentes jogos de linguagem, pois se baseia nessa possibilidade de comunicação entre culturas. Winch (1977), ao se defender contra tais críticas, afirma que não se trata de uma incomensurabilidade entre os diferentes jogos de linguagens. Apenas existem cuidados que devem ser tomados no exercício de tradução entre culturas. É necessária uma contextualização, pelo intérprete, dos fatos para que a interpretação seja fidedigna.

Essas mediações não são ressaltadas nas interpretações a respeito da magia na sociedade brasileira e na perspectiva teórica construída em um século de debates sobre o tema. Não há um esforço consciente por parte dos autores em abandonar conceitos de sua própria realidade no momento de realizar uma análise da realidade nativa. Os autores julgam a racionalidade e a adequação à realidade, das práticas mágicas, a partir de um pressuposto implícito de que o modelo de racionalidade científica ocidental e seus valores seriam os mais adequados para solucionar problemas de ordem prática, na vida dos nativos.

A observação de campo das práticas religiosas em Cururupu mostrou que existe entre os nativos uma clara separação entre o universo do religioso e do senso comum. As pessoas fazem

rituais para solução de problemas de diversos tipos como saúde, negócios, amor. No entanto, isso não os impede de tomar providências no mundo real para tratar das questões que os afligem.

Como ficou claro na comparação do debate brasileiro com a polêmica entre Sahlins e Obeyesekere, a proximidade social entre antropólogo e nativo gera algumas dificuldades para a análise antropológica. Na maioria das vezes, essa proximidade se dá por ambos pertencerem ao mesmo Estado-nacional. A relação problemática entre antropologia e construção da nação determinou, no Brasil, a escolha de seus principais temas de pesquisa. Foi responsável também por certos vieses de interpretação cristalizados durante muitos anos de análises. Como venho argumentando até aqui, tal fato ocorreu também na constituição do campo de estudos sobre religiosidades afro-brasileiras. Para esclarecer melhor esse fenômeno, passo a estudar como se deu a relação entre antropologia e construção da nação em outros países.

4- Antropologia, alteridade e colonialismo.

A influência de contingências externas à produção do conhecimento está fortemente presente na construção da antropologia. Ela surge como ciência a partir do interesse dos países que possuíam colônias em conhecer os povos dominados. Esse conhecimento era utilizado para melhor coordenar as práticas da administração colonial. Por causa dessa relação, os paradigmas formadores da sua matriz disciplinar foram construídos por algumas comunidades de antropólogos pertencentes aos países imperialistas, Inglaterra e França (Cardoso de Oliveira, 1995) ou que estabeleceram relações de colonialismo interno com seus grupos étnicos nativos, como é o caso dos Estados Unidos (Mintz, 1975). Esses países desenvolveram uma tradição teórica e empírica que os consolidou como produtores das chamadas antropologias centrais ou metropolitanas, que possuem maior peso na constituição da matriz disciplinar antropológica.

Essa nova ciência, a antropologia, tinha como parte de seu método a observação e descrição da alteridade. Com o rápido extermínio das populações autóctones em várias partes do planeta, chegou-se a pensar que a antropologia se extinguiria juntamente com o “selvagem”, seu objeto de estudo. Posteriormente, argumentou-se que a relação de alteridade pode ser mais sutil, ou seja, não necessariamente ser uma alteridade radical. Enquanto houver culturas haverá diversidade, objeto de estudo da antropologia. Ao mesmo tempo, surgiu a percepção de que é também devida a construção da alteridade que se consolidam relações de poder. O poder de nomear e de dizer algo sobre o outro, geralmente o colocado em uma posição assimétrica em relação ao pesquisador, seria uma violência constitutiva do discurso antropológico (Coronil, 1996).

Em países que foram colônias, cujos povos inicialmente foram objeto de estudo da antropologia, as ciências sociais se iniciaram como parte de um projeto de construção da nação. Seu objetivo era compreender as especificidades locais para intervir na realidade. O surgimento de uma antropologia latino-americana, indiana ou africana contém em si um ato de subversão da relação de poder onde apenas a Europa e o Ocidente detinham o saber legítimo sobre o outro. Após serem apontadas essas relações de poder, as antropologias centrais, notadamente a norte-americana, passaram por uma autocrítica. Esses questionamentos tiveram seu início em finais dos anos de 1960 com a crítica à antropologia aplicada e à forma como os antropólogos contribuíam para a reprodução de relações imperialistas (Gough, 1975) ou mesmo racistas (Willis, 1971; Szwed, 1971). Até o pós-guerra havia predominado, entre muitos dos antropólogos do centro, a crença ingênua de que através da ciência seria possível amenizar o choque da transição dos povos não-ocidentais para a modernidade, vista como inevitável e inquestionavelmente positiva (Métraux, 1953). Hoje, acreditam na necessidade de uma pluralidade de vozes. Afirmam, dentre outras coisas, que da expansão e aceitação da modernidade e do capitalismo por outros povos são, no mínimo, discutíveis.

Outro movimento de auto-crítica pelo qual passa a antropologia é realizado pelos antropólogos situados nas chamadas antropologias periféricas. Entre um grupo de antropólogos latino-americanos (Dussel, 2002; Mignolo, 2002; Quijano, 2002) surgiu a proposta de construção de uma nova epistemologia, capaz de romper radicalmente com o discurso da modernidade. Para eles, o discurso da modernidade seria “eurocêntrico”, pois insere todos os outros povos não ocidentais em uma relação de poder subordinada e assimétrica (Dussel, 2002). Acreditam que para construir um saber identificado com suas questões locais é preciso subverter essa relação, produzindo um novo tipo de discurso identificado com as questões nacionais. Seria necessário resgatar a legitimidade do lugar de fala dos povos colonizados para que eles passem a se ver não mais através da perspectiva do colonizador, mas por um discurso próprio.

Mignolo (2002) aponta com possível fonte dessa nova epistemologia as possibilidades oferecidas pelos intelectuais indígenas e pelas universidades indígenas. Já Dussel (2002) propõe a construção de um discurso de transmodernidade, nele os povos colonizados deixariam de se auto perceber como culpados e vítimas expiatórias da conquista. Nenhum desses autores deixa claro como seria uma nova epistemologia, porém são enfáticos na necessidade de buscá-la, talvez como um ideal utópico.

Em outros países também existem proposições neste sentido, Mubanga Kashoki (1982), antropólogo africano, sugere a necessidade de desenvolvimento de uma nova forma de pensar a partir dos saberes nativos africanos. Para esses antropólogos, a incorporação da matriz de pensamento cosmopolita e universal da disciplina deveria passar por uma adequação dessas teorias às especificidades locais (Gerholm e Hannerz, 1982).

No pensamento desses autores, transparece a idéia de que um observador nativo tem melhores possibilidades de gerar um conhecimento sobre sua própria cultura. Acreditam que o método tradicional da antropologia, fundado na observação de uma cultura distante, seria uma forma de colonialismo. Tanto na observação de campo, quanto na conjuntura política que se

apresenta como pano de fundo para a construção das etnografias clássicas, o nativo situa-se numa relação de poder assimétrica com relação ao pesquisador.

No entanto, a meu ver, o simples fato de passar a ser feita também por minorias e por vozes periféricas não torna essas antropologias menos presas às relações de poder. Um local de fala situado fora do Ocidente é uma vantagem epistemológica que pode resultar, ou não, em um discurso mais plural. No Brasil, a pesquisa social foi construída em grande parte por pesquisadores nativos, preocupados em solucionar problemas nacionais. No entanto, nessas pesquisas manteve-se a relação de poder assimétrica apontada pelos críticos da antropologia colonialista. Os grupos sociais preferidos pelos antropólogos brasileiros foram as minorias desse Estado, então, em construção. De tal esforço de reflexão engajada resultaram etnografias onde os interesses políticos dos antropólogos dificultaram a compreensão das realidades nativas. Vimos isso quando analisamos os pensadores sociais do início do século passado e, mais recentemente, nos estudos modernos sobre as religiões afro-brasileiras.

O caso brasileiro demonstra que não basta estar situado fora dos grandes centros hegemônicos para que surjam as condições necessárias para a produção de um conhecimento que se afaste da modernidade. Os cientistas sociais brasileiros historicamente estiveram mais preocupados em pensar a partir da modernidade do que em afastar-se dessa perspectiva. A ciência social no Brasil surge, em alguma medida, a partir de questionamentos como o de Nina Rodrigues e sua “escola”: é possível fazer de um país mestiço um país viável? Interpretando o Brasil através do paradigma racial vigente nas últimas décadas do séc.XIX, Nina Rodrigues inquietava-se com a “mestiçagem” e o “fetichismo” das camadas populares, o que parecia ser, *a priori*, uma condenação ao fracasso.

O padrão de comparação com a modernidade manteve-se uma constante em outros momentos da ciência social brasileira. Autores como Gilberto Freyre, Darci Ribeiro e Roberto da Matta, quando fazem uma apologia do “jeitinho”, da mestiçagem e de práticas culturais

herdadas pela “colonização ibérica”, constroem uma narrativa em que o parâmetro é a modernidade. Pode-se falar, partindo da perspectiva de Coronil (1996), que esse modo de pensar é o resultante de uma internalização das práticas do que chamou de “Ocidentalismo”. O Brasil percebe-se sempre como um Outro desse *self* que é o Ocidente. A modernidade e o Ocidente têm sido o espelho através do qual o Brasil vê a si mesmo.

O debate a respeito da persistência da “magia” na sociedade brasileira e os problemas daí decorrentes para a implantação de instituições modernas no país é mais um exemplo dessa forma de compreender o Brasil tendo como parâmetro a modernidade. Estaríamos diante de uma dificuldade do pesquisador em reconhecer a diferença dos nativos quando ela implica colocar-se em posição inferiorizada dentro do discurso da modernidade. A posição problemática do Outro que pertence a mesma sociedade nacional do pesquisador, nesse caso, pode ser responsável por dificuldades interpretativas. O cientista social brasileiro enfrenta dificuldade de se distanciar de um Outro pertencente a sua própria sociedade, porém geralmente em posições sociais desprivilegiadas – índios, negros, pobres...

A antropologia produzida no Brasil teve pouco em comum com o projeto de intelectuais andinos e de outras antropologias periféricas de subversão do discurso do Ocidente. Uma forma de pensamento presente entre autores de antropologias nacionais que mais se assemelha à antropologia feita no Brasil é aquela que defende a manutenção de uma matriz disciplinar universalista para a antropologia. Para esses autores, o mais importante não seria resgatar através da antropologia experiências culturais particulares, mas estabelecer um diálogo entre essas culturas e o Ocidente. Segundo Madan (1982), antropólogo indiano, o que caracteriza a antropologia é o papel do método e de uma postura específica, comparativa, que a definiria como ciência da interpretação entre culturas. Neste sentido, não importa qual a relação do antropólogo com o grupo estudado, se nativo ou estrangeiro, mas sim a adoção dessa postura metodológica comparativa e dialógica. A antropologia indiana está mais inclinada a esse tipo de

abordagem. Narayan (1993), outra antropóloga indiana, segue uma linha de raciocínio semelhante, postulando que não existe uma perspectiva privilegiada, nativo ou estrangeiro, para a observação antropológica. Essas posições são situacionais e mutáveis e todo antropólogo está sempre situado *entre* culturas. Pode-se citar também Nakane (1982), uma antropóloga japonesa, como exemplo de uma defesa da universalidade do saber antropológico. Essa autora enfatiza a necessidade de que a antropologia se faça na tradução entre duas culturas, a do pesquisador e a do grupo observado, apontando as dificuldades em se adquirir uma boa formação antropológica sem ter tido a experiência de observar a alteridade.

No Brasil, ao longo da constituição da disciplina, a referência aos clássicos do pensamento antropológico sempre se apresentou como requisito para a elaboração de monografias. Os grupos escolhidos como objeto de estudo por pesquisadores brasileiros foram, em sua maioria, membros da nossa sociedade nacional. Apesar disso, esses grupos representavam algum tipo de alteridade para o pesquisador, que vai desde a alteridade radical dos grupos indígenas, até a alteridade mínima, quando se estuda grupos urbanos ou mesmo a própria comunidade de pesquisadores. Em nosso país, a conciliação entre a elaboração de uma antropologia voltada para a realidade nacional e a referência à matriz disciplinar se deu através de uma opção onde o objeto é nacional, mas a teoria é estrangeira. Nos estudos das religiosidades afro-brasileiras, essa relação teve vários momentos. No século XIX, Nina Rodrigues utilizou-se do referencial teórico evolucionista, presente na ciência da época. Na década de 1930, Arthur Ramos dialogou com os estudos de psicologia social de Freud e Levi-Bhrul, enquanto Gilberto Freyre utilizou-se do culturalismo de Franz Boas. Nos anos de 1970 foi a vez dos estudos teóricos marxistas e atualmente Max Weber é o autor mais utilizado para interpretação desses cultos.

No entanto, esses autores foram apropriados por intelectuais brasileiros sem que houvesse uma relação recíproca, os antropólogos do centro não foram influenciados na mesma

intensidade pelo saber produzido no Brasil, não houve diálogo. O caso brasileiro evidencia um dos pontos mais delicados da proposta dos antropólogos que acreditam na possibilidade de contribuição das antropologias periféricas para a construção da matriz disciplinar. Como a maioria do debate internacional da disciplina se realiza em inglês, nos periódicos internacionais editados por grandes centros, o pensamento produzido em outros países e escrito em outras línguas é pouco lido e debatido no contexto dessa antropologia internacional. Para ter acesso a esse debate, alguns pesquisadores brasileiros se queixam da necessidade de traduzir, ou “domesticar”, seu pensamento para o inglês. (Kant de Lima, 1985; Caldeira, 2000).

Como sabemos, a tradução de uma cultura nativa para a cultura do pesquisador representa uma perda de significados indispensável à produção do saber antropológico. Se o tradutor fosse sempre considerado traidor não haveria a possibilidade para uma ciência como a antropologia, pois ela existe no exercício de tradução cultural. A viabilidade da tradução ente linguagens e entre culturas possibilita a antropologia. Segundo Gadamer (1999), toda tradução é uma interpretação, e a tradução, assim como a hermenêutica, só é possível devido ao pressuposto da universalidade do Conceito na comunicação humana: “Apesar de toda a diversidade de maneiras de falar, procuramos reter a unidade indissolúvel de pensamento e linguagem” (Gadamer, 1999: 586).

O projeto da antropologia só é possível partindo-se do mesmo pressuposto de que parte a hermenêutica e a lingüística, o da intercomunicabilidade do pensamento humano através da linguagem. Ao longo de sua existência a antropologia não se intimidou diante da tarefa de traduzir uma cultura nativa para o Ocidente, elaborando instrumentos de verificabilidade para esses exercícios de tradução que são as etnografias. Se a antropologia tem que conviver com as distorções introduzidas na tradução das culturas e desenvolveu por mais de um século instrumentos metodológicos para isso, ela pode também utilizar esses mesmos instrumentos para

lidar com a tradução que deve ser feita para que o pensamento antropológico das antropologias nacionais atinja a matriz disciplinar.

A proposta de antropólogos nacionais que assumem a necessidade de se construir um pensamento crítico das relações de poder, porém mantendo a unidade de método da antropologia, pode representar a pluralização de vozes e ampliação do diálogo antropológico. As contribuições das antropologias periféricas favorecem o surgimento de uma comunidade de argumentação onde os constrangimentos ocasionados pelas relações de poder externas e internas ao campo científico sejam minimizados. O movimento através do qual as antropologias nacionais deixam de fornecer apenas dados brutos e passam a produzir também teorias capazes de modificar a matriz disciplinar torna possível superar constrangimentos lingüísticos e de poder inerentes à constituição da própria comunidade de argumentação antropológica. Esse movimento vem ocorrendo principalmente a partir das décadas de 1980 e 1990, quando o intenso fluxo de intelectuais da periferia para os centros metropolitanos trouxe novas perspectivas para a comunidade acadêmica desses países.

A crítica das antropologias periféricas parte de uma apropriação diferenciada do discurso moderno. Não há dúvida de que os intelectuais latinos, africanos ou asiáticos foram formados dentro da leitura dos mesmos clássicos que os norte-americanos, nesse sentido pode-se falar de uma matriz disciplinar unificada para a antropologia. No entanto, como o conhecimento nas ciências humanas é determinado por uma relação dialógica entre as experiências pessoais do sujeito cognoscente e a tradição disciplinar, cada apropriação dessa tradição é sempre interessada e pautada no presente daquele que a interpreta (Gadamer, 1992).

O debate travado entre intelectuais brasileiros a respeito do papel das religiosidades afro-brasileiras na construção da nacionalidade e da cidadania pode beneficiar-se dessas contribuições. Durante muitos anos a antropologia brasileira desenvolveu formas de aplicar teorias produzidas nos grandes centros da disciplina a sua realidade local. No entanto, algumas

vezes não se atentou para as mediações necessárias a adequação dessas teorias aos valores e práticas nativos. O diálogo com outras antropologias periféricas pode se mostrar frutífero como alternativa de análise.

No próximo capítulo retomarei os dados coletados em Cururupu para analisá-los a partir de algumas contribuições de intelectuais periféricos. Para isso utilizarei conceitos desenvolvidos, principalmente, por intelectuais latino-americanos para dar conta de realidades semelhantes às brasileiras. Outros autores também serão utilizados na busca de construção de uma perspectiva teórica mais eclética.

CAPÍTULO IV

RETORNO A CURURUPU

1- Um outro sincretismo.

A partir da etnografia de Cururupu é possível avaliar como os casos concretos podem se afastar de modelos teóricos. Apesar de situada no Maranhão, Cururupu possui uma religiosidade diferente daquela descrita na literatura sobre o tambor de mina (Ferreti, M., 1993; Ferreti, S., 1985). Ela contém elementos do tambor de mina, mas não se limita àquele universo simbólico. Outras matrizes religiosas foram incorporadas às práticas dos *pajés*.

Os *pajés* se identificam como pertencentes à “*linha da umbanda*”. No entanto, o sentido atribuído por eles a esse termo se afasta daquele construído na literatura antropológica. A umbanda foi descrita como um culto religioso que surgiu do contato da religiosidade de origem africana com o espiritismo cardecista, num contexto de urbanização e de marginalização do negro em grandes cidades (Ortiz, 1978; Prandi, 1990). Para o *pajé*, a *umbanda* seria um tipo de culto religioso diferente, e superior, ao *africanismo*, considerado pelo *pajé* como a ênfase na tradição africana, presente apenas no candomblé baiano, mas não na *umbanda*. O sentido nativo de *umbanda*, em Cururupu, afasta-se do sentido teórico em que esse termo é empregado por pesquisadores e por nativos de outras regiões do país.

A etnografia das crenças religiosas praticadas em Cururupu revela outras categorias nativas, empregadas em sentido diverso daquele que recebem na literatura antropológica. Termos como “pajelança” e “afro-brasileiro” recebem sentidos que se diferem daqueles conhecidos por antropólogos e pelos adeptos dessas vertentes religiosas em outras regiões do Brasil.

As concepções nativas a respeito dos dois tipos de *tambor* (o de *cura* e o de *mina*) revelam uma diferente interação entre as religiosidades indígena e africana no Brasil. Duas

cosmologias distintas (a da *pajelança* e a do *tambor de mina*) são atualizadas pelos mesmos especialistas religiosos. Seus cultos e suas crenças são compartilhados pelas mesmas pessoas. Essa forma de lidar com as tradições religiosas cabocla e africana é diferente do que ocorre em outras partes do nordeste do Brasil. No nordeste, haveria terreiros e especialistas religiosos distintos para lidar com uma tradição “africana” e outra “indígena”. Junto com essa separação, os terreiros que praticam uma religiosidade de herança africana se utilizaram dela como fonte de *status*, pois foram tidos como mais “fortes” e prestigiados do que os que não enfatizavam essa tradição (Dantas, 1988).

Essa multiplicidade de símbolos e referências religiosas torna possível considerar a religiosidade de Cururupu como híbrida. Não se encaixa nas descrições etnográficas sobre cultos afro-brasileiros, ao mesmo tempo guarda características de muitas delas. É uma religiosidade eclética, pois incorpora elementos de várias matrizes culturais.

Em Cururupu, não há um confronto de identidades entre praticantes de tradições religiosas africanas, indígenas ou católicas. As fronteiras do grupo não são construídas apenas a partir de uma dicotomização simples entre nós-outros, sendo um “nós” composto pelos cultos africanos puros *versus* um “outro” do culto misturado. As fronteiras entre grupos se constroem de maneira mais complexa. Em momentos críticos, os grupos de cada *pajé*, as *irmandades*, contrapõem-se entre si e a grupos de *reggae* e blocos de carnaval. Essas formas de pertencimento são mobilizadas na disputa por recursos financeiros adquiridos através dos políticos, e são mobilizadas também durante a competição para realizar as melhores festas. Em outros momentos, os membros de todos esses grupos se percebem como unidade que se contrapõe a elite da cidade, chamada por eles de *brancos*, *políticos* ou *poderosos* (Cordovil, 2002).

Como apontei na descrição etnográfica da religiosidade de Cururupu, elementos africanos, indígenas ou católicos estão presentes nos cultos. Seria infrutífero tentar determinar

onde cada um começa e termina, e essa não é uma preocupação para os nativos. De maneira semelhante, eles não estão preocupados em determinar quem é negro, branco ou índio. Empregam uma multiplicidade de termos de auto-discrição para falar de cor, de acordo com o contexto, o assunto da conversa e o interlocutor.

No campo religioso, a responsabilidade sobre as crenças e práticas religiosas é atribuída às próprias entidades sobrenaturais. Os *pajés* e os fiéis percebem-se como reprodutores da multiplicidade de heranças religiosas e não como responsáveis pela manutenção de fronteiras entre elas. Como enfatiza um *pajé*: “A umbanda é geral. No africanismo é que tem aquele negócio de separar”.

O campo religioso de Cururupu é aberto e competitivo, pois não recorre a hierarquias e valores de “tradição” e “pureza”. Outras esferas da vida social são mobilizadas pelos *pajés* para aquisição de legitimidade, principalmente o campo político. Durante as eleições os candidatos a prefeito e a vereador fazem alianças com *pajés*, que os elegem com apoio dos membros de sua *irmandade*. O prestígio que os *pajés* capitalizam através de sua atuação religiosa é utilizado pelos políticos como um meio para aquisição de votos. No entanto, não se pode ignorar que o inverso também ocorre, possuir boas relações com políticos e ser procurado por eles durante as eleições é mobilizado como símbolo de *status* pelos *pajés*. Eles se utilizam desse prestígio com os políticos para conseguir benefícios para suas *irmandades*, como apoio financeiro para realização das *festas de santo*.

O que significa esta relação entre *pajés* e políticos? Para além das simples constatações do “clientelismo” envolvido no trato dos “pais de santo” da umbanda com os políticos, está-se aqui diante de um fato crucial para a compreensão do significado da relação entre sincretismo, tradição e poder na religiosidade de Cururupu. Tal fato demonstra que em Cururupu os *pajés* não estão à margem da sociedade, como os líderes de cultos afro-brasileiros estudados por outros autores. O poder do *pajé* não é apenas uma inversão ritual, como constataram Maggie

(1977) e Ortiz (1978). Apesar de marginais e vítimas de preconceito de classe e de cor, os *pajés* de Cururupu controlam uma rede de poder que interessa às elites locais. Seu poder e influência são visíveis pela sociedade e reconhecidos no cotidiano da cidade.

A relação entre *pajés* e política em Cururupu se assemelharia mais àquela descrita por Wade Daves (1986) na sociedade haitiana. Segundo ele, no Haiti as sociedades secretas de Vodou seriam uma rede de poder paralelo, sem as quais instâncias oficiais seriam incapazes de governar. O Haiti está dividido politicamente em sessões rurais que não coincidem politicamente com a comunidade ou aldeia onde vivem a maioria dos camponeses haitianos. Para atingi-las, o governo do Haiti se utiliza da organização interna das sociedades secretas Vodou:

“Nem uma nem outra instituição do governo, a civil ou a militar, reconhece em sentido jurídico as comunidades em que realmente vive e morre a grande maioria do campesinato rural. Para chegar a essa gente, as autoridades nacionais dependem de um homem, o *chef de section*, nomeado *de dentro pra fora* das sessões rurais e de quem se espera que estabeleça redes de contato que coloquem seus olhos e ouvidos em todos os *lakous* de sua jurisdição.” (Daves, 1986: 222)

A semelhança da situação descrita por Daves no Haiti e o papel das *irmandades* e do *pajé* em Cururupu remete a paralelos entre a história colonial desse país e a do Maranhão que não devem ser ignorados. No Haiti, e em outros países do Caribe como Cuba, o sistema de *plantation* implantou a mão-de-obra escrava por meio de uma estrutura de poder hierarquizada. O Haiti foi o único país das Américas onde a maioria negra escravizada chegou ao poder através de uma revolução, ocorrida na última década do século XVIII. Após muitos conflitos, o país passou a ser governado pela elite mestiça, descende de brancos e ex-escravos, porém com forte

afinidade cultural com a França, antiga metrópole do país. Como destaca Daves, através da fala de um haitiano:

“Para entender o Haiti, deve pensar num copo d’água. Você não pode evitar tocar no copo, mas este significa apenas um suporte. É a água que mitiga a sede, e é a água, não o copo, que nos mantém vivos. No Haiti, o copo consiste na Igreja Católica, no Governo, na Polícia Nacional e no Exército, na língua francesa e num conjunto de leis inventadas em Paris. Entretanto, quando você pensa nisso, mais de 90% da população não entendem e muito menos lêem francês. O catolicismo pode ser a religião oficial, mas como costumamos dizer, a nação é 85% católica e 110% vodu. Temos, supostamente, uma medicina ocidental, mas, num país de 6 milhões de pessoas, existem uns escassos 500 médicos e desses somente um punhado exerce clínica fora da capital. Não, por fora, o Haiti pode parecer qualquer outro filho desamparado do terceiro mundo, lutando desesperadamente para se tornar uma nação ocidental moderna. Mas, como você viu, isso é apenas um verniz.” (Daves, 1986: 80)

O estudo de Wade Daves foi realizado entre o final da década de 1970 e início da de 80, mas essas impressões apontam para uma realidade não tão distante da nossa como alguns intelectuais brasileiros gostariam que fosse. Em Cururupu, ainda hoje, os médicos precisam cair nas graças dos *pajés* para serem aceitos na comunidade. O papel simbólico do “curador” por eles exercido, com o aval dos *pajés*, foi uma porta de entrada poderosa para a carreira política, e conseqüentemente para o poder. Em suma, a equação simbólica entre poder-saúde-cura ainda está viva no imaginário simbólico da população da cidade. As redes de poder controladas por *pajés* demonstram que os cultos afro-brasileiros não são tão marginalizantes e apolíticos como enfatizam alguns estudiosos desse tema. As crenças e ritos praticados em Cururupu não são modismos de uma religiosidade de espetáculo, trata-se do sustentáculo de crenças

profundamente arraigadas na população ao longo de séculos. Elas carregam consigo um código moral sobre como se dão as relações entre os homens e destes com a natureza.

Essa discrepância entre a etnografia e a literatura remete à multiplicidade de processos de sincretismo religioso. Categorias nativas encontradas em contextos empíricos particulares dificilmente poderiam se tornar conceitos explicativos do que seria a realidade dos “cultos afro-brasileiros”. Os estudos sobre religiosidades afro-brasileiras produzidos a partir de São Luís, Recife, Salvador, São Paulo e Rio de Janeiro são importantes e esclarecedores, mas não podem servir para a construção de modelos universais. Como demonstrei anteriormente, a escolha dos terreiros pesquisados e os dados encontrados foram orientados por interesses políticos. Refletiam preocupações com temas como a construção da nação, participação política e construção da cidadania das classes populares. Dentro desse campo de embates, os cultos aos quais se chamou de “afro-brasileiros”, estavam preocupados com a manutenção de tradições consideradas africanas numa luta política por reconhecimento, na qual se engajaram também os antropólogos. Da mesma forma, a noção de umbanda como uma tradição readaptada para atender as exigências de uma clientela presente em grandes metrópoles não se aplica ao caso aqui estudado.

A fluidez e o imbricamento entre categorias estão presentes no sincretismo que ocorre tanto entre o catolicismo e a religiosidade afro-brasileira e de origem indígena, como também na relação entre as esferas pública e privada, sagrada e secular. Tudo isso inviabiliza a aplicação de categorias como religião e magia para classificar esse tipo de crenças. Para o próprio Weber essas categorias são tipos ideais, cujos limites são “fluídos”. Da mesma forma, não se pode classificar o espaço público em Cururupu com moderno ou tradicional, já que lá elementos da modernidade onde o aparato estatal e político são apropriados e se adaptam às práticas locais. Por fim, as identidades em Cururupu não são construídas a partir da oposição entre categorias de

cor unívocas como brancos e negros e sim se fundem em categorias como “caboclo”, “mulato”, “moreno”.

Essas constatações apontam para a necessidade da utilização de um discurso híbrido para pensar a realidade cultural e religiosa. Ele pode nos libertar dos incômodos do pensamento dicotômico para o estudo da religiosidade brasileira. Alguns autores atuais avançaram na construção desse campo conceitual. Homi Bhabha, um pensador indiano, situa-se dentro desse movimento de crítica da modernidade, a partir de uma perspectiva dos estudos culturais:

“A crítica pós-colonial dá testemunho desses países e comunidades – no norte e no sul, urbanos e rurais – constituídos, se me permitem forjar a expressão, ‘de outro modo que não a modernidade’. Tais culturas de *contra-modernidade* pós-colonial podem ser contingentes a modernidade, descontínuas, ou em desacordo com ela, resistentes a suas opressivas tecnologias assimilacionistas; porém elas também põem em campo o hibridismo cultural de suas condições fronteiriças para ‘traduzir’, e portanto reinscrever, o imaginário social tanto da metrópole como da modernidade” (Bhabha, 1998: 26).

Falta-nos uma aplicação dessas reflexões à realidade brasileira. Ela poderia evitar as amarras da dicotomia entre público e privado, tradição e modernidade que nosso pensamento não tem conseguido superar. Boaventura de Sousa Santos referindo-se a Portugal e suas ex-colônias, afirma:

“O contexto global do regresso das identidades, do multiculturalismo, da transnacionalização e da localização parece oferecer oportunidades únicas a uma forma cultural de fronteira, precisamente porque esta se alimenta de fluxos constantes que a atravessam. A leveza da zona fronteiriça torna-a muito sensível aos ventos. É uma porta de vai-vem, e como tal nem nunca está escancarada, nem nunca está fechada.” (Santos, 1996:136)

A perspectiva sobre religiosidade popular que critico enfatiza noções opostas a dos autores citados acima. Ao utilizar o conceito de sincretismo, que remete a mistura religiosa, aqueles que o analisaram estavam mais preocupados em determinar o grau de separação e não a síntese entre as matrizes religiosas que formam a sociedade brasileira. Quando se preocuparam de fato com o sincretismo, estavam buscando na verdade determinar o lugar do negro na sociedade nacional. O conceito de sincretismo construído pelos pesquisadores das religiões afro-brasileiras remete mais a essencialização da cultura negra do que à sua relação com outras religiosidades. Os teóricos do sincretismo pesquisaram as religiosidades afro-brasileiras como formas de resistência cultural dos negros. O que fazer quando a resistência ocorre em uma sociedade como Cururupu, onde os processos de construção de hegemonia são mais complexos do que oposições destacadas por esses pesquisadores?

Alguns intelectuais latino-americanos já se dedicaram a questões semelhantes e desenvolveram conceitos bastante profícuos na análise de situações culturais como a que existe em Cururupu e que são bastante comuns na América Latina. Um desses conceitos é o de transculturação.

2- Gênese do conceito de Transculturação e suas possibilidades atuais.

O primeiro a empregar o neologismo “transculturação” foi o intelectual cubano Fernando Ortiz (1963), em seu livro *Contrapunteo Cubano del Tabaco e el Azucar*, publicado pela primeira vez em 1940. Esse conceito foi uma reação aos debates sobre aculturação, desenvolvidos pela antropologia norte americana. Segundo Fernando Ortiz, as culturas surgidas no novo mundo não deveriam ser entendidas como a aquisição da cultura do colonizador pelos povos colonizados, como sugere a idéia de aculturação. Para ele, o encontro colonial acarretaria a perda da cultura original, tanto pelos colonizadores quanto pelos colonizados. Em contrapartida, haveria a criação de uma nova cultura. Essa cultura surgida no novo mundo seria

uma cultura própria, diferente da de cada um dos povos postos em contato durante a colonização. Essa idéia é expressa através do conceito de transculturação.

Ao postular a existência de uma “cultura cubana” diferente da dos negros, dos índios ou dos europeus havia um apelo nacionalista subjacente. O nacionalismo de Fernando Ortiz reflete o contexto político em que escreveu, onde as ameaças do imperialismo Norte-Americano se faziam cada vez mais presentes em Cuba.

Algumas comparações são possíveis entre o cubano Fernando Ortiz e o brasileiro Gilberto Freyre. Suas obras *Contraponto Cubano do Tabaco e do Açúcar* e *Casa Grande e Senzala*, respectivamente, costumam ser colocadas juntas como parte do movimento intelectual de construção de identidade latino-americana, ocorrido nas décadas de 1930 e 1940.

Gilberto Freyre procura entender o processo de construção da nacionalidade brasileira através da análise das contribuições do indígena, do africano e do branco. Apesar da identidade dos propósitos, Gilberto Freyre se opõe a Fernando Ortiz em suas conclusões. Gilberto Freyre apresenta o colonizador português como protagonista do processo de construção da nação brasileira. Como demonstrei no segundo capítulo, a nação brasileira seria, para Gilberto Freyre o resultado do triunfo dos portugueses sobre as outras etnias postas em contato (Freyre, 1966:16)

O nacionalismo de Fernando Ortiz funda-se na repulsa, bastante ambígua, do elemento estrangeiro presente na história cubana. Por outro lado, Gilberto Freyre traz o colonizador para a frente da cena de construção da nação, legitimando inclusive a violência da conquista. De seus discursos de supremacia européia resultaram alguns paradigmas presentes na ciência social produzida no Brasil. Como a que analiso nesta tese, de que as culturas populares seriam um empecilho para atingirmos a modernidade.

Em outros países da América Latina, referenciais teóricos diferentes foram construídos para lidar com a questão da interação entre a cultura do colonizador e as culturas dos povos colonizados. Nas décadas de 1960 e 1970, o pesquisador uruguaio Angel Rama (2001) se

apropriou do conceito de transculturação para analisar fenômenos no âmbito da crítica literária. Utilizou o conceito para compreender o conflito entre as culturas internas e plurais da América Latina e a cultura externa unificadora. Analisou obras literárias produzidas no seio do movimento regionalista. A proposta dessas obras era exprimir a especificidade das culturas latino-americanas através da linguagem e de técnicas narrativas universalistas. Angel Rama percebeu esses escritores como mediadores no processo de formação das nações e da identidade latino-americana.

Angel Rama possuía um projeto intelectual semelhante ao de Fernando Ortiz, porém concedeu à literatura um papel privilegiado. Para Angel Rama os escritores regionalistas poderiam apropriar-se de elementos da modernidade para gerar uma obra que seria própria da sua condição de latino-americanos. Dessas obras literárias sairia o cerne da nacionalidade e da identidade latino-americana. A estética modernista, juntamente com as linguagens expressões regionais, seriam a matéria prima para a formação dessa cultura própria.

A transculturação para Angel Rama seria um projeto político de integrar culturas autóctones à identidade nacional, e latino-americana, sem que elas perdessem a sua especificidade. Ele entendia que a modernização poderia romper com a rigidez das culturas autóctones da América Latina. A integração cultural seria um valor em si, posto que ao romper a rigidez da tradição, traria conseqüências benéficas.

Alberto Moreiras (2001), um autor contemporâneo, mostrou-se descrente quanto à possibilidade de modernizar culturas autóctones sem que elas percam sua especificidade. Utiliza-se do exemplo do suicídio do escritor regionalista peruano José Maria Arguedas para mostrar que o projeto transculturador, em última instância, não seria possível. Para Moreiras, ao suicidar-se Arguedas teria mostrado seu desenraizamento como sujeito que tenta falar de dois lugares distintos, o universo andino e a cultura da modernidade, e na verdade não pertence a nenhum deles. Tomar a patologia mental de Arguedas como produto apenas das contradições de

sua condição social é um determinismo sociológico problemático. No entanto, ao fazê-lo, Moreiras opõe-se ao otimismo gerado em torno da idéia de que a especificidade latino-americana poderia ser mantida para além dos processos de dominação cultural e material da modernidade.

No pensamento desses autores podemos acompanhar três momentos sucessivos da utilização do conceito de transculturação. Na década de 1940, Fernando Ortiz reagiu ao colonialismo intelectual e material dos norte-americanos, afirmando que no encontro entre colonizador e colonizado ocorreu algo mais que a absorção passiva da cultura do colonizador pelo colonizado. Esse encontro produziria uma cultura própria, diferente da dos povos originalmente postos em contato. Angel Rama, nas décadas seguintes, baseou-se nas idéias de Fernando Ortiz para analisar a literatura latino-americana. Chegou a conclusões otimistas quanto às possibilidades de realizar uma fusão entre culturas em que a cultura do dominado se expresse, mesmo no interior de uma relação de poder assimétrica. Alberto Moreiras, mais contemporaneamente, critica esse otimismo. A partir de análises da literatura, mostrou que o projeto do realismo mágico e do criticismo latino-americano representou um auto-engano. A apropriação de formas estéticas universalistas, que para Angel Rama seria condição da transculturação, representaria para Alberto Moreiras uma forma de dominação cultural.

Nesse debate, o conceito de transculturação tem sido tomado mais como um projeto político do que como um conceito analítico. Os intelectuais envolvidos com a questão estavam preocupados em posicionarem-se como latino-americanos frente às imposições culturais da modernidade. O que resultou do debate foram interpretações da realidade interessadas e unilaterais. Ou seja, colocou-se uma pergunta: seria possível resistir à dominação simbólica e material estabelecida pelo processo de colonização da América Latina? E tentou-se respondê-la seja com um “sim” ou com um “não”.

A utilidade desse conceito para as ciências sociais pode ser maior se ele for empregado sob outro prisma. Se enfatizarmos o seu caráter analítico, poderíamos falar de transculturação como um tipo ideal, no sentido em que Weber (1994) emprega o termo. As situações empíricas poderiam ser analisadas em relação ao conceito, sem esperar encontrá-lo com todas as suas características na realidade. Não se trataria de responder a uma pergunta de maneira unívoca, mas de analisar um processo a partir de um modelo conceitual.

Nessa perspectiva, as culturas Latino-Americana são de alguma forma transculturadas, posto que resultam de um encontro colonial com a imposição de uma cultura sobre a outra, que pode ter ocorrido de maneira mais ou menos violenta. Para dar conta dessas gradações o conceito de transculturação poderia ser empregado. Porém, uma distinção importante precisa ser feita. Utilizar o conceito de transculturação na literatura parece ser bastante diferente de empregá-lo para a análise de processos sociais. Ao falar de transculturação na literatura, vários níveis de análise podem ser desenvolvidos. Uma análise no plano estético permitiria dar conta de como o escritor empregou elementos estéticos ocidentais e autóctones, no sentido discutido por Rama. Em outro nível de análise, pode-se estudar de que forma a cultura ocidental e a cultura autóctone interagem na formação do escritor como sujeito social, nível em que parece ter se detido Moreiras. Em ambos os casos, chegamos a resultados diferentes.

Na literatura, pode-se concordar com Moreiras de que escritores latino-americanos têm alcançado resultados tímidos na realização do projeto transculturador, já que se utilizaram de elementos autóctones para falar através da estética ocidental e para os ocidentais. As culturas autóctones, pelo contrário, dificilmente não podem ser consideradas em alguma medida transculturadas, pois na sua integração com a modernidade apropriam-se de seus elementos para gerar uma cultura própria. Um exemplo desta apropriação é o catolicismo, da forma que se apresenta em quase todas as religiosidades latino-americanas contemporâneas, como um elemento que soma e não se sobrepõe às crenças nativas.

Uma abordagem semelhante a análise da transculturação como tipo ideal seria a que realiza Abercrombie (1998) sobre a interação entre a religiosidade católica e crenças nativas na cultura andina. Ao estudar os caminhos da peregrinação religiosa, o autor mostrou um simbolismo onde alguns momentos do ritual são realizados nas aldeias, enquanto em outras etapas ocorre uma visita a Igreja e a Cidade. Esses rituais não significam uma separação entre as duas formas de religiosidade e os dois universos culturais (o rural e o urbano, o indígena e o espanhol) atestam, ao contrário, que as duas culturas não podem ser pensadas de maneira dissociada. Exemplos de transculturação também podem ser encontrados em outras regiões da América Latina, como no Caribe. Ao estudar essa região, Gilroy (2001) tratou da cultura negra nas Américas como uma cultura que se constitui nos fluxos. Para ele, o navio seria a metáfora que melhor simboliza esta cultura de diásporas e de deslocamentos.

O conceito de transculturação expressa as interações entre a cultura do colonizador e a do colonizado sem uma finalidade teleológica, onde triunfaria finalmente a modernidade. Através desse conceito pode-se analisar os problemas e as fissuras desses encontros culturais.

Pensar os processos de sincretismo religioso em Cururupu como transculturação permite compreendê-los em sua própria lógica e evitar as amarras presentes na conceituação tradicional. Em Cururupu ocorreu, ao longo dos séculos, um amalgama de elementos postos em contato durante o processo colonial. Esse processo fundou-se na violência da escravidão do negro e extermínio do indígena. No entanto, a cultura dele resultante não é uma totalidade onde predominou a cultura europeia ou a modernidade. É um campo de poder onde se negociam posições simbólicas e materiais. Essas negociações ocorrem a nível simbólico, por meio das crenças e práticas religiosas, e a nível político, através da construção de identidades e campos de poder.

Do ponto de vista nativo, as mediações entre religião e política não são um problema, pois elas sempre estiveram ali. Se nós intelectuais temos dificuldades em interpretar e aceitar

esses fatos, é porque estamos buscando nossos referenciais teóricos em fontes pouco adequadas à realidade brasileira. Ao longo da constituição desse campo de estudo tem havido um desencontro entre interesses nativos e de pesquisadores. Tem-se partido de um pressuposto de que a religiosidade deveria contribuir de alguma forma para a formação da nação brasileira, de sua esfera pública e de suas instituições democráticas. Isso deveria ser feito, paradoxalmente, com a saída de cena da religião, dando lugar a um mundo secularizado e a uma esfera pública para a qual as pessoas entrariam como indivíduos e não como pertencentes a grupos étnicos ou religiosos. Estudos atuais demonstraram que isso não aconteceu. É freqüente a perplexidade de autores com a persistência da magia, com a influência da religiosidade no mundo político, o crescimento de seitas pentecostais, protestantes e católicas. Mas, de onde viriam todas essas perplexidades? A meu ver, do choque entre a realidade e as previsões teóricas.

No debate atual sobre religiões afro-brasileiras e outras religiosidades populares, a relação desses cultos com o Estado e a esfera pública foi tomada como questão central. Conceitos weberianos como secularização, ou habermasianos, como sociedade civil, são utilizados para tentar determinar qual o papel da religiosidade no mundo moderno (Monteiro, 2003, 2006). Esse papel é pensando a partir da formação do Estado brasileiro, dos processos de construção da sociedade civil e da nacionalidade. No entanto, uma análise mais detida das etnografias demonstra que essas preocupações não se apresentam para os nativos nos mesmos termos. Os praticantes de cultos afro-brasileiros e outras religiosidades populares estão pouco ou nada preocupados com a inserção de suas práticas num processo de formação da nação e da modernidade. No caso por mim estudado, essas práticas representam maneiras de pensar e de agir da população de Cururupu. Constituem comportamentos e identidades, sem que isso as leve a debates sobre sua inserção na nação brasileira e na modernidade. Para melhor analisar essas práticas sociais, seria mais fácil reformularmos nossos referenciais teóricos do que esperar que os nativos mudem seus comportamentos para se adequar a eles.

Festas de Boi-Bumbá



CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Haiti é aqui!

No decorrer deste trabalho procurei discutir algumas proposições a respeito das religiosidades afro-brasileiras. Argumentei que o tema possui um pano de fundo comum a todas as antropologias periféricas: a discussão a respeito de como a modernidade e o Ocidente são incorporados às sociedades nacionais, formadas por uma mescla de elementos indígenas e a da cultura européia hegemônica. O problema da compreensão de como a mestiçagem contribuiu ao nascimento de uma identidade nacional foi o cerne do debate antropológico nos últimos 150 anos, não só no Brasil, mas em outros países cuja formação resultou da experiência colonial.

O ponto de partida da discussão realizada nesta tese foi a análise do pensamento de alguns autores hoje considerados clássicos da antropologia brasileira. O estudo de uma parcela importante da obra desses autores demonstrou que elas possuíam algumas características em comum. Entre elas, a visão de que a inclusão do catolicismo à religiosidade de origem africana representava uma espécie de “processo civilizador”, capaz de retirar os negros brasileiros do obscurantismo de suas crenças mágicas.

Em seguida, passei a descrever algumas das características etnográficas da religiosidade de Cururupu-MA. O objetivo dessa etnografia foi realizar uma comparação dos dados coletados em campo com algumas perspectivas atuais a respeito da religiosidade afro-brasileira na sua relação com a magia e com a política. Demonstrei, através da etnografia de Cururupu, que política e religião andam juntas nas práticas nativas. Os dados etnográficos contrariam a impressão que por muitos anos tiveram intelectuais brasileiros de que o envolvimento com a religiosidade e as festas da cultura popular induz a um comportamento apolítico ou aético. Pelo contrário, em Cururupu a religiosidade popular cristalizada nas práticas do tambor de mina e da pajelança cabocla contém em si uma série de códigos de conduta que regulam as relações dos

homens entre si e com a natureza. Esses códigos também orientam a participação dos fiéis na política e na vida pública, realizando uma articulação entre as esferas pública e privada.

Após essa descrição etnográfica, retornei à análise das perspectivas teóricas construídas a respeito da religiosidade afro-brasileira. Interpretei a recusa dos pesquisadores em aceitar essas lógicas nativas, atribuindo a elas juízos de valor negativos, como um reflexo do longo compromisso de intelectuais brasileiros com um projeto de construção da nação. Essa nação idealizada abrangeria um conceito de democracia e modernidade profundamente influenciado por ideais estrangeiros, norte-americanos e europeus.

Depois desse percurso, concluí expressando uma posição teórica construída a partir dos fatos etnográficos coletado por mim. Considerei que em Cururupu-Ma a cultura local é produzida num movimento que se poderia chamar de contra-modernidade, pois as formas de pensamento nativos não se orientam apenas pelas lógicas individualistas modernas. O exame da literatura produzida a respeito dos cultos afro-brasileiros revelou nos autores estudados posicionamentos insatisfeitos e incorformados com tal maneira de agir dos nativos, lamentando a falta de aptidão do povo brasileiro para a cidadania e para a modernidade. Um dos grandes impasses desse debate reside nas opções teóricas feita pelos intelectuais brasileiros ao analisar questões como magia e cidadania no seio de sua própria sociedade. Durante um século de debates sobre cultos afro-brasileiros, sincretismo religioso e construção da nação, os autores têm argumentado a partir de uma perspectiva que toma a modernidade como ponto de referência. Na maioria das vezes, simplesmente lamentam-se de que as culturas nativas não se constroem tendo essa modernidade como valor central. Por outro lado, nossas culturas nativas parecem ter se constituído num movimento de resistência aos valores da modernidade, o que é interpretado pelos intelectuais brasileiros como sintoma de atraso.

Uma das saídas para esse impasse, como procurei mostrar ao longo deste texto, seria buscar novas perspectivas teóricas para analisar fenômenos sociais. Essa opção parece ter sido

feita por intelectuais de outros países periféricos, em particular os latino-americanos. Alguns intelectuais desses países pregam a construção, através das culturas nativas, de uma nova epistemologia que se contraponha ao Ocidente e a modernidade. Essa perspectiva pode ser adotada na análise de questões brasileiras, como tentei fazer com o conceito de transculturação.

Um paralelo com essa proposta pode ser encontrado nos trabalhos que vêm sendo desenvolvidos por Eduardo Viveiros de Castro (1999) no estudo das sociedades indígenas. Através do estudo das concepções de pessoa e da cosmologia indígena em uma perspectiva descentrada do contato com a sociedade brasileira, esse autor e seus discípulos vêm tentando produzir uma antropologia indígena que ressalte especificidades da forma de pensar nativa e não esteja presa a uma visão dos índios a partir de sua inserção na sociedade nacional.

Obviamente essas novas perspectivas não excluem o que já foi produzido até então por outras escolas. Através delas é possível realizar uma opção etnográfica que privilegie a aproximação ao ponto de vista do Outro, dentro das limitações que se impõem a tal exercício. A principal dificuldade nessa perspectiva seria evitar que a antropologia se torne mera reprodução de categorias nativas. Por fim, se a antropologia se constrói nessas tensões entre o mundo do nativo e o mundo do antropólogo, o diálogo intercultural lhe é constitutivo.

A grande dificuldade desse debate, no caso das religiosidades afro-brasileiras, tem sido abandonar comprometimentos ideológicos profundamente arraigados entre a *intelligensia* brasileira para compreender as lógicas nativas como elas realmente são, não como se gostaria que elas fossem. Tivemos dificuldade de assumir, ao longo de um século de debates, que estamos mais próximos de nossos vizinhos latino-americanos do que da Europa ou dos Estados Unidos. O diálogo com estas antropologias centrais, ao longo do tempo, se mostrou um monólogo, pois as questões pesquisadas e a língua em que é produzida a maioria da antropologia brasileira, o português, nos puseram a parte da antropologia internacional. Seria mais frutífero estabelecer um diálogo com países latino-americanos que possuem realidades

históricas e culturais semelhantes as nossas e onde se têm produzido um saber crítico a partir delas. Enfim, por mais difícil que seja, temos que admitir que o Haiti pode ser aqui.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABERCROMBIE, Thomas A. *Pathways of Memory and Power: ethnography and history among an Andean people*. Madison: University of Wisconsin Press, 1998.
- ALVA, Jorge Klor de. “The Post colonization of the (Latin) American Experience: A reconsideration of ‘colonialism’, ‘post colonialism’, and ‘mestizaje’” in *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, PRAKASH, Gyan (ed.). Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1995.
- ARAÚJO, Caetano; SANTOS, Eurico Cursino dos; COELHO, Jessé de Sousa. *Política e Valores*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2000.
- ASSIS, Virginia Maria Almoêdo. “A Irmandade do Santíssimo Sacramento de Santo Antônio do Recife” in *CLIO, Revista de Pesquisa Histórica*. Série História do Nordeste. Vol. 1, pp.55-77. Recife, 1993.
- ÁVILA, Cristina. “O Negro no Barroco Mineiro – o caso da Igreja do Rosário de Ouro Preto” in *Revista do Departamento de História*. FAFICH/UFMG, n. 6, junho de 1988 (p. 69-76).
- BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira Editora, 1971.
- BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- BOROFKY, R. “Cook, Lono, Obeyesekere and Sahlins”. *Current Anthropology*. v. 38, n. 2, 1997, pp. 255-282.
- BRAGA, Pedro. *O Sebastianismo no Maranhão*. São Luís: IPES, 1983.
- BROWN, Diana et all. *Umbanda e Política*. Rio de Janeiro: Ed. Marco Zero, 1985.
- CALDEIRA, José de Ribamar. *O Maranhão na Literatura dos Viajantes do Século XIX*. São Luís: Ed. AML/Sioge, 1991.

- CALDEIRA, Tereza Pires. “Antropologia com Sotaque” in *Cidade de Muros. Crime, Segregação e Cidadania em São Paulo*. São Paulo: editora 34/Edusp, 2000. p.17-23.
- CARDOSO de OLIVEIRA, Roberto. “Notas sobre uma Estilística da Antropologia” in *Estilos de Antropologia*. Roberto Cardoso de Oliveira e Guilermo Raul Ruben (orgs.). Campinas: Ed. Unicamp, 1995.
- CARVALHO, José Murilo de. *Os Bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. 3ª. Ed.
- _____. *Pontos e bordados: escritos de história e política*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.
- _____. *Construção da ordem: a elite política imperial*. Brasília: Ed. UnB, 1981.
- CERVO, Amado Luiz e BUENO, Clodoaldo. *História da Política Exterior do Brasil*. Brasília: ed. UnB, 2002.
- CLIFFORD, James. *A Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1998.
- CORDOVIL, Daniela. 2000. *Religião e Política em Cururupu-MA*. Dissertação de Graduação. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2000.
- _____. 2002. *Os Poderes da Política em Cururupu-MA*. Dissertação de Mestrado. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2002.
- CORONIL, Fernando. “Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories” in *Current Anthropology*, Vol. 11, number 1, February, 1996.
- CORRÊA, Mariza. *Antropólogas e Antropologia*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

- _____. *As Ilusões da Liberdade: A Escola de Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil*. 2ª. Ed. Rev. Bragança Paulista: Editora da Universidade São Francisco, 2001.
- CUNHA, Euclides da. *Os Sertões*. São Paulo: Martin Claret, 2000.
- DANTAS, Beatriz Góes. *Vovó Nagô e Papai Branco: Usos e Abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DA MATTA, Roberto. “O Ofício do Etnólogo, ou como ter *Antrhpological Blues*”. In: NUNES, Edson de Oliveira. (org.). *A Aventura Sociológica: Objetividade, Paixão, Improviso e Método na Pesquisa Social*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1985.
- _____. “Panema: uma tentativa de análise estrutural” in *Ensaios de Antropologia Estrutural*. Petrópolis: vozes, 1973.
- DAVES, Wade. *A Serpente e o Arco-Íris*. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.
- D’AZEVEDO, J. Lúcio. *Os Jesuítas no Grão Pará, suas missões e a colonização*. Belém: Secult, 1999.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- DUSSEL, Enrique. “Europa, Modernidad y Eurocentrismo” in *Indisciplinar las Ciencias Sociales*. Walsh, Schiwy y Castro-Gómez (eds.). Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones ABYA-YALA. Quito, 2002.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- FERRETI, Mundicarmo. *Desceu na Guma: o caboclo do tambor de Mina no processo de mudança de um terreiro em São Luís – a Casa de Fanti-Ashanti*. São Luís: SIOGE, 1993.
- _____. *Encantaria de “Barba Soeira”*: Codó, capital magia negra? São Paulo, Siciliano, 2001. 216p.

- FERRETI, Sérgio. *Querebentan de Zomadonu: Etnografia da Casa das Minas*. São Luís: EDUFMA, 1985.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. Rio de Janeiro: Livraria José Olimpio Editora, 1966.
- GABRIEL, Chester. *Comunicações dos Espíritos: umbanda, cultos regionais em Manaus e a dinâmica de transe mediúnico*. São Paulo: Edições Loyola, 1985.
- GADAMER, Hans Georg. “A virada ontológica da hermenêutica no fio condutor da linguagem” in *Verdade e Método*. Petrópolis: Vozes, 1999. pp. 559-709
- _____. “Que es la verdad?” in *Verdad y Método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992. Pp. 51-62.
- GALVÃO, Eduardo. *Encontro de Sociedades: índios e brancos no Brasil*. São Paulo: Paz & Terra, 1979.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- _____. “Culture War” in *Avaliable Light: Anthropological Rflections on Philosophical Topics*. New Jersey: Princeton University Press, 2000. pp. 97-107.
- GERHOLM, Tomas e Ulf Hannerz. Introduction: the Shaping of National Anthropologies” in *Ethnos* 47 (1): 1-35, 1982.
- GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, 2001.
- GOUGH, Kathleen. “Des Propositions nouveles pour les anthropologues” in *Anthropologie et Impérialisme*. Paris: François Maspero, 1975.

- GOLDMAN, Márcio. “Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, Antropologia e política em Ilhéus, Bahia” in *Revista de Antropologia*. São Paulo, v. 46, n.2, 2004. pp.445-476.
- GOLDMAN, Márcio e SANT’ANA, Ronaldo. “Teorias, Representações e Práticas: introdução a uma análise antropológica do voto”, *Comunicação e Política. Nova Série*. n.3. Rio de Janeiro, 1995.
- JARVIE, I.C. “Understand and Explanation in Sociology and Social Anthropology” in in F. Dallmayr & T. Mc Carthy (orgs.) *Understand ans Social Inquiry*. London: University of Notre Dame Press.pp189-206, 1977.
- KANT DE LIMA, Roberto. *A Antropologia da Academia: quando os índios somos nós*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- KASHOKI, Mubanga. “Indigenous Scolarship in African Universities” in Hussein Fahin (org.) *Inigenous Anthropology in Non-western Countries*. Durham, Carolina Academic Press, 1982. pp.35-51.
- LOPES, Antônio. *Alcântara: Subsídios para a história da cidade*. Ministério da Educação e Cultura, Rio de Janeiro, 1957.
- MADAN, T.N. “Anthropology as the mutual interpenetration of cultures. Indian Perspectives” in Hussein Fahin (org.) *Inigenous Anthropology in Non-western Countries*. Durham, Carolina Academic Press, 1982. pp.4-18.
- MAGALHÃES, Nara Maria Emmanuelli. *O Povo Sabe Votar: uma visão antropológica*. Petrópolis: Vozes e Ijuí: Ed.Unijuí, 1998.
- MAGGIE, Yvonne. *Guerra de Orixás*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.
- _____. “Fetichismo, feitiço, magia e religião” in *Fazendo Antropologia no Brasil*. Neide Esterici, Peter Fry e Mirian Goldenberg (orgs.). Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

- MAIO, Marcos Chor. *Raça, Ciência e Sociedade*. Rio de Janeiro: Fiocruz: CCBB, 1996.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Padres, Pajés, Santos e Festas: catolicismo popular e controle eclesiástico – um estudo antropológico numa área no interior da Amazônia*. Belém: Ed. Cejup, 1995.
- MEIRELES, Mário M. *História do Maranhão*. Fundação Cultural do Maranhão. São Luís, 1980, 2ª.Ed.
- MÉTRAUX, Alfred. “Applied Anthropology in Government: United Nations” in *Anthropology Today*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1953.
- MIGNOLO, Walter. “Colonialidad Global, Capitalismo y Hegemonía Epistémica” in *Indisciplinar las Ciencias Sociales*. Walsh, Schiwy y Castro-Gómez (eds.). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones ABYA-YALA, 2002.
- MINTZ, Sidney. “Le Rouge et le Noir” in Jean Copans *Anthropologie et Impérialisme*. Paris: François Maspero, 1975. pp.463-470.
- MONTEIRO, Paula. “Magia, racionalidade e sujeitos políticos”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, ano 9, outubro, 1994.
- _____. “Max Weber e os dilemas da secularização: o lugar da religião no mundo contemporâneo” in *Novos Estudos. Cebrap*. N. 65, março de 2003.
- _____. “Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil” in *Novos Estudos. Cebrap*. N. 74, março de 2006.
- MOREIRAS, Alberto. *A Exaustão da Diferença: a política dos estudos culturais latino-americanos*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.
- MOTTA, Roberto. “Etnia sincretismo e desenvolvimento no pensamento social brasileiro” in *Etnia e Nação na América Latina*, vol II (org.) ZARUR, George de Cerqueira Leite. Coleção Interamer, n. 45, série Cultural, 1994.

- NAKANE, Chie. "The Effect of Cultural Tradition on Anthropologists" in Hussein Fahin (org.) *Indigenous Anthropology in Non-western Countries*. Durham, Carolina Academic Press, 1982. pp.52-60.
- NARAYAN, Kirin. "How Native is a Native Anthropologist". *American Anthropologist* 95 (3): 671-682, 1993.
- NINA RODRIGUES, Raimundo. *As Raças Humanas e a Responsabilidade Penal no Brasil*. Salvador: Livraria Progresso Editora, 1957. [1894]
- _____. *Os Africanos no Brasil*. Brasília: Ed. UnB, 2004. 8ª. Ed.
- _____. *Le Animisme Fétichiste dans les Nègres bairiens*. Salvador, 1900.
- _____. *O Alienado no Direito Civil Brasileiro*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1939.
- OBEYESEKERE, Ganath. *The Apoteosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*. New Jersey: Princeton University Press, 1992.
- ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo Cubano del Tabaco e el Azucar*. La Habana: Consejo Nacional de Cultura, 1963.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro. Umbanda: integração de uma religião numa sociedade de classes*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- PALMEIRA, Moacir. "Política, Facções e Voto" in *Antropologia, Voto e Facções Políticas*. Moacir Palmeira e Márcio Goldman (orgs.). Rio de Janeiro: Contracapa, 1996.
- PALMEIRA, Moacir e GOLDMAN, Márcio (orgs.). *Antropologia, Voto e Facções Políticas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 1996.
- PEIRANO, Mariza. "Artimanhas do Acaso". In: *Anuário Antropológico*. v. 1989, p. 9-21. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

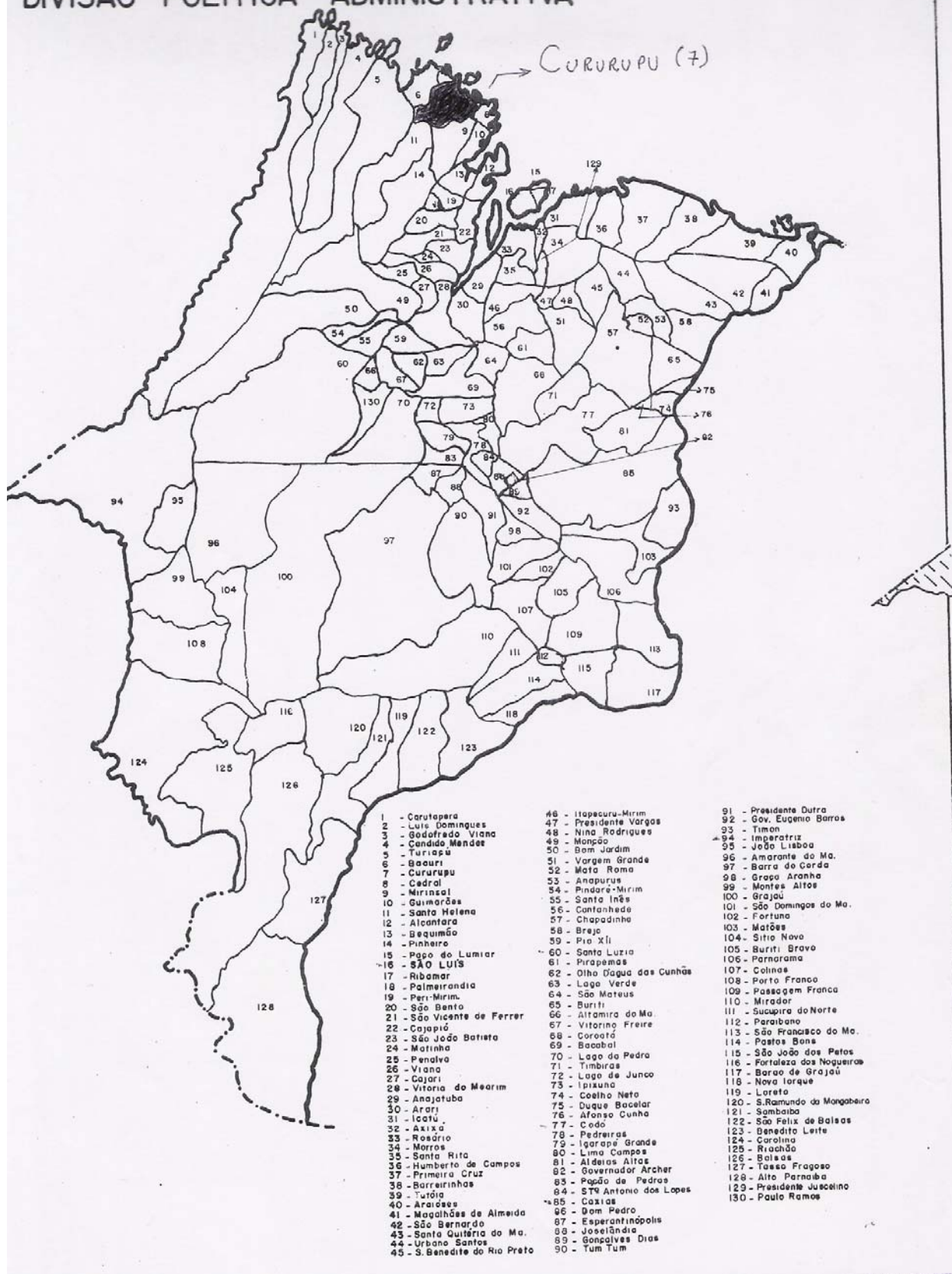
- _____. *A Favor da Etnografia*. Rio de Janeiro: Relumê-Dumará, 1995.
- _____. *Uma antropologia no plural. Três experiências contemporâneas*. Brasília: Ed. UnB, 1992
- _____. “Antropologia no Brasil (alteridade contextualizada)” in *O que ler nas Ciências Sociais Brasileiras (1970-1995)*. Sérgio Miceli (org.). São Paulo: Ed. Sumaré, ANPOCS: Brasília, CAPES, 1999.
- PRANDI, Reginaldo. *Segredos Guardados: Orixás na Alma Brasileira*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2005.
- _____. *Herdeiras do Axé: Sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Ed. Hucitec, 1996.
- _____. “Perto da magia, longe da política: derivações do encantamento do mundo desencantado”. *Novos Estudos*. São Paulo, CEBRAP, No. 34, 1992.
- _____. “Modernidade com Feitiçaria: candomblé e umbanda no Brasil do Século XX”. *Tempo Social*, Revista de Sociologia da USP, São Paulo, 2 (1): 49-74, 1º. sem/1990.
- PRADO Jr., Caio. *Formação Econômica do Brasil*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1998, 27ª. Ed.
- QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y America Latina” in *Indisciplinar las Ciencias Sociales*. Walsh, Schiwy y Castro-Gómez (eds.). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones ABYA-YALA, 2002.
- RAMA, Angel. *Literatura e Cultura na América Latina*. São Paulo: Edusp, 2001.
- RAMOS, Alcida Rita. “Ethnology Brazilian Style” in *Cultural Anthropology*, 5(4), 1990: 452-472.

- RAMOS, Arthur. *O Negro Brasileiro. 1º. Volume: Etnografia Religiosa. 5ª. Ed.* Rio de Janeiro: Graphia Editorial, 2001.
- SAHLINS, Marshal. *Como Pensam os Nativos.* São Paulo: Edusp, 2001.
- _____. *Ilhas de História.* Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1989.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela Mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade.* São Paulo: Cortez Editora, 1996.
- SCHUARCZ, Lilia Moritz. *As Barbas do Imperador. D. Pedro II, um monarca dos trópicos.* São Paulo: Cia. das Letras, 1999.
- _____. “Questão Racial e Etnicidade” in *O que ler nas Ciências Sociais Brasileiras (1970-1995)*. Sérgio Miceli (org.). São Paulo: Ed. Sumaré, ANPOCS: Brasília, CAPES, 1999a.
- _____. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil: 1870-1930.* São Paulo: Cia. das Letras, 1993.
- SEGATO, Rita. “Cidadania, por que não? Estado e Sociedade a luz de um discurso religioso afro-brasileiro” in *DADOS*, vol. 28, n.3, pp.581-601, 1995.
- SKIDIMORE, Thomas. *Preto no Branco. Raça e Racionalidade no Pensamento Brasileiro.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- SOUSA, Rosinaldo Silva de. “*Cor’, Raça ou etnicidade: um estudo em uma população “de cor” migrante em Belém-PA*”. Dissertação de Graduação em Ciências Sociais, UFPa, Belém-PA, 1998.
- SZWED, John. “An American Anthropological Dilema: the politics of afro-american culture” in *Reinventing Anthropology.* New York: Vintage Books, 1971.

- TROUILLOT, Michel-Rolph. "Anthropology and the Savage Slot: the poetics and politics of otherness" in *Recapturing Anthropology*. Richard Fox (org.). Santa Fé: School of America Research Press, 1991.
- VELOSO, Mariza e MADEIRA, Angélica. *Leituras Brasileiras: Itinerários no Pensamento Social e na Literatura*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- VILHENA, Luis Rodolfo da Paixão. *Projeto e missão: o movimento folclórico brasileiro (1947-1964)*. Rio de Janeiro: Funarte/ Fundação Getúlio Vargas, 1997.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Etnologia Indígena" in *O que ler nas Ciências Sociais Brasileiras (1970-1995)*. Sérgio Miceli (org.). São Paulo: Ed. Sumaré, ANPOCS: Brasília, CAPES, 1999.
- VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antônio; BARROS, José Flávio [1993] *A Galinha da Angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. Rio de Janeiro: EDUFF, FLACSO.
- WAGLEY, Charles e GALVÃO, Eduardo. "The Tenetehara" in *Handbook of South American Indians*. Julian Steward (Ed.) Vol. 3. Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology, Bulletin 143. Washington, 1948.
- WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Brasília: Ed. UnB, 1994.
- WINCH, Peter. "Understanding a Primitive Society" in B.R. Wilson (org.) *Rationality*. Worcester, Inglaterra: Billing & Sons Limited. Pp 78-111, 1970.
- _____. "Comment" in F. Dallmayr & T. Mc Carthy (orgs.) *Understand ans Social Inquiry*. London: University of Notre Dame Press. pp.207-214, 1977.
- WILLEKE, Frei Venâncio. "Senzalas de Conventos" in *Revista de História*. USP. Volume LIII, n. 106, ano XXIII, 1976 (p.333-354)
- WILLIS Jr., William S. "Skeletos in the Anthropological Closet" in *Reinventing Anthropology*. New York: Vintage Books, 1971.

ESTADO DO MARANHÃO (MAPA 1)

DIVISÃO POLÍTICA ADMINISTRATIVA



Estado do Maranhão

Mapa Físico





Foto: Daniela Cordovil

Tambor de Crioula



Foto: Daniela Cordovil

Desfile dos *pajés* no Carnaval



Foto: Rosinaldo Sousa

Fabricação de Barcos



Foto: Rosinaldo Sousa

Uma carroça numa rua às margens do rio Cururupu

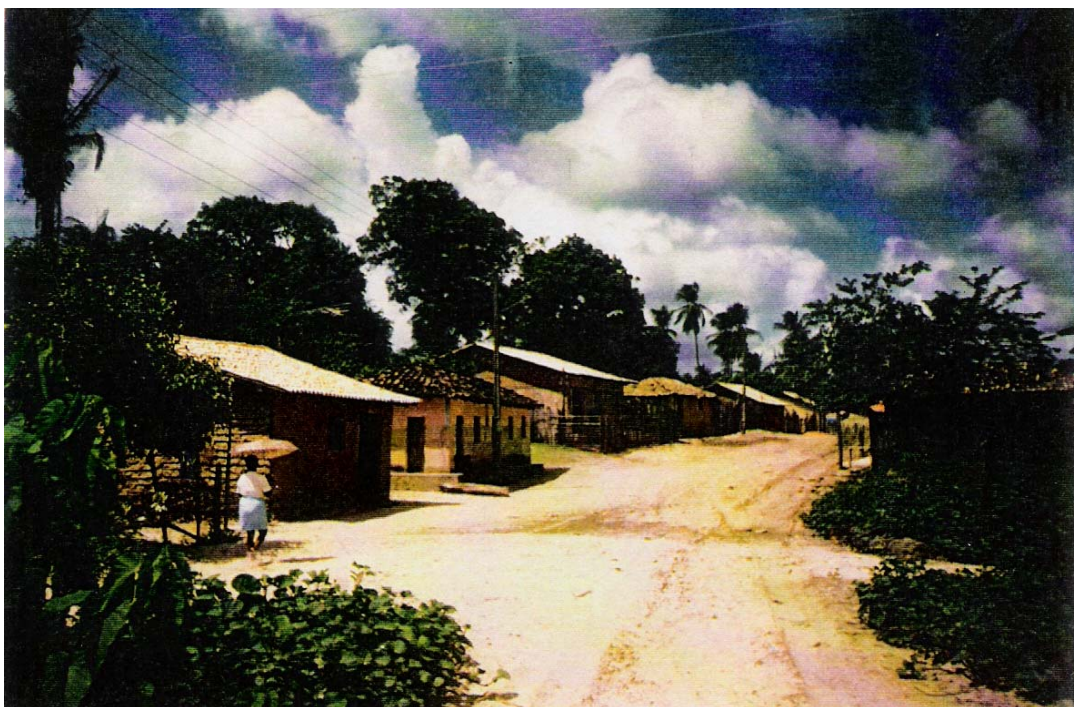


Foto: Rosinaldo Sousa

Uma rua da periferia de Cururupu



Foto: Rosinaldo Sousa

Pajé, em um ritual de Cura