

Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciência da Religião
Doutorado em Ciência da Religião

Dilaine Soares Sampaio de França

“ÀRÒYÉ”:

**UM ESTUDO HISTÓRICO-ANTROPOLÓGICO DO DEBATE ENTRE
DISCURSOS CATÓLICOS E DO CANDOMBLÉ NO
PÓS-VATICANO II.**

Juiz de Fora
2012

Dilaine Soares Sampaio de França

“Àròyé”:

**Um estudo histórico-antropológico do debate entre discursos católicos e do candomblé
no pós-Vaticano II**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Ciências Sociais da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial à obtenção do grau de Doutor (a).

Orientador: Prof. Dr. Robert Daibert

Juiz de Fora

2012

Dilaine Soares Sampaio de França

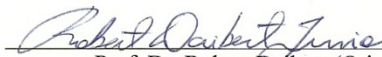
“**Àròyé**”:

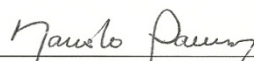
Um estudo histórico-antropológico do debate entre discursos católicos e do candomblé no pós-Vaticano II


Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração em Ciências Sociais da Religião, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Doutor(a) em Ciência da Religião.


Aprovada em 02 de março de 2012.

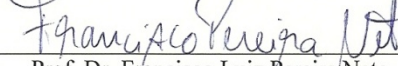
BANCA EXAMINADORA


Prof. Dr. Robert Daibert (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora


Prof. Dr. Marcelo Camurça
Universidade Federal de Juiz de Fora


Prof. Dr. Volney Berkenbrock
Universidade Federal de Juiz de Fora


Prof. Dr.^a Fátima Regina Gomes Lavares
Universidade Federal da Bahia


Prof. Dr. Francisco Luiz Pereira Neto
Universidade Federal de Pelotas

Ao Rodrigo, meu amor, meu companheiro de todas as horas.

Aos meus pais, minha fonte de vida e amor incondicional, meu porto seguro.

As Forças Superiores e Inexplicáveis que de algum modo regem a nossa existência.

AGRADEÇO

A FAPEMIG, pelo financiamento obtido durante o período inicial do doutorado.

Ao meu orientador, Prof^o. Dr. Robert Daibert, por todo apoio e pela paciência de me orientar a distância! Também agradeço ao Prof^o. Dr. Francisco P. Neto, que foi meu orientador nos períodos iniciais de construção desta tese, por ter aceitado a parceria mais uma vez!

Aos colegas do Departamento de Ciências das Religiões da UFPB, pelo companheirismo, pelas conversas proveitosas que fizeram surgir muitas idéias para este trabalho e pelo carinho, pois cada um a seu modo contribuiu para que eu me sentisse em casa, embora estivesse em uma nova terra. Em especial, devo imensa gratidão ao amigo Fabrício Possebon, que mais uma vez, com muita dedicação, foi leitor de uma produção minha e me deu todo apoio necessário. A Eunice Gomes, pela amizade, pela parceria, pelo carinho, pelos vários “S.O.S” prestados e pela acolhida tão especial! A Neide Miele, responsável pela existência das Ciências das Religiões na UFPB, pelo imenso apoio dado tanto a este trabalho quanto a minha inserção na vida acadêmica. Com ela aprendo todos os dias, não somente sobre a universidade, mas sobre a vida! A Leyla, com quem dividi a Coordenação da Graduação e a Chefia Departamental, pelas trocas de idéias, pela parceria e incentivo. E ainda a todo o corpo discente do Curso de Graduação em Ciências das Religiões, não só pela torcida de muitos como pelo fato de terem permitido que eu compartilhasse e ampliasse minhas reflexões ao ministrar as disciplinas, em especial, a de Mitologias indígenas e afro-brasileiras.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF, em especial, ao Professor Dr. Volney Berkenbrock, sempre presente ao longo de minha carreira acadêmica no PPGCIR, com disponibilidade e atenção. Ao Prof^o. Dr. Marcelo Camurça, pelas trocas de ideias na disciplina Seminário de Doutorado. A ambos por terem aceitado o convite para a defesa, participando assim desse momento tão importante para mim.

A Prof^a Dr^a. Fátima Tavares (PPGA – UFBA), professora, orientadora (PIBIC, Especialização), amiga, a quem devo o início e grande parte de minha caminhada no campo de estudos das religiões afro-brasileiras, por novamente ter me auxiliado, desta vez em minhas incursões na capital baiana e por compor a banca. À Prof^a. Dr^a. Patricia Teixeira Santos (anteriormente, Patrícia Santos Schermann - UNIFESP), pela amizade, pelas ideias no processo de ajuste deste trabalho e pela disponibilidade. Ao Prof^o. Dr. José Vaz Neto (PPGCR-UFPB), pelas contribuições teóricas na análise do discurso.

Aos amigos e colegas, de minha turma de doutorado, pelas trocas compartilhadas. A Prof^a. Dr^a. Maria da Graça Floriano, colega de tema e amiga, que sempre se mostrou disposta a me auxiliar, pelos empréstimos de material, pelas trocas de ideias e pelo carinho. A Suely, pelo auxílio nas encadernações, impressão e no processo de entrega dos volumes definitivos.

As funcionárias da biblioteca do Seminário Arquidiocesano de Juiz de Fora, em especial Érika e Izabel, pela solicitude e atenção que sempre me atenderam. A Nelsa, pelos vários cafezinhos nos momentos de pausa.

Ao povo de orixá, que há tantos anos é fonte de inspiração para mim. Especialmente, a Mãe Stella, que com sua imensa generosidade aceitou partilhar comigo suas lembranças e sua imensa sabedoria, a Thereza que além de trazer um pouco de sua trajetória para este trabalho, me permitiu chegar a ialorixá Stella de Oxóssi e a *egbomi* Detinha de Xangô, que me recebeu inesperadamente com tanto carinho. No terreiro da Casa Branca, devo meus agradecimentos primeiramente a direção que responde pela Casa atualmente em virtude da enfermidade de sua ialorixá. A *iaô* Cristina, que me abriu as portas do Engenho Velho, a *equede* Terezinha e ao *ogã* Antônio Luiz que tão gentilmente me receberam e também compartilharam comigo seu saber, suas memórias. A Estélio Gomberg, que me conduziu gentilmente ao Sr. Antônio.

As “Forças Superiores e Inexplicáveis” que me permitiram chegar ao final. À minha amada e saudosa mãe, presença constante em minha vida, ainda que em outra dimensão. Ao meu pai, pelo amor incondicional, companheirismo constante e por ter compreendido a necessidade de minha mudança para outra cidade. Este é mais um trabalho que só se realizou por eles e para eles, que sempre me incentivaram e jamais mediram esforços para que eu avançasse profissionalmente.

Ao Rodrigo, meu amor, pela abnegação de si mesmo por mim, pela compreensão constante, incentivo e muito carinho. Esta tese é fruto de mais uma parceria nossa!

Aos meus familiares, em especial, às minhas tias Hortência, Conceição e Maria. Ao Vô Vado, que em outra dimensão esteve por perto. À família do Rodrigo, também minha, aos seus pais e irmãos pela torcida.

Aos mais novos amigos e vizinhos Silvia e Oscar, que diante do caos gerado pela terceira e definitiva mudança residencial feita ao longo deste trabalho, cederam com carinho e gentileza sua casa para que eu conseguisse fazer os ajustes finais desta tese.

E as várias outras pessoas que torceram muito por mim e me ajudaram de alguma forma e por esquecimento, não os tenha mencionado. Afinal, por traz dos trabalhos acadêmicos que desenvolvemos, de formato aparentemente frio e sóbrio, há muitas vidas, muitas histórias e, porque não, muitos sentimentos, que não podem deixar de ser registrados.

“Ògbèri nko mo màriwo”

“O não iniciado não pode conhecer os segredos do mariwo”

Mãe Stella de Oxóssi, 2007.

RESUMO

Esta tese tem como objetivo analisar a complexidade que envolve o debate, num sentido amplo, entre discursos católicos e do candomblé no contexto posterior ao Vaticano II. Primeiramente, pretendo compreender como se construíram discursos católicos sobre as religiões afro-brasileiras no período posterior ao Concílio Vaticano II, percebendo suas distinções com relação ao período imediatamente anterior (anos 40 aos anos 60). Em seguida, analisarei alguns discursos exemplares de representantes de dois conhecidos terreiros baianos – o *Ilê Axé Opô Afonjá* e o *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* – este último mais conhecido como Terreiro da Casa Branca. Ao final pretendo demonstrar, principalmente, que há possibilidades significativas de resposta aos discursos católicos sobre as religiões afro-brasileiras no âmbito do candomblé, mobilizadas especialmente pelas controvérsias em torno do sincretismo.

Palavras-chave: candomblé; discurso católico; Concílio Vaticano II; sincretismo.

ABSTRACT

This study intends to analyze the complexity which involves the debate, in its wider sense, between the Catholic and Candomblé discourses within the Post-Vatican II context. Firstly, I intend to comprehend how the Catholic discourses about the Afro-Brazilian religions were built in the time period that follows the II Vatican Council, noticing their differences when contrasted with the immediately previous period (from the 40's to the 60's). Secondly, I analyze some sample discourses of two well-known sacred spaces in Bahia, Brazil - the *Ilê Axé Opô Afonjá* and the *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* - (the latter also known as Terreiro da Casa Branca). Finally, I intend to mainly demonstrate that there are significant possibilities for answers to the Catholic discourse about the Afro-Brazilian religions within the Candomblé scope, which were driven specially by the controversies around the syncretism.

Keywords: Candomblé; Catholic religious discourses; II Vatican Council ; syncretism

RÉSUMÉ

Cette thèse vise à analyser la complexité qui entoure le débat, dans un sens large, entre les discours catholiques et les discours du candomblé dans le contexte postérieur au Vatican II. D'abord, J'ai la prétention de comprendre comment on a construit les discours catholiques sur les religions afro-brésiliennes au cours de la période postérieure au Concile Vatican II, en regardant leurs distinctions par rapport à la période immédiatement antérieure (depuis les années 1940 jusqu'aux années 1960). En suite, Je analyserai des discours représentatifs des maîtres de deux célèbres *terreiros* (les maisons cultuels de candomblé) en l'État de Bahia – *le Ilê Axé Opô Afonjá et Ilê Axé Iyá Nassô Oká* – ce dernier est plus connu sous le nom "Terreiro de Maison Blanche". Finalement, je propose de démontrer des possibilités significatives de réponse aux discours catholiques sur les religions afro-brésiliennes en ce qui concerne le candomblé. Ces réponses possibles sont mobilisées, en particulier, par les controverses qui entourent le syncrétisme.

Mots clé: candomblé; discours catholique; Concile Vatican II; syncrétisme

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AA	<i>Apostolicam actuositatem</i> . Decreto sobre o apostolado dos leigos (Concílio Vaticano II, novembro de 1965).
ACB	Ação Católica Brasileira
AG	<i>Ad gentes</i> . Decreto sobre a atividade missionária da Igreja (Concílio Vaticano II), dezembro de 1965.
APN(s)	Agente(s) de Pastoral Negro(s)
ASSET	Associação Ecumênica dos Teólogos do Terceiro Mundo
AT	<i>Africae Terrarum. Sobre a Promoção Religiosa, Civil e Social da África</i> .
CEB	Comunidade Eclesial de Base
CELAM	Conselho Episcopal Latino-Americano
CONENC	Congresso Nacional das Entidades Negras Católicas
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CRB	Conferência dos Religiosos do Brasil
DA	<i>Diálogo e Anúncio</i> , Documento do Pontifício Conselho para o Diálogo com as Religiões, 1992
DH	<i>Dignitatis humanae</i> . Declaração sobre a liberdade religiosa (Concílio Vaticano II), dezembro de 1965.
DSD	Documento de Santo Domingo (4ª Conferência Episcopal Latinoamericana, 1992)
EN	<i>Evangelii Nuntiandi</i> . Exortação apostólica sobre a evangelização no mundo contemporâneo do papa Paulo VI, 1975.
EPA	Encontro de Pastoral Afro-Americana e Caribenha
ES	<i>Ecclesiam Suam. Os caminhos da Igreja</i> , 1964.
GRENI	Grupo de religiosos e religiosas negros e indígenas
GS	<i>Gaudium et spes</i> . Constituição pastoral sobre a Igreja no mundo de hoje (Concílio Vaticano II), dezembro, 1965
LG	<i>Lumen Gentium</i> . Constituição dogmática sobre a Igreja (Concílio Vaticano II), novembro de 1964

MAMNBA Projeto de Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia

NA *Nostra aetate*. Declaração sobre as relações da Igreja com as religiões não-cristãs (Concílio Vaticano II), outubro de 1965

PAB Pastoral Afro-Brasileira

RMi *Redemptoris Missio*, Carta Encíclica do Papa João Paulo II, 1991.

REB Revista Eclesiástica Brasileira

SEPAFRO Secretaria de Pastoral Afro-Continental

TL Teologia da libertação

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	14
2 SOB OS ECOS DO VATICANO II	36
2.1 O Concílio Vaticano II: o “evento” e seu significado	36
2.2 As religiões “não cristãs” nos principais documentos conciliares	45
2.3 “ <i>Uma nova postura pastoral?</i> ” A importância de Boaventura para o(s) discurso(s) católico(s) no pós-Vaticano II	60
3 A VOZ DA CNBB: AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS NOS ESTUDOS E DOCUMENTOS	71
3.1 Um pouco de história: a CNBB e a Pastoral Afro-Brasileira	71
3.2 Breve comentário sobre as fontes	76
3.3 O discurso sobre as religiões afro-brasileiras na produção da CNBB	78
3.4 O discurso da Pastoral Afro-Brasileira	101
4 ANTISSINCRETISMO COMO DISCURSO NO CANDOMBLÉ: UM CONTRAPONTO AO DISCURSO CATÓLICO	137
4.1 O <i>Ilê Axé Opô Afonjá</i>	137
4.2 Mãe Stella: sua trajetória e obra	145
4.3 “Santa Bárbara não é Iansã”: o pioneirismo de Mãe Stella	150
4.4 Algumas considerações parciais	169
5 SINCRETISMO COMO TRADIÇÃO: OUTRA POSSIBILIDADE DE RESPOSTA NO CANDOMBLÉ	173
5.1 O <i>Ilê Axé Iyá Nassô Oká</i>	173
5.2 “É preciso continuar fazendo como sempre se fez”: o poder da tradição	185
5.3 Outras considerações parciais	212

CONSIDERAÇÕES FINAIS	218
BIBLIOGRAFIA	223
APÊNDICE	248
ANEXOS	249

1 INTRODUÇÃO¹

Desde os meados de minha graduação, em 2001, venho tentando compreender a umbanda², e um pouco das demais religiões afro-brasileiras. Depois de algumas incursões aos terreiros de umbanda e candomblé, acabei optando por estudar essas religiões “de fora do terreiro”, pois apesar de ter tomado um enorme gosto pelo trabalho de campo, minha formação historiográfica não me fez sentir à vontade para fazer um trabalho em que essa metodologia fosse central. Assim, após me debruçar sobre a literatura antropológica acerca do tema, percebi que estudar a umbanda “de fora do terreiro” poderia ser uma boa opção metodológica (FRANÇA, 2010, p.29-32). Foi o que fiz na minha dissertação de mestrado, (SAMPAIO, 2007)³ quando pesquisei o discurso católico e kardecista sobre a umbanda entre 1940 e 1965, utilizando para isso jornais católicos e kardecistas de Juiz de Fora, cidade onde realizei meu trabalho.

O projeto inicial aprovado pela ocasião do exame de doutorado, intitulado “Ainda de fora do terreiro’: o processo de construção da umbanda como religião a partir da perspectiva do outro”, tinha por objetivo investigar o processo de construção da umbanda como religião a partir dos discursos produzidos pelos seus interlocutores externos ao campo religioso – discursos médico, jornalístico, estatal e jurídico – ao longo do século XX, em Juiz de Fora, tomando como contraponto o contexto a ser verificado na capital do estado de Minas Gerais. Todavia essa proposta de trabalho inicial precisou ser modificada em função de alguns empecilhos encontrados. Após percorrer os arquivos da cidade por um período de quatro meses, entre final de 2008 e início de 2009, percebi que não havia material suficiente para a construção de uma tese. Além disso, no caso específico do discurso jurídico, os processos posteriores a 1945 que interessavam a este trabalho ainda não haviam passado, pelo menos até aquele momento, por nenhum processo de sistematização, permaneciam no fórum da cidade e o acesso a eles era uma incógnita.

Diante desse quadro desanimador, fui obrigada a dar novos rumos ao trabalho. A inspiração veio a partir de uma palestra que proferi durante um evento realizado na livraria Paulus, em Juiz de Fora, juntamente com o Pe. Guanair da Silva Santos, que é um nome forte

¹ Esta tese já foi escrita segundo as normas do novo acordo ortográfico brasileiro (NOGUEIRA, s/d; TUFANO, 2008), bem como de acordo com o novo modelo para formatação de dissertações e teses da UFJF (SOUSA, 2008).

² Para ver detalhes sobre a questão do significado de umbanda, consultar FRANÇA, 2010, p.17.

³ Minha dissertação de mestrado defendida em 2007 passou por algumas revisões e tornou-se um livro, publicado pela Editora da UFPB em 2010. Portanto, ao longo da tese utilizarei como referência o livro e não mais a dissertação.

no que se refere às relações entre igreja católica e religiões afro-brasileiras tanto nessa cidade quanto para além dela, sendo seus textos inclusive utilizados pela Pastoral afro-brasileira. A partir dessa inspiração inicial pensei que poderia ser interessante manter uma linha ainda mais próxima à do mestrado, no sentido de continuar a pesquisa dentro do campo religioso. Assim nasceu a ideia de estudar as relações entre igreja e religiões afro-brasileiras, através do (s) discurso(s) católico(s) no contexto posterior a realização do Concílio Vaticano II, com o intuito de compreender as permanências e mudanças com relação ao período pré-conciliar. Ou melhor, de perceber como se construiu, no período posterior a 1965, as relações entre igreja e religiões afro-brasileiras pensadas como uma “síntese de estabilidade e mudança”, haja vista que já não é mais possível tomar permanência e mudança como contrários lógicos e ontológicos (SAHLINS, [1987] 1990, p.180). Como bem demonstrou Sahlins, esse tipo de oposição binária, assim como vários outros, dentre os quais: masculino versus feminino, passado versus presente, etc, não são apenas fenomenologicamente enganadores como também analiticamente debilitantes (SAHLINS, [1987] 1990, p.18,19). Afinal, o próprio diálogo simbólico da história – diálogo entre as categorias recebidas e os contextos percebidos, entre o sentido cultural e a referência prática – já coloca em questão todas aquelas supostas oposições calcificadas, pelas quais habitualmente compreendemos tanto a história quanto a ordem cultural (SAHLINS, [1987] 1990, p.181). Com esta nova perspectiva pude ampliar também o meu espaço geográfico, de modo que este trabalho não se restringiria a uma localidade, haja vista os tipos e o conteúdo das fontes utilizadas que se reportam para a realidade brasileira de uma maneira geral.

Já havia começado construir esta tese quando tive a honra de me tornar professora do primeiro curso de graduação em Ciências das Religiões, em uma Universidade Federal. Refiro-me a UFPB. Essa drástica e maravilhosa mudança, que envolveu não só o aspecto profissional, mas emocional, haja vista que as transformações foram muitas: a cidade, o estado, o clima, a cultura, etc., pois como já bem se sabe, há muitos brasis nesse imenso Brasil, então, era de se esperar que o trabalho acadêmico que estava em curso também passasse por uma nova reformulação, afinal, ele também não poderia passar imune a tantas reviravoltas. No processo de análise do(s) discurso(s) católico(s), comecei a sentir um incômodo, que por sinal não aparecera pela primeira vez. Desde a qualificação, quando a questão do que afinal seria meu objeto veio à baila, fiquei, como se diz popularmente, “com a pulga atrás da orelha”. Não queria deixar de fora os meus anos dedicados ao trabalho de campo, que no mestrado ficou apenas como um pano de fundo do trabalho. Ao chegar a João Pessoa e voltar a fazer pesquisas em alguns terreiros da cidade, meu incômodo cresceu. Como

eu poderia deixar de ver o contraponto do discurso católico? O que estariam pensando ou que vêm pensando os adeptos das religiões afro-brasileiras do discurso da igreja após o Vaticano II? A tentativa de diálogo, proposta no discurso da igreja, os afetou? E a velha questão do sincretismo, que continuou a ser uma questão para a igreja mesmo após o Vaticano II, é para eles também uma questão? Qual seria o(s) discurso(s) das lideranças do candomblé com relação a tudo isso? E o(s) da umbanda? Essas foram as primeiras perguntas que me inquietaram, dentre várias outras que foram surgindo posteriormente. Após um diálogo com meu orientador, que me deu o apoio esperado, bons ventos revolveram mais uma vez essa tese até que ela pôde chegar ao seu estado atual. Todavia, qualquer autor que trabalha no campo de estudos das religiões afro-brasileiras sabe da necessidade, aliás como em qualquer outra área de estudos, de recortar o que se almeja estudar. A diversidade das religiões de matriz africana forma um grande espectro, do qual é preciso ter conhecimento para depois escolher uma pequena parte desse belo caleidoscópio. Sem a marca institucional do discurso católico e tendo a oralidade como principal forma de transmissão do conhecimento, as religiões afro-brasileiras apresentam algumas dificuldades no que tange a apreensão de discursos.

A partir da leitura inspiradora dos artigos de Josildeth Gomes Consorte (2006, 2009, 2010), percebi que o debate em torno do sincretismo e antissincretismo desencadeado a partir do Manifesto escrito pela ialorixás baianas no início dos anos 80 poderia ser tomado como um contraponto ao discurso católico. Dos cinco terreiros envolvidos no Manifesto, fiz novo recorte e optei por ouvir representantes de dois deles: *Ilê Axé Iyá Nasso Oká*, mais conhecido como Casa Branca do Engenho Velho, e o *Ilê Axé Opô Afonjá*. Embora representantes de cinco terreiros baianos tenham assinado o manifesto, Consorte demonstra através de sua pesquisa que somente Mãe Stella persistiu no propósito de separar o candomblé das crenças e práticas religiosas católicas, ou seja, somente ela manteve uma postura antissincrética, enquanto os outros terreiros não abandonaram as práticas sincréticas (CONSORTE, 2009, p.193-194; CONSORTE, 2010, p.196). No entanto, como a proposta teórica e metodológica desta tese é trabalhar com análise do discurso, era preciso escolher apenas um dentre os quatro terreiros envolvidos no Manifesto dos anos 80, para mostrar outra possibilidade de discurso no âmbito do candomblé, com relação ao sincretismo e ao discurso católico. Foi então que optei pela Casa Branca, um dos mais antigos e respeitados terreiros da Bahia, que deu origem ao *Opô Afonjá* e ao Gantois, da famosa Mãe Menininha, falecida em 1987, que também estão entre os terreiros considerados os mais tradicionais da Bahia.

A proposta inicial era entrevistar as ialorixás dos dois terreiros escolhidos, embora soubesse de antemão que tal objetivo poderia não se concretizar na Casa Branca, em virtude

da enfermidade de sua ialorixá. Quando estive em Salvador para realizar as entrevistas, em dezembro de 2010, o *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* passava por uma reformulação no que tange a direção da casa. Mãe Tatá, mesmo enferma, continuava evidentemente como a ialorixá da casa, afinal ela era a portadora do axé. Contudo, era preciso que a casa tivesse pessoas que pudessem responder por ela, por isso passou a ter uma direção formada por três pessoas. Embora não tenha tido contato com nenhuma delas, consegui falar com pessoas importantes e já antigas na Casa Branca, de modo que realizei entrevistas com uma *equede*⁴ e um *ogã*⁵, bastante articulado, que muitas vezes é responsável por atender as pessoas que desejam obter informações sobre o Engenho Velho. Além da bibliografia e das fontes jornalísticas que selecionei existentes sobre o terreiro, serão essas entrevistas que analisarei no capítulo cinco.

É importante frisar que em momento algum tive a pretensão de tomar os discursos selecionados como **os** discursos do candomblé em contraposição aos discursos católicos analisados. Talvez não precisasse nem destacar essa questão, haja vista o quão clara é no campo de estudos afro essa impossibilidade, em função da diversidade inerente à própria constituição das religiões afro-brasileiras. Assim, os discursos selecionados são tomados aqui apenas como **possibilidades** significativas, devido aos desdobramentos que causaram, de contraponto aos discursos católicos selecionados.

No que se refere ao aspecto teórico-metodológico, parto da premissa de que é impossível separar o saber do contexto no qual foi produzido (LATOUR, 2000, p.20), então penso ser de extrema importância trazer em maiores detalhes o percurso teórico que fiz. Na verdade, fiz uma aposta em possibilidades que podem ser consideradas relativamente recentes, tanto na história quanto na antropologia. Sob o aspecto histórico, deixei que as “fontes falassem”, como se costuma dizer, não por si mesmas, mas no sentido de “deixarem elas mostrarem o caminho teórico”. Sob a perspectiva antropológica, busquei “levar a sério o

⁴ Dá-se o nome de equede à “mulher iniciada para cuidar dos orixás, vesti-los e dançar com eles” (PRANDI, 2005, p.305).

⁵ Nome dado ao homem que tem o cargo de sacrificador ou tocador de atabaque, título também atribuído ao protetor do terreiro (PRANDI, 2005, p.307). Mãe Stella apresenta mais detalhes sobre a figura do ogã, mostrando que normalmente, numa festa pública o Orixá de um egbomi escolhe alguém como ogã. A primeira coisa que é feita é a entrega das ferramentas do orixá escolhido. Em seguida, o orixá, de braço dado com o ogã que acaba de nascer o apresenta a ialorixá, a iakekerê e aos demais membros do terreiro. Após a ordem da ialorixá ou da mãe pequena, caso a ialorixá não esteja presente, os demais ogãs da Casa “suspendem” o neófito, ao som de toques e cânticos adequados para a ocasião, e o sentam em uma cadeira: a consolidação do ritual. Nasce o *Ogá* a partir do momento em que é apontado, suspenso e sentado na cadeira”. Posteriormente ainda haverá a confirmação do *Ogá* em dia de festa, após período determinado para o recolhimento. Ainda segundo a sacerdotisa, um ogã tem funções importantes a desempenhar, como “dedicar-se ao máximo ao Filho-do-Orixá que o suspendeu e ao Àšé como um todo” (SANTOS, 2010, p.80-82). Evidente, que devido a diversidade inerente ao universo das religiões afro-brasileiras, poderá haver variações quanto as atribuições ao modo ritual como é suspenso um ogã, etc.

nativo” (VELHO, 2001, p.238-239). Quero dizer com isso que verdadeiramente não me dirigi nem às fontes escritas nem aos sujeitos que entrevistei com um corpus teórico em mente. O caminho não foi da teoria para o “campo”, num sentido amplo e sim o inverso. Talvez possa parecer um pouco retrógrado este meu anúncio, haja vista que nas disciplinas de antropologia ministradas tanto na graduação quanto na pós-graduação este já é um discurso bem repetido, a ideia de que não se pode tentar enquadrar o que encontramos na execução de nosso trabalho de campo numa proposta teórica pré-estabelecida, todavia, numa perspectiva antropológica, sabe-se que não é uma tarefa tão simples.

A partir disso, fez-se necessário que eu buscasse recursos de compreensão em lugares aparentemente desconectados, no entanto, como poderá ser notado, o suporte teórico desta tese foi construído em três frentes de trabalho, que embora distintas, tornaram-se conexas pelo elo aqui estabelecido. A primeira frente se deu por Marshal Sahlins, autor bastante inspirador que me ensinou muito sobre as relações entre História e Antropologia, ou sobre outro olhar, entre Antropologia e História. Na verdade, esse “casamento” entre História e Antropologia, visto como problemático por alguns e bem sucedido por outros – e evidentemente me enquadro nesse segundo grupo – não é nada novo, embora ainda possa suscitar questões, por isso penso valer a pena mostrar um pouco os caminhos históricos que nos possibilitam atualmente, trabalhar com tranquilidade nesse espaço de mediação.

A interlocução entre a História e a Antropologia já vem sendo feita pelo menos, desde os anos 60, 70 e, dependendo da perspectiva, podem-se encontrar precursores desse movimento ainda nos séculos XVIII e XIX, com historiadores que já traziam uma preocupação com a denominada “história social” e das “mentalidades”. Na verdade, é uma via de mão dupla, haja vista que assim como historiadores trabalham em interlocução com a Antropologia, antropólogos, especialmente antropólogos sociais como Clifford Geertz e Marshall Sahlins, trouxeram uma dimensão histórica para os seus estudos (BURKE, 2002, p.33). Outros exemplos, bastante misturados no tempo, desde os mais clássicos até os mais contemporâneos, podem ser citados. Entre os historiadores: Georges Duby, Jacques Le Goff, Emmanuel Le Roy Ladurie, ambos pertencentes à terceira geração dos *Analles* (BURKE, 1997, p.79-93), Carlo Ginzburg, Robert Darnton, etc. E, entre os antropólogos, além dos já mencionados, temos desde as reflexões de Franz Boas sobre a utilidade do “método histórico” para o estudo das culturas (FREHSE, 2008, p.9), até Claude Lévi-Strauss, Evans Pritchard, já adentrando no século XX, e mais contemporaneamente, Lísias Negrão, Emerson Giumbelli, etc.

Em mais de um de seus livros, o historiador Peter Burke (1992, 1997, 2002, 2008) irá trazer não só a história dessa aproximação teórico-metodológica bem como considerações bastante interessantes sobre essa interlocução. Ainda que essa aproximação entre a História e Antropologia tenha se tornado mais perceptível e notória a partir dos anos 60 e 70, com a terceira geração da “Escola dos *Annales*” ou do “Movimento dos *Annales*” (BURKE, 1997, p.12), nomes como o de Legrand d’Aussy, Michelet e Burckhardt (BURKE, 1997, p.18-19), podem ser considerados como precursores do que ficou conhecido como a “virada antropológica” da História, culminando numa “antropologia histórica” ou também como foi chamada, numa “etno-história”, para usar os termos sugeridos por Burguière (BURKE, 1997, p.94). Peter Burke faz ainda outra consideração quanto à nomenclatura, afirmando que talvez fosse mais apropriado falar em “história antropológica” (BURKE, 2008, p.44).

Não vou entrar nos meandros dessas categorizações que foram sendo construídas para denominar as relações entre História e Antropologia, no entanto, vale remeter a Lilia Moritz Schwarcz, autora que já cuidou disso brilhantemente, em um de seus textos em que problematizou o modo como a Antropologia refletiu sobre os processos históricos (SCHWARCZ, 2005). Independente do nome que se dê a essa interlocução, ela já se fazia sentir, como já mencionei, a partir de Legrand d’Aussy, que ainda em 1782 mostrava insatisfação com uma história factual, essencialmente política, ligada aos grandes feitos (LE GOFF, 1993, p.125) e chamava a atenção para a história do homem comum, do homem cotidiano, que também fazia parte da história. A partir de Michelet e Burckhardt, no século XIX, a visão da História ganhava novos contornos, mais amplos, pois Michelet já postulava a possibilidade de escrever uma “história da perspectiva das classes subalternas” (BURKE, 1997, p.19), “daqueles que sofreram, trabalharam, definharam e morreram sem ter a possibilidade de descrever seus sofrimentos” (MICHELET, 1842, p.8, *apud* BURKE, 1978, p.19).

Com o advento dos *Annales*, nos anos 20, e sua repercussão em vários outros países, tivemos uma verdadeira revolução na historiografia, como bem demonstrou Peter Burke. Vale dizer que se denomina “Escola dos *Annales*” o produto de um pequeno grupo associado à revista *Annales*, originada em 1929, na França, cujo núcleo central era formado por Lucien Febvre, Marc Bloch, Fernand Braudel, Georges Duby, Jacques Le Goff e Emmanuel Le Roy Ladurie. Além desses, outros autores se colocavam em torno e não dentro desse núcleo, devido ao compromisso que possuíam com a visão marxista da história, como: Ernest Labrousse, Pierre Vilar, Maurice Agulhon e Michel Vovelle (BURKE, 1997, p.11). O próprio Peter Burke, apesar de o título de seu livro ser *Escola dos Annales*, reconhece que o termo

movimento talvez seja mais adequado devido à diversidade existente entre seus participantes bem como à contribuição individual de cada um deles, que por sua vez também foi muito diversificada (BURKE, 1997, p.11-12).

A revista dos *Annales* foi criada para “promover uma nova espécie de história”, que teria três principais diretrizes: a introdução de uma história-problema em substituição à história tradicional concentrada em narrar os acontecimentos; a história de todas as atividades humanas e não somente a história política e a colaboração com outras disciplinas, tais como a geografia, a sociologia, a psicologia, a economia, a linguística, a antropologia social, dentre outras. (BURKE, 1997, p.12). A ideia era ir à contramão de uma especialização estreita, descompartimentar, e numa linguagem mais atual, interdisciplinarizar.

De acordo com Burke, o movimento é normalmente dividido em três fases: a primeira de 1920 a 1945, que foi o momento da ruptura, da subversão, de “uma guerra de guerrilhas contra a história tradicional, a história política, a história dos eventos”. A segunda, marcada pelo que mais se aproxima de uma escola, haja vista que foi um momento de proposições de conceitos e métodos, que teve a presença dominante de Fernand Braudel (BURKE, 1997, p.12-13). E a terceira, que mais interessa aos nossos propósitos, a partir de 1968, teve como principal característica a fragmentação, na qual os autores vão tomar caminhos diferentes a partir dos autores anteriores. Muitos irão prosseguir na esteira de Febvre (primeira fase), buscando ampliar as fronteiras da história de modo a incluir temas antes nem previstos como a infância, o sonho, o corpo etc. Outros terminaram voltando à história política e ainda alguns continuaram a praticar a história quantitativa bem como outros reagiram contra ela (BURKE, 1997, p.79).

A terceira geração foi a mais concatenada com as ideias vindas do exterior, pois muitos de seus membros viveram e estudaram nos Estados Unidos por algum tempo, o que permitiu o conhecimento de tendências intelectuais norte-americanas da época como a psico-história, a nova história econômica, a história da cultura popular e a antropologia simbólica (BURKE, 1997, p.80). Foi nesse contexto que se deu, a partir dos anos 60 e 70, a “viragem antropológica”, ou melhor, a mudança da História em direção à antropologia cultural ou “simbólica”. As gerações anteriores dos *Annales* já haviam tomado contato com as obras de Frazer, Lévy-Bruhl, Marcel Mauss, Malinowsky, dentre outros, contudo, o que desejavam era apenas a possibilidade de sobrevoar a disciplina vizinha de tempos em tempos, em busca de novos conceitos. O que se mostrou diferente, especialmente a partir dos anos 70 e 80, foi a decisão de alguns historiadores de propor uma relação ainda mais intensa com a Antropologia, como Burguière, que ao propor uma “Antropologia Histórica” ou uma “Etno-

História”, mostrou uma verdadeira intenção de “casamento” entre as duas disciplinas (BURKE, 1997, p.94).

Burke ressalta que era a nova “Antropologia Simbólica” que mais despertava interesse desses historiadores dos *Annales*. Assim, foi sob a influência de Erving Goffman, Victor Turner – que destacam os aspectos dramáticos da vida cotidiana – Pierre Bourdieu e Michel de Certeau que se passou a construir uma História mais antropológica, com Le Goff, Le Roy Ladurie, Roger Chartier, dentre outros (BURKE, 1997, p.94-95). Um exemplo bastante claro da influência antropológica na História pode ser encontrado na obra de Chartier, nos anos 80, que passou de uma “abordagem da história social da cultura para a história cultural da sociedade”, ou seja, o que para historiadores anteriores, ligados ou não a tradição dos *Annales*, era normalmente aceito como “estruturas objetivas”, passaram a ser vistas como culturalmente “constituídas” ou “construídas” (BURKE, 1997, p.98).

A chamada “micro-história”, que tem como principais nomes os italianos Carlo Ginzburg, Giovanni Levi e Edoardo Grendi, pode ser tomada como uma reação ao encontro com a antropologia, pois a antropologia “ofereceu um modelo alternativo, a ampliação do estudo de caso onde havia espaço para a cultura, para a liberdade em relação ao determinismo social e econômico, e para os indivíduos, rostos na multidão” (BURKE, 2008, p.60-61).

A “nova história cultural” (NHC), nos anos 70 e 80, é ainda mais eclética, segundo Burke, é a forma dominante de história cultural praticada hoje. O termo “nova” tem a intenção de diferenciar a NHC das outras formas de história cultural feitas anteriormente, menos imaginativas (BURKE, 2008, p.68-69). O referido historiador considera que a ideia de “práticas” pode ser tomada como um dos paradigmas da NHC: ao invés de se estudar a história da teologia, propõe a história das práticas religiosas, ao invés da história da linguística, a história da fala, etc.

Deve ficar evidenciado que assim como o olhar antropológico foi bastante profícuo para a História, gerando diferentes linhas de trabalho, o contrário também é válido como bem mostrou Schwarcz (2005), a partir da análise dos trabalhos de Lévi-Strauss, Geertz e Sahlins. No entanto, a história dessas relações entre História e Antropologia gerou também muitas tensões e desencontros. Burke mostra como um exemplo o interesse dos historiadores pelas explicações funcionalistas, que se deu num momento em que os antropólogos já haviam se mostrado insatisfeitos com elas, ao passo que nos anos 80, quando os antropólogos descobriam a importância dos eventos, os historiadores já o haviam abandonado para se dedicarem ao estudo das estruturas subjacentes (BURKE, 2002, p.36).

O que deve ser apreendido é que a Antropologia é capaz de sensibilizar a perspectiva histórica para a dimensão da alteridade, é capaz de tornar a História mais sensitiva, mais bela, a meu ver. Na verdade, segundo Burke, tanto historiadores como “teóricos sociais” – como preferiu denominar em uma de suas obras antropólogos e sociólogos – podem se libertar de diferentes tipos de paroquialismo. Os historiadores, pelo olhar antropológico, podem evitar, no estudo de uma região específica, o risco de considerar sua “paróquia” inteiramente única e não uma combinação de elementos que individualmente possuem paralelos em outros lugares. Por outro lado, a História pode fornecer a Antropologia “um chão”, e evitar, como bem colocou Burke, o paroquialismo vinculado ao tempo, quando se deixa de generalizar sobre a “sociedade” com base na experiência contemporânea ou quando se consegue discutir a mudança social levando em consideração os processos de longo prazo (BURKE, 2002, p.13).

O momento em que vivemos atualmente se caracteriza pela ideia de “fronteiras borradas”, que exigem abertura intelectual. Como bem mostrou Burke, podem-se encontrar referências a Mikhail Bakhtin, Pierre Bourdieu, Fernand Braudel, Norbert Elias, Michel Foucault e Clifford Geertz nos trabalhos de arqueólogos, geógrafos e críticos literários, assim como de sociólogos e historiadores. Para o autor, o que se tem é a ascensão de um “discurso compartilhado” acompanhado pelo declínio de um discurso comum no interior das Ciências Sociais e Humanidades e, até mesmo, dentro de cada disciplina (BURKE, 2002, p.37).

Aos ouvidos de uma historiadora que é também cientista das religiões, assim como para os meus pares que são ou trabalham com as perspectivas e no âmbito da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões), essa ideia de “discurso compartilhado” soa como uma música muito bem conhecida, haja vista as peculiaridades das Ciência(s) das Religião(ões), que para dizer o mínimo, de uma discussão metateórica que vem sendo objeto de muitos trabalhos acadêmicos (WIEBE, 1998; FILORAMO & PRANDI, 1999; USARSKI, 2006; CAMURÇA 2008, etc.), precisa utilizar as metodologias de outras ciências, como a História, a Antropologia, a Psicologia, a Fenomenologia, etc, o que é motivo tanto de seu sucesso quanto de resistências vindas de diferentes setores do mundo acadêmico.

Essas considerações relativas à História e à Antropologia também servem para reforçar minha escolha por Marshall Sahlins, tendo em vista as contribuições que traz a essa interlocução, desde *Metáforas históricas e realidades míticas*, escrito ainda em 1981. Além do aprendizado sobre a interlocução entre História e Antropologia já mencionada, a desconstrução de dicotomias clássicas feitas pelo autor me foi extremamente útil para pensar os atores envolvidos na tese, tanto os institucionais como os sujeitos. Devo também a Sahlins a

saída encontrada para pensar o Concílio Vaticano II e o discurso ali produzido, ao tomá-lo como um evento, no sentido dado por este autor.

A segunda frente de trabalho possui conexão com a proposta teórico-metodológica que trabalho desde o mestrado. Refiro-me a “análise do discurso”. Todavia, na minha dissertação restringi-me a Foucault e ainda não havia aprofundado meus estudos em outras vertentes no âmbito do que podemos denominar “análise do discurso”. Além disso, quem decide enveredar por esta proposta teórico-metodológica de análise, a leitura de Foucault é fundamental, contudo, posterior a ele, tivemos outros autores importantes e desdobramentos interessantes daquilo que inicialmente era tomado genericamente como “análise do discurso (AD)”. Foi desse modo que cheguei à “análise crítica do discurso (ACD)”⁶ que, como se poderá ver adiante, é diferente de “análise do discurso”. Vale ressaltar que discurso e análise do discurso não são termos unívocos, ao contrário, são termos que possuem vários sentidos distintos em cada uma de suas variedades, tradições e práticas (IÑIGUEZ, 2004, p.105). Por isso Teun van Dijk considera mais apropriado o termo mais geral “estudos do discurso”, “já que ele inclui não somente a ‘análise’ propriamente dita, mas também ‘teorias’, aplicações, críticas e outras dimensões da investigação acadêmica” (DIJK, 2004, p.8).

No que tange a noção de discurso, embora se constitua numa categoria extremamente polissêmica, Lupicínio Iñiguez recolhe algumas das noções habitualmente mais usadas no âmbito das Ciências Sociais, tomando para tal as tradições teóricas ou disciplinares que lhes são características. Enumera três: A tradição linguística ou a da filosofia linguística associada à escola de Oxford; a tradição que tem sua origem em Foucault e a tradição pragmática francesa e da análise de discurso francesa (MAINGUENEAU, 1987,1991) (IÑIGUEZ, 2004, p.122). Dentre as concepções mais comuns de discurso, elenca seis possibilidades, sendo tomado o discurso como: 1. enunciado ou conjunto de enunciados efetivamente falados por um falante; 2. conjunto de enunciados que constroem um objeto; 3. conjuntos de enunciados falados em um contexto de interação, ressaltando-se o poder de ação do discurso sobre outra(s) pessoas, o tipo de contexto; 4. conjunto de enunciados em um contexto conversacional; 5. conjunto de restrições que explicam a produção de um conjunto de enunciados a partir de uma posição social ou ideológica específica e 6. conjunto de enunciados em que é possível definir as condições de sua produção (essa concepção surgiu na

⁶ Devo as minhas incursões na perspectiva de “análise crítica do discurso” ao colega Vaz Neto, professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB.

escola francesa de Análise do Discurso e deve muito à obra de Foucault) (IÑIGUEZ, 2004, p.123-124).

Ao trazer essas concepções, Iñiguez deseja mostrar que elas não são, na verdade, incompatíveis, mas terminam muitas vezes se sobrepondo umas as outras. Também afirma que não são exclusivas, já que é possível encontrar elementos de várias delas em conceitualizações ou em práticas de AD. O importante é compreendermos que há diversos modos de pensar e definir discursos e que não há como estabelecer nenhuma de forma definitiva, posto que cada uma delas satisfaz as preocupações de autores diferentes, que por sua vez desejam enfatizar aspectos distintos. O próprio Lupicinio Iñiguez, em conjunto com Antaki, opta por outra definição, colocando-a como mais uma possibilidade:

um discurso é um conjunto de práticas linguísticas que mantêm e promovem certas relações sociais. A análise consiste em estudar como essas práticas atuam no presente, mantendo e promovendo essas relações: é trazer à luz o poder da linguagem como uma prática constituinte e reguladora (Iñiguez & Antaki, 1994, p.63. Apud IÑIGUEZ, 2004, p.125).

Para que se compreenda melhor de que modo o discurso adquiriu importância enquanto objeto e ferramenta de estudo é preciso recuperar historicamente a questão do papel da linguagem no âmbito das Ciências Humanas. Como bem mostrou Marcondes, a partir de Wittgenstein, a linguagem pode ser tomada como uma daquelas coisas que, por nos serem mais familiares são as mais difíceis de compreender, que a fez um dos temas centrais na filosofia, desde a Grécia Antiga (MARCONDES, 2009, p.9). Foi a partir do denominado “giro linguístico” (Tomás Gracia, Lupicinio Iñiguez, etc) no dizer de alguns autores e “virada linguística” (MARCONDES, 2009, p.10) no dizer de outros que a linguagem passou a ter um papel de maior destaque nas Ciências Humanas. Segundo Gracia,

“giro linguístico” é uma expressão que esteve em moda nos anos 1970 e 1980 para designar uma certa mudança que ocorreu na filosofia e em várias ciências humanas e sociais que as estimulou a dar uma atenção maior ao papel desempenhado pela linguagem, tanto nos próprios projetos dessas disciplinas quanto na formação dos fenômenos que elas costumam estudar (2004, p.19).

De acordo com Danilo Marcondes, a expressão “virada linguística”, ou *linguist turn*, foi utilizada pela primeira vez no princípio do século XX por Gustav Bergmann, filósofo do Círculo de Viena. Em 1967, Richard Rorty recuperou a expressão e a consagrou em uma

coletânea intitulada *The Linguistic Turn*, de 1967 (MARCONDES, 2009, p.10). Ainda, nas ponderações de Van Dijk, o “giro linguístico” poderia ser denominado atualmente como “giro discursivo”, devido “o atual e crescente interesse no estudo das formas do uso da linguagem e de conversações e textos (...)” (DIJK, 2004, p.7). Independente do nome que se dê, “giro linguístico” ou “virada linguística”, é importante ressaltar que se tratou de um processo, “um fenômeno” que foi se construindo progressivamente e que ganhou ao longo de seu desenvolvimento, várias modalidades (GRACIA, 2004, p.25).

Foi a partir de uma dupla ruptura – a primeira com a tradição filológica centrada na comparação das línguas bem como no estudo de sua evolução histórica (liderada por Ferdinand Saussure (1857-1913) e a segunda (iniciada por Gottlob Frege (1849-1925) e Bertrand Russel (1872-1970)) com a hegemonia da filosofia da consciência – como impulso inicial (GRACIA, 2004, p.21) e seus desdobramentos posteriores que se passou a ter gradativamente, um deslocamento do estudo das “ideias” para o dos enunciados linguísticos (GRACIA, 2004, p.26-27). Assim foi se constituindo o pensamento de que para saber como pensamos podemos “olhar” para os nossos discursos. Em um determinado momento, “deixa-se de considerar que são as nossas ‘ideias’ que se relacionam com o mundo e passa-se a afirmar que são as nossas palavras que correspondem aos objetos do mundo”. Posteriormente, esta tese “realista” será superada nos desenvolvimentos posteriores do giro linguístico (GRACIA, 2004, p.27).

Frege, Russel, Wittgenstein, Carnap e os filósofos analíticos norte-americanos romperam com a tradição cartesiana, quando afirmaram que “a linguagem não é um simples veículo para expressar nossas idéias (...)”, ao contrário, “ela é a própria condição de nosso pensamento”. Nosso conhecimento do mundo se dá naquilo que a linguagem nos permite construir para representá-lo (GRACIA, 2004, p.33). Em suma, podemos afirmar que o giro linguístico substituiu a relação “ideias/mundo” pela relação “linguagem/mundo” e afirma que para compreender a estrutura de nosso pensamento bem como o conhecimento que temos do mundo é “preferível olhar para a estrutura lógica de nossos discursos em vez de esquadrihar as interioridades de nossa mente”. Foi ainda a partir do “giro linguístico” que nossa concepção de linguagem foi modificada, pois “deixou de ser vista como um meio para representar a realidade” e passou a ser tomada como “um instrumento ‘para fazer as coisas’, adquirindo um “caráter ‘produtivo’ e se mostrando “como um elemento ‘formativo de realidades” (grifos do autor) (GRACIA, 2004, p.46-47).

No que tange ao impacto dessas considerações nas Ciências Sociais, Iñiguez nos mostra que o “giro linguístico” foi importante por ter conseguido contrapor a linguagem

cotidiana à linguagem científica especializada e formal, trazendo a questão sobre a necessidade ou não de elaborar uma linguagem própria, capaz de explicar como é o mundo. Ou seja, o giro linguístico deslegitima a ideia de que as linguagens formais podem ser a melhor maneira de relatar a realidade, atribuindo essa função à linguagem cotidiana, fazendo com que a suposta superioridade das linguagens formais desaparecesse (IÑIGUEZ, 2004, p.55-57).

Tendo recuperado os caminhos que conduziram a importância do discurso enquanto objeto e ferramenta de trabalho, é preciso ainda compreender a distinção entre Análise do Discurso (AD) e Análise Crítica do Discurso (ACD), bem como as contribuições adicionais que pode trazer a ACD (utilizarei a sigla daqui por diante) para os objetivos desta tese.

Para Iñiguez, a ACD não pode ser tomada “exatamente como uma modalidade da AD e sim uma perspectiva diferente”. A distinção reside principalmente na forma em que as duas confrontam a teoria e a análise, de modo que a ACD

constitui uma estratégia para abordar os discursos segundo a qual a teoria não pré-configura nem determina a maneira de enfocar as análises, nem delimita o campo da indagação e da exploração. Ao contrário, a teoria é utilizada como uma caixa de ferramentas que permite formar e abrir novas visões e novos enfoques e onde o/a analista se converte em artífice graças ao envolvimento com aquilo que estuda (IÑIGUEZ, 2004, p.118).

Tomando o discurso sobretudo como uma prática social e não como “representação” ou “reflexo dos processos sociais”, a ACD é considerada uma prática tridimensional, pois opera em 3 direções: 1. o discurso enquanto texto; 2. o discurso como prática discursiva engastada em uma situação social concreta e 3. o discurso como exemplo de prática social e também constitutivo dela. A ACD pressupõe que o “discurso não só está determinado pelas instituições e estruturas sociais, mas que é parte constitutiva delas. Ou seja, o discurso constrói o social” (Fairclough & Wodak, 1997 Apud IÑIGUEZ, 2004, p.119).

Considero a proposta da ACD pode atender aos objetivos desta tese na medida em que traz esse diferencial mencionado por Iñiguez, ou seja, a teoria é usada como uma “caixa de ferramentas” que possibilita formar e abrir novas perspectivas, e principalmente pelo fato dos discursos serem tomados como uma “prática social” que é parte constitutiva das instituições e das estruturas sociais, eles não são representações do social, ao contrário, o constroem. Veremos claramente ao longo deste trabalho “discursos em ação”, se fazendo, em construção, tanto no âmbito católico quanto no candomblé, poderemos ver como esses discursos

construirão as relações sociais, dentro e fora do campo religioso, como irão enquanto “práticas sociais” orientar e de alguma forma definir as relações entre as duas manifestações religiosas em questão.

A terceira frente de trabalho pode ser tomada, na verdade, mais como uma fonte de inspiração, pois não foi um autor que utilizei exatamente como suporte teórico deste trabalho. Refiro-me a Bruno Latour. Tomando como pressuposto que o conhecimento é sempre “mediado” por algo, seja alguém ou alguma coisa, devo minhas incursões na leitura deste autor à professora Fátima Tavares e ao Grupo de Pesquisa “Antropologia das Fronteiras Conceituais” do qual não pude aproveitar tanto quanto eu desejaria em função de minha mudança para a Paraíba. Vinculado a UFJF, atualmente sob a liderança do professor João Dal Poz Neto, o grupo foi criado em 2007 e entre 2008 e 2009, por intermédio deste grupo, comecei a ler autores que podem ser vinculados àquilo que vem se chamando de “antropologia das fronteiras conceituais” que por sua vez tem relação com a “antropologia simétrica” de Bruno Latour, embora o próprio autor tenha suas dúvidas quanto ao termo “simétrica”. Ainda precisarei lê-lo bastante para conseguir aproveitá-lo verdadeiramente nos estudos do fenômeno religioso, o que ainda terei tempo para fazer ao longo de minha carreira acadêmica. Relutei muito, tive algum receio de assumi-lo mesmo enquanto fonte de inspiração apenas, não porque seja um autor que desperte polêmica e por isso admirado por alguns e muito questionado por outros. Confesso que até gosto de autores com esta característica, pois normalmente assim o são pela vitalidade de seu pensamento. Minha incerteza advinha da riqueza do trabalho de Latour e do fato de não querer simplificá-lo ou reduzi-lo. Também não tinha certeza até que ponto seria compreendida em meus objetivos ao trazê-lo para este trabalho. No entanto, o próprio Latour nos instiga a sermos “híbridos”, a assumirmos nossas incertezas, se tomarmos como pressuposto que a ciência está em constante construção e que ela possui duas faces: “uma que sabe, outra que ainda não sabe” (LATOURE, 2000, p.21).

A partir de minha disposição em correr o risco, minha “porta de entrada” na obra latouriana foi a questão das “controvérsias”. Na verdade, está é a “porta de entrada” do próprio autor para estudar a “ciência em ação”, a “ciência em construção”, ainda em processo de feitura, haja vista ser essa sua escolha metodológica: opta pela “ciência que não sabe”, pela sua face “mais ignorante” (LATOURE 2000, p. 21). Embora tenha descortinado, a partir desse primeiro estímulo, várias outras contribuições de Bruno Latour, especialmente no que se refere à construção do trabalho científico, minhas leituras do autor foram direcionadas por

esta temática, que é tratada com maior ênfase em *Ciência em ação* (2000) e *Changer de société* (2006), embora o autor tenha vários outros livros bastante interessantes.

Fora essas referências, há um material sintético, mas precioso por conter de modo sistemático a essência da questão das controvérsias, que é aquele fruto de seus seminários ministrados. Refiro-me ao *Résumé des instructions données aux élèves des cours à l'Ecole des Mines et à Sciences Po*, que ficou conhecido como *La cartographie de Controverses*. Na verdade, como bem colocou Tommaso Venturini, a “cartografia das controvérsias” é um exercício pedagógico introduzido por Bruno Latour na École des Mines, desenvolvido em seguida na Sciences Po e posteriormente levado a várias outras universidades europeias e americanas. Segundo Venturini, a cartografia das controvérsias terminou se desenvolvendo para muito além de seu objetivo primeiro, posto que sua reflexão levou à constituição de um “consórcio” de pesquisa internacional denominado MACOSPOL (MApping COntroversies on Science for POlitics), coordenado atualmente por oito universidades e centros de pesquisa europeus (dados de 2008). Para o referido autor, o MACOSPOL tem demonstrado que “l’expansion de la cartographie de controverses n’est pas seulement ‘territoriale’, mais aussi ‘conceptuelle’” (“que a expansão da cartografia das controvérsias não é somente territorial, mas também conceitual”), tornando-se assim mais do que um exercício pedagógico, aspira atualmente “constituer une plateforme de participations démocratique, une boîte à outils pour soutenir et encourager les débats publics autour des enjeux scientifiques et techniques” (“constituir uma plataforma de participação democrática, uma caixa de ferramentas para apoiar e encorajar os debates públicos ao redor dos desafios científicos e técnicos”) (VENTURINI, 2008).

A partir disso, pelo uso verificado nas Ciências Humanas de um modo geral, especialmente nas Ciências Sociais, podemos afirmar seguramente, fazendo coro com Venturini que a cartografia das controvérsias de Latour realmente expandiu-se conceitualmente, sendo utilizada de modos distintos e fora do âmbito dos chamados “estudos sociais da ciência”. Tem sido na verdade um caixa de ferramentas para compreendermos outros tipos de desafios, que não os científicos e técnicos.

Além das obras e publicações já citadas, também busquei me aproximar do autor por meio de várias entrevistas concedidas a revistas e jornais e ainda através de autores que são estudiosos de sua obra. Também procurei ler textos de autores que já aplicaram a perspectiva latouriana em seus trabalhos.

Quanto mais me aprofundava nestas frentes de trabalho percebia o quanto elas se concatenavam. A leitura de Latour, especialmente quando o autor formula suas “regras

metodológicas” e “princípios” em torno do modo como devemos estudar um objeto de pesquisa bem como em torno das controvérsias, terminou reforçando em certa medida a importância e as vantagens de se trabalhar com análise do discurso, posto que é no processo discursivo, ou melhor, “na relação” dos diferentes discursos que as coisas acontecem, pois as nossas afirmações e ações dependem diretamente do destino ulterior que terão nas mãos do ‘outro’, no sentido amplo, do coletivo (LATOUR, 2000, p.52). De alguma forma a obra de Latour possui pontos de ligação com a obra de Sahlins, pelo menos no que se refere à desconstrução que fazem cada um a seu modo e com enfoques bem distintos, de determinados conceitos rígidos que muitas vezes somos levados a trabalhar, dicotomias que foram se reificando no processo de construção das próprias Ciências Humanas.

Outra observação de extrema importância que devo fazer refere-se ao uso dos termos originados da língua iorubá, que é uma preocupação tanto dos autores que trabalham no campo das religiões afro-brasileiras quanto de muitos sujeitos pertencentes a essas religiões, pois muitos deles demonstram preocupação com a forma em que são transcritos os termos iorubanos. Como exemplo, cito o caso de uma pesquisadora que defendeu sua dissertação sobre o candomblé no Amapá, na Universidade Federal do Pará. Na introdução de seu trabalho, relata que “a maior preocupação” de um dos pais-de-santo que entrevistou era com o fato de que ela “estivesse grafando os termos fora das regras ortográficas ioruba”. Em seguida, mostrou a ela um “velho manual dessa língua” e como sugestão, disse à pesquisadora que fizesse uma cópia. Além disso, o sacerdote por ela entrevistado afirmou que o material que então disponibilizava para ela havia lhe chegado às mãos através de Mãe Stella, o que buscava provar através de quadros com fotografias ao lado da sacerdotisa baiana expostos nas paredes do barracão. Ainda segundo Decleoma Pereira, em todos os terreiros que pesquisou tanto em Macapá quanto em Belém, encontrou o mesmo tipo de preocupação com a língua e durante as entrevistas buscavam explicar a ela determinados termos e pronúncias corretas, como por exemplo o termo “ogã”. Segundo os sacerdotes por ela entrevistados, a pronúncia correta seria “ogá” pois nesse caso o acento til não significa nasalização e sim a supressão de um “a” do original “ogaa”. Mais interessante ainda foi a sugestão de muitos sacerdotes o ensino do iorubá para os candomblecistas e a inclusão dessa língua no currículo escolar do Ensino Público (PEREIRA, 2008, p.25-26).

Evidentemente que esta preocupação com língua por parte dos candomblecistas não é uma peculiaridade dos sacerdotes paraenses e macapenses. E no que se refere à situação do pesquisador que trabalha neste campo de estudos, há sempre a dificuldade dos próprios recursos gráficos que temos disponíveis que não atendem a grafia da língua iorubá.

Em um de seus textos, aglutinados no livro *Lessé Orixá*, parte da coletânea *Ephêmera*, Vivaldo da Costa Lima traz observações neste sentido bastante interessantes que merecem ser mencionadas. Em “Notas sobre a transcrição da língua iorubá”, nos mostra que embora a origem da palavra “nagô” seja bastante controversa, foi com este nome que a língua iorubá ficou no Brasil, tanto na memória do povo como nas referências dos cronistas da cultura africana. Embora tenha sido a “língua geral da maioria dos escravos”, encontra-se hoje “reduzida, entre nós, à língua litúrgica, ou iniciática, usada nas cerimônias religiosas de origem africana dos candomblés”. Costa Lima fala em “iorubá moderno” para distinguir da “forma arcaica e modificada (...) conservada nas casas de santo”. No texto já mencionado, o referido antropólogo faz um percurso cronológico mostrando um pouco da história da língua iorubá bem como o processo que levou o iorubá ser denominado de nagô no Brasil. Recupera autores anteriores a ele que se debruçaram sobre a questão, como Nina Rodrigues, em *Os Africanos no Brasil* (1932, 1977) e Pierre Verger (LIMA, 2010, p.35-40), que falou sobre a “definição do termo iorubá” especialmente em sua obra clássica *Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo* (1981). Todavia, não irei recuperar essas referências por já ser algo bastante conhecido e ainda extrapolar os limites do trabalho. Contudo, o que realmente desejo ressaltar são as ponderações no que se refere à questão da escrita de termos em iorubá feitas por Vivaldo da Costa Lima. Para ele, essa questão se coloca para nós de duas maneiras:

uma, a transcrição escrita, fonética ou fonológica da língua, para fins de estudos linguísticos, o que pode ser realizado com os sistemas internacionalmente aceitos para a transcrição fonética já adaptadas para as línguas tonais africanas. Outra maneira, a transcrição mais lata, menos rigorosa do ponto de vista linguístico, mas, ainda assim, perfeitamente válida para o esclarecimento das questões morfológicas e léxicas da Etnografia (LIMA, 2010, p.40-41).

Posteriormente, Costa Lima ressalta que necessitamos de um sistema de transcrição que mesmo ainda não ideal, como podem desejar os linguistas do International African Institute, seja válido e possível, ou seja, válido no aspecto científico e possível do ponto de vista dos recursos gráficos, em termos práticos de digitação. Recomenda o autor ao pesquisador brasileiro que deseja não demonstrar descuido no aspecto linguístico que mantenha “um sistema uniforme de transcrição para as palavras africanas, assimiladas ou não ao nosso léxico”. A recomendação do autor é o que se tem encontrado na *práxis* dos trabalhos acadêmicos que envolvem as religiões afro-brasileiras, de modo que a minha opção seguirá a linha mostrada por Vivaldo da Costa, não ortodoxa do ponto de vista linguístico, “mas

perfeitamente defensável sob a visão de nossa realidade sociológica”. Assim, já pedindo licença ao “povo de orixá”, especialmente a Mãe Stella que conserva em seus textos a grafia que mantém a originalidade da língua iorubá, exceto em casos de citação direta de autores, utilizarei a grafia da língua iorubá já aportuguesada, tendo em vista as ressalvas aqui feitas.

Aproveitando o ensejo, gostaria ainda de falar sobre o termo em iorubá escolhido para ser o título deste trabalho. Talvez não para todos aqueles que escolhem a vida acadêmica ou que se dedicam à arte da escrita, mas pelo menos para mim a constituição dos títulos de meus trabalhos não possui um padrão exato de construção. Às vezes, ao pensar um tema para escrever um artigo já me vem prontamente um título à mente, outras vezes somente após escrever grande parte do texto ou finalizá-lo é que me ocorre uma ideia para a titulação e ainda outras vezes faz-se necessário pensar de modo mais técnico, fazendo uma análise do assunto tratado para posteriormente obter um título razoável.

Àròyé veio atender a uma vontade de que o trabalho tivesse um título curto, já que para os subtítulos normalmente isso não é possível. Tive contato com a palavra através de um dos vários textos que li de Mãe Stella, este especificamente publicado na editoria “Opinião” do Jornal *A Tarde*, do qual a ialorixá é colunista. A sacerdotisa falava sobre o dia da África, comemorado no dia 25 de maio, e, em seu texto, aproveitou para passar adiante a um maior número de pessoas “a filosofia do povo africano”, transmitida a ela na forma de provérbios. Um deles dizia respeito a: “necessidade de um permanente contato com a Essência Divina que cada um possui”. Em iorubá: “Eti èmí óré dé iyàn. **Àròyé** èmí óré dé iyà”, traduzido por Mãe Stella como: “Na dificuldade de decisão e no **debate**, a Essência Divina amplia a visão para argumentar” (grifos meus) (SANTOS, 2011). Posteriormente, me detive a pesquisar sobre o termo para averiguar se havia algum outro significado, além do já encontrado – “debate”. No entanto, embora tenha encontrado na maioria das vezes a mesma tradução em vários sites vinculados às religiões afro-brasileiras, sendo usado inclusive como título de um Seminário Afro-alagoano promovido pelo Projeto Raízes de Áfricas/AL, Eduardo Napoleão, em seu *Vocabulário Yorubá*, apresenta outra tradução, embora não destoante: “*Àròyé*: Palestra. Explicação” (NAPOLEÃO, 2010, p.49). Já o recém *Dicionário Yorubá-Português*⁷, publicado por José Beniste, *àròyé* aparece traduzido da seguinte forma: “debate, discussão, controvérsia”. A partir das traduções encontradas, considereirei que *àròyé* se mostrava bastante

⁷ Vale ressaltar que o referido autor traz uma imensa e fundamental contribuição ao campo de estudos afro-brasileiros ao lançar essa obra, pois é a primeira que temos dessa magnitude. Além de ter mais de dezoito mil verbetes, possui mais de quinze mil exemplos de frases traduzidas, regras gramaticais, uma seção inicial como algumas noções básicas ao aprendizado e à pronúncia do idioma, dentre outros itens. O autor fez um grande esforço de tradução e pesquisa, pois entre as obras consultadas estão as principais referências existentes em outros idiomas o que agrega ainda mais valor a obra.

adequado para os fins da tese, especialmente se tomarmos a tradução mais ampla de Beniste, pois encontraremos neste trabalho os três elementos que para o referido autor traduzem o *àròyé*. Debate, num sentido amplo e não reduzido a uma discussão que envolve réplica e tréplica, pois como bem nos mostra Aurélio Buarque de Holanda, debate significa “discussão que se alegam razões pró ou contra” e o verbo debater é explicado pelo mesmo autor como o ato de “examinar em debate, discutir, questionar” (HOLANDA, 2009). Assim, trarei a discussão e mostrarei dois discursos distintos que se tocam pelo recorte aqui feito bem como serão tratadas as diversas controvérsias que envolvem as formações discursivas tanto no âmbito católico como no âmbito do *candomblé*, de modo que será possível encontrar muitos “debates” neste “*àròyé*”. De um lado, mostro e analiso discursos católicos sobre as religiões afro-brasileiras no pós-Vaticano II e, de outro lado, demonstro que esse discurso, construído sobre “o outro” que por séculos foi ignorado pela igreja católica possui “uma resposta”, ou melhor, que é possível encontrar reflexões, posições, questionamentos, entendimentos *no* e *do* outro sujeito religioso em questão.

Devo ainda esclarecer um ponto importante acerca das fontes que servem de suporte para a constituição de cada capítulo. Como poderá ser visto, os discursos católicos apresentados são retirados de fontes escritas e os discursos do *candomblé* advêm basicamente da tradição oral. Há para tal escolha duas justificativas de ordem metodológica. A primeira delas está na característica de cada religião aqui em estudada. Os discursos católicos carregam sempre a marca institucional mesmo havendo uma multiplicidade de discursos no âmbito do catolicismo, o que nos leva a pensar em “catolicismos”, no plural. Já o *candomblé* e as demais religiões afro-brasileiras são regidos por outra lógica organizacional, distinta da tradição ocidental. Lógica essa herdeira da tradição africana, pois de acordo com o historiador Hampaté Bâ, a tradição oral nas sociedades africanas possui uma longa cadeia – “cadeia de transmissão” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p.181) – de verificação de conhecimento e da verdade dos relatos enquanto que a tradição escrita se mostra mais suscetível a enganos. Desse modo, para o referido autor, podemos trabalhar com a tradição oral e a tradição escrita de modo equivalente, não há uma distinção valorativa entre a escrita e a oralidade. Ambas, diferentemente da tradição ocidental, são formas de conhecimento, são válidas para o trabalho do cientista social e são colocadas num mesmo patamar, já que produzem o mesmo fenômeno que é o relato. Todo relato é subjetivo e passível de ser interpretado justamente em virtude

dessa subjetividade que o caracteriza.⁸ Para que a argumentação do autor seja mostrada de modo claro, farei aqui uma transcrição um pouco longa de parte de seu texto:

Entre as nações modernas, onde a escrita tem precedência sobre a oralidade, onde o livro constitui o principal veículo da herança cultural, durante muito tempo julgou-se que povos sem escrita eram povos sem cultura. Felizmente, esse conceito infundado começou a desmoronar após as duas últimas guerras, graças ao notável trabalho realizado por alguns dos grandes etnólogos do mundo inteiro (...).

Para alguns estudiosos, o problema todo se resume em saber se é possível conceder à oralidade a mesma confiança que se concede à escrita quando se trata do testemunho de fatos passados. No meu entender, não é esta a maneira correta de se colocar o problema. O testemunho, seja escrito ou oral, no fim não é mais que testemunho humano, e vale o que vale o homem.

Não faz a oralidade nascer a escrita, tanto no decorrer dos séculos como no próprio indivíduo? Os primeiros arquivos ou bibliotecas do mundo foram o cérebro dos homens. Antes de colocar seus pensamentos no papel, o escritor ou o estudioso mantém um diálogo secreto consigo mesmo. Antes de escrever um relato, o homem recorda os fatos tal como lhe foram narrados ou, no caso de experiência própria, tal como ele mesmo os narra.

Nada prova *a priori* que a escrita resulta em um relato da realidade mais fidedigno do que o testemunho oral transmitido de geração a geração. As crônicas das guerras modernas servem para mostrar que, como se diz (na África), cada partido ou nação “enxerga o meio-dia da porta de sua casa” – através do prisma das paixões, da mentalidade particular, dos interesses ou, ainda; da avidez em justificar um ponto de vista. Além disso, os próprios documentos escritos nem sempre se mantiveram livres de falsificações ou alterações, intencionais ou não, ao passarem sucessivamente pelas mãos dos copistas – fenômeno que originou, entre outras, as controvérsias sobre as “Sagradas Escrituras”.

O que se encontra por detrás do testemunho, portanto, é o próprio valor do homem que faz o testemunho, o valor da cadeia de transmissão da qual ele faz parte, a fidedignidade das memórias individual e coletiva e o valor atribuído à verdade em uma determinada sociedade. Em suma: a ligação entre o homem e a palavra.

E, pois, nas sociedades orais que não apenas a função da memória é mais desenvolvida, mas também a ligação entre o homem e a Palavra é mais forte. Lá onde não existe a escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido por ela. Ele é a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é. A própria coesão da sociedade repousa no valor e no respeito pela palavra.

No que tange à divisão dos capítulos, o capítulo dois irá tratar do Concílio como um “evento”, na perspectiva de Sahlins, bem como irá mostrar o seu significado não só no interior da igreja, mas também para as relações entre a instituição eclesiástica e o mundo a sua volta. O intuito principal do capítulo é discutir a questão das “religiões não cristãs” na

⁸ Devo essa formulação a amiga e historiadora Patrícia Teixeira Santos, professora do Departamento de História da UNIFESP.

documentação conciliar, haja vista que funcionaram como ponto de partida e fundamentação dos discursos católicos que se construíram sobre as religiões afro-brasileiras no pós-Vaticano II. Além disso, a partir da análise do artigo emblemático de Boaventura Kloppenburg de 1968, escrito na REB, *Ensaio de uma nova postura pastoral perante a umbanda*, e tomando como contraponto sua postura anterior ao Vaticano II, que já tive a oportunidade de trabalhar anteriormente (FRANÇA, 2010), tento mostrar as mudanças e permanências ocorridas ao nível do discurso daquele que foi o protagonista no combate as religiões afro-brasileiras no pré-Vaticano II, especialmente nos anos 50, posto que o texto de Boaventura funcionou como um marco, um ponto de partida para outros discursos sobre as religiões afro-brasileiras no âmbito do catolicismo.

No capítulo três, faço uma análise do discurso da CNBB – principal órgão representativo da Igreja Católica Apostólica Romana no Brasil – presente em sua documentação oficial sobre as religiões afro-brasileiras, com ênfase para a documentação produzida pela Pastoral afro-brasileira. Desse modo, encerro a parte do discurso católico e passo a mostrar na sequência o contraponto do discurso católico no candomblé, como já explicitado acima. Assim, no capítulo quatro, me detenho ao *Ilê Axé Opô Afonjá* e no capítulo cinco, a Casa Branca.

Espero, ao final desse trabalho, conseguir demonstrar aquilo que defino como meu objetivo geral: a complexidade que envolve o debate entre os discursos da igreja católica e do candomblé no contexto posterior ao Vaticano II. Como objetivos específicos, através da análise dos discursos católicos nas documentações selecionadas, pretendo demonstrar que a principal característica da proposição dialógica da igreja é a *assimetria*, ou seja, que o diálogo anunciado no pós-Vaticano II, pelo menos no caso específico das religiões afro-brasileiras, é *assimétrico* e ainda que no pós-65 houve um processo lento de tolerância e aceitação das religiões afro-brasileiras, que foram reconhecidas enquanto religião de forma *assimétrica*. Houve um cessar daquela perspectiva beligerante dos anos 50, entretanto, há uma grande distância entre o reconhecimento da existência *do outro* simplesmente e reconhecimento *do outro* como igual, ou seja, ainda após o Concílio não há um processo de *horizontalização* das relações entre igreja e religiões afro-brasileiras, o que impossibilitou a concretização de um diálogo *simétrico* entre elas.

Outra questão importante que pretendo apontar é como as categorias “cultura”, “pluralismo” e “sincretismo” formam uma “tríade conceitual”, pois se constituem como desafios da prática eclesial da igreja e por isso ou também por isso terminam funcionando como categorias-chave sobre as quais irão se erigir o(s) discurso(s) católico(s).

Além disso, espero deixar claro que o(s) discurso(s) católico(s) sobre as religiões afro-brasileiras possuem uma contrapartida, que há possibilidades de resposta a ele no universo das religiões afro-brasileiras, particularmente no candomblé que foi a opção aqui feita. E que essa resposta ocorre de várias formas e se manifesta tanto através da oralidade como através da palavra escrita, que nos últimos anos vem sendo cada vez mais utilizada como uma ferramenta para que os candomblecistas possam se manifestar, se dar a conhecer e se legitimar na sociedade como um todo.

Ainda almejo mostrar a circulação e os usos da categoria sincretismo nos dois discursos, como uma das categorias chave encontradas. No discurso católico, poderemos perseguir o caminho por ela feito, desde o seu uso mais constante até o seu abandono na documentação, pelo menos enquanto categoria, o que não significará o desaparecimento das questões antes tratadas discursivamente por ela. Já nos discursos analisados do candomblé, desejo mostrar como ela se torna objeto de controvérsias e ao mesmo tempo ordenadora de um discurso de legitimação do candomblé.

No que se refere à contribuição epistemológica deste trabalho, acredito que sua relevância está em problematizar as relações entre igreja católica e religiões afro-brasileiras e principalmente em dar voz às religiões afro-brasileiras que se constituíram por séculos num *outro* ignorado pela igreja católica. Vale ressaltar que até onde se pôde levantar, através do banco de teses da CAPES, não há nenhum trabalho que tenha atendido ao que se propõe nesta tese: um estudo histórico-antropológico do debate entre os discursos católico e do candomblé no pós-Vaticano II. E, especificamente dentre as teses já defendidas neste programa de pós-graduação também não há nada semelhante à proposta aqui apresentada. Desse modo, o trabalho se apresenta de modo significativo na academia, tanto no contexto dos estudos sobre catolicismo quanto na área de estudos sobre religiões afro-brasileiras, pois irá trazer de forma sistematizada, a dimensão do debate dos diferentes discursos a serem analisados, oferecendo uma possibilidade de análise do que se conhece muito pouco: a contrapartida das religiões afro-brasileiras ao discurso católico sobre as mesmas que se constrói no pós-Vaticano II.

2 SOB OS ECOS DO VATICANO II

2.1 O Concílio Vaticano II: o “evento” e seu significado.

As análises do Concílio Vaticano II foram produzidas basicamente por teólogos, sendo a maioria deles católicos. Essas análises foram muito úteis não só no sentido de trazer informações valiosas bem como foram importantes para a própria análise do “evento”, ao possibilitar o meu entendimento de como os teólogos, especialmente os católicos, perceberam o Concílio. Entretanto, dada a importância do Concílio tanto no contexto interno da igreja quanto nas relações dessa para com o mundo e, ainda, a importância do Vaticano II para a compreensão das relações entre igreja católica e religiões afro-brasileiras, essas análises se mostraram insatisfatórias. Além disso, como este trabalho parte de uma perspectiva histórico-anropológica, foi necessário buscar outra forma, diferente das análises teológicas, de encarar o Concílio Vaticano II.

As leituras que fiz de Marshall Sahlins foram extremamente produtivas nesse aspecto, pois me trouxeram um novo olhar não só sobre o Vaticano II, mas sobre as relações entre a antropologia e a história. Assim, portanto, é a partir de Sahlins que percebo o Vaticano II como um “evento” e, desse modo, a própria compreensão que eu tinha de seu significado passou a ser outra. Por isso, faz-se necessário trazer as análises elaboradas por Sahlins para explicar porque tomo o Vaticano II como um “evento”.

A questão do “evento” aparece na obra de Sahlins tanto em *Ilhas de História* ([1987], 1990) quanto em *Cultura na Prática* (2007). Ao falar sobre o conceito de “evento”, Marshall Sahlins pretendeu, em especial, colocar-se contrariamente à oposição que normalmente se faz nas disciplinas de antropologia e história entre “evento” e “estrutura” (SAHLINS, 2007, p.317-318), de modo que o evento era percebido como antiestrutural e a estrutura como anuladora do evento. De acordo com Sahlins, essa antítese vem dando lugar à síntese. Se durante alguns anos a definição de evento sofreu um “exílio temporário”, o retorno às produções acadêmicas nos anos 70, com Edgar Morin e Pierre Nora, foi também uma convocação a essa defendida síntese entre “estrutura” e “evento” (SAHLINS, 2007, p.319).

Remetendo-se a Weber, Sahlins lembra que “eventos não estão apenas ali e acontecem”, ao contrário, “têm um significado e acontecem por causa desse significado”. “Não é somente um acontecimento no mundo; é a relação entre um acontecimento e um dado sistema simbólico”. O autor ressalta ainda que:

Apesar de um evento enquanto acontecimento ter propriedades ‘objetivas’ próprias e razões procedentes de outros mundos (sistemas), não são essas propriedades, *enquanto tais* (grifos do autor), que lhe dão efeito, mas a sua significância, da forma que é projetada a partir de algum esquema cultural (SAHLINS, [1987] 1990, p.191).

A partir de Molino, Sahlins afirma que:

O evento é ao mesmo tempo produzido e aceito pela comunidade em que acontece e, para compreender sua existência e suas modalidades, é necessário conhecer o sistema cognitivo e simbólico dessa comunidade. (...) Não se trata de uma questão de relativismo extremo, segundo o qual os eventos seriam puramente ideais ou simbólicos, mas de levar seriamente em conta o simbólico: no evento, não se pode separar algo que seria “o que realmente aconteceu, materialmente”, de uma outra coisa que seria o significado atribuído a ele pelos atores e espectadores; as duas coisas são indissociáveis. (SAHLINS, 2007, p.323, *apud* MOLINO, 1986, p.264).

O autor faz ainda uma distinção entre eventos exógenos e endógenos. Os primeiros são aqueles que “irrompem numa dada sociedade a partir da natureza ou de uma outra sociedade, como por exemplo um terremoto ou a chegada do capitão Cook a uma baía do Havaí” (SAHLINS, 2007, p.323). Já os endógenos são aqueles que se desenvolvem no âmbito de uma dada ordem histórica. Todavia, como Sahlins afirma que ambos são dotados de complexidade e podem ser tomados como “fenômenos *sui generis*, com força, forma e causas próprias”, e que ambos adquirem significância no contexto cultural em que acontecem – significância pensada aí num duplo sentido de significado e importância – para o objetivo aqui almejado, essa distinção não se mostra produtiva, haja vista que o mais importante para se pensar o Vaticano II como um “evento” é a caracterização desse conceito, feita pelo autor (SAHLINS, 2007, p.325).

O mencionado antropólogo mostra ainda que apesar das divergências entre os autores sobre o conceito de evento, há uma convergência significativa entre historiadores, antropólogos, filósofos e sociólogos de que o “evento” é “uma diferença”, para Paul Veyne, ‘é algo que se destaca contra um fundo de uniformidade (...) algo que não poderíamos saber a priori’. É uma diferença e faz diferença”. Segundo Bastide “é uma *coupure*”, e não meramente uma “ruptura epistemológica” pois reconhecemos o evento pela mudança que se segue na ordem existente”. Completa ainda com Molino, afirmando que “uma vez produzido o evento, nada continua a ser como antes” (SAHLINS, 2007, p.326).

A partir dessas considerações sobre o conceito de “evento” em Sahlins, tomo o Vaticano II como um “evento”, na medida em que repercutiu fortemente em toda sociedade ocidental, adquiriu enorme significância cultural, ao extrapolar as fronteiras eclesiais, fez diferença, destacou-se, conseguiu mudar a ordem até então existente no que se refere às relações internas da instituição eclesial que o promoveu, bem como nas relações entre a igreja católica e o mundo a sua volta. Além disso, o Concílio Ecumênico não se limita ao que ocorreu entre 1962 e 1965, ou seja, ao que “realmente aconteceu materialmente”, mas inclui também “o significado atribuído a ele pelos atores e espectadores”, de modo que essas duas coisas se mostram “indissociáveis”.

No que se refere ao “evento” em si, ou seja, ao seu aspecto mais objetivo, o Concílio consistiu numa fase de anúncio e preparação, entre 1959-1962, e na realização propriamente dita entre 1962 e 1965. Durante a fase preparatória, dez comissões se constituíram, além de três secretariados e uma comissão central (BEOZZO, 2005, p.11). Entre 1962 e 1965 aconteceram quatro reuniões conciliares sucessivas: de outubro a dezembro de 1962; de setembro a novembro de 1963; de setembro a novembro de 1964 e finalmente de outubro a dezembro de 1965 (BEOZZO, 2005, p.18).

O contexto histórico em que se deu o Vaticano II foi bastante conturbado, tanto internacionalmente quanto nacionalmente, o que leva José Beozzo a denominá-lo como um “evento político-religioso”. Segundo o autor, ainda que o papa João XXIII tentasse manter em seu pontificado certo distanciamento com as questões políticas, em função do contexto vivido mundialmente, o Concílio trazia consigo uma “forte dimensão política”. Uma das causas dessa situação é a própria peculiaridade da Santa Sé, uma instituição de direito público internacional que fala pela igreja católica e, simultaneamente, um Estado *sui generis*, pois mantém relações diplomáticas com outros Estados dos cinco continentes, sendo membro de praticamente todas as grandes organizações internacionais de caráter governamental ou não e ainda possui o estatuto, assim como a Suíça, de “observador permanente nas Nações Unidas” (BEOZZO, 2005, p.147-148). É preciso lembrar que o período conciliar coincide com os duros anos da Guerra Fria, quando tivemos a Guerra do Vietnã, as lutas pela independência no continente africano, os sucessivos golpes militares com instalação de governos ditatoriais na América Latina, a crise dos mísseis de 1962, etc. Ou seja, nesse contexto, o Concílio transformou-se também em palco para “desfiles das delegações diplomáticas”, demonstrando o seu aspecto político. Eram delegações especiais enviadas por Conselhos e Governos internacionais, como Conselho da Europa, Comunidade Econômica Européia – CEE, Comunidade Européia para a Energia Atômica – EURATOM, Organização das Nações

Unidas para Educação, a Ciência e a Cultura – UNESCO, dentre outras. O Brasil também enviou uma delegação da qual fizeram parte Afonso Arinos de Mello Franco, Henrique de Souza Gomes e Alceu Amoroso Lima (BEOZZO, 2005, p.150-151).

Quanto ao contexto nacional, é preciso lembrar que o período conciliar coincide com os anos finais do período da redemocratização, passando pela crise do governo Jango com o posterior golpe militar de 1964. Se até o golpe, as relações entre a Santa Sé e o governo brasileiro fluíam bem, com trocas de favores e gentilezas, o golpe de 64 abre uma época de crise dessas relações, pelo menos com uma parte da igreja católica, certamente os setores mais progressistas que se opuseram ao regime (BEOZZO, 2005, p.154-156), haja vista que outros setores da igreja se mostraram a favor dos militares (PIERUCCI et al.,1984, p.369-370).

De modo geral, os inúmeros trabalhos sobre o Vaticano II se dividem basicamente entre aqueles que se dedicaram a narrar ou descrever o que ocorreu no Concílio, com atenção especial a descrição das etapas conciliares e aqueles que se dedicaram a uma análise mais aprofundada do Concílio. Neste segundo grupo há trabalhos que mostram o impacto do Vaticano II no âmbito da instituição eclesiástica, os seus reflexos para as relações entre a igreja católica e o mundo encontrado pelo Concílio e ainda há estudos que se dedicaram mais ao momento pós-conciliar, especialmente quando se deu em 2005 o aniversário de 40 anos do mesmo, desde o seu encerramento.

Pode-se dizer que há praticamente uma unanimidade no que diz respeito ao reconhecimento do Concílio Vaticano II como o maior acontecimento da cristandade do século XX. No que tange ao aspecto de sua validade, ainda hoje temos os saudosistas, que reclamam o clima de novidade e efervescência trazido pelo Concílio, pois reconhecem que este “clima” acabou “esfriando” com os anos e, por isso, muitos chegam a pensar que um novo concílio poderia revitalizar a igreja de hoje. Por outro lado existem aqueles que consideram que “o tempo dos concílios já passou”, e dão “adeus ao Vaticano II”. Argumentam que os tempos atuais exigem respostas que ultrapassam a temática católica e religiosa e por isso um novo concílio “seria um instrumento demasiadamente doméstico para enfrentar questões que transcendem o patrimônio simbólico de qualquer religião concreta” (VIGIL, 2006, p.91-92).

Interessa aos propósitos desse trabalho recuperar um pouco dessas análises para mostrar, na ótica de intelectuais ligados à igreja, o que foi o Concílio e qual significado teve para a igreja em si e para as relações dela com o mundo em sua volta, passando em seguida pela questão das “religiões não-cristãs”, que aparece na documentação conciliar e, a partir dessa abertura, chegar à discussão sobre as relações entre igreja e religiões afro-brasileiras.

De acordo com Beozzo, somente o anúncio do “Concílio Ecumênico” foi suficiente para provocar um clima de expectativas e questões, pois não se esperava tal medida de um papa com idade já avançada e de um pontificado que se julgava ser de cunho transitório apenas, sem grandes mudanças para a igreja (BEOZZO, 2006, p.9-10). Segundo o referido autor, a proposta de um concílio ecumênico foi o que mais chamou atenção da opinião pública, e foi esse mesmo aspecto que desde as primeiras notícias do concílio provocou controvérsias, pois havia setores da igreja que eram contrários ao propósito de abertura e diálogo inaugurado por João XXIII (BEOZZO, 2006, p.34).

De acordo com Lorscheider, duas palavras-chave podem resumir o Vaticano II, considerado por ele como um Concílio pastoral-eclesiológico: “*aggiornamento*” da igreja e diálogo da igreja consigo mesma, com as outras igrejas cristãs e inclusive com as outras religiões e com os “*não-crentes*”. “*Aggiornamento*”, entendido como “*escutar, ir ao encontro, atualizar, renovar e rejuvenescer*” (LORSCHIEDER, 2006, p.39-40). Segundo o mesmo autor, o Vaticano II trouxe um novo modo de fazer e pensar teologia, retomando e aprofundando a idéia da *Theologie Nouvelle* de Daniélou, De Lubac, Yves Congar, dentre outros, que já havia antes mesmo do Vaticano II. Tratava-se de uma teologia disposta a dialogar com o mundo contemporâneo, com respostas às questões concretas do ser humano, uma teologia engajada, presente no mundo (LORSCHIEDER, 2006, p. 42-43).

No que tange ao significado do Concílio, há diferentes visões de sua dimensão, como já mencionei. Há os mais críticos, como os teólogos José Comblin (2006), João Batista Libanio (2006), José Maria Vigil (2005, 2006), dentre outros; os que possuem uma visão mais positiva do Concílio – D. Aloísio Lorscheider (2006), Boaventura (1971), dentre outros; – e ainda aqueles totalmente contrários, como o Grupo Permanência⁹, que consideram o Vaticano II como “o maior desastre deste e de todos os séculos passados desde a fundação da igreja” (LEFEBVRE, 1991, p.7). Para José Comblin, o Concílio acabou ocorrendo ao final de uma

⁹ O Grupo Permanência foi fundado em 29 de setembro de 1968 por Gustavo Corção e diversos intelectuais católicos provenientes do Centro Dom Vital, tradicional associação cultural católica. O grupo justifica o seu surgimento na época como uma forma de “militar contra os inimigos da Igreja e propiciar estudo e vida católicas através de publicações, cursos e atividades diversas”. Posteriormente, segundo informações divulgadas no site do Permanência, o movimento tornou-se um Centro Cultural sem fins lucrativos, sendo mantido por donativos, venda dos livros confeccionados por editora própria e ainda pelo “esforço abnegado de alguns católicos desejosos de PERMANECER firmes na fé e COMBATER” (grifos do autor). Postulam-se como defensores da “doutrina tradicional da Igreja, única e imorredoura, preservando seus ritos e o tesouro de sua doutrina bimilenar”. O nome Permanência foi inspirado num versículo bíblico, do evangelho de São João que diz: “Eu sou a vida e vós sois os sarmentos, permaneci em mim e eu permanecerei em vós”. (Disponível em <<http://permanencia.org.br/>>. Acesso em 10 set. 2009) No site do movimento é possível encontrar diversas informações bem como publicações dos membros do grupo. Em várias delas é demonstrada a indignação do grupo com relação às “forças progressistas que invadiram o Vaticano II desde os primeiros dias” e ainda com os perigosos frutos por ele gerados (LEFEBVRE, 1984, p.61).

época histórica, de modo que apenas dois anos depois eclodiram as revoltas dos estudantes nos principais lugares do mundo, as quais sinalizavam para uma grande revolução cultural que se aprofundaria nos anos 70. Embora os padres conciliares não pudessem vislumbrar todas essas transformações, eles tentaram buscar respostas para uma sociedade que já caminhava para a extinção. Logo após o término do Concílio, uma nova sociedade surgiu e, segundo o autor, até o momento a igreja não apresentou uma reação. Comblin vai mais longe ao afirmar que a igreja não só deixou de reagir como também buscou impedir as mudanças processadas, “como se ainda tivesse audiência nesta nova sociedade” (2006, p.51-52).

Segundo o referido teólogo, muitos dos aspectos positivos anunciados pelo Concílio não conseguiram ser colocados em prática e outros já se tornaram obsoletos. Aponta a introdução da palavra liberdade nos textos conciliares – apesar de sempre vir acompanhada de um adjetivo restritivo como “liberdade justa”, “liberdade responsável”, etc – como um avanço, pois passou a receber um sentido positivo, diferente da tradição eclesiástica anterior que utilizava a palavra no sentido de condenação. Ou seja, para o autor, a inclusão do termo inaugurou uma nova época, mesmo porque considera que a mudança nos textos se fez sentir também no cotidiano da igreja, foi capaz de “mudar o clima”, fazer com que alguns católicos se sentissem estimulados a criticar determinados documentos e atitudes da hierarquia eclesiástica, o que antes do Concílio era impensável. Reconhece que ainda se está longe do ideal, de uma igreja em que o laicato possa sentir-se livre, contudo, o ponto de partida já foi dado (COMBLIN, 2006, p. 55-56).

Além do vocábulo “liberdade”, a documentação conciliar quis dar ênfase ao tema do “povo de Deus”, utilizando a expressão para mostrar a igualdade entre os cristãos, apesar de haver uma diversificação de ministérios entre eles, ou seja, o objetivo dos padres conciliares era frisar o papel ativo na vida da igreja de todos “os batizados”, em especial os leigos (COMBLIN, 2006, p.57). Entretanto, José Comblin demonstra que esse foi mais um ponto em que o texto conciliar se distanciou da prática da igreja, haja vista que o novo direito eclesiástico reconhece bem poucos direitos dos leigos. Acrescido a isso, a expressão “povo de Deus” foi retirada do vocabulário da Cúria romana desde 1985 assim como cuidou de suprimir “comunidade eclesial de base”, de modo que a expressão jamais apareça em um documento oficial da igreja (COMBLIN, 2006, p.58-59).

A questão do diálogo, que ainda será trabalhada nos capítulos seguintes, é bastante complexa. Apesar de a palavra “diálogo” não ter sido utilizada por João XXIII, é um termo que traduz bem, segundo Comblin, os objetivos do papado joanino ao realizar o Concílio Vaticano II. Após a ascensão de Paulo VI, em função do falecimento de João XXIII, o termo

recebeu grande apoio do papa e desde essa época foi incorporado ao vocabulário eclesiástico. Apesar da palavra “diálogo” se repetir incessantemente desde então, o referido autor mostra que isso não implica uma prática dialogal constante (COMBLIN, 2006, p. 63). Para o teólogo, os últimos 40 anos mostraram que, tanto no âmbito eclesiástico quanto fora dele, “o diálogo não vai além da cortesia”, pois quando se fazem necessárias as concessões, as adaptações do sistema burocrático aos contextos locais, a intransigência se mantém (COMBLIN, 2006, p.64-65).

De acordo com Libanio, o Concílio Vaticano II vai além da documentação por ele produzida bem como é mais do que o evento histórico encerrado. Para o autor, significou um espírito, “um novo símbolo da igreja católica”, e sua “força simbólica” está em ter criado um “imaginário eclesial que adquire força própria e autônoma”, inclusive que vai de encontro com alguns documentos conciliares (LIBANIO, 2006, p.78). Os anos conciliares e os primeiros, logo após a realização do Concílio, trouxeram um novo clima para a igreja, com mais liberdade, novas experiências, busca de diálogo com o mundo, com as outras igrejas e religiões. Segundo José Libanio, a sensação é de que “tudo parecia possível naqueles anos”.

No entanto, “já faz décadas que o clima de novidade e de experiências dos anos seguintes ao Concílio esfriou” e, no lugar dele, instalou-se um processo de “triagem e enquadramento de algumas experiências selecionadas e sancionadas pela burocracia eclesiástica”. Apesar disso, o teólogo ressalta que muitas marcas positivas foram deixadas em vários espaços eclesiais (LIBANIO, 2006, p.80). Para o referido autor, o Vaticano II explica tanto os avanços obtidos quanto os retrocessos vividos pela igreja atual, pois se os avanços se deram em função da acolhida da “força inspiradora” do Concílio, os retrocessos ocorreram em decorrência dos temores frente ao “dinamismo propulsor que está a dissolver muitas estruturas emperradas e incapazes de responder à sua vitalidade”. Assim, embora muitos apostem no “vigor do espírito inicial” do Concílio, as reações reordenadoras e redirecionadoras possuem força e consistência (LIBANIO, 2006, p.85-86).

No que tange à repercussão do Concílio na América Latina, é praticamente consenso entre os teólogos que a Conferência do CELAM realizada em Medellín, em 1968, foi a “recepção original” do Vaticano II. Na visão de Libanio, o que eram “desejos e sonhos” no Vaticano II tornaram-se “realidade e decisão firme” na América Latina, pois foi a partir de Medellín que uma igreja mais popular passou a ser pensada de fato, afinal o contexto social e político da igreja na América Latina era muito mais agitado e complexo do que o europeu, devido às enormes diferenças sociais, às ditaduras militares e ainda a uma “cultura burguesa cristã” (LIBANIO, 2006, p.82-83). Em nosso continente houve uma interpretação libertadora

do Concílio que fez história tanto no aspecto teológico quanto no das estruturas e práticas pastorais da igreja. De acordo com José Libanio “a teologia chamou-se libertação, as estruturas eclesiais foram as comunidades de base, as práticas pastorais se desenvolveram no campo da leitura militante da Escritura (...) e nas pastorais sociais” (LIBANIO, 2006, p.84). No concernente à Teologia da Libertação, vale frisar que de acordo com Gonçalves, a história da TL compreende dois momentos diferentes e complementares: o de sua gestação e o de sua consolidação. O primeiro se deu entre os anos 60 e 70, a partir do próprio concílio, e o segundo entre os anos 80 e 90. A primeira formulação sobre a TL surgiu em 1971, ou seja, apenas seis anos após o término do Vaticano II, com a obra de Gustavo Gutiérrez (GONÇALVES, 2004, p.86-87).

A participação do episcopado brasileiro ao longo do Concílio Vaticano II, segundo Dom Lorscheider, foi modesta de modo geral, mas pioneira em sua aplicação, tendo em vista que somente o Brasil chegou ao final do Concílio com um Plano de Pastoral aprovado pela CNBB (LORSCHIEDER, 2005, p.14). Além disso, se comparada com a participação no Vaticano I, em que a representação brasileira foi em número de apenas sete entre os 744 padres conciliares, o avanço brasileiro foi significativo. Na abertura da sessão conciliar em outubro de 1962, a igreja brasileira contava com o terceiro maior episcopado do mundo: 204 bispos (BEOZZO, 2005, p.58) num total de aproximadamente 2500 padres conciliares (KLOPPENBURG, 1963, p.41).

Apesar de, na fase preparatória, a participação brasileira ter sido ainda mais modesta que nas demais etapas – 4 membros, sendo três bispos e um sacerdote; seis consultores, sendo quatro bispos e dois sacerdotes – chamam a atenção duas, das sugestões dos bispos brasileiros, dirigidas à Comissão Central. Refiro-me à “condenação dos erros do Espiritismo” e a relacionada à liturgia, desejando que esta fosse “mais e mais aberta à participação do povo, com ritos mais simples e acessíveis, impedindo a migração de muitos para novas seitas – Espiritismo e Protestantismo” (LORSCHIEDER, 2005, p.13). Ou seja, ainda que ao final dos anos 50, a “Campanha Nacional contra a heresia espírita” tenha perdido fôlego, mostrava-se presente como sugestão para ser discutida nas futuras reuniões conciliares. Como já é sabido, apesar de nominalmente a campanha da igreja ter-se destinado ao “espiritismo” (FRANÇA, 2010, p.87-88), ela inclui a umbanda e as demais religiões afro-brasileiras e, segundo Negrão, o foco era principalmente a umbanda (1996, p.83-86).

Esse dado mostra que embora “os ecos do Vaticano II” tenham arrefecido o clima intenso da campanha antiespírita da igreja e que essa questão tenha abandonado o status de um dos primordiais objetivos da igreja, ainda era preocupação de pelo menos parte do

episcopado brasileiro. Todavia, há de se observar também que essa questão aparece, como mostrou Lorscheider (2005, p.13), na etapa preparatória do Concílio, quando as discussões sobre as “religiões não-cristãs” e a liberdade religiosa ainda não haviam de fato se constituído. Como já demonstrei em trabalho anterior, apoiada em diversos autores, como Lísias Negrão (1996), Diana Brown (1976, 1985), Capone (1999), dentre outros, a chegada dos anos 60 trará um panorama diferenciado tanto para a umbanda e demais religiões afro-brasileiras quanto para a igreja católica bem como a relação entre ambas em si e o governo brasileiro (FRANÇA, 2010, p.57-64; p.224-237).

No que tange à repercussão do Concílio para a igreja católica no Brasil, o Vaticano II representou um momento de reorganização interna bem como a inseriu em um complexo tecido de relações com as demais igrejas de todo o mundo, em especial as da América Latina, e ainda possibilitou uma redefinição de suas relações com o centro romano. Em outras palavras, pode-se dizer que o Vaticano II possibilitou ao Brasil sair de uma relativa posição marginal no âmbito da igreja católica como um todo e colocou-a “como participante global na complexa rede pastoral, espiritual, institucional e doutrinal do catolicismo contemporâneo”. Esse processo de mudança com relação ao lugar da igreja do Brasil se deu em conjunto com o restante da América Latina, que sediou as conferências episcopais latino-americanas (BEOZZO, 2005, p.54-55).

2.2 As religiões “não-cristãs” nos principais documentos conciliares

Pretendo mostrar aqui o que foi dito nas documentações conciliares que pode trazer elementos para se pensar os discursos católicos sobre religiões afro-brasileiras no pós-Vaticano II. Assim, não só o tema das religiões “não-cristãs” é importante bem como o que se escreveu sobre “diálogo” com “outras religiões”, “evangelização das culturas”, “missão da igreja”, dentre outros temas, podem ser úteis para este trabalho.

Começo pela primeira Carta Encíclica de Paulo VI, escrita em agosto de 1964, ou seja, ainda no período conciliar e antes da publicação da *Nostra Aetate*. A *Ecclesiam Suam* se mostra interessante por conter trechos que se referem à questão do “diálogo”. Aliás, é importante frisar que a origem desse termo na documentação eclesiástica e sua posterior valorização se deu justamente a partir da promulgação dessa encíclica, e somente a partir dela passou a ter uso frequente no Concílio Vaticano II assim como na linguagem eclesial. Segundo Arinze e Zago (1984), o vocábulo refere-se não somente ao colóquio, como também ao “conjunto das relações inter-religiosas, positivas e construtivas, com pessoas e

comunidades de outras confissões religiosas, para um mútuo conhecimento e um recíproco enriquecimento” (ARINZE; ZAGO, 1984, p.387).

Como consta no documento, o objetivo de Paulo VI, ao escrever a carta encíclica *Caminhos da Igreja*, foi o de trazer uma “mensagem fraterna e familiar” que não se contrapunha ao Concílio Ecumênico que estava em andamento, pois ao contrário, desejava “honrá-lo e dar-lhe novo ânimo”(E.S, 2.). Na parte em que o pontífice refere-se ao diálogo mais diretamente afirma que “A Igreja deve entrar em diálogo com o mundo em que vive. A Igreja faz-se palavra, faz-se mensagem, faz-se colóquio” (E.S, 38). Mais adiante, ao caracterizar o “diálogo da salvação”, mostra que ele “deve ser sem limites nem cálculos” (E.S, 42). Em seguida lembra que esse diálogo precisará ser gradativo e atender “às lentidões da maturação psicológica e histórica, e esperará a hora da eficácia que lhe vem de Deus”. Todavia, adverte que não é por isso que se deve deixar para “amanhã o que pode conseguir hoje” (E.S, 44). Segundo Paulo VI, quatro palavras devem caracterizar o diálogo: “clareza, mansidão, confiança, prudência”.

Como destinatários desse diálogo estão “todos os homens de boa vontade, dentro e fora do seu âmbito próprio”. No entanto, consciente da desproporção numérica entre os membros da igreja e a totalidade dos habitantes de nosso planeta (E.S, 53), o papa elabora uma espécie de escalonamento dos destinatários do diálogo. Em primeiro lugar, “tudo que é humano” (E.S, 54), e tendo também ciência da dificuldade de se aproximar daqueles que não crêem em Deus, parte para o segundo círculo: “os crentes em Deus”, que mesmo reconhecendo a imensidão desse círculo, é tomado por Paulo VI como mais próximo da igreja. Ainda dentro do grande “círculo” daqueles que crêem em Deus, o pontífice segue com uma ordem de prioridade, que vale a pena ser transcrita:

Ocupam-no primeiramente os homens que adoram o mesmo Deus único e supremo que nós adoramos, aludimos aos filhos do povo hebraico, dignos do nosso respeito afetuoso, fiéis à religião que nós chamamos do Antigo Testamento. E depois os adoradores de Deus segundo o conceito da religião monoteísta, especialmente da muçulmana, dignos de admiração pelo que há de verdadeiro e de bom no culto que prestam a Deus. Seguem-se os adeptos das grandes *religiões afro-asiáticas*. Não podemos, é claro, compartilhar essas várias expressões religiosas, nem podemos diante delas ficar indiferentes, como se todas, equivalendo-se mais ou menos, dispensassem os seus fiéis de investigar se Deus revelou a forma, infalível, perfeita e definitiva, como quer ser conhecido, amado e servido. E, por dever de lealdade, devemos manifestar que estamos certíssimos que uma só é a religião verdadeira, a cristã; alimentamos a esperança de que a venham a reconhecer como tal, todos os que procuram e adoram a Deus (grifo meu, E.S, 60).

Pelo trecho transcrito acima, pode-se ver que a linha de diálogo da igreja percorre o caminho daqueles destinatários que estão mais próximos, ficando as “*religiões afro-asiáticas*” em último lugar. Contudo, deve-se ressaltar a menção feita, haja vista que nem mesmo na *Nostra aetate* o termo aparece. Ao final do trecho, tem-se o discurso exclusivista da igreja católica, tomando a religião cristã como a única religião verdadeira. No “terceiro círculo” estão os “cristãos, irmãos separados”, ou seja, aquelas igrejas provenientes da Reforma Protestante, considerados ainda mais próximos dos católicos (E.S, 61). Mais adiante Paulo VI ainda fala sobre o diálogo dentro da própria igreja, da necessidade das relações internas da igreja se pautarem pelo diálogo (E.S, 64,65).

Outro ponto interessante da encíclica papal, é quando se busca qualificar os termos do diálogo:

O desejo de nos aproximarmos dos nossos irmãos não deve traduzir-se numa atenuação ou diminuição da verdade. O nosso diálogo não pode ser fraqueza nos compromissos com a nossa fé. O apostolado não pode transigir com meias atitudes, ambíguas, quanto aos princípios teóricos e práticos característicos da nossa procissão cristã. *O irenismo e o sincretismo* são, no fim de contas, formas de cepticismo a respeito da força e do conteúdo da Palavra de Deus, que desejamos pregar. Só quem é de todo fiel à doutrina de Cristo pode ser apóstolo eficaz. E só quem vive em plenitude a vocação cristã pode imunizar-se do contágio dos erros com que entra em contacto (grifo meu, E.S, 50).

A menção feita ao *irenismo*, questão polêmica na igreja, objeto de uma das encíclicas de Pio XI em 1929¹⁰, junto ao termo *sincretismo*, é bastante significativa. Lembrando que *irenismo* remete a pacifismo, a postura pacífica, não combativa diante dos “erros” e das “heresias” (FEDELI, 2006, p.2), é interessante a recuperação dessa categoria, pensada,

¹⁰ Refiro-me a *Mortalium Animos*, que foi escrita pelo referido papa para condenar Dom Lambert Beauduin, que de acordo com Fedeli, era um “modernista” que fundou o mosteiro beneditino de Amay, na Bélgica, com o objetivo de promover o diálogo ecumênico e irênico com os ortodoxos. Após a encíclica, os monges se tornaram cismáticos. Ainda, segundo Orlando Fedeli, a “heresia dos Americanistas” também defendeu o “diálogo irênico e ecumênico com os hereges” e realizaram o “Congresso das religiões de Chicago” em 1894. O papa Leão XIII condenou os americanistas através da encíclica *Testem Benevolentiae* (FEDELI, Orlando, 2006, p.2). Vale ainda comentar que este autor que utilizo para mostrar a questão do irenismo é presidente da Montfort – Associação Cultural, que foi fundada em agosto de 1985, com o objetivo de estudar, divulgar e defender a doutrina católica (MONTFORT, 2010). E, na seção “carta de leitores”, onde explica a questão do irenismo, afirma que o Concílio Vaticano II “foi controlado pelos discípulos de Monsenhor Beauduin e dos modernistas e, por isso, defendeu, o mesmo ecumenismo irenista que se vê hoje por toda a parte e que tem produzido ZERO conversões ao Catolicismo e milhões de apostasias entre os católicos.” Juntamente com o grupo Permanência, já comentado anteriormente, a Montfort, que se auto declara em seu site como uma organização “polêmica” é mais um exemplo das diferentes posturas católicas com relação ao Vaticano II. (grifos do autor - FEDELI, Orlando, 2006, p.2)

conjuntamente com o sincretismo, como “formas de cepticismo a respeito da força e do conteúdo da Palavra de Deus”.

No que tange a categoria sincretismo, que interessa mais aos propósitos deste trabalho, é tomada na encíclica papal com uma conotação negativa, o que segundo Marcelo Barros, permaneceu em documentos pontifícios e episcopais até a década de 90. Como exemplo menciona as conclusões do simpósio promovido pelo CELAM em 1992, na cidade de San José de Costa Rica – “Desafios y Propuestas Pastorales para la nueva Evangelización”– em que toda forma de sincretismo deveria ser totalmente condenada e o documento do Vaticano de 1999 para a Pastoral das Culturas, que também excluía “toda a forma de sincretismo” do binômio “inculturação da fé e evangelização das culturas” (Apud BARROS, 2008, p.50). Ainda recorda Barros que um dos primeiros teólogos que irá trazer um posicionamento diferenciado com relação ao sincretismo será Leonardo Boff, ao mostrar que a própria estrutura da igreja se apresenta de modo sincrético, assim como qualquer outra forma de expressão religiosa. Para Boff, “o sincretismo, portanto, não constitui um mal necessário nem representa uma patologia da religião pura. É sua normalidade como momento de encarnação, expressão e objetivação de uma fé ou experiência religiosa.” Na verdade, para o referido teólogo, o sincretismo “fundamentalmente, emerge como fenômeno universal *constitutivo* de toda expressão religiosa” (grifos do autor) (BOFF, 2005, p.199). Na famosa e polêmica obra *Igreja: Carisma e Poder* que rendeu a Leonardo Boff momentos amargos em sua instigante trajetória, ele afirma que “o cristianismo é um grandioso sincretismo” e que “o cristianismo puro não existe, nunca existiu nem pode existir” (BOFF, 2005, p.197-198).

Não posso me aprofundar aqui na questão do sincretismo a partir da citada obra de Boff, pois dada a sua complexidade fugiria aos limites deste trabalho. O que deve ficar registrado é que a visão de Boff acerca do sincretismo, dentre muitas outras coisas que tratou em seu livro, o conduziram a um “silêncio obsequioso’ por tempo indeterminado” (BOFF, 2005, p.464). Na “Carta do Sr. Cardeal Joseph Ratzinger, incriminando pontos do livro *Igreja: carisma e poder*”, escrita em 1984, a questão do sincretismo aparece pontualmente, quando o cardeal se detém nas “observações de caráter geral e metodológico”. Para o então Cardeal Ratzinger, faltou à linguagem usada no livro “a devida serenidade e moderação” e “além disso falta como maior frequência a precisão teológica: os termos usados adquirem sentido ambíguo, por exemplo, quando se trata do ‘sincretismo” (BOFF, 2005, p.335). Os episódios que envolveram a condenação de Boff e a repercussão de seu livro são extremamente significativos porque foram capazes de demonstrar os muitos discursos no

âmbito do que denominamos “catolicismo”, daí a minha opção e a de vários autores em dizer *catolicismos*, no plural.

Leonardo Boff dedicou um capítulo à questão na já mencionada obra, de modo que podemos tomar os questionamentos da Santa Sé como mais uma demonstração de como o “sincretismo” sempre foi uma questão problemática para a igreja e até recentemente ainda se apresenta como um desafio. Irei tratar ainda da questão do sincretismo no discurso da CNBB, mas quis abrir esse parêntese para as considerações de Boff com o intuito de ponderar que o discurso do referido teólogo, enquanto um dos maiores representante da teologia da libertação, apresenta-se mais como um “contra-discurso” dentro do discurso católico majoritário, hierárquico, “oficial”, que é objeto para este trabalho. Assim, fecho esse parêntese, sem estender-me mais em torno de suas considerações e concepções do sincretismo.

Seguindo as pistas dadas por Marshal Sahlins e a sua proposta no que se refere às relações entre história e antropologia, o conceito de “ambigüidade permanente” se mostra bastante produtivo para pensar os discursos católicos sobre as religiões afro-brasileiras no pós-Vaticano II e até mesmo para se pensar “o(s) catolicismo(s)” de uma maneira geral. As posições de “ida” e “volta”, de “abertura” e “fechamento”, de “avanço” e “retrocesso” da igreja não podem ser vistas como lógicas contrárias em momentos distintos ou em períodos demarcados. Ao contrário disso, o que se encontra são essas diferentes posturas ocorrendo de forma concomitante num mesmo período, o que revela uma “contradição inerente” ao catolicismo, tendo em vista os diferentes catolicismos abarcados na igreja católica enquanto uma instituição.

Voltando a análise da encíclica de Paulo VI, vale lembrar que a partir dos três círculos de interlocutores apresentados na ES: os que não crêem, os adeptos das religiões “não-cristãs” e os cristãos “não-católicos”, o papa Paulo VI criou três secretariados para auxiliar no diálogo com esses três grandes grupos: o secretariado para os “não-crentes”, para os “não-cristãos” e para a “união dos cristãos” (SECRETARIADO PARA OS NÃO-CRENTES, 1969, p.5). Particularmente interessa o secretariado para os “não-cristãos”, instituído também em 1964, com as seguintes atribuições:

“Buscar o método e os caminhos para o estabelecimento de um diálogo adequado com os não-cristãos. Procura, portanto que os não-cristãos sejam devidamente conhecidos e justamente estimados pelos cristãos, para que por sua vez, os mesmos possam também conhecer e estimar a doutrina e a vida cristãs” (ARINZE;ZAGO, 1984, p.388. Apud AAS 59, 1967, p.919-920).

Em *Para o Encontro das Religiões*, documento oficial da igreja elaborado pelo Secretariado para os “não-cristãos” em 1967 e publicado aqui no Brasil pela Vozes em 1969, há poucas menções a religiões específicas, com exceção de curtas referências ao hinduísmo, ao budismo e aos muçulmanos. O texto foi construído tomando como base não só os documentos da igreja mas também especialistas como Mircea Eliade, Van Der Leew, dentre outros, para dar conta principalmente do terceiro capítulo intitulado “*Alguns Princípios Gerais da Ciência das Religiões*”. A utilização de especialistas por parte da igreja na preparação de seus documentos foi tornando-se cada vez mais comum a partir do Vaticano II, especialmente da História, da Antropologia, da Sociologia e da Fenomenologia, o que pode ser percebido através da observação atenta das várias referências bibliográficas dos documentos oficiais e até mesmo na *Gaudium et Spes* – no capítulo relativo a “promoção do progresso cultural”, ao falar sobre a “conciliação entre a cultura humana e o ensino cristão” – onde se recomenda que no exercício da atividade pastoral “conheçam-se e apliquem-se suficientemente, não apenas os princípios teológicos, mas também os dados das ciências profanas, principalmente da psicologia e sociologia, para que assim os fiéis sejam conduzidos a uma vida de fé mais pura e adulta” (G.S, 62)

Apesar de não haver referências específicas sobre as “religiões afro-asiáticas”, logo no proêmio do referido documento, encontra-se a questão do sincretismo, no momento em que se alerta para o diálogo como uma “arte difícil”, porque “requer não apenas uma qualificação intelectual que não é tão comum” bem como o “equilíbrio entre iniciativa e prudência”. Desse modo, fazia-se necessário “evitar o que não passasse de aproximação apressada ou sincretismo enganador” (SECRETARIADO PARA OS NÃO-CRISTÃOS, 1969, p.10). A partir disso, podemos tomar como hipótese de trabalho que essas referências ao sincretismo que ocorrem em determinadas documentações conciliares e pós-conciliares são uma forma de trazer, ainda que não diretamente, a questão da América Latina, onde o sincretismo sempre se apresentou como um grave problema para a igreja. Além disso, sabe-se que não são os adeptos das outras grandes religiões monoteístas nem do budismo nem do hinduísmo que tradicionalmente procedem com “bricolagens” com relação ao catolicismo, diferente das religiões afro-brasileiras. Vale ainda frisar que a criação dos três secretariados acima mencionados revela certa disposição da igreja, ainda que limitada, para o diálogo com o “outro”, religioso ou não.

Retornando à documentação produzida no Concílio Vaticano II, Faustino Teixeira mostra que o tema das outras tradições religiosas pode ser encontrado explicitamente em dez

documentos do concílio, com aproximadamente 34 referências. O maior número de recorrências pode ser visto no *Decreto sobre a atividade missionária da igreja (Ad Gentes)* e do *Apostolado dos leigos (Apostolicam Actuositatem)*, assim como na *Declaração sobre as relações da igreja com as religiões não cristãs (Nostra Aetate)*, que foi o documento específico para tratar da questão. Encontram-se ainda trechos importantes sobre o tema, de modo direto ou indireto, na *Constituição dogmática sobre a igreja (Lumen Gentium)*, na *Constituição pastoral sobre a igreja no mundo de hoje (Gaudium et Spes)* e na *Declaração sobre a liberdade religiosa (Dignitatis Humanae)* (TEIXEIRA, 2004, p.279).

O referido autor observa que muitas referências encontradas tratam as outras religiões a partir de locuções negativas: “religiões não cristãs”, “não batizados”, “aqueles que não acolheram o Evangelho”, “culturas não cristãs” etc. O exemplo mais notório é o título da própria declaração sobre o tema. Apesar de aparecerem outras formas de referências mais gerais¹¹, como “outras religiões”, “ritos” e “várias religiões” (TEIXEIRA, 2004, p.279), antropologicamente pode-se dizer que definir o outro tomando como parâmetro o que ele não tem, ou seja, pelo *critério da falta*, é típico de postura “racionalista”, que traz o risco de se pensar o outro em nossos próprios termos e parâmetros, ou seja, de pensar o outro com relação a nós (MONTERO, 2006, p.44). Assim, num momento em que a igreja se propõe a começar a lidar com o diferente, mostra-se ainda presa a esse tipo de postura, haja vista que, evidentemente, a referência da qual parte a igreja para “ver” o “outro” é a referência cristã, ou seja, o que está fora desse referencial é apresentado como incompleto, como “tentativas” “inadequadas” para se chegar a Deus.

No âmbito da documentação conciliar, e buscando fazer uma análise mais detida dos textos, tentarei seguir a lógica de construção dos documentos produzidos no Concílio, assim começo pela *Lumen Gentium*. O primeiro ponto a destacar é que, ao falar sobre o “mistério da igreja”, no capítulo primeiro, há a preocupação de enfatizar que a igreja católica “é a única igreja de Cristo”, a qual foi confiada a Pedro assim como aos demais apóstolos por Jesus Cristo, “encarregando-o de difundi-la e governá-la, levantando-a sempre como coluna e sustentáculo da verdade” (L.G, 8). Já no segundo capítulo, ao falar sobre o “povo de Deus”, há o cuidado, como também observou Faustino Teixeira, em estabelecer a “gradualidade da pertença à igreja” (TEIXEIRA, 2004, p.279). Entretanto, penso que na verdade a gradualidade que se estabelece não é com relação à pertença a igreja, mas com relação ao “povo de Deus”.

¹¹ A partir de Racca, Teixeira informa que as locuções negativas predominaram, chegando a 19 referências. Já os termos mais positivos ou neutros chegam a 15 referências, que além das já citadas, incluem; “grandes religiões”, “tradições religiosas”, etc. (RACCA, D. Il diálogo interreligioso nel Concilio Vaticano II: aperture e limiti, p.638-639 Apud TEIXEIRA, 2004, p.279, nota 21).

Pois apesar de afirmar que “todos os homens são chamados a formar o novo povo de Deus” e que “este único povo de Deus estende-se a todos os povos da terra” (L.G, 13), mais adiante no texto fala-se primeiramente aos “fiéis católicos”, depois aos “cristãos não-católicos” e “por último, também aqueles que ainda não receberam o Evangelho estão destinados, de modos diversos, a formarem parte do povo de Deus”, remetendo-se aos “não-cristãos”. Ainda, faz outra gradação no interior dessa locução mais generalizada – “não-cristãos”, passagem que vale a pena ser transcrita:

Em primeiro lugar, aquele povo que foi objeto das alianças e promessas, e do qual Cristo nasceu segundo a carne (Rm 9,4-5); povo, em virtude da sua eleição, tão amado por causa dos patriarcas (...). Mas o designio de salvação abrange também aqueles que reconhecem o Criador, e entre estes, em primeiro lugar, os muçulmanos, que, professando manter a fé de Abraão, adoram conosco um Deus único e misericordioso (...). Esse mesmo Deus não está longe dos outros, *que buscam ainda nas sombras e em imagens o Deus desconhecido*, pois é ele quem dá a todos a vida e a ressurreição e tudo o mais (cf. At 17,25-28), e, como Salvador, quer que todos os homens sejam salvos (cf. 1Tm 2,4). *Aqueles que ignoram sem culpa o Evangelho de Cristo e a sua Igreja, mas buscam a Deus na sinceridade do coração*, e se esforçam, sob a ação da graça, por cumprir na vida a sua vontade, conhecida através dos ditames da consciência, *também esses podem alcançar a salvação eterna*. Nem a divina providência nega os meios necessários para a salvação àqueles que, sem culpa, ainda não chegaram ao conhecimento explícito de Deus, mas procuram com a graça divina viver retamente. *De fato, tudo o que neles há de bom e de verdadeiro, considera-o a Igreja como preparação ao Evangelho* e como dom daquele que ilumina todo o homem para que afinal tenha a vida (...) (grifos meus, LG,16).

Como já foi possível atestar por análises anteriores, não é o primeiro documento em que a igreja mostra-se cautelosa para definir sua linha de diálogo, o que é feito através de sucessivas gradações e escalonamentos de prioridades. Isso já foi visto na *Eclesiam Suam* e será visto na *Nostra Aetate*. Doravante, no caso da *Lumen Gentium*, as gradações tornam-se mais significativas por serem feitas no âmbito do conjunto maior que é o “povo de Deus”, que em última instância se define pela igreja católica, passando, em certos momentos do texto a serem tomados como coisas equivalentes. Além disso, de acordo com Faustino Teixeira, o que permeia toda a reflexão da LG é a idéia central de que apenas a igreja católica dispõe da “plenitude dos meios de salvação”. Entretanto, destaca o referido autor a passagem que grifei acima, em que a salvação eterna pode ser obtida por aqueles que “sem culpa” ignoram o “Evangelho de Cristo” (TEIXEIRA, 2004, p.280). Ou seja, aqueles que ignoram o evangelho ainda podem obter a salvação por meio da graça, mas os adeptos das religiões não cristãs e

tudo o que crêem, “o que neles há de bom e verdadeiro”, não conduz à salvação, e é considerado apenas como uma “preparação ao Evangelho”. Ainda, no segundo capítulo sobre o “povo de Deus”, ao falar sobre o “caráter missionário da igreja”, repete-se a questão do reconhecimento do que é bom, porém, ao invés de referir-se aos “não-cristãos”, remete-se “ao coração” e à “mente dos homens” ou ainda “nos ritos e nas culturas próprias de cada povo”. A partir disso, recomenda o texto conciliar que se preserve o que há de benéfico, entretanto, tudo dever ser “purificado”, “elevado” e “aperfeiçoado para a glória de Deus”. Pode-se depreender a partir disso que o que há de bom *no outro*, além de possuir um caráter incompleto, pois é apenas uma “preparação ao Evangelho”, tem algo de “impuro”, “inferior”, “não ideal” que deve ser “purificado”, “elevado” e “aperfeiçoado”. Na verdade, a chave de leitura da igreja para a questão da alteridade, passa por um viés evolucionista.

Faustino Teixeira demonstra que a questão das outras religiões serem apenas uma “preparação para o evangelho” também pode ser encontrada no *Ad gentes* (TEIXEIRA, 2004, p.281), onde se afirma que todos os esforços humanos de se “chegar a Deus” “precisam ser iluminados e purificados” e pela “benigna determinação da providência de Deus, possam algumas vezes ser considerados como pedagogia ou preparação evangélica para o Deus verdadeiro” (AG, 3). Repete-se na AG, ao falar sobre a atividade missionária, a declaração exclusivista da igreja no que tange à “totalidade ou a plenitude dos meios de salvação” (AG, 6). Assim como reaparece a questão da “purificação” e “elevação” das culturas, porém nesta passagem, ainda com o resquício do discurso católico bem típico dos anos 50, no qual as outras religiões eram demonizadas:

Por outro lado, tudo o que de verdade e de graça se encontrava já entre os gentios como uma secreta presença de Deus, expurga-o de contaminações malignas e restitui-o ao seu autor, Cristo, que destrói o império do demônio e afasta a multiforme malícia do pecado. O que de bom há no coração e no espírito dos homens ou nos ritos e culturas próprias dos povos, não só não se perde, mas é purificado, elevado e consumado para glória de Deus (...) (AG,9)

Não se pode deixar de mencionar a famosa passagem de *Ad gentes*, em que há o reconhecimento das “sementes do Verbo” presentes em todos os povos. Assim, recomenda a igreja que seus membros, em atividade missionária, devam se unir aos diversos “agrupamentos humanos”, participarem de suas atividades culturais, tomarem conhecimento de suas “tradições nacionais e religiosas”, de modo a conseguirem despertar “as sementes do Verbo neles adormecidas” (A.G, 11). Aqui, na avaliação de Teixeira, admite-se que as outras

religiões possam ser dotadas de “verdade” e “graça”, embora também reconheça os limites da documentação conciliar ao afirmar que tudo deve ser “sanado, elevado e consumado’ pela atividade missionária” (TEIXEIRA, 2004, p.281).

Muito significativa é a passagem na AG em que a questão da “diversidade na unidade” é tratada, não só pelo modo como relaciona a missão da igreja com “cada cultura” como pelo retorno à questão do sincretismo:

A semente, que é a palavra de Deus, germinando em boa terra, regada pelo orvalho divino, *absorve* a seiva, *transforma-a* e *assimila-a* para produzir fruto abundante. Certamente,(...) as Igrejas jovens (...) assumem por um maravilhoso intercâmbio todas as riquezas das nações que foram dadas a Cristo em herança. Recebem dos costumes e das tradições dos seus povos, da sabedoria e da doutrina, das artes e das disciplinas, tudo aquilo que pode contribuir para confessar a glória do Criador, ilustrar a graça do Salvador, e *ordenar, como convém, a vida cristã*.

Para conseguir este objetivo, é necessário que em cada grande espaço sociocultural, como se diz, se estimule uma reflexão teológica tal que sejam sempre de novo investigadas, à luz da tradição da Igreja universal, as ações e as palavras reveladas por Deus, consignadas na Sagrada Escritura, e explicadas pelos Padres da Igreja e pelo magistério. Assim se entenderá mais claramente como a fé, tendo em conta a filosofia ou a sabedoria dos povos, se pode encontrar com a razão e a maneira com que os costumes, o sentido da vida e a ordem social podem concordar com os costumes indicados pela revelação divina. *Deste modo se verá o caminho de uma mais profunda adaptação em toda a extensão da vida cristã. Será assim excluída toda a aparência de sincretismo e de falso particularismo, a vida cristã conformar-se-á bem ao gênio de cada cultura, as tradições particulares e qualidades próprias de cada nação, esclarecidas pela luz do Evangelho, serão assumidas na unidade católica* (Grifo meu, AG,22).

Para fazer uma análise adequada desse fragmento de texto, recorro novamente a Paula Montero, quando trata “a diversidade cultural no trabalho missionário”, mostrando que desde as primeiras missões católicas, havia a suposição dos missionários europeus de que o cristianismo poderia manifestar-se em qualquer cultura. Na verdade, esse é o fundamento básico do universalismo cristão, o que simultaneamente esclarece a variedade das formas culturais assumidas pelo cristianismo nas culturas em que está hoje imerso. Justamente em função dessa peculiaridade do cristianismo, a tensão entre o universalismo cristão e a particularidade das diversas expressões culturais locais sempre se mostrou como uma questão bastante complexa e, portanto, de não fácil resolução para a expansão do cristianismo ou ainda para sua fixação em culturas não europeias. Ainda, de acordo com a referida antropóloga, foi a partir do Vaticano II que a igreja católica voltou-se mais detidamente para a questão do destino das missões, passando a se preocupar e a envolver em seu trabalho as

reivindicações de identidade étnica. Assim, foi a partir dos anos 60 que a igreja passou a procurar formas de valorizar, em seu trabalho missionário, as “formas culturais locais”, buscando a partir disso uma “leitura mais contextualizada da mensagem cristã ”(MONTERO, 2006, p.48-49).

A transcrição do texto conciliar que fiz acima demonstra essa mudança na leitura eclesial das missões. Também se pode dizer que não somente na passagem transcrita, mas em outros pontos do *Ad gentes*, encontram-se as raízes da proposta de “evangelização inculturada”, que passará a ser construída pela igreja. Na verdade, em outro trabalho, Montero afirma que a partir dos anos 50 a igreja irá buscar diferentes maneiras de lidar com a diversidade cultural. Se a princípio traz o discurso da *adaptação* da igreja romana aos países não europeus, por considerar essa noção ainda bastante etnocêntrica e eurocentrista, recorre à noção antropológica de *aculturação*. No entanto, a partir do momento que essa definição passa por um declínio dentro da própria Antropologia, por ainda possuir como critério da aculturação os valores ocidentais, a palavra chave do discurso católico passa a ser a *inculturação* (MONTERO, 1995, p.234), a partir dos anos 70 (MONTERO, 2006, p.50). Não entrarei nos meandros das significações dessas noções, o que farei em capítulos posteriores, contudo, desejo apenas registrar aqui apontamentos sobre o desenrolar do discurso católico no pós-Vaticano II e ressaltar que essa dificuldade de se encontrar um termo apropriado para expressar a relação entre a igreja e as diferentes culturas mostra que a própria natureza dessas relações é por si controversa, pois a opção por cada um dos termos não é “*inocente*”, ao contrário, traz consigo toda uma sutileza, um modo particular de definir as relações entre a igreja romana e as igrejas locais, ou seja, entre centro e periferia, da qual depende a geopolítica vaticana (MONTERO, 1995, p.234).

A *Nostra Aetate*, considerada um “filhote” da *Lumen Gentium*, foi o documento elaborado especificamente para tratar da questão das “religiões não-cristãs”. Ao falar sobre as “diversas religiões não cristãs”, a declaração reconhece o “esforço” dessas religiões em responder sobre as questões mais profundas da existência humana, relativas ao sentido da vida. Mostra primeiramente como o “Hinduísmo” e depois o “Budismo” procuraram dar respostas a essas questões, para em seguida falar sobre “as outras religiões universalistas”, que “esforçam-se igualmente por responder, de vários modos, à inquietação do coração humano, propondo caminhos, isto é, doutrinas e preceitos de vida, como também ritos sagrados”. Posteriormente, separa um item para falar sobre a “religião muçulmana” e outro, um pouco mais extenso, para falar sobre a “religião judaica”. A partir disso, o documento mostra que:

A Igreja católica não rejeita nada que seja verdadeiro e santo nestas religiões. Considera com sincero respeito esses modos de agir e viver, esses preceitos e doutrinas, que, embora em muitos pontos difiram do que ela mesma crê e propõe, não raro refletem um raio daquela Verdade que ilumina todos os homens. No entanto, ela anuncia, e é obrigada a anunciar a Cristo, que é “caminho, verdade e vida” (Jo 14,6), no qual os homens encontram a plenitude da vida religiosa e no qual Deus reconciliou a si todas as coisas. Eis porque a Igreja exorta os seus filhos a que, com prudência e caridade, por meio do diálogo e da colaboração com os membros das outras religiões, e sempre dando testemunho da fé e da vida cristã, reconheçam, conservem e façam progredir os bens espirituais, morais e os valores socioculturais que nelas se encontram (N.A, 2).

É praticamente unânime o reconhecimento por parte dos autores que trabalham com o tema que a *Nostra Aetate* foi um documento de suma importância no que diz respeito à relação da igreja com as outras religiões. Para Teixeira, foi o que “expressou de forma mais positiva a perspectiva de abertura às religiões” (TEIXEIRA, 2004, p.286). Berkenbrock reconhece que a N.A tornou-se um marco (1998, p.47), entretanto, considera que a declaração “não é um dos documentos mais importantes do Concílio, nem é uma palavra definitiva sobre o relacionamento da Igreja com as religiões não-cristãs” (1998, p.46). Para o referido autor a N.A pode ser tomada como uma forma de introduzir o tema, como um estímulo, que teve reflexos variados no âmbito da igreja (BERKENBROCK, 1998, p.46).

Realmente é preciso reconhecer tanto a novidade do documento no que se refere à relação da igreja com relação às outras religiões quanto à abertura que ele irá proporcionar *a posteriori*. Ao reconhecer que as outras religiões podem ter “*verdade*” e possam refletir “*um raio daquela Verdade*”, a igreja demonstra que está, pelo menos na teoria, considerando *o outro* com seriedade, o que segundo Volney Berkenbrock, passou a influenciar um processo de mudança na teologia de modo geral (1998, p.48). Todavia, o mesmo autor reconhece que a nova postura conciliar encontrou uma teologia despreparada para lidar com o assunto (BERKENBROCK, 1998, p.49), o que pode ter contribuído para a dificuldade da igreja em transpor o que estava na documentação conciliar para a práxis eclesial. É preciso ressaltar ainda a já mencionada “contradição inerente” do(s) catolicismo(s), que se apresenta no trecho transcrito de modo muito claro. Após reconhecer uma dimensão de verdade nas outras religiões, e considerar com “respeito” os seus “modos de viver e agir”, a igreja mostra que é “obrigada a anunciar a Cristo” (...) “no qual os homens encontram a plenitude da vida religiosa”. Ou seja, mantém-se ainda certo “exclusivismo” bem como a perspectiva

“cristocêntrica” da igreja ao afirmar que a “plenitude da vida religiosa” só pode ser encontrada “em Cristo”.

Um último documento produzido durante as etapas conciliares que merece análise é a *Dignitatis humanae*. Segundo Faustino Teixeira, a DH foi um dos documentos que gerou discussões das mais “calorosas” no Concílio, tendo sua redação sofrido o maior número de modificações, chegando a seis redações até o momento de sua aprovação em dezembro de 1965 (TEIXEIRA, 2004,p.283-284). Havia os setores do episcopado que defendiam um esquema mais aberto e outros desejavam manter uma linha mais conservadora. Ainda segundo Teixeira, a contribuição de John Courtney e Yves Congar como peritos foi de fundamental importância para que um esquema mais aberto se tornasse vitorioso, o que possibilitou a ênfase numa liberdade em benefício do sujeito ao invés de uma liberdade em benefício da instituição, linha típica do século XIX (TEIXEIRA, 2004, p.284-285). Todavia, o teólogo mostra que as divergências e tensões entre os diferentes setores se deram até os últimos momentos e que a condição para a aprovação final do documento foi a inclusão, logo no primeiro item da declaração, da exclusividade da igreja enquanto única religião verdadeira (TEIXEIRA, 2004, p.285):

Em primeiro lugar afirma, pois, o sagrado Concílio que o próprio Deus tornou conhecido ao gênero humano *o caminho* pelo qual, servindo-o, os homens se possam salvar e alcançar a felicidade em Cristo. Cremos que esta única religião verdadeira se encontra na Igreja católica e apostólica, à qual o Senhor Jesus confiou o encargo de levá-la a todos os homens (grifo meu, D.H,1).

Segundo Teixeira, o termo “*viam*” (caminho) foi escolhido ao invés de “*vias*” (caminhos), para que não se pensasse nas outras religiões como caminhos de salvação (TEIXEIRA, 2004, p.285). Um pouco depois, ainda no primeiro item, afirma-se que a liberdade religiosa “diz respeito à imunidade de coação na sociedade civil” e, portanto, “em nada afeta a doutrina católica tradicional acerca do dever moral que os homens e as sociedades têm para com a verdadeira religião e a única Igreja de Cristo” (D.H, 1).

Em mais de uma passagem da *Declaração sobre a liberdade religiosa* (D.H, 3 e 4), é possível encontrar a defesa de que cada homem tem o direito de exercer livremente a religião em sua sociedade, desde que “salvaguardada a justa ordem pública”. Essas passagens serão utilizadas por Boaventura, em seu famoso artigo de 1968, que será analisado no próximo subcapítulo, como justificativa para as intervenções do poder público nos terreiros de

umbanda e candomblé, haja vista que apesar de a igreja ter se declarado favorável a liberdade religiosa, não se pode “desrespeitar o direito das pessoas dormirem tranquilamente à noite, sem o incômodo dos atabaques dos terreiros” (KLOPPENBURG, 1968, p.416).

Outro ponto interessante da DH é referente à liberdade religiosa da família. Assim diz o documento:

A cada família, pelo fato de ser uma sociedade com direito próprio e primordial, compete o direito de organizar livremente a própria vida religiosa, sob a orientação dos pais. A estes cabe o direito de determinar a formação religiosa a dar aos filhos, segundo as próprias convicções religiosas. (...) Além disso, violam-se os direitos dos pais quando os filhos são obrigados a freqüentar aulas que não correspondem às convicções religiosas dos pais, ou se é imposto um tipo único de educação, do qual se exclui totalmente a formação religiosa (D.H, 5).

Esse fragmento demonstra a distância que se dá muitas vezes entre a teoria e a prática eclesial bem como nos remete à discussão sobre o ensino religioso no Brasil (GIUMBELLI, 2004, p.53-60) e a própria questão da laicidade do Estado moderno e o caso específico do brasileiro, tão bem problematizada por Giumbelli (2004, p.49-51 e p.276-278). Sabe-se que somente nos últimos anos começou-se a questionar o modo como a disciplina é ministrada nas escolas, especialmente nas públicas, pois ao longo de nossa história, este foi um setor privilegiado da igreja católica e, posteriormente, da tradição cristã. As outras religiões, especialmente as de matriz africana não tiveram espaço de modo que aquelas crianças educadas com essa orientação religiosa sempre tiveram que “freqüentar aulas que não correspondem às convicções religiosas dos pais”, haja vista que o ensino religioso no Brasil, historicamente, sempre esteve relacionado aos interesses e à influência da igreja católica em nossa sociedade (GIUMBELLI, 2004, p.53). Afinal, se as religiões mediúnicas tiveram seu “estatuto de religião” questionado¹², o mesmo não se deu com a igreja católica, que nos debates acerca do princípio da “liberdade religiosa” ao longo de nosso período republicano, especialmente a partir da “separação” entre igreja e Estado, jamais teve seu estatuto de religião questionado, pois o “debate que se estabeleceu em meio a essas disputas versou quase nunca sobre a ‘religião’ que teria ‘liberdade’, quase sempre sobre a ‘liberdade’ de que desfrutaria a ‘religião’” (GIUMBELLI, 2002a, p.276).

¹² No caso do espiritismo, pelo Código de 1890, e no caso das religiões afro-brasileiras, a partir de 1940, com o estabelecimento do novo Código Penal. Para maiores detalhes ver, no caso do espiritismo, GIUMBELLI, 1997. Para a questão das religiões afro-brasileiras ver: GIUMBELLI, 2003, MAGGIE, 1992 e FRANÇA, 2010, p.18-21, p.48-53.

A conclusão da *Dignitatis humanae* permite ler nas entrelinhas do texto que, na verdade, uma das grandes preocupações da igreja ao fazer a *Declaração sobre a liberdade religiosa* foi a de demonstrar a sua postura diante da situação dos cristãos e da igreja católica nos países em que vigoravam regimes comunistas, onde a liberdade religiosa era muitas vezes cerceada:

É, pois, manifesto que os homens de hoje desejam poder professar livremente a religião, em particular e em público, e que a liberdade religiosa se encontra já declarada como um direito civil na maior parte das Constituições, e solenemente reconhecida em documentos internacionais. *Mas, embora a liberdade de culto religioso seja reconhecida na Constituição, não faltam regimes em que os poderes públicos se esforçam por afastar os cidadãos de professarem a religião e por tornar muito difícil e insegura a vida às comunidades religiosas.* Saudando com alegria aqueles propícios sinais do nosso tempo, e denunciando com dor estes fatos deploráveis, o sagrado Concílio exorta os católicos e pede a todos os homens que ponderem com muita atenção a grande necessidade da liberdade religiosa, sobretudo nas atuais circunstâncias da família humana (grifos meus, D.H,15).

Durante a minha pesquisa de mestrado não faltaram matérias no jornal oficial da diocese de Juiz de Fora que denunciasses os males provocados pelo comunismo ao cristianismo. Ou seja, de uma certa forma, ainda que, como afirmou Faustino Teixeira, a declaração tenha se voltado mais para a defesa da liberdade “em benefício do sujeito”, ela também significou um protesto em favor do próprio cristianismo que passava por situações delicadas nos países comunistas durante os anos 60.

O último documento que merece ser analisado nesse subcapítulo foi elaborado ainda no calor das discussões conciliares. Refiro-me a *Mensagem Africae Terrarum sobre a Promoção Religiosa, Civil e Social da África*, escrita por Paulo VI em 1968. O principal motivo de me dedicar a esse texto é o uso posterior que lhe vai ser dado para tratar a questão das religiões afro-brasileiras, como fizeram, por exemplo, Boaventura Kloppenburg em artigo escrito no mesmo ano, Raimundo Cintra (CINTRA,1985, p.136-139), Heitor Frisotti (FRISOTTI, 1996, p.87-89), Pe. Edir Soares (SOUSA JÚNIOR, 2000, p.171-172), dentre outros autores.

O principal argumento que normalmente justifica a utilização da AT para se pensar as religiões afro-brasileiras em nosso país é o de que “parte da cultura africana está no Brasil”, pois a “presença dos cultos afros no Brasil” é tomada como a “presença da África negra” em

nossas terras, de modo que muitas das questões dos missionários da África são também questões brasileiras (SOUSA JÚNIOR, 2000, p.171).

As passagens mais interessantes, na mensagem de Paulo VI, estão nos itens que vão do número sete ao número quatorze, quando o papa irá fazer uma descrição dos “valores tradicionais africanos”, que serão utilizados *a posteriori* pelos intelectuais ligados à igreja como uma forma de se compreender e chamar atenção para as peculiaridades do “homem negro” no que se refere ao processo de sua evangelização. Há o reconhecimento papal de que “muitos costumes e ritos, antes considerados somente como excêntricos e primitivos”, foram ressignificados “à luz do conhecimento etnológico” passando assim a serem considerados a partir de então como “elementos integrantes de particulares sistemas sociais dignos de estudo e respeito” (A.T,7, p.6).

A partir disso, Paulo VI passa a enumerar o que denomina de “conceitos gerais característicos das antigas culturas africanas”. Primeiro “a visão espiritual da vida é fundamento constante e geral da tradição africana” (A.T, 8, p.6), ou seja, “todos os seres e a mesma natureza visível se acham ligados ao mundo do invisível e do espírito”. Há o entendimento pontifício de que “a presença de Deus, como causa primeira e última de todas as coisas, penetra a vida africana como a presença de um ser superior, pessoal e misterioso”. Há uma concepção de Deus como pai, não havendo aquele “temor da onipotência” (A.T, 8, p.7).

Um segundo elemento destacado “é o respeito à dignidade humana” (A.T,9, p.7) e em seguida o “sentido da família”. Desse modo, “a união aos antepassados”, manifesta em cultos, passa a ser vista como uma prova do “apego à família” (A.T,10, p.7). O quarto elemento mencionado é o valor dado à vida comunitária, “considerada como um dever preciso e como um direito de todos” (A.T,12,p.8).

A questão da cultura, já explicitada aqui a partir do trabalho de Paula Montero, é muito presente na mensagem de Paulo VI, de modo que a igreja defende o respeito ao “patrimônio cultural do passado”, mas que deve ser “renovado” em seu “significado” e “expressão” (A.T,13, p.9). Apesar de a igreja considerar “com muito respeito os valores morais e religiosos da tradição africana”, ainda os vê como “a base providencial” sobre a qual se pode “transmitir a mensagem evangélica e encaminhar a construção da nova sociedade em Cristo”. Mais adiante afirma que “o ensinamento de Jesus Cristo e sua redenção constituem, de fato, o cumprimento, a renovação e o aperfeiçoamento de tudo o que de bom existe na tradição humana”. Como se pode notar, permanece a idéia, muito presente em vários

documentos conciliares já analisados, de “renovação” e “aperfeiçoamento” do que está presente no outro, pelos valores cristãos (A.T,14, p.9).

2.3 “Uma nova postura pastoral?” A importância de Boaventura para o(s) discurso(s) católico(s) no pós-Vaticano II

Não seria possível falar em discurso(s) católico(s) no pós-Vaticano II sem fazermos um “a parte” para o famoso artigo de Boaventura Kloppenburg intitulado “*Ensaio de uma nova postura pastoral perante a umbanda*” (1968, p.404-430). Afinal, embora o enfoque do texto seja a umbanda, o texto servirá de fonte inspiradora aos diversos intelectuais ligados à igreja, que nos anos posteriores irão se debruçar sobre a questão das relações entre igreja católica e religiões afro-brasileiras de um modo geral. Além disso, o artigo de Boaventura tornou-se um marco no que tange ao relacionamento entre catolicismo e religiões de matriz africana, basicamente por dois motivos. Primeiro, pelo fato de ter sido escrito justamente por Kloppenburg, o maior expoente no combate às religiões afro, especialmente à umbanda, nos anos 50¹³ e, segundo, porque vai ser o primeiro a utilizar as novas diretrizes do Vaticano II para pensar o universo afro-brasileiro.

Falecido no primeiro semestre de 2009, o franciscano Boaventura Kloppenburg talvez seja um dos nomes mais fortes da igreja, pelo seu conjunto farto de atividades no campo da teologia e da pastoral. Dentre várias outras ocupações, foi redator da REB por 20 anos, participou do Concílio Vaticano II como perito na comissão teológica, assim como da organização do Instituto Pastoral do CELAM em Medellín, Colômbia, e, durante os nove anos que lá esteve, fundou e dirigiu a revista de teologia e pastoral para a América Latina. Segundo o próprio autor, publicou cerca de 15.000 páginas “*para ajudar no crescimento do Reinado de Deus na terra*” (KLOPPENBURG, 2005, p.408). Independente de nutrir apreço por sua postura como teólogo e intelectual, o seu vigor como tal é admirável.

Como já mencionei, não há como falar das relações entre igreja católica e religiões afro-brasileiras e dos discursos católicos sobre elas sem mencionar Dom Boaventura. Nos anos 50, os fortes anos de oposição da igreja com relação a “heresia espírita”, foi ele quem assumiu a chefia do Secretariado Nacional de Defesa da Fé, criado em agosto de 1953, atendendo ao resolvido na primeira reunião ordinária ocorrida em Belém do Pará, durante um dos encontros da CNBB. Vale ressaltar que antes mesmo da criação da CNBB, Kloppenburg

¹³ Para ver mais sobre a atuação de Boaventura no combate à umbanda nos anos 50, cf. FRANÇA, 2010, p.137-140;p.151-156; p.159-162;p.167-168.

já alertava para o espantoso crescimento do número de espíritas revelado pelo Censo de 1940, na REB (BANDEIRA, 2000, p.224):

(...) O censo de 1940 deu para o Distrito Federal 75.149 espíritas professos. Em 1950 – apenas dez anos depois! – o número elevou-se a 123.775. Houve, portanto, em dez anos – apenas no Distrito Federal! – um aumento de 48.626 espíritas professos. Isso, sem contar os inúmeros macumbeiros, umbandistas e quimbandistas que, quase todos, se consideram “bons católicos”, nem todos aqueles – e são muitíssimos! – que, sem querer ser espíritas, estão todavia infeccionados de idéias espíritas, freqüentam sessões, vão ai buscar remédios, evocam os falecidos, pedem mensagens ou simpatizam com o Espiritismo ou têm por ele uma perigosa curiosidade (...) (KLOPPENBURG, 1952, p.87)

A questão do crescimento do espiritismo e das religiões afro-brasileiras foi se tornando um problema de grandes proporções para a igreja, a ponto dos bispos terem cogitado a hipótese de pedido de excomunhão dos espíritas ao “Santo Padre”, logo após a reunião de Belém. Nos meses posteriores à reunião, foi lançada a “Campanha Nacional contra a Heresia Espírita”, comandada pelo já mencionado Secretariado, a qual causou grande alarde na imprensa, no rádio e inclusive na televisão (BANDEIRA, 2000, p.224). Como relatou o próprio Boaventura, em obra já bastante madura, havia “a urgente necessidade de tomar uma atitude enérgica, clara e insofismável, promulgando ao mesmo tempo um plano concreto e minucioso de defesa contra a propaganda da herética doutrina dos ‘espíritos’”. Foi para realizar esse plano que Dom Vicente Scherer, na época arcebispo de Porto Alegre e presidente do Secretariado de Defesa da Fé, nomeou Dom Boaventura (KLOPPENBURG, 2005, p.370).

Não pretendo me alongar trazendo mais dados sobre Kloppenburg e o discurso católico no contexto pré-conciliar, o que já fiz em trabalhos anteriores (SAMPALIO, 2006; FRANÇA, 2009, 2010). Além de meu objetivo aqui ser o de mostrar a questão no pós-Vaticano II, vale dizer que a própria análise do texto de 1968 irá trazer mais dados nesse sentido. De modo sintético, vale enfatizar que antes do Vaticano II as religiões afro-brasileiras não eram tomadas pela igreja enquanto tais. Aliás, Boaventura afirmava em um de seus livros, esse especificamente sobre a umbanda, que justamente aí residia a questão, ou seja, se a umbanda se conformasse em permanecer no plano folclórico “arreligioso”, ou fosse um “movimento puramente cultural ou étnico”, não haveria necessidade de uma postura pastoral contra a umbanda (KLOPPENBURG, 1960, p.6-8). Ao invés de religião, eram tomadas como “heresia”, “fetichismo”, “feitiçaria”, dentre várias outras acusações, e deveriam, portanto, ser combatidas.

O ensaio de Boaventura é iniciado com a reafirmação de um conjunto de informações fornecidas em seu livro “*A Umbanda no Brasil*” (1961). São informações relativas à origem e ao sentido da palavra umbanda, sobre a proliferação dos terreiros no Brasil, sobre o funcionamento dos terreiros e de seus rituais, além do próprio “sincretismo daquilo que se apresenta como a ‘Religião do Brasil’, sobre a fachada católica atrás da qual se escondem as práticas de magia e necromancia (...)”. Para o autor essas afirmações ainda possuíam validade sete anos após sua publicação. Bastante interessantes são alguns acréscimos que o autor faz acerca da umbanda em geral. Ressalta que o movimento umbandista se mantinha, nos fins dos anos 60, “em plena e incontrolável efervescência por todo o Brasil”, junto do pentecostalismo, apontado por Kloppenburg como o movimento religioso mais popular, especialmente “entre a grande massa de gente suburbana”. Destaca que os terreiros ou “locais de reunião e culto dos umbandistas” não eram apenas centenas, mas sim milhares em todo o Brasil (KLOPPENBURG, 1968, p.404).

Enfatiza ainda que cada vez mais populações de origem européia eram “atingidas” pelo movimento umbandista, chega a afirmar que a maioria dos que frequentam e até mesmo dirigem os terreiros são brancos, inclusive de classes sociais mais abastadas (KLOPPENBURG, 1968, p.404). Fica intrínseca nas entrelinhas do texto sua posição de espanto e desconforto com a situação constatada.

E, uma terceira observação, a mais significativa delas, resume-se na constatação, por parte do autor, de que o enorme contingente de pessoas que aderiam tanto às religiões afro-brasileiras, no caso do texto, especialmente à umbanda, quanto ao pentecostalismo, poderia ser explicado como uma manifestação de insatisfação das pessoas com as religiões tomadas como tradicionais. Assim, considera essa ampla adesão como:

“um fenômeno de violenta irrupção de uma religiosidade insatisfeita com as formas religiosas oficiais e rígidas, excessivamente controladas e fixas, demasiadamente complexas e intelectualizadas, que não dão suficiente atenção às tendências e exigências profundas das peculiares formas culturais de um determinado povo e impedem a manifestação espontânea da alma religiosa popular. Nem o Catolicismo oficial de Roma, nem o Protestantismo puro dos Reformadores, nem o Espiritismo ortodoxo de Allan Kardec parecem permitir suficiente vazão às necessidades religiosas de nossa gente. A Umbanda dá a impressão de ser um protesto popular contra todas as formas religiosas importadas e insuficientemente adaptadas ao ambiente” (KLOPPENBURG, 1968, p.404 - 405)

Essa passagem demonstra certo amadurecimento por parte do teólogo franciscano, não só com relação às outras religiões, mas com relação à função da igreja católica propriamente

dita. Parece ter percebido que a igreja não conseguia atender aos anseios da fé popular, principalmente por não ser capaz de fazer a mensagem cristã chegar ao coração das pessoas, devido a sua complexidade, a sua rigidez e ao seu excesso de intelectualismo.

Na sequência, o autor dedica-se em mostrar as conquistas do Concílio Vaticano II e as novas diretrizes trazidas por ele no que se refere à ação missionária da igreja, já analisadas anteriormente. Já no segundo item de seu texto, o qual se apresenta para este trabalho como o mais importante, Kloppenburg mostra a aplicabilidade dos novos “princípios” do Vaticano II para a “situação da umbanda”. Assim como enumerou “seis normas” principais das resoluções do Concílio, também traz em número de seis suas observações com relação à umbanda.

A primeira observação de Boaventura, que toma como base a *Gaudium et Spes*, diz que se deveria “tentar valorizar positivamente os ritos, usos e costumes da Religião (pois é como tal que a Umbanda se apresenta) Umbandista no Brasil.” Ou seja, finalmente há o reconhecimento, ou um sentimento de conformação, da umbanda como religião, o que era impensável sete anos antes, quando o frei franciscano escreveu seu livro “*A umbanda no Brasil*” (1961). Em seguida o autor lembra que a “presença da Umbanda no Brasil é a presença da África Negra no Brasil”, por isso ressalta que a *Africae Terrarum* era válida também para o nosso país, daí a importância desse documento já explicitada anteriormente.

Ainda com base na AT o autor afirma que “à luz da antropologia e da etnologia” muitos costumes e ritos que eram tomados simplesmente como “excêntricos e primitivos”, revelavam-se para a igreja pós-conciliar como “elementos de particulares sistemas sociais dignos de estudo e de respeito”, sob a alegação de que como a antropologia era uma ciência nova, os antigos missionários não tinham tal conhecimento. Assim, se para esses missionários do passado não foi possível entender a fundo o “significado dos costumes e da história não escrita das populações por eles evangelizadas” (KLOPPENBURG, 1968, p.409), o mesmo não poderia ocorrer após as reflexões trazidas pela antropologia, por isso fazia-se necessário buscar compreender a fundo o significado da vida religiosa dos umbandistas.

Kloppenburg aceita as conclusões da antropologia e da etnologia sobre uma suposta peculiaridade do homem negro, tido como “essencialmente religioso, cultural, simbólico, rítmico, ritual, celebrante, vital, sapiencial, contemplativo e comunitário”. Admite que em função de um etnocentrismo “orgulhoso” dos europeus cristãos, a igreja queria que o africano escravizado deixasse de ser africano e aderisse a uma mentalidade europeia e ocidental. Entretanto, após o processo abolicionista, os ex-escravos não mais aceitaram os ritos católicos, nem se comoveram com o “harmônio” da igreja e voltaram “ao terreiro, ao tambor, ao ritmo de sua origem e aos mitos de sua linguagem.” Assim “da profundidade do seu ser,

onde vivos e inquietos palpitavam os arquétipos religiosos das gerações anteriores, irrompeu a velha tradição religiosa da África Negra e nasceu a Umbanda no Brasil...” Essa é a explicação de Boaventura para o “pulular” dos terreiros de umbanda, e, desta maneira, ele vê a umbanda com uma origem africanizada, ou seja, como uma herança da tradição africana em nosso país (KLOPPENBURG, 1968, p.410).

A segunda observação se dá com base na *Ad Gentes*. Como já vimos anteriormente, é nesse documento que há a idéia de que a igreja, através de seu trabalho missionário, deveria descobrir “com alegria e respeito o *Logos Spermatikós*” existente nos ritos e nas culturas dos outros povos. A partir disso, Boaventura afirma que o mesmo deveria ser feito com relação à umbanda, ou seja, deveria se pensar a aproximação à umbanda a partir das mesmas premissas elaboradas para a missão africana (KLOPPENBURG, 1968, p.410). O autor lembra ainda que assim como os antigos missionários foram vítimas da “mentalidade do tempo”, o mesmo se deu no Brasil, pois aqui a igreja também não conseguiu enxergar a “base providencial” sobre a qual se deveria ter construído a igreja, ou seja, a partir dos “fundamentos básicos” cultivados tanto pelos povos aqui já existentes, no caso os indígenas, quanto aqueles trazidos pelos negros africanos. Por isso afirma que “a igreja não conseguiu ser nem fermento nem luz para os negros: conseguiu apenas infundir-lhes a água do santo batismo” (KLOPPENBURG, 1968, p.411).

Em sua terceira observação, Dom Boaventura é bem mais incisivo no sentido de deixar transparecer os limites da “nova postura pastoral” da igreja. Assim, com base na *Nostra Aetate* e ainda no *Decreto sobre a atividade missionária da igreja*, o autor diz que se deve “respeitar, fomentar, elevar e consumir em Cristo tudo o que na Umbanda” se descobrir de “bom, verdadeiro, belo, justo, santo e amável”. Todavia, ressalta que apesar de haver vários elementos positivos na tradição africana, em muitos pontos eles estão “em desacordo com a doutrina da Igreja” (KLOPPENBURG, 1968, p.411) e, por isso, precisam ser “libertados dos contágios malignos”. Além disso, enfatiza que a umbanda não é composta apenas da tradição africana, mas de um “curioso sincretismo” que concilia “elementos africanos, ameríndios, espíritistas e cristãos”, por isso recomenda cautela, afinal quando o Concílio defende “a valorização positiva das religiões não cristãs”, não pretende “abrir as portas ao sincretismo”. Muito diferente disso, as resoluções conciliares mandam “afastar toda espécie de sincretismo e falso particularismo” e que essas poderiam ser tentações as quais a igreja poderia “sucumbir” a partir da nova mentalidade do Concílio Vaticano II. Mais adiante acrescenta a necessidade de “purificação do ambiente umbandista”, pois devido ao seu “sincretismo” com o kardecismo, há na umbanda certas “práticas e doutrinas inconciliáveis

com a vida e a mensagem cristã”, como a necromancia, a evocação dos mortos, a reencarnação etc. Para o autor, o “fetichismo” continua praticamente “intacto e puro” na umbanda, o que, na ótica de Dom Boaventura, faz de várias “práticas e cerimônias verdadeiros atos de magia (inclusive magia negra nos terreiros de Quimbanda)” (KLOPPENBURG, 1968, p.412). Diferente do que afirmou Pe. Edir em sua tese, ao enumerar os pontos significativos no processo de mudança de Boaventura com base no mesmo texto (SOUSA JÚNIOR, 2000, p.120), ainda após o Concílio Vaticano II, Kloppenburg continua não só utilizando o termo, mas ainda considerando que na umbanda haja práticas fetichistas.

A quarta “conclusão” do frei franciscano, como ele próprio diz, é feita com certo receio de sua parte, pois trata da adaptação litúrgica que deveria ser feita na igreja para que se pudesse “evangelizar o homem negro”, pois como tal ele “exige um rito litúrgico próprio”. Para o autor, esse é o “ponto nevrálgico de toda a questão da evangelização do homem negro”. Nessa passagem de seu texto ele deseja se mostrar mais uma vez como “transformado”, pois assim como a igreja mudou seu modo de pensar, ele também, que fazia “questão de sentir com a Igreja” mudara, por isso declara que inclusive o modo como passou a ir aos terreiros depois do Vaticano II se transformou (KLOPPENBURG, 1968, p.413). Assim, se mostra muito favorável ao “pluralismo litúrgico” que aparece como uma possibilidade e até mesmo uma necessidade nos documentos conciliares (KLOPPENBURG, 1968, p.414).

Como uma continuação da anterior, a quinta “conclusão” e a mais curta delas, está mais para um “palpite”. Boaventura fala brevemente sobre a reforma litúrgica e a vontade do papa, expressa na *Africae Terrarum*, de que tanto essa reforma quanto o ensino da doutrina corresponderem com a “mentalidade das populações africanas”. Todavia, faz a ressalva de que isso dependeria do “ânimo” da igreja com relação ao “rito próprio para o homem negro” e ao “pluralismo litúrgico”. Encerra essa passagem demonstrando o seu não otimismo, pois considerava necessário aguardar mais uma geração, tendo em vista que tudo dependeria “da liberdade de expressão que as próprias autoridades eclesásticas estivessem dispostas a tolerar”. Desse modo, embora o autor tenha enfatizado sua mudança na “conclusão anterior”, recua ao demonstrar e reconhecer sinceramente os limites colocados pela proposta de diálogo da igreja (KLOPPENBURG, 1968, p.415). E, finalmente, em sua última observação dessa parte do texto, também bastante breve, atentou para a questão da liberdade religiosa. Após a afirmação orgulhosa de que no Brasil há “uma tradição notavelmente liberal e ao menos tolerante”, diz que graças a isso “as perseguições policiais aos terreiros foram poucas” (KLOPPENBURG, 1968, p.415-416). Observação esperada vindo de Boaventura, contudo,

infundada historicamente como bem se sabe.¹⁴ Apoiando-se na declaração conciliar *sobre a liberdade religiosa*, enfatiza os limites dessa e apela para a questão da ordem e do direito do outro, quando se trata do bem comum. Exemplifica com questão dos ruídos produzidos pelos tambores dos terreiros “até alta noite” o que se torna uma questão de ordem pública, ao “invadir o direito natural dos outros de dormir tranquilamente durante a noite”. Por isso, termina defendendo que nesses casos, assim como nas “práticas de magia negra” a polícia “pode e deve intervir” (KLOPPENBURG, 1968, p.416). Ou seja, o Kloppenburg pós-conciliar ainda encontra justificativas para as intervenções policiais em terreiros, sob a alegação das mais usadas tanto pelo Estado, com seu aparato policial, quanto pela própria igreja, ao apoiar a repressão às religiões afro-brasileiras no pós anos 30, especialmente durante a ditadura de Getúlio Vargas, a partir de 1937.

A terceira e última parte do artigo de Boaventura é dedicada à elaboração de uma conclusão geral que se faz em forma de uma proposição de projeto para a igreja e para a “evangelização do homem negro”. Para o autor, seria necessário criar um órgão ou uma espécie de organização, que se encarregasse de estudar o homem negro de forma sistemática, o que incluiria “sua origem, situação social, psicologia, filosofia, religião, correntes de língua, pensamento”, etc. Esse órgão deveria desvendar o que há de “verdadeiro e bom, justo e santo, de amável e belo (...)” no homem negro, para, a partir disso, considerar com toda “atenção e respeito, examinando com benevolência” o que poderia ser “desenvolvido, elevado, assumido na vida cristã, na liturgia, na teologia e consumado em Cristo”. Do mesmo modo, seria preciso verificar o que há “nele de incompatível com a lei natural, com os mandamentos de Deus (...), para ser corrigido, purificado e sanado”. E somente após esse esforço de entendimento da alteridade, a igreja, com uma equipe assim devidamente preparada, poderia “iniciar o processo de evangelização do homem negro no Brasil” (KLOPPENBURG, 1968, p. 416).

Propõe ainda que se aproveitassem os conhecimentos trazidos pela história, sociologia e etnografia da época, e que se produzisse um inventário, para que se tivesse material de trabalho, o que formaria um centro de pesquisas, equipado com biblioteca, arquivo e museu especializado. E, como forma de “recompensar” a África pelo enorme contingente de habitantes dela arrancados no passado para tornarem-se escravos no Brasil, sugere que pelo menos uma parcela deles pudesse ser devolvida “na forma de missionários” (KLOPPENBURG, 1968, p.417).

¹⁴ Para mais dados sobre a questão da perseguição policial aos terreiros, há uma vasta bibliografia na antropologia. Ver especialmente: MAGGIE, 1992 e NEGRÃO, 1996.

É possível notar, principalmente através dessa proposição de Boaventura, que embora tenha ocorrido alterações em determinados aspectos de seu discurso como já o demonstrei, seu famoso ensaio de 1968 está visivelmente mais próximo de suas concepções pré-conciliares. A visão kloppenburgiana do “homem negro” enquanto sujeito é extremamente preconceituosa e ainda traz as marcas do evolucionismo, pois a destacada “peculiaridade” do “homem negro” é tomada praticamente como uma “patologia”, uma questão a ser “sanada” e, além disso, para o autor pode haver algo na “essência do homem negro” que seja “incompatível com a lei natural de Deus”, o que faz cair por terra a igualdade de todos os homens perante Deus, destacada na documentação conciliar.

Penso que a melhor maneira de tentar amarrar as questões trazidas até aqui é centrar minhas considerações finais em dois pontos principais dessa reflexão. O primeiro seria os reflexos do Concílio Vaticano II e as implicações para o(s) discurso(s) católico(s) acerca das religiões afro-brasileiras. O segundo seria o significado do artigo de Boaventura nesse processo de relativas mudanças vivido pela igreja pós-conciliar.

Pela análise feita sobre os principais documentos conciliares que, de modo direto ou indireto, podem trazer elementos para pensar os discursos católicos sobre as religiões de matriz africana, percebe-se claramente que o diálogo anunciado é dotado de *assimetria*, como anunciei na introdução deste trabalho. Além disso, parece ter ficado vinculado ao plano discursivo, não ocorrendo na práxis da igreja, pelo menos a curto prazo. No que tange às outras religiões, a documentação conciliar está, na verdade, tomando como referência as religiões denominadas de “universalistas”, no dizer de Max Weber, o que não incluiu as religiões afro-brasileiras.

Ainda de acordo com Antônio Aparecido da Silva, sacerdote católico que assessora vários grupos afro-brasileiros, a igreja pós-Concílio “não está atenta a questão negra” sob vários aspectos: liturgia, catequese, ecumenismo etc. Com relação a este último, para o autor, apesar de o Vaticano II ter inovado o trabalho eclesial nessa área, proporcionando uma atmosfera propícia ao diálogo religioso, esse diálogo ficou restrito às várias religiões cristãs, abertura que não aconteceu com relação “aos cultos afros no Brasil”. Segundo o sacerdote católico, o que tivemos foi a substituição de “um comportamento guerreiro em relação ao candomblé e à umbanda (...) por um clima de tolerância”. Contudo, para Silva, essa etapa deveria ser “superada por uma verdadeira relação ecumênica. É preciso passar do clássico e formal ‘ecumenismo branco’ ao ecumenismo com as religiões praticadas por grande parcela da comunidade negra” (SILVA, 1986, p.184-185). Vale dizer, a título de informação, que Antonio Silva já escreveu vários artigos sobre a questão, com enfoque nas relações entre

negritude e igreja. Para ele, faz-se necessário o “enegrecimento da teologia e do teólogo”, tendo em vista que esse processo buscaria superar as “representatividades”, ou seja, que a comunidade negra passe a ter voz e vez de fato, pois “os negros não querem mais ser representados” (SILVA, 1986, p.180-181).

Ainda que a igreja se proponha em seus documentos conciliares, como já demonstrei anteriormente, reconhecer as “sementes do Verbo” nas outras religiões, continua a considerar que somente ela dispõe da plenitude dos “meios de salvação” e, ainda que a igreja se disponha a descobrir tudo o que há de “bom nos outros ritos e culturas”, faz-se necessário a “purificação” e a “elevação” desse ritos “pelo evangelho de Deus”. O que se percebe nas entrelinhas dos documentos conciliares analisados é um movimento discursivo da igreja, que inclui momentos de *avanço* e *reco* constantes e simultâneos, ou seja, uma “ambiguidade permanente”, o que reflete tanto a dificuldade de se conciliar os fundamentos eclesiais com as questões em discussão quanto o esforço de se buscar um discurso único, ou seja, um discurso da “instituição católica apóstolica romana” em meio a tantas divergências internas. Em outras palavras, desde a realização do Concílio até a documentação por ele produzida, é visível a imensa dificuldade da igreja em “costurar” as diversas posições existentes, afinal, diferentes formas de ver o catolicismo e o papel da igreja no mundo estavam ali representadas. Retomando o conceito de evento de Sahlins para se pensar o Concílio, podemos entender que essas características apontadas não são exclusivas desse momento conciliar mas parecem indicar o “estilo” de mudança da igreja, de modo que se tem a “estrutura no evento” e o “evento na estrutura”, assim como pensou Marshal Sahlins, sem dicotomizar ou separar uma e outra noção.

De modo muito sintético, pode-se depreender que a principal consequência direta e notória do Vaticano II para a posição da igreja frente às religiões afro-brasileiras é o reconhecimento *assimétrico* de seu estatuto de religião, ainda que “problemáticas” e “incorretas”. A impressão que fica é que se a umbanda, através de sua dimensão acusatória, funcionou como um dos postulados de redefinição do conceito de religião vigente entre os anos 50 e 60 (FRANÇA, 2010, p.299-303), no momento pós-conciliar a igreja se vê obrigada a encontrar caminhos que possam de alguma maneira incluí-la, junto com as demais religiões afro-brasileiras, em sua rígida definição de religião. Apesar disso, elas ainda são colocadas num patamar inferior e como bem mostrou o artigo de Boaventura, há uma série de preceitos que nelas estão presentes que são inconciliáveis com a doutrina da igreja.

Ao trazer o ensaio do frade franciscano para análise, quis mostrar não somente alguns aspectos distintos de seu pensamento mas também a sua importância no contexto do discurso

católico pós-conciliar. Segundo Frisotti, o artigo de Boaventura “marcou as novas atitudes e preocupações dos católicos” (FRISOTTI, 1996, p.57), e de acordo com Pe. Edir Soares, ainda nos anos 90, quando escreveu sua tese, o ensaio de Kloppenburg servia de base para os estudos de propostas pastorais para a igreja no Brasil com relação às religiões afro-brasileiras (SOUSA JÚNIOR, 2000, p.119), inclusive de setores da igreja que estão preocupados com a “questão do negro”, como o movimento União e Consciência Negra¹⁵ e os Agentes de Pastorais Negros (SOUSA JÚNIOR, 2000, p.121). Vale ainda dizer que na visão do Pe. Edir Soares, o artigo de Boaventura é “algo revolucionário” e funcionou como um ponto de partida para a questão do diálogo da igreja com as religiões afro-brasileiras.

Como se pode ver, no âmbito da igreja, e não poderia ser diferente, o artigo de 68 funcionou como um “divisor de águas” e o que torna a questão ainda mais interessante é a leitura de determinados setores da igreja, ligados ao movimento negro, do texto de Boaventura bem como a apropriação que é feita desse texto: ícone no processo de combate ao espiritismo, a umbanda e as demais religiões afro-brasileiras, Kloppenburg se mantém como tal, entretanto, após seu artigo ser tomado como “inovador”, do processo inverso, ou seja, o seu trabalho adquire o status de “pioneiro” no que tange à “possibilidade de diálogo” (SOUSA JÚNIOR, 2000, p.119) da igreja com as religiões afro-brasileiras.

Ainda vale frisar mais alguns elementos importantes no ensaio de Boaventura. Como já mencionei antes, o reflexo mais significativo do Vaticano II com relação às religiões afro-brasileiras é passar a ver, ou se conformar, com a umbanda enquanto religião, e Kloppenburg, ao “sentir junto” com a igreja, também assume essa posição. Essa nova visão do autor traz outra implicação que está no fato de não fazer mais uma separação radical entre religião e cultura, diferente de seus textos pré-conciliares. Todavia, o que não pode passar despercebido é que a aceitação da umbanda enquanto religião se deu pela valorização de sua “raiz africana” e, para isso, Boaventura recorre ao documento papal de 1968 sobre a questão da África. O que percebo nesses discursos é que o sincretismo presente na umbanda se mantém como um problema a ser afastado pela igreja. Vale notar que essa questão pode ganhar outra dimensão se lembrarmos o fato de que no movimento dos intelectuais umbandistas – que teve seu ápice na realização dos “Congressos de Umbanda” nos anos de 1941 e 1961 – a valorização da “origem africana” da umbanda foi uma segunda opção, que se deu com a realização do

¹⁵ Segundo Pe. Edir Soares, esse grupo surgiu em 1978, na cidade de São Paulo, na época da preparação para a Assembléia de Puebla. Ligado a igreja, é o primeiro grupo eclesial a trazer a problemática do racismo, tanto na sociedade quanto na igreja (SOUSA JÚNIOR, 2000, p.121, nota 64).

congresso de 1961, visto que a primeira foi localizar as origens da umbanda nas “tradições místicas orientais”, por ocasião do primeiro congresso (GIUMBELLI, 2002, p. 191 e 195).

Conforme frisado anteriormente, ainda que o artigo de Boaventura tenha se voltado especialmente para a umbanda, seu nome enquanto feroz opositor é lembrado por muitos representantes do universo afro-brasileiro. Conforme poderemos ver no capítulo quatro, a partir de Consorte, a presença de Kloppenburg como bispo auxiliar de Salvador nos anos 80 trazia incômodo não só por seu histórico “inquisitorial” com relação às religiões afro-brasileiras mas também porque mesmo nos anos 80 ainda prestava declarações aos jornais locais fazendo referência à “catequese inadequada e insuficiente dos negros na Bahia”, daí a sua vontade “de dedicar a eles a maior atenção como seu pastor”. Esse tipo de postura e as demais “reprimendas da Igreja, ao candomblé, sempre reiteradas pelos padres em seus sermões” além de posturas da cúpula soteropolitana serão um dos fatores que conduzirão ao Manifesto antissincretismo no anos 80, do qual Mãe Stella será protagonista (CONSORTE, 2010, p.229), conforme veremos no capítulo quatro.

3 A VOZ DA CNBB: AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS NOS ESTUDOS E DOCUMENTOS

3.1 Um pouco de história: a CNBB e a Pastoral Afro-brasileira

A fundação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil data de outubro de 1952, na cidade do Rio de Janeiro, em caráter experimental. Em 1953 foi realizada em Belém uma primeira reunião ordinária da CNBB (PIERUCCI et al.,1984, p.220-221). Vários foram os temas propostos pelos bispos para serem discutidos naquela reunião inaugural, mas destaque entre eles a preocupação de determinados setores do episcopado com a expansão do espiritismo e da umbanda. Foi Monsenhor Hélder quem primeiro esboçou o projeto de uma entidade nacional do episcopado brasileiro com caráter permanente (BANDEIRA, 2000, p.223-224). Antes da implantação da Conferência de Bispos, Monsenhor Hélder promoveu dois encontros regionais de bispos, o da Amazônia e o do Vale do São Francisco. Essas reuniões foram convocadas com o intuito de atender a um apelo da Ação Católica Brasileira. Assim, Monsenhor Hélder enviou aos bispos que iriam participar dos encontros regionais cinco Cadernos nos quais listava os principais problemas da igreja no Brasil, de modo que os colocou à disposição da ACB para auxiliar na resolução dos mesmos. Marina Bandeira destaca cinco preocupações: 1ª. clero, 2ª. comunismo, 3ª. as heresias, 4ª. catequese e a 5ª. reforma agrária (BANDEIRA, 2000, p.221). Como se pode notar, de alguma maneira a fundação da CNBB está relacionada ao espírito combativo da igreja católica nos anos 50, sendo as “heresias” – dentre elas estavam elencados a umbanda e o espiritismo – uma das preocupações principais dos encontros regionais de bispos que funcionaram como embriões da CNBB (Cf. FRANÇA, 2010, p.136-140).

De acordo com o próprio site da instituição, a CNBB “é a instituição permanente que congrega os Bispos da Igreja católica no País”. Esses bispos exercem algumas funções pastorais em prol de seus fiéis e buscam dar dinamismo à missão evangelizadora, de modo que possam melhor promover a vida eclesial, responder de forma mais eficaz aos desafios da contemporaneidade, através de “formas de apostolado”, tomadas como mais adequadas a um determinado contexto. São elencados três itens no que diz respeito à “missão” da CNBB: 1. “fomentar uma sólida comunhão entre os Bispos que a compõem (...)”; 2. “concretizar e aprofundar o afeto colegial (...) contribuindo assim eficazmente para a unidade eclesial”; 3. “estudar assuntos de interesse comum, estimulando a ação concorde e a solidariedade entre os

Pastores e entre suas Igrejas”. É destacado o respeito “a competência e a responsabilidade inalienáveis de cada membro em relação à Igreja universal e à sua Igreja particular” (CNBB, 2009).

No que tange ao “relacionamento eclesial”, a CNBB mostra-se integrada à missão universal da igreja bem como “favorece e articula as relações entre as Igrejas particulares do Brasil e a Santa Sé” além de relacionar-se com as demais Conferências Episcopais, especialmente o Conselho Episcopal Latino-Americano – CELAM. Constituem-se membros da CNBB, desde a posse no ofício e enquanto permanecerem nele: “Bispos diocesanos; Bispos auxiliares; Bispos titulares; Prelados das Igrejas orientais católicas” (CNBB, 2009).

Quanto à estrutura organizacional da CNBB, têm-se a seguinte composição: a Assembléia Geral, que é o órgão supremo da CNBB; a Assembléia Eletiva, onde se realizam as eleições quadrienais (CNBB, 2009 a); o Conselho Permanente, que é o “órgão de orientação e acompanhamento da atuação da CNBB” (CNBB, 2009/2011); o Órgão dirigente colegiado, que é a própria Presidência da CNBB (CNBB, 2009/2011 a); o Conselho Episcopal Pastoral (CONSEP), que é o “órgão executivo das decisões pastorais da Assembléia Geral do Conselho Permanente” (CNBB, 2009/2011b); o Secretariado Geral que é “o órgão permanente executivo que serve à coordenação e intercomunicação, dinamização e eficiência dos órgãos da CNBB” (CNBB 2009/2010) e o Conselho Econômico (CNBB 2009/2010 a).

É importante ressaltar que se aparentemente, ao apresentarmos sua estruturação, pode dar a entender que se trata de uma visão fixa da entidade, a CNBB é na verdade “um organismo em funcionamento, vivo, razão de sua dinâmica, muitas vezes contraditória”. Embora se fale em “discursos da CNBB”, deve ser destacado que são frutos de assembleias, de reflexões de grupos ligados a CNBB, de autores assessores, o que contribui para essa dinâmica. Vale ainda dizer que os documentos produzidos possuem uma natureza ideológica, posto que a CNBB é uma entidade eclesial e por isso faz imenso “esforço para que haja um consenso das tendências” (CÂNDIDO, 2011, p.19).

A CNBB possui em número de trinta e um a quantidade de pastorais e organismos, dentre os quais se encontra a Pastoral Afro-brasileira, que de acordo com as informações colhidas no site da CNBB, dentro do item “Pastoral Afro-brasileira”, “nasceu da necessidade de dar uma organicidade as diferentes iniciativas dos negros católicos que marcam presença na vida e missão da Igreja”, de modo que “as diversas iniciativas dos negros católicos” possam encontrar na pastoral afro um “espaço de reflexão, articulação e diálogo voltados para a vivacidade e dinamicidade da ação evangelizadora da Igreja”. A pastoral, nascida nos anos 80, está integrada à Comissão Episcopal para o Serviço da Caridade, da Justiça e da Paz bem

como as demais Pastorais Sociais da CNBB, possuindo um bispo como referencial (REIS; ARAÚJO, 2008). Atualmente, o Pe. Ari Antônio dos Reis é o responsável pela pastoral afro.

A referida pastoral possui alguns “grupos de ação” que estão ligados a ela, como os Agentes de pastoral negros (APNS), o Grupo de religiosos e religiosas negros e indígenas (GRENI), o Instituto Mariana, que é articulação de Bispos, Presbíteros e Diáconos Negros, o Grupo Atabaque - Cultura Negra e Teologia, o Congresso Nacional das Entidades Negras Católicas (CONENC) e o Encontro de Pastoral Afro-Americana e Caribenha (EPA) (REIS; ARAÚJO, 2008). Vale ressaltar que cada um desses grupos possui sua própria trajetória, detém, portanto, uma complexidade própria sendo que alguns deles, como os APNs por exemplo, já foram objeto de trabalhos acadêmicos específicos (SANCHIS, 2006, p.171-210). Assim, como fugiria às dimensões desta tese, pretendo aqui apenas descrever superficialmente cada um desses grupos para que se possa entender suas constituições.

Os Agentes de Pastoral Negros (as) segundo o que consta no site da CNBB “são leigos e leigas que vivem o compromisso de batizados prestando serviço nas diferentes ações da Igreja”. De acordo com Reis e Araújo, esses “leigos” se organizaram como agentes negros com o objetivo de “aprofundarem a sua pertença à Igreja como membros de uma tradição que é milenar” e não sob uma perspectiva sectária. “Para estes agentes, ser negro e ser católico não é contradição, mas enriquecimento e compromisso cristão”. Os APNs possuem atuação junto a diversos setores da sociedade bem como têm uma coordenação a nível nacional, estadual e regional. Integram também os APNs “aqueles negros e negras que fazem parte das Irmandades, Confrarias, Congados, as formas específicas de viver a fé católica” (REIS; ARAÚJO, 2008).

Pierre Sanchis nos mostra que os APNs, enquanto grupo fundado em 1983 no âmbito da igreja católica, formaram-se pela integração de bispos, religiosos, padres, leigos em maioria, “mas não exclusivamente católicos”, desejavam resgatar, no interior da igreja a identidade negra. Desde o princípio, o grupo “se pensou como sem relação institucional direta com a CNBB, recusando-se a ser mais um Movimento na Igreja” (SANCHIS, 2006, p.171). O GRENI possui sua trajetória vinculada à Conferência dos Religiosos do Brasil – CRB. “É uma organização ligada à vida da Igreja e assume a especificidade de enriquecer a mística e espiritualidade da vida religiosa com os elementos próprios das tradições indígenas e africanas” (REIS; ARAÚJO, 2008). De acordo com um participante do GRENI de Belém-PA, o grupo “contribui na construção da identidade e dos valores culturais, buscando o reconhecimento de elementos que constituem a ancestralidade da população negra, como espaço de fortalecimento da autoestima”. Um de seus compromissos é colaborar “na formação

de pessoas que tenham consciência de suas origens étnicas a serem sujeitos na luta contra o racismo e a discriminação” (ANDRADE; MALCHER, 2009).

O Instituto Mariana, enquanto uma entidade representativa a nível nacional, tem como fim contribuir para a formação dos agentes de pastoral negros, especialmente dos bispos, presbíteros e diáconos negros católicos para que possam atender e estar presentes junto à “população mais fragilizada”, com o intuito de contribuir “para a formação integral de crianças, jovens e adultos” (REIS; ARAÚJO, 2008).

O grupo Atabaque, nascido nos anos 90, com sede em São Paulo, é identificado como um grupo ecumênico, constituído por teólogos e outros intelectuais que objetivam refletir as questões de negritude (REIS; ARAÚJO, 2008). Está vinculado ao Programa de Teologia e Culturas Afro-americanas da Associação Ecumênica dos Teólogos do Terceiro Mundo (ASSET/EATWOT). De acordo com Souza Júnior, um dos membros do grupo, “o nome Atabaque evoca a importância de um instrumento que, para as religiões de matriz africana, dialoga através de diversos sons com os ancestrais, unindo o sagrado ao humano”. A partir disso entende que esta seria a “missão” do Grupo Atabaque: “fazer ecoar no mundo as muitas vozes negras silenciadas pelos diversos mecanismos de exclusão que nos coloca em condição de igualdade no que diz respeito à pobreza, problemas relacionados à saúde, educação e aglomeração urbano”. (SOUZA JUNIOR, 2009). O hoje denominado “Centro Atabaque” firmou-se como uma ONG ecumênica, foi fundado e esteve sob a coordenação do Pe. Antônio Aparecido da Silva, mais conhecido como Pe. Toninho, até 2009, ano de sua morte. Pe. Toninho foi também um dos fundadores do Instituto Mariana e também teve participação no GRENI. É um grande expoente no que se refere às relações entre a igreja católica e as religiões afro-brasileiras. De acordo com Afonso Maria Ligorio Soares, sua reflexão teológica direcionava-se para “a superação de preconceitos em busca do necessário diálogo afro-religioso”. Além disso, tinha como preocupações principais para a próxima década cinco temas: “teologia, fé e práticas afro-religiosas; teologia feminista afro-americana; Bíblia e comunidades negras; comunidade negra e nova ordem mundial; ecumenismo e macroecumenismo (ecumenismo integral) na perspectiva afro” (SOARES, 2009).

O Congresso Nacional das Entidades Negras Católicas é realizado a cada dois anos, tendo amplitude nacional e normalmente conta com a presença de representantes da CNBB a nível regional. Já o Encontro de Pastoral Afro-Americana e Caribenha – EPA ocorre a cada três anos e busca congregar os agentes de pastoral do Continente Latino Americano e Caribe. É convocado e coordenado pela Secretaria de Pastoral Afro-Continental (SEPAFRO) do Conselho Episcopal latino Americano - CELAM.

A Pastoral Afro-brasileira se constitui num contexto em que há um ressurgimento do Movimento Negro e da Consciência Negra ao final dos anos 70. Como bem colocou Amauri Mendes Pereira, “tal como sucedera na sociedade em geral, seria impossível à hierarquia das igrejas impedir a irrupção da Consciência Negra em seu interior” (PEREIRA, 2008, p.65). De acordo com a documentação oficial, ela surge como um modo de atender aos anseios da população negra após um longo processo de conscientização e atuação de gerações de negros(as) que assumem viver sua fé na igreja, mas levando em conta a realidade da população afro-brasileira (CNBB, 2002, p.15; 39).

O percurso pela análise dos documentos, tanto os impressos quanto os disponíveis virtualmente, da Pastoral Afro-brasileira bem como dos materiais relativos aos “grupos de ação” a ela vinculados, permite compreendê-la como mais uma tentativa da igreja católica em amarrar sob um caráter institucional diversas iniciativas advindas do laicato, neste caso, da população afro-descendente. Percebe-se, ao mesmo tempo, que a constituição de uma pastoral direcionada para o negro, pois a princípio a reivindicação aparecia sob essa nomenclatura – Pastoral do negro, tornou-se uma decisão inexorável por parte da hierarquia católica brasileira, representada principalmente pela CNBB, sob pena de tornar ainda mais complexa a relação entre igreja e população afro-descendente. A proposta indicada no discurso da CNBB é que a Pastoral Afro-brasileira funcione como um grande “guarda-chuva” em que traz sob si uma diversidade de problemáticas e iniciativas advindas de diferentes setores da população afro-descendente. De alguma forma, sob a perspectiva da análise do discurso, é como se buscasse inverter a ordem das coisas, pois embora ao nível discursivo apareça na documentação oficial da CNBB que a pastoral vem atender “aos anseios da população negra”, que “reconhece a longa caminhada de luta dos negros”, a criação da pastoral afro revela de alguma forma a atitude de “chancela” ou “tutela” da CNBB junto às iniciativas da população afro-descendente no interior da igreja. Desse modo, as iniciativas que vieram na verdade “das bases”, se assim podemos dizer, retorna para essas mesmas “bases” como uma iniciativa da hierarquia católica. Pode-se ainda dizer que a criação da pastoral afro é mais uma tentativa da igreja em abarcar a diversidade na unidade “costurando” ao nível do discurso essa mesma diversidade e ainda colocando sob seu crivo aquilo que de alguma forma representa uma fonte de problematização e até mesmo de relativização do discurso hegemônico no âmbito da igreja católica.

A partir dessas considerações, a análise do discurso da CNBB, com ênfase no veiculado pela Pastoral Afro-brasileira, torna-se ainda mais interessante na medida em que é capaz de revelar as dificuldades da igreja católica em colocar em prática o tão propalado

diálogo inter-religioso a partir do Vaticano II, bem como é capaz de demonstrar a complexidade que envolve as relações entre igreja católica e religiões afro-brasileiras.

3.2 Breve comentário sobre as fontes

Antes de partir para a análise das fontes propriamente ditas, faz-se necessário a qualificação do corpus documental. Como não é difícil de imaginar, a CNBB possui uma imensa produção, e atualmente integram o conjunto de suas publicações os seguintes itens: “Documentos da CNBB” (Coleção Azul), “Estudos da CNBB” (Coleção Verde), “Edições da CNBB”, “Análise de Conjuntura”, “Boletim Notícia” e o “Comunicado Mensal”.

As coleções de Documentos e Estudos são mais antigas, sendo que a de Documentos chega, até o presente momento conforme pode se verificar no site das Edições CNBB, ao 94º volume e a de Estudos, de acordo com o site da CNBB, contém 101 volumes. No volume “Estudos da CNBB - 68” há uma distinção entre essas duas clássicas coleções. A de “Documentos” traz “um posicionamento magisterial oficial” já a de “Estudos” traz “roteiros de trabalho e um convite ao aprofundamento” (CNBB, 1993a, p.5), por isso em alguns volumes pode-se encontrar a participação de estudiosos que são convidados a falar sobre determinada temática.

Já no conjunto das “Edições da CNBB”, bastante farto, podemos encontrar reunidas diversas publicações realizadas pela própria Editora da CNBB, fundada em 2005. Com sede em Brasília, “é uma entidade sem fins lucrativos, mantida pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, uma associação civil, de direito privado” (EDIÇÕES CNBB, 2011). Tem como objetivo dedicar-se à “publicação, divulgação, venda e distribuição de documentos e subsídios da CNBB e da Igreja”, considerados importantes para “o cumprimento de sua missão evangelizadora, sob a forma de livros, brochuras, folhetos, jornais, revistas, CD-Rom e outros meios gráficos ou digitais incorporados pela tecnologia vigente”.

As publicações “Análise de Conjuntura”, “Boletim Notícia” e “Comunicado Mensal” são mais recentes. A primeira delas pode ser encontrada no próprio site da CNBB, disponibilizada em arquivo PDF e as duas últimas podem ser assinadas. O “Boletim Notícia” é um informativo da CNBB, constituído de quatro páginas, e traz informações sobre a Santa Sé, CELAM, CNBB Nacional, CNBB Regional, Dioceses do Brasil bem como um Encarte com Documentos Eclesiais (CNBB, 2010/2011a). Já o “Comunicado Mensal” é um “caderno com documentos da CNBB: atas de reuniões, correspondências, Declarações, Notas, nos

vários níveis da Igreja, em âmbito de mundo, CELAM, Conferências, Dioceses” (CNBB, 2010/2011b).

Diante desta imensa massa documental, foi necessário traçar estratégias metodológicas para que se pudesse fazer um recorte que fosse expressivo e permitisse ser chamado de “a voz da CNBB”. Evidentemente, embora as fontes sejam muito vastas, a temática que interessa a este trabalho está presente apenas em parte das publicações da CNBB, de modo mais localizado nas publicações da PAB e de forma dispersa, gotejada ao longo de várias publicações, vinculada a outras temáticas. Seguindo a lógica do trabalho, era importante que eu tomasse conhecimento do que a CNBB falou sobre pluralismo religioso, sincretismo, diálogo inter-religioso e religioso, ecumenismo, evangelização e inculturação no pós-Vaticano II, posto que é no âmbito dessas temáticas que aparecem as reflexões das quais se constroem um discurso sobre as religiões afro-brasileiras. Além disso, até o presente momento, dentre o conjunto das Coleções de “Estudos” e “Documentos” e no âmbito das “Edições da CNBB”, temos apenas três materiais que tratam especificamente a questão, que são os produzidos pela Pastoral Afro-brasileira, como será detalhado posteriormente. No entanto, no que diz respeito às religiões afro-brasileiras, há um grande caminho discursivo percorrido pela igreja católica, como vimos desde o Concílio Vaticano II, passando pelas Conferências do Episcopado Latino Americano até a CNBB, através da PAB, para trazer um discurso mais focado, portanto, eu precisava trilhar também este caminho. E ainda, no âmbito do discurso da CNBB, é preciso considerar que outros documentos foram produzidos, outras ações foram empreendidas até a publicação dos subsídios elaborados pela PAB a partir de 2002.

Visto sob o aspecto metodológico, sendo que a minha opção foi trabalhar com a análise crítica do discurso, não seria possível nem desejável para os fins deste trabalho, proceder com uma análise rigorosa conforme recomendam os autores que trabalham nesta linha, tomando para tal tamanha massa documental, pois a análise crítica do discurso envolve um mergulho profundo no texto, devido à própria noção de “práticas discursivas”. Tecnicamente, envolve seleção de categorias-chave do discurso, sistematização rigorosa das fontes, etc. Assim, optei por dividir a análise das fontes selecionadas em dois momentos. Num primeiro momento farei um sobrevoo na produção da CNBB buscando recortar o que foi dito em torno das temáticas já mencionadas que serão úteis para compreender a raiz do discurso da Pastoral Afro-brasileira. Num segundo momento, irei me deter somente no discurso da PAB, ou seja, sobre as três publicações específicas da referida Pastoral, sobre o qual fiz uma análise mais rigorosa, seguindo mais criteriosamente as técnicas de análise crítica do discurso. Para auxiliar no processo, foi feita uma grade de coleta, conforme se pode ver no apêndice, com

intuito de selecionar comparativamente, ano a ano, as categorias utilizadas para se referir às religiões afro-brasileiras, tanto as diretas quanto as indiretas; as categorias utilizadas para fazer referência à população afro-descendente; as categorias chave do discurso, além do fichamento prévio do texto. Posteriormente, a partir da grade de coleta, foi elaborado um quadro sinótico com o objetivo de facilitar a perspectiva comparativa com a qual trabalhei, ao analisar as três produções da PAB, como se poderá ver ao final deste capítulo.

3.3 O discurso sobre as religiões afro-brasileiras na produção da CNBB

Para que se pudesse construir um panorama do discurso mais geral da CNBB anterior ao discurso da PAB, precisei percorrer diferentes materiais produzidos no âmbito das coleções da CNBB já mencionadas, tomando como marco inicial o ano de 1965.

De acordo com as temáticas selecionadas, após uma rigorosa triagem, optei por trazer esse panorama proposto tomando como fonte apenas a Coleção de “Documentos da CNBB”, por expressarem o “posicionamento magisterial oficial”, como já mencionei anteriormente. Ainda no âmbito da Coleção “Documentos”, priorizei especialmente as *Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil*, que passam a ser denominadas *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil* após 1995. A escolha por esse material justifica-se por ser o “documento orientador do planejamento” da igreja católica no Brasil. (CNBB, 2003, p.2). Além das *Diretrizes Gerais*, utilizei *Igreja: Comunhão e Missão*, documento resultante da 26ª Assembléia Geral da CNBB e o subsídio *O que é ecumenismo?*, que é parte do Projeto de Evangelização da igreja *Rumo ao Novo Milênio*, definido da 34ª Assembléia.

Com o intuito de facilitar a compreensão do discurso da CNBB, com exceção da Campanha da Fraternidade de 1988, que merecerá comentários à parte, optei por mostrar a construção desse discurso através de dois critérios concomitantes: um cronológico e outro temático. Deve-se entender ainda, com relação ao aspecto metodológico, que as temáticas serão tratadas à medida que aparecem nas publicações e ainda quando se mostram diferentes daquilo afirmado pela CNBB anteriormente ou mesmo quando se mostram relevantes para os fins deste trabalho. Desse modo penso que será possível seguir essas categorias na prática discursiva da CNBB e perceber de que modo elas se relacionam com a construção de um discurso sobre as religiões afro-brasileiras.

Ainda deve ser ressaltado que tanto a documentação mais geral da CNBB quanto a mais específica, produzida pela PAB, tomou como fontes norteadoras a documentação já analisada resultante do Concílio Vaticano II e as produzidas pelo CELAM, como frutos das

Conferências realizadas em diferentes lugares da América Latina. Desse modo, os textos analisados serão, de alguma forma, respeitando a ordem dos acontecimentos, “ecos” desses outros documentos produzidos pela igreja católica, o que de certo modo é bastante previsível dado ao caráter hierárquico da instituição, por isso, quando se trabalha com documentações da igreja, o caminho da análise do discurso se torna ainda maior, dadas a essas conexões necessárias que é preciso compreender.

I – *Pluralismo religioso*

Nas *Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil* para o período de 1975 a 1978, em que a CNBB decide manter as diretrizes, ou melhor, o mesmo objetivo geral e os seis objetivos específicos que resultaram nas seis linhas do Plano Pastoral de Conjunto, aprovado para os anos de 1966 a 1970 e posteriormente confirmado para os anos de 1971 a 1974, encontramos a questão do pluralismo religioso como uma constatação, como uma situação em que se encontrava a igreja no Brasil, pois na leitura da CNBB, o nosso país “integrado pelos colonizadores na Igreja Católica de tradição ibérica, considerou-se, desde a origem, país totalmente católico” e por isso “os resíduos da população indígena, não assimilados pela cristandade, jamais constituíram problema, pois sempre estiveram à margem da comunidade nacional e eclesial”. Assim, houve um rompimento dessa “homogeneidade religiosa da nação” por ocasião da separação entre Igreja e Estado, com a proclamação da República. No entanto, ressaltam que “o dualismo antagônico das elites dominantes, civis e eclesásticas, nunca se consumou de fato. A divisão não chegou a atingir as bases. O povo fiel manteve a fé e preservou na comunhão católica”. Naquele momento, no contexto de meados dos anos 70, a “unidade religiosa” era vista como em “processo de fragmentação”, que se devia a quatro fatores: 1. “imigração de não católico e de não cristãos”, 2. “a vinda de missionários de outras denominações cristãs, portadores de hereditária atitude anti-católica”, 3. “a revivescência do substrato religioso africano e indígena presente na população intensamente miscigenada” e, por fim, 4. “a modernização, que teve conseqüências paradoxais: por um lado, a secularização (...); por outro, a procura dos caminhos da sabedoria oriental (...)”. Nesse contexto o ecumenismo e o diálogo religioso seriam formas de corresponder “à nova situação” em que a igreja se encontrava desde então (CNBB, 1975, p.73-74).

A questão do pluralismo religioso aparece ao lado do pluralismo cultural nas *Diretrizes Gerais* 1991-1994, com o mesmo tom de constatação de uma situação já posta, no entanto, separam um subcapítulo para o assunto no qual buscam demonstrar a vinculação do pluralismo religioso com a complexificação do “pluralismo cultural” que terminou resultando num “pluralismo ético”. Afirmam que assim como o indivíduo pode ter sua visão de mundo própria, trazendo elementos de natureza distintos, e operar a nível pessoal um “sincretismo cultural”, o mesmo pode ocorrer no “plano religioso”, haja vista que a sociedade moderna dispõe de um “leque de posições, desde o indiferentismo, o agnosticismo e o ateísmo, até a adesão fanática a movimentos fundamentalistas ou sectários”. Sob a ótica da CNBB a “indústria cultural” contribuiu para que a situação de pluralismo cultural se tornasse “mais complexa e contraditória”, pois se serve especialmente dos meios de comunicação de massa e toma como critério de seleção de seus produtos basicamente o da rentabilidade. Como um resultado do pluralismo cultural, o texto aponta o “pluralismo ético”, que advém do fato da sociedade moderna considerar “os valores morais uma questão de escolha pessoal. O resultado é uma fragmentação que torna problemática também a atuação das instituições” (CNBB, 1991, p.64-65).

Embora o documento não mencione religiões afro-brasileiras ou religiões de matriz africana, acrescentam mais adiante que “no caso brasileiro, o pluralismo cultural possui raízes étnicas que não se encontram em outras sociedades modernas mais homogêneas”. Falando para o contexto da primeira metade dos anos 90, reconhecem como “evidente a reivindicação do direito à existência das culturas indígenas, longamente reprimidas quando não eliminadas, e das culturas negras ou afro-brasileiras, que reivindicam liberdade de expressão e reconhecimento de sua dignidade (CNBB, 1991, p.66).

Permanecendo como uma situação já posta, porém reconhecendo um processo de acentuação do fenômeno, a questão do pluralismo religioso aparece tanto nas *Diretrizes* de 1995-1998 quanto nas *Diretrizes* de 1999-2002 como um dos desafios da realidade com a qual a igreja deve lidar. Ao lado do “pluralismo de crenças” considerado “maior nas grandes metrópoles”, há o reconhecimento da diminuição do número de católicos (CNBB, 1995, p.22), sendo mostradas várias estatísticas sócio-econômicas bem como referentes ao aspecto religioso a partir dos dados do IBGE (CNBB, 1995, p.22-24; p.29-30).

Nas *Diretrizes Gerais* de 2003 – 2006, a categoria “pluralismo religioso” aparece apenas em notas de fim e não mais no corpo do texto, como um fenômeno que cresce e se difunde concomitantemente ao declínio daqueles que se declaram católicos, o que pode ser constatado há mais de um século, através dos números do censo que sempre são mostrados

(CNBB, 2003, p.63, n.139). Posteriormente, afirma o referido documento que a melhor resposta que a igreja pode dar “à situação de pluralismo religioso é seu esforço missionário, o empenho em conseguir a autenticidade evangélica de seu testemunho, a santidade de seus membros, a adequação de sua ação pastoral ao contexto em que se situa” (CNBB, 2003, p.66, n.190).

A categoria “pluralismo religioso” não aparece nas *Diretrizes Gerais* 2008-2010 assim como nas *Diretrizes* 2011-2015. No entanto, nas de 2008-2010 fala-se em “pluralidade de experiências e de expressões culturais” presentes nas grandes cidades modernas que multiplicam “as possibilidades de escolha do indivíduo”, que “tende a construir a seu gosto, a sua própria identidade”, a qual não possui a “estabilidade” e a “nitidez das identidades do passado” e por isso “carece da solidariedade e do controle próprios de comunidades menores” (CNBB, 2008, p.89). Já nas *Diretrizes* de 2011-2015 no item em que se pensa a igreja como uma “comunidade de comunidades”, fala-se dos desafios da igreja num mundo plural e afirma-se a necessidade das CEBs não esmorecerem diante dos desafios da atualidade, mas sim discernirem, “na comunhão da Igreja, caminhos para enfrentar os desafios oriundos de um mundo plural, globalizado, urbanizado e individualista” (CNBB, 2011, p.58). Em seguida afirmam ainda que “num mundo plural, não se pode querer um único modo de ser comunidade. O Espírito sopra onde quer e nenhuma concretização comunitária possui o monopólio da ação deste mesmo Espírito”. Posteriormente, há menção ao “pluralismo”, mas descolado da qualificação “religioso” apenas como uma caracterização do contexto atual: “no contexto em que vivemos, marcado pelo pluralismo e pelo subjetivismo, desencadear o processo de iniciação à vida cristã implica grande atenção às pessoas, com atendimento personalizado” (CNBB, 2011, p.73).

O que podemos perceber ao longo desses anos, através dos documentos da CNBB, é que, a partir do Vaticano II, a igreja é forçada a se reconhecer em um contexto plural, onde não detém mais a hegemonia, bem como se vê na condição inevitável de lidar com esse relativamente novo contexto. Relativamente novo, porque ele se faz presente desde o início do século XX no Brasil (ANDRADE, 2002, p.189) enquanto um fenômeno, no entanto, a partir dos anos 60 tem-se o processo de intensificação desse fenômeno, especialmente com a complexificação do campo protestante, devido ao surgimento do pentecostalismo e com o processo de crescimento das religiões afro-brasileiras, em especial a umbanda, conforme detectado nas *Diretrizes* de 1975-1978, quando é mencionada “a revivescência do substrato religioso africano e indígena presente na população intensamente miscigenada”. Diante do pluralismo, várias respostas serão buscadas pela igreja, todavia, é importante ressaltar que a

situação de pluralismo conduz em grande medida o discurso da igreja dirigido às diferentes religiões, traz a necessidade de que a igreja “olhe” ao seu redor e busque se posicionar.

É interessante perceber como a expressão “pluralismo religioso” deixa de ser utilizada nas *Diretrizes* mais recentes, mas ganha expressões substitutivas que retira o foco do pluralismo no campo da religião e o coloca de modo mais amplo, centrado na diversidade cultural e de experiências. Também é possível notar como a questão do pluralismo traz sempre uma conotação de desafio para a igreja e, nas *Diretrizes* 2008-2010, aparece vinculada à questão da identidade, ou melhor, a uma falta dela, pelo menos aos moldes desejáveis pela igreja. Há um saudosismo no discurso quando a CNBB afirma que a “estabilidade” e a “nitidez” não são mais características da identidade dos indivíduos hoje. Na verdade, a questão do pluralismo traz consigo o incômodo da igreja diante da flexibilidade e fluidez do “mundo moderno”, posto que essas características da atualidade interferem diretamente na fidelidade do indivíduo a determinada instituição religiosa. Vendo que não é possível mais obter essa condição de pertença da maioria das pessoas e não podendo mais propor um “Juramento de Fidelidade” nem uma “carteira de identidade católica” aos moldes dos anos 50 (FRANÇA, 2010, p.166-167;182-190; 208-209), a igreja tenta ser uma “comunidade de comunidades”, ou seja, busca, ao menos ao nível discursivo, mostrar que se encontra aberta a modos distintos de ser “comunidade”.

II – *Sincretismo*

Nas *Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil* para o período de 1975 a 1978 encontramos a questão do sincretismo no momento em que se analisava as alterações da situação religiosa do Brasil naqueles últimos anos. Assim, há a constatação da vivacidade e da crescente diversidade das manifestações da religiosidade popular bem como o aumento do número e “a multiplicidade das várias formas de sincretismo”, especialmente com a introdução de “filosofias ou práticas religiosas de origem oriental” (CNBB, 1975, p.9). Mais adiante, ao tratarem especificamente da religiosidade popular, reconhecem nela “um sinal especial da presença do Espírito Santo” e por isso não deveria ser tomada como “fase atrasada de uma evolução religiosa”, pois há nela “grandes valores religiosos”, mas também há “encurtamentos e desvios” que precisavam ser levados em conta pela evangelização. Como valores apontam: “especial sentido e experiência de Deus e da sua Providência; sentido da transcendência da vida humana, confiança viva na Virgem Maria, fraternidade (...), etc.” Já os

desvios indicados são: “concepção fatalista da Providência, manipulação mágica dos ritos religiosos, atitude mercantilista das promessas, multiplicação ou majoração dos Santos em detrimento do Deus desconhecido” (CNBB, 1975, p.58).

No contexto das transformações na vivência religiosa do povo brasileiro, as *Diretrizes Gerais* de 1983 a 1986 afirmam ser o “proselitismo das seitas, cada vez mais numerosas, o envolvimento do sincretismo religioso e a tentação de variadas formas de materialismo” desafios e formas de questionamento à ação pastoral da igreja. Da mesma forma aparece nas *Diretrizes Gerais* de 1987 a 1990 (CNBB, 1987, p.34).

Vinculado à questão da cultura e religiosidade popular, é o modo como aparece o sincretismo religioso em *Igreja: comunhão e missão*, onde na verdade pode-se captar mais uma vez o que a CNBB entende por tal definição:

Na CULTURA POPULAR descobre-se com facilidade o núcleo de uma religiosidade profundamente arraigada e identificada com a Igreja católica, mas marcada, ao mesmo tempo, pela mistura de traços e conteúdos doutrinários e expressões próprias das religiões indígenas ou africanas (**sincretismo religioso**). A religiosidade popular tem sido subestimada durante muito tempo, pelos responsáveis oficiais da Igreja, sobrevivendo durante gerações sem interferências do clero e evidenciando, por vezes, um certo paralelismo entre as devoções do povo e o culto oficial. A teologia da libertação, preocupada em ser uma reflexão sobre a caminhada do povo a partir de sua fé, vem descobrindo e valorizando a fecundidade vital da religiosidade popular, tão intimamente ligada a toda cultura do povo (grifos meus) (CNBB, 1988, p.100).

No capítulo em que se trata das “mudanças na sociedade atual e desafios à evangelização”, nas *Diretrizes Gerais* de 1991-1994, a questão do sincretismo aparece no momento em que se trata do “pluralismo cultural e religioso”, sendo que a noção de sincretismo, vinculada à de cultura, neste contexto foi colocada como uma opção individual diante das mudanças da modernidade, que promoveu o individualismo, incentivou a liberdade de pensamento e de religião, diferente da sociedade tradicional “que tendia a reduzir ou submeter todos a uma única cultura, religião, visão do mundo”. Assim, “embora as tradições culturais e étnicas continuem fortes, o indivíduo hoje pode se subtrair a elas e ‘converter-se’ a outra visão do mundo, religião ou cultura, abandonando a de sua família ou de seu grupo de origem”, podendo inclusive “criar sua visão do mundo pessoal, selecionando elementos de procedência diferente, operando um ‘sincretismo’ cultural segundo seu próprio gosto” (CNBB, 1991, p.64).

Chama atenção o fato de que tanto nas *Diretrizes* de 1995-1998, quanto nas *Diretrizes* 1999-2002, o termo sincretismo não apareça no corpo do texto, mas apenas em notas, onde são recuperados alguns documentos anteriores da igreja. Vale ressaltar que, embora apareça em várias notas, aquilo que se recupera com relação ao tema se repete, voltando os textos a mencionarem os mesmos trechos dos mesmos documentos e que pela leitura do corpo textual nem sempre é possível deduzir que a nota tratará da questão do sincretismo. Não é algo evidente, até que se proceda com leitura de toda a nota. Os documentos recuperados são os do Concílio Vaticano II, como o Decreto *Ad gentes*, a *Redemptoris Missio*, o *Diálogo e Anúncio*, a *Evangelii Nuntiandi* e ainda o Documento de Santo Domingo. Assim, ao se falar sobre evangelização (CNBB, 1995, p.13-14), em notas, recuperando a *Evangelii Nuntiandi* temos:

(...) a apresentação da mensagem evangélica não é para a Igreja uma contribuição facultativa: é um dever que lhe incumbe, por mandato do Senhor Jesus, a fim de que os homens possam acreditar a ser salvos. Sim, esta mensagem é necessária; ela é única e não poderia ser substituída. Assim, ela não admite indiferença, nem sincretismo, nem acomodação (CNBB, 1995, p.69, n.40; p.141, n.178 e p.159, n.202; CNBB 1999, p.78, n.44; p.153, n.234; p.170, n.265).

Posteriormente, ao se tratar da questão da inculturação, a partir do DSD, que por sua vez traz a *Redemptoris Missio*, em várias notas, temos:

“Pela inculturação, a Igreja encarna o Evangelho nas diversas culturas e simultaneamente introduz os povos com as suas culturas na sua própria comunidade, transmitindo seus próprios valores, assumindo o que de bom nela existe, e renovando-as a partir de dentro” (RMi 52). A fé ao se encarnar nessas culturas deve corrigir seus erros e evitar sincretismos (CNBB, 1995, p.80-81, n.71; p.88, n.95 e p.97, n.119; CNBB, 1999, p.93, n.84; p.102, n.111; p.115, n.167).

A partir da *Redemptoris Missio*, ao tratar da relação entre ecumenismo e missão, afirmam as *Diretrizes*:

Os laços existentes entre a atividade ecumênica e a atividade missionária tornam necessário considerar dois fatores relativos a elas. Por um lado temos de reconhecer que a ‘divisão dos cristãos prejudica a santíssima causa de pregar o Evangelho a toda criatura e fecha a muitos o acesso a fé (...). Por outro lado, é verdade, também, que todos aqueles que receberam o batismo em Cristo estão constituídos numa certa comunhão entre si, embora não perfeita. É sobre essa base que se fundamenta a orientação dada pelo Concílio: Os católicos banindo toda forma de indiferentismo, de sincretismo, e odiosa rivalidade, colaborem com os irmãos separados, em conformidade

com as disposições do decreto sobre o ecumenismo (...) (CNBB, 1995, p.114, n.128)

Ainda, nas *Diretrizes* de 1999-2002, quando se trata sobre o “anúncio da Boa Nova” que impõe sérias exigências à igreja e aos seus membros, com base em *Diálogo e Anúncio*, o sincretismo aparece como uma das “dificuldades externas” a ser enfrentada: “num contexto pluralista, o perigo do indiferentismo, do relativismo ou do sincretismo religioso, cria obstáculos ao anúncio do Evangelho” (CNBB, 1999, p.171, n.265).

Em 2003, nas *Diretrizes Gerais*, o termo sincretismo se restringe a uma única menção em nota, que por sua vez recupera as *Diretrizes Gerais* de 1991-1994, no que se refere à possibilidade de o indivíduo proceder com um “sincretismo cultural”, abrindo mão das tradições culturais e religiosas herdadas de sua família (CNBB, 2003, p. 62, n.61).

Não há menção da categoria “sincretismo” nas *Diretrizes Gerais* 2008-2010 nem nas *Diretrizes* 2011-2015, em nenhuma parte do texto. O que anteriormente era tratado através do uso dessa categoria aparece agora de outras maneiras. Ao falar sobre a situação religiosa em nosso país, marcada pela “mentalidade individualista”, afirma o documento de 2008 que o indivíduo:

mesmo aderindo a uma tradição ou a uma instituição religiosa, tende a escolher crenças, ritos e normas que lhe agradam subjetivamente ou se refugia numa adesão parcial, com fraco sentido de pertença institucional. Ou, ainda, procura construir, numa espécie de **mosaico** - sua religião pessoal com fragmentos de doutrinas e práticas de várias religiões (grifos meus) (CNBB, 2008, p.96).

Mais adiante quando se comentam os dados do Censo 2000 bem como de outras pesquisas realizadas pelo IBGE e pela Fundação Getúlio Vargas, lembram a necessidade de prudência diante dos dados coletados, pois diante da ampla e genérica pergunta sobre a religião do entrevistado, há “um bom número de brasileiros” que “frequenta atos religiosos de várias denominações” e que através de uma pesquisa qualitativa, seria possível identificar que “há muitos modos de crer e de praticar dentro do próprio catolicismo, no mundo evangélico ou em outras religiões” (CNBB, 2008, p.98). Quanto a essa questão dos dados quantitativos relativos às religiões no Brasil revelados pelo Censo do IBGE em 2000, vale mencionar o texto de Marcelo Camurça no livro *As Religiões no Brasil*, onde o autor chama a atenção para o fato de que a análise de dados quantitativos passa por grandes desafios caso se almeje escapar às “soluções fáceis” posto que os números não são “um espelho cristalino que reflete a imagem do real” e que “a sutileza está em passar de uma sociometria (...) a uma semântica”

que possibilite compreender a multiplicidade de significados que estão por detrás das respostas mais explícitas dadas pelos entrevistados (CAMURÇA, 2006, p.46).

Nas *Diretrizes* de 2011, ao tratar das “marcas de nosso tempo”, há uma preocupação com a diluição e o aspecto fluido das “vivências religiosas”, com a redução do “sentido de pertença” e do compromisso institucional, e ainda com o individualismo, o materialismo e o modo como as pessoas lidam com Deus:

O discípulo missionário observa, com preocupação, o surgimento de certas práticas e vivências religiosas, predominantemente ligadas ao emocionalismo e ao sentimentalismo. O fenômeno do individualismo penetra até mesmo certos ambientes religiosos, na busca da própria satisfação, prescinde-se do bem maior, o amor de Deus e o serviço aos semelhantes. Oportunistas manipulam a mensagem do Evangelho em causa própria, inculcando a mentalidade de barganha por milagres e prodígios, voltados para benefícios particulares, em geral vinculados aos bens materiais. Exclui-se a salvação em Cristo, que passa a ser apresentada como sinônimo de prosperidade material, saúde física e realização afetiva. Reduzem-se, deste modo, o sentido de pertença e o compromisso comunitário-institucional. Surge uma experiência religiosa de momentos, rotatividade, individualização e comercialização. Já não é mais a pessoa que se coloca na presença de Deus, como servo atento (...), mas é a ilusão de que Deus pode estar a serviço das pessoas (CNBB, 2011, p.33-34).

Ao longo do período selecionado o que se percebe com relação ao sincretismo é que enquanto fenômeno ele sempre se colocou como uma questão problemática para a CNBB, como um desafio a ser enfrentado, um obstáculo a ser vencido. No entanto, talvez devido à complexa conotação do termo, é possível notar na documentação selecionada um processo crescente de desuso, no entanto, assim como ocorreu com a categoria pluralismo religioso, questões que inicialmente eram tratadas sob o termo sincretismo ainda são mencionadas, embora com “nova roupagem” e, sob outros termos, como “mosaico”, utilizado nas *Diretrizes* de 2008, ou “rotatividade”, no documento de 2011.

No que se refere às religiões afro-brasileiras, como se pôde ver em *Igreja: Comunhão e Missão*, são mencionadas vinculadas à noção de cultura e religiosidade popular, quando se reconhece que embora a religiosidade popular tenha sido um problema para igreja, através da teologia da libertação foi possível “descobrir e valorizar a fecundidade vital da religiosidade popular” como inevitavelmente ligada à “cultura do povo”. Na verdade, como bem lembrou Ordep Serra, para os segmentos mais conservadores da igreja católica “o sincretismo define as religiões afro-brasileiras”. Para o autor, há por parte desses segmentos uma “expectativa de que o fim de uma coisa acarrete o da outra”, de modo que é recorrente no discurso católico “a

oposição entre religião autêntica (a exemplo da sua) e sincretismo – ‘manifestação religiosa’ característica de ‘seitas’. A partir dessa perspectiva, “o sincretismo tem sentido negativo (...), pois denuncia a falta de conteúdo religioso próprio, legítimo, original” (SERRA, 1995, 191). Também para a sociedade brasileira de um modo geral, sincretismo “é usado quase exclusivamente para designar os cultos de origem africana”. Para o antropólogo, aqui em nosso país “qualquer um que ouça a palavra, pensa logo em terreiros” e, nesse contexto, prevalece a ideia de “uma espécie de mixórdia” para descrever o fenômeno (SERRA, 1995, p.197).

A vinculação entre religiões afro e religiosidade popular é explicada por Ribeiro de Oliveira de uma forma interessante. Observando os dados dos censos, percebeu que embora outras religiões estejam em expansão no Brasil, os números ainda apontam o predomínio absoluto do catolicismo. Assim, para o autor só é possível “explicar o crescimento de religiões não-católicas e a relativa manutenção da percentagem de católicos na população total se admitimos que são pessoas católicas que engrossam as fileiras das religiões não católicas”. Dessa forma, sugere Oliveira que o catolicismo, embora se auto-proclame como religião exclusivista, ou seja, como uma religião em que os fiéis não podem aderir a outras religiões, pelo menos em nosso país termina sendo “uma religião permissiva”. Buscando adaptar-se a essa situação, para Ribeiro de Oliveira, a igreja “passa a entender as religiões concorrentes sob a forma do ‘ecumenismo’ ou sob a forma da ‘religiosidade popular’”. Se o ecumenismo foi uma solução para a “coexistência com os evangélicos (...), a valorização da ‘religiosidade popular’ vem facilitar a coexistência da igreja católica com as agências religiosas populares voltadas para o atendimento das massas populares”. A partir disso, a igreja abre caminho para uma coexistência relativamente pacífica, quando deixa de tratar crenças e práticas vinculadas à “religiosidade popular” como “superstições e ‘obras demoníacas” (OLIVEIRA, 1977, p.40. *apud* SERRA, 1995, p.229).

II – *Ecumenismo e Diálogo*

Nas *Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil* para o período de 1975 a 1978, a questão do diálogo aparece tanto nas ações pensadas para as Linhas dois e três, Evangelização e Ação Missionária, respectivamente, quanto na Linha cinco, Ação Ecumênica e Diálogo Religioso. Primeiramente, o “diálogo efetivo entre todos os homens” aparece como um resultado desejável da evangelização de adultos, que deveria promovê-lo juntamente de

uma “grande compreensão humana”. Em seguida, faz-se a ressalva de que não se poderia “cair num irenismo nivelador e contrário à verdade”, embora fosse interessante “fazer os cristãos e as comunidades cristãs saírem de círculos fechados”. Posteriormente, as concepções de diálogo e ecumenismo aparecerão de forma imbricada, pois a partir do Concílio Vaticano II e “renunciando a qualquer tipo de violência e coação”, a igreja faz opção pelo “caminho mais difícil, mais evangélico” que é o caminho do diálogo

que, quando se estabelece entre Igrejas ou comunidades cristãs, se chama ecumênico, mas que é também exigência do Evangelho, com relação às religiões não cristãs. Aliás, todo diálogo é ecumênico, porque visa a estabelecer a ‘ecumene’, isto é, a comunidade universal da fé, que nós cristãos chamamos a Igreja de Cristo, cuja realização plena esperamos ver consumada na ressurreição final (CNBB, 1975, p.72-73).

Em seguida, são apontadas duas dificuldades para a efetivação do diálogo religioso. A primeira é vencer a impressão de que ao procurar o diálogo com aqueles que se separaram da igreja se está sendo “conivente com sua separação” e a segunda “é a tentação de reagir pela violência, e com as mesmas armas, ao proselitismo agressivo, que veio criar a situação incômoda do pluralismo religioso”. Posteriormente fazem uma listagem contendo “os critérios para a ação ecumênica e o diálogo religioso, dos quais cabe destacar a idéia de que aqueles que pertencem à igreja católica não podem deixar de “confessar que quem se salva já está na Igreja”, mas há “a vontade salvífica universal de Deus” e o reconhecimento de que todos são irmãos, embora mostrem que têm disso “consciência não muito clara, ou mesmo nenhuma consciência, ou até anti-consciência, torna-se necessário o diálogo” que deve ser “universal” (pois não pode haver a exclusão de ninguém), “diferenciado” (porque dispõe de um ponto de partida onde começa aquilo que une a todos) e “reciprocamente aberto” para que os dialogantes possam se corrigir mutuamente, se enriquecerem e crescerem (CNBB, 1975, p.74-76).

Como parte do processo de evangelização da sociedade brasileira, para o qual a igreja é chamada, aparece a necessidade de “diálogo com todos os grupos humanos; com os irmãos de outras Igrejas e comunidades cristãs, com os seguidores de outras religiões e com os adeptos de concepções ainda fechadas ao Divino”. Assim, os objetivos do diálogo “são o conhecimento, o enriquecimento e auxílio mútuos” bem como uma “ação conjunta” em prol de uma “sociedade fraterna”. É dessa forma que encontramos o diálogo nas *Diretrizes Gerais* para o período de 1979 a 1982. As noções de ecumenismo e diálogo aparecem novamente imbricadas, porém de modo um pouco mais claro: “o ecumenismo e o diálogo religioso têm

em comum estes objetivos. Mas o ecumenismo, de um modo particular, visa a unidade que o Senhor quer como essencial para sua Igreja”. Em seguida, esclarecem que a Linha cinco, agora denominada como Ecumenismo e Diálogo Religioso “tem consciência de que a dimensão ecumênica como abertura para o diálogo com o mundo não-cristão e da não-crença são mais um espírito que deve penetrar todos os projetos e dimensões da vida da Igreja, do que um setor de atividades próprias” (CNBB, 1979, p.58-59).

Diferentes das *Diretrizes* de 1975-1978, as de 1979-1982 trazem menção textual às religiões afro-brasileiras, na parte das diretrizes específicas da Linha cinco: “Em vista da situação brasileira, buscar e abrir, com certa urgência, o diálogo religioso com várias formas do espiritismo e cultos afro-brasileiros”. Como hipótese bastante provável, é possível afirmar que a menção direta é um eco da Conferência de Puebla, quando se dá de fato a “descoberta” dos “afro-americanos enquanto sujeitos”. Ainda falam sobre a promoção de uma “reflexão sistemática sobre a problemática afro-brasileira, em vista de orientações pastorais adequadas neste setor” e propõem a coordenação de intercâmbios de experiências e bibliografia pastoral com as Igrejas da África, com o intuito de se estabelecer programas de ajuda África-Brasil como diretrizes para a ação pastoral no âmbito da Linha dois, Ação e Animação missionária.

Em *Igreja: comunhão e missão*, documento resultante da 26ª Assembléia Geral da CNBB, a questão do diálogo aparece no contexto da história da missão da igreja, que embora seja tomada como “a história do encontro (...) pacífico”, onde há o acolhimento ao “anúncio do Evangelho”, é também vista em seus momentos de desencontros, onde há “choque, conflito, rejeição, perseguição”, de modo que “muitas vezes surgem atitudes contraditórias: a mensagem evangélica divide (...) porque os mensageiros do Evangelho, esquecendo o exemplo do Mestre, usam de violência para impor uma mensagem de paz”. Contudo, “apesar das infidelidades e fraquezas, pode-se reconhecer na história da missão três grandes atitudes que a caracterizam e que continuam como ideais para o cristão: a atitude do diálogo (...), a atitude da crítica-profética (...) e o testemunho de vida até o martírio (...). Interessa-nos aquilo que é dito sobre as duas primeiras atitudes. A atitude de diálogo lembrada como a ação do próprio Deus ao se abrir para a humanidade, assim “a igreja encontra no diálogo o primeiro passo de sua atividade missionária”, de modo que “o cristão não apenas anuncia a Boa Nova (...) mas também aprende a descobrir nos outros as riquezas da experiência religiosa que Deus suscitou”. A atitude crítica-profética é tomada como um segundo passo após o diálogo ter sido capaz de propiciar o conhecimento mútuo. Assim, é necessário este segundo momento “do exame e do juízo crítico” (CNBB, 1988, p.19-20).

Mais adiante, ainda no mesmo documento já mencionado, diálogo e cultura são “colados”, de modo a especificar e qualificar o próprio diálogo:

a mensagem evangélica precisa sempre ser transmitida no contexto de um ‘diálogo de culturas’ que exige, de um lado, uma profunda fidelidade ao Evangelho e à autêntica tradição da Igreja e, por outro, um profundo conhecimento e, sobretudo, um profundo respeito pela cultura das pessoas ou grupos sociais com os quais se dialoga. Se não houver plena fidelidade ao Evangelho e à Tradição, estaremos deturpando o tesouro de que somos portadores (destaque em aspas do autor) (CNBB, 1988, p.97).

O termo cultura é definido em seguida:

no seu aspecto globalizante, como processo de humanização decorrente da natureza livre e racional da pessoa humana, como maneira peculiar através da qual, dentro de um povo, os homens cultivam as suas relações com a natureza, entre si e com Deus, como estilo de vida comum desse povo, consequência do seu caráter social. (...) Constitui-se, assim, um meio definido e histórico, no qual é inserido o homem de qualquer nação ou tempo (CNBB, 1988, p.97-98).

Ainda no mesmo documento, é destacada a aproximação etimológica entre cultura e culto, de modo que “tanto na cultura popular como para as diversas etnias, é importante que se acolha a riqueza de elementos culturais capazes de expressar o mistério cristão” (CNBB, 1988, p.108).

Nas *Diretrizes Gerais* para o período de 1991 a 1994, na parte relativa à *Dimensão Ecumênica do Diálogo Religioso* (Linha 5)¹⁶, a categoria diálogo religioso aparece como equivalente a diálogo inter-religioso mas ambas são tomadas como diferentes de movimento ecumênico ou diálogo ecumênico. Recuperando a *Lumen Gentium*, por movimento

¹⁶ Neste documento é feito um breve histórico da “origem e função das dimensões”, no qual há uma explicação detalhada de como a CNBB chegou ao quadro daquelas dimensões tal qual aparecia entre 1991 e 1994. Recordam que esse quadro começou a ser constituído ainda em 1965, na última sessão do Concílio, quando se realizou a 7ª Assembléia da CNBB. O resultado dela foi o Plano Pastoral de Conjunto para os anos 1966-1970, no qual constava um objetivo geral desdobrado em seis objetivos específicos. Estes seis objetivos específicos foram tomados como pontos de partida que por sua vez geraram “as seis linhas fundamentais de trabalho”, que eram: “a unidade visível da Igreja, a ação missionária, a catequese, a liturgia, o ecumenismo e a presença da Igreja no mundo”. Em 1974, por ocasião da 14ª Assembléia, surgiu a questão da “autenticidade”, de modo que se passou a considerar que uma linha pastoral só poderia ser autêntica se estivesse inserida no contexto do esforço comum da igreja, de modo “que não pretenda se separar ou isolar das outras linhas de ação”. A partir disso, em 1983, na 21ª Assembléia as seis linhas começaram a serem chamadas também de seis dimensões, haja vista que “a palavra ‘linhas’ não parecia feliz para exprimir ‘a unidade global da ação pastoral’”, logo que poderia passar a idéia equivocada de que representavam “compartimentos estanques”, diferente da palavra dimensão que traz consigo a ideia de “vários aspectos de uma única realidade global que é a missão da Igreja, estão ligadas entre si”. A partir disso passaram a ser denominadas: dimensão comunitária e participativa (linha 1), dimensão missionária (linha 2), dimensão catequética (linha 3), dimensão litúrgica (linha 4), dimensão ecumênica e do diálogo religioso (linha 5) e dimensão profética e transformadora (linha 6). Finalmente em 1991, na 29ª Assembléia manteve-se por voto a continuidade das seis dimensões, com algumas alterações nominais: a “linha 3” passou a ser chamada de “dimensão bíblico catequética” e a “linha 6” foi modificada para “dimensão sócio-transformadora (CNBB, 1991b, p.9-10).

ecumênico entende-se a busca do “diálogo com as outras igrejas cristãs”, pois essa deve ser a atitude da igreja “una e católica” perante a “lastimável divisão dos cristãos em confissões e Igrejas diferentes, ‘escândalo para mundo’”. Assim, “este movimento de unidade é chamado de movimento ecumênico. Dele participam os que invocam o Deus trino e confessam a Jesus como Senhor e Salvador (...)”. Contudo, esclarece-se que “esse diálogo, próprio da dimensão ecumênica, acabou se estendendo, nas devidas proporções e formas, às outras religiões e quantos estão à procura da Verdade, mesmo “às apalpadelas”. No que tange ao diálogo religioso, há uma definição, recuperando ao final o Decreto *Nostra Aetate* :

O diálogo religioso – ou mais propriamente inter-religioso – aproxima-se pedagogicamente do diálogo ecumênico. No mundo pluralista e secularizado de hoje, por vezes fechado a transcendência, importa unir esses dois tipos de diálogo para uma abertura “aquele supremo e inefável mistério que envolve nossas existências, donde nos originamos e para o qual caminhamos”. No diálogo religioso (ou inter-religioso), distinto do diálogo ecumênico, exige-se reconhecer a peculiaridade da relação dos membros de cada uma das religiões com a Igreja de Cristo (CNBB, 1991, p.53).

Ao final do documento, na parte de “indicações práticas e consequências pastorais”, aparece de modo imperativo: “pratique-se ecumenismo com as outras igrejas cristãs e incentive o diálogo com pessoas e grupos de outras religiões” (CNBB, 1991, p.81), mas em nenhum momento do documento menciona-se diretamente religiões afro-brasileiras ou de matriz africana, falam apenas em “culturas negras ou afro-brasileiras”, no contexto do pluralismo religioso e cultural, como já vimos anteriormente.

Como uma das “exigências intrínsecas da evangelização” e recuperando a *Redemptoris Missio*, é como aparece o diálogo nas *Diretrizes Gerais* de 1995-1998 e nas *Diretrizes Gerais* de 1999-2002, com a ressalva de que não se pode abrir ao diálogo “como mera tática de conquista ou como jogo de interesses, mas como reconhecimento do real valor do outro como pessoa humana, querida e amada por Deus” (CNBB, 1995, p.18; CNBB, 1999, p.18). Mais a frente, nos mesmos documentos, especificamente quando as duas *Diretrizes* tratam do “diálogo com as culturas e as outras religiões”, afirma-se que a “Igreja crê (...) na importância do diálogo entre as religiões e, mais amplamente, entre as culturas, das quais a religião é muitas vezes a alma” (CNBB, 1995, p.39; CNBB, 1999, p. 45). No que se refere às religiões afro-brasileiras, com base no Documento de Santo Domingo, são mencionadas em vínculo com a cultura e com a noção de tradição:

a Igreja se empenha para que as *tradições culturais e religiosas afro-brasileiras e afro-americanas sejam respeitadas, valorizadas e apoiadas*, na busca de sua continuidade e de seu desenvolvimento, abrindo caminho para maior aproximação com o catolicismo. Além de contribuir para combater toda forma de discriminação social e de racismo, a Igreja se sente na obrigação de rever suas atitudes pastorais e de valorizar pastoralmente a tradição afro-americana, por muito tempo descuidada ou negada (grifos do autor) (CNBB, 1995, p.39,40; CNBB, 1999, p.46).

No contexto das preparações da igreja “rumo ao novo milênio” e ao quinto Centenário da evangelização no Brasil, a CNBB publica o subsídio *O que é ecumenismo?*, na tentativa de auxiliar a todos os cristãos a assumirem “a exigência evangélica do diálogo para que a unidade seja a marca do novo milênio” (CNBB, 1997,p.4). Para isso busca-se trazer didaticamente definidos “alguns termos, do jeito como eles são usados nos documentos” da igreja. Assim, ecumenismo seria “a aproximação, a cooperação, a busca fraterna da superação das divisões entre as diferentes Igrejas cristãs: os católicos, os ortodoxos e os habitualmente chamados protestantes, crentes, evangélicos”. Já o diálogo inter-religioso seria “o contato e o relacionamento respeitoso com grupos religiosos não-cristãos (religiões de origem africana e indígena, religiões orientais, judaísmo, islamismo, espiritismo, etc.). Alguns usam para diálogo inter-religioso a palavra ‘macroecumenismo’. Pode-se inferir que ao mencionar “alguns” a igreja faça referência aos próprios teólogos e religiosos católicos ou mesmo aos religiosos não católicos que discutem a questão do diálogo. Em seguida, é apresentada a definição de unidade, normalmente vinculada à questão do ecumenismo e do diálogo: “não é a mesma coisa que uniformidade; sermos diferentes pode ser, dentro de certos limites, uma coisa muito enriquecedora. O que prejudica o anúncio do evangelho é estarmos separados e frequentemente em oposição, um grupo atacando o outro” (CNBB, 1997, p.10).

Voltando à sequência das *Diretrizes Gerais*, as de 2003 a 2006 irão trazer as categorias “diálogo integral”: “Urge um diálogo integral, orientando ao conhecimento, à escuta, à compreensão dos valores de cada um, que supere apressadas avaliações e respeite a fé que o outro vive” (CNBB, 2003, p.16) e “diálogo intercultural”, esta última já utilizada nas Diretrizes de 1999-2002. Assim o diálogo intercultural deveria se dar “entre católicos preparados e pessoas de outras tradições culturais, visando à busca da fraternidade e do bem comum” (CNBB, 2003, p.16). No que tange ao diálogo “com fiéis de outras religiões”, a CNBB recomenda que se promova “preparação adequada” a partir das orientações fornecidas pelos documentos *Diálogo e Missão* (1984) e *Diálogo e Anúncio* (1991) (CNBB, 2003, p.16).

Já no que se refere especificamente às religiões afro-brasileiras, não mencionadas nesses termos, novamente apenas como “tradições culturais”, ainda no item sobre diálogo

encontramos afirmação semelhante às Diretrizes anteriores: “a igreja empenhe-se para que as legítimas tradições culturais e religiosas indígenas e afro-brasileiras sejam respeitadas e valorizadas” (CNBB, 2003, p.33). O que se percebe no discurso é o acréscimo do critério de legitimidade vinculado às tradições culturais afro-indígenas, o que até então não havia sido colocado pelo menos ao longo das Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora no pós-Vaticano II.

O diálogo permanece nas *Diretrizes Gerais* 2008-2010 como uma das “exigências intrínsecas da evangelização” assim como nas Diretrizes anteriores (CNBB, 2008, p.89; 103). As categorias utilizadas são “diálogo ecumênico” e “diálogo inter-religioso”, tratados separadamente. Este último, que busca abarcar “os seguidores de religiões não cristãs e a todas as pessoas empenhadas na busca da justiça e na construção da fraternidade universal”, possui círculos de atenção distintos, sendo recomendada “especial atenção” aos judeus e muçulmanos, “irmãos na fé monoteísta” e posteriormente, “este mesmo diálogo haverá de se estender aos mundos afro-descendente e indígena” e os últimos a serem mencionados na intenção de diálogo são os ateus (CNBB, 2008, p.171). Mantém-se ainda a idéia de “diálogo com as culturas”, sendo recomendado aos cristãos que “colaborem com outros grupos religiosos ou da sociedade civil” (CNBB, 2008, p.183-184). Mais adiante, temos a idéia de “defesa das culturas indígenas de seus territórios e de seus valores, bem como dos afro-descendentes com sua memória cultural, sua identidade étnica e sua luta por uma justa cidadania”, já identificada em *Diretrizes* anteriores (CNBB, 2008, p.127).

De forma bastante semelhante é tratada a questão do diálogo nas *Diretrizes* 2011-2015, como um dos desafios da “igreja em estado permanente de missão”. Também se utilizam as mesmas categorias: diálogo inter-religioso e ecumenismo, tratados separadamente. No que tange aos interlocutores da igreja na proposta do diálogo inter-religioso, permanecem os mesmos círculos de atenção na mesma ordem, no entanto ao invés de “mundos afro-descendente e indígena”, falam em diálogo “com as expressões religiosas afrodescendentes e indígenas” (CNBB, 2011, p.71).

O que se pode perceber ao longo das Diretrizes Gerais no pós-Vaticano II é ao mesmo tempo uma dificuldade e uma disposição da igreja, ao nível discursivo, de se abrir ou de chegar até o outro. Percebemos a dificuldade na própria variação nominal da prática e nas várias definições e redefinições que são apresentadas, especialmente para o termo diálogo que vai sendo desdobrado em outras categorias: “diálogo religioso”, “diálogo inter-religioso”, “diálogo integral” e “diálogo inter-cultural”. Inicialmente ecumenismo e diálogo apareceram de modo mais próximo, praticamente equivalente, no entanto, a *posteriori* buscou-se

diferenciar essas práticas e vale ressaltar que a distinção se deu em virtude da finalidade de cada uma: ecumenismo voltado para o mundo cristão e diálogo para um círculo de interlocutores supostamente mais distantes, ou seja, “as outras religiões”. Na verdade, aquela gradação de interlocutores, ou melhor, a ordem de prioridade já vista nos documentos conciliares se mantém.

No que se refere às religiões afro-brasileiras, ao longo das Diretrizes analisadas não são mencionadas desse modo em nenhum momento. Aparecem como “cultos afro-brasileiros” (apenas uma vez), ou vinculadas à cultura: “culturas negras ou afro-brasileiras”, “tradições culturais e religiosas afro-brasileiras e afro-americanas” ou ainda como um universo à parte juntamente com os indígenas: “mundos afro-descendente e indígena”. Já nas últimas Diretrizes, para o período de 2011 a 2015, temos o uso de “expressões religiosas afrodescendentes”. Sente-se ao ler a documentação certa dificuldade em tratá-las como “religiões” de modo textual, há sempre um cuidado na elaboração do discurso, e em alguns momentos, se percebe que o uso de termos como “tradições”, “culturas”, “mundos” antecedendo o termo “afro-brasileiras (os)” funcionam como um modo de escapar ao tratamento igualitário das religiões afro-brasileiros com relação à religião católica.

Ainda gostaria de trazer aqui algumas reflexões bastante interessantes no que tange ao diálogo, feitas por Berkenbrock. Em um de seus textos *Provocações sobre o Diálogo Inter-religioso na Perspectiva da Religiosidade – Dez teses*, o autor coloca em sua segunda tese que o fato de uma instituição religiosa assumir para si a tarefa do diálogo inter-religioso criando para tal fim comissões, fóruns, etc., não implica “necessariamente um avanço para o diálogo. As instâncias oficiais para o diálogo inter-religioso têm se tornado mais ‘ministério de relações exteriores’ que locais de diálogo”. Afirma ainda que essas instâncias oficiais acabam funcionando mais como lugares de defesa da instituição representada ao invés de serem “facilitadoras de interação” (BERKENBROCK, 2007, p.31).

Em sua tese de número três, Berkenbrock mostra que há uma distinção na lógica que rege o diálogo inter-religioso a partir da instituição e aquela que o rege a partir da religiosidade. No primeiro caso, a lógica que prevalece é a da identidade institucional ao passo que no segundo caso é a lógica da identificação a partir de algo que é comum (BERKENBROCK, 2007, p.32). A partir de um jocosos ditado popular “quem sabe, faz. Quem não sabe, cria uma comissão”, o referido autor argumenta que há certa verdade no dito popular, pois as instituições criam comissões, designam pessoas para se responsabilizarem pelo assunto com o intuito de estimular o diálogo, embora não saibam exatamente como será o desenrolar da situação. Por sua vez, aqueles que receberam a responsabilidade fazem

encontros, grupos de estudo e formam comissões bilaterais com representantes de outras instituições que foram comissionados para o mesmo fim, ou seja, desse modo afirma o teólogo que “há neste âmbito mais estudo sobre o diálogo do que diálogo propriamente dito” (BERKENBROCK, 2007, p.35-36).

Vale ainda trazer as reflexões de Berkenbrock para a questão da pertença religiosa. Embora em seu texto aponte também as dificuldades do diálogo inter-religioso na perspectiva da religiosidade, demonstra que sob essa perspectiva há muito mais chances de concretizá-lo posto que não necessita “entrar na tensão insolúvel da ‘pertença religiosa’”, diferentemente da instituição, especialmente a de tradição cristã eclesial que possui imensa preocupação com a fidelidade religiosa, compreendida “mais como uma ligação à instituição e não tanto como uma adesão pessoal (de sentimento) ao sagrado”. Na ótica da instituição a fé é aquilo que deve crer o fiel ao passo que para o fiel, a fé se constitui naquilo em que ele crê, de modo que a instituição não possui acesso a esse espaço pertencente à intimidade de cada um (BERKENBROCK, 2007, p.37).

III – “*Evangelização*”, “*Evangelização das Culturas*”, “*Inculturação*”

Nas *Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil* para o período de 1975 a 1978, o tema da evangelização aparece vinculado à questão da libertação, no sentido de que a evangelização deve conduzir os cristãos fiéis a se comprometerem com a libertação total do homem, na verdade de todos os homens. A libertação entendida como livramento “da escravidão do pecado e de todas as suas consequências”, e também no sentido de que a igreja precisa responder “às legítimas aspirações do povo” (...) que são “aspirações de salvação” ‘- presente em todos os homens e em todos os povos. Menciona-se ainda a libertação sócio-política, que “anuncia, prepara ou acompanha o Evangelho” (CNBB, 1975, p.56-57). A mesma vinculação entre evangelização e libertação, no sentido aqui exposto, aparece nas *Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil* para o período de 1979 a 1982, porém de modo mais didático, apresentada logo no início do texto, como objetivo geral, que embora colocado em forma de tópicos que se tornaram posteriormente os títulos dos capítulos do texto, é na verdade um único período: “Evangelizar/ a sociedade brasileira em transformação/ a partir da opção pelos pobres/pela libertação integral do homem/ numa crescente participação e comunhão/ visando à construção de uma sociedade fraterna/anunciando assim o reino definitivo” (CNBB, 1979, p.7).

Recuperando a *Evangelii Nuntiandi* – exortação apostólica escrita pelo papa Paulo VI em dezembro de 1975 que diz respeito à evangelização no mundo contemporâneo e que por sua vez traz alguns documentos do Concílio Vaticano II como as Constituições *Lumen Gentium* e *Gaudium et Spes* e o Decreto *Ad Gentes* – as *Diretrizes Gerais* de 1983-1986 mostram a necessidade de se “evangelizar também a cultura” esclarecendo o que de fato significava evangelizar:

(...) não é tanto ‘pregar o Evangelho a espaços geográficos cada vez mais vastos ou populações maiores em dimensões de massa, mas chegar a atingir e como que a modificar pela força do Evangelho os critérios de julgar, os valores que contam, os centros de interesse, as linhas de pensamento, as fontes inspiradoras e os modelos de vida da humanidade, que se apresentem em contraste com a Palavra de Deus e com o desígnio da salvação’. Para a igreja importa evangelizar, ‘não de maneira decorativa, como que aplicando um verniz superficial, mas de maneira vital, em profundidade e isto até as suas raízes, a cultura e as culturas do homem’ (CNBB, 1983a, p.2).

No documento *Igreja: comunhão e missão*, a questão da inculturação da fé aparece como “um forte desafio” que sempre esteve presente “para a ação evangelizadora” e que naquele contexto de fins dos anos 80, apresentava-se com algumas características próprias, colocadas em “dois grandes blocos: de um lado, poderíamos situar toda a problemática envolvida na evangelização e relação com a cultura indígena, a cultura negra e a chamada cultura popular e, de outro lado, o ingente desafio da evangelização da cultura urbana contemporânea” (CNBB, 1988, p.98-99). Colocam ainda que em função do “quinto centenário da evangelização da América Latina”, é natural que se questione o modo como a igreja “evangelizou os povos indígenas e demais culturas ameríndias no passado” e ainda como atualmente pratica sua missão junto aos que “ainda restam”. Em seguida reconhece-se que junto ao “Evangelho, implantou-se também, o domínio e a cultura dos países colonizadores”, embora se considere que os missionários de séculos passados são julgados e censurados fora de seu contexto histórico, através de uma “sensibilidade cristã contemporânea”, assume-se como “erro inaceitável a atitude dos colonizadores e dos missionários que os acompanhavam” (CNBB, 1988, p.99)

Afirma o referido documento que “fenômeno similar, em forma agravada, repetiu-se com a POPULAÇÃO NEGRA, trazida à força da África pelos escravagistas” (grifos do autor). Coloca-se a questão do batismo como ato representativo da evangelização que, no entanto, ocorria sem antes ter havido “suficiente evangelização e sem a devida integração dos

elementos de suas próprias culturas na nova situação de batizados”. No que tange às “religiões dos negros” afirma-se que mesmo “cultivadas às escondidas”, ajudou-se a “conservar muitos elementos culturais que foram gradativamente se entrelaçando com expressões culturais e religiosas da população branca, indígena e mestiça, influenciando a cultura e a religiosidade popular” (CNBB, 1988, p.100).

Embora a idéia apresentada não se diferencie muito, a organização discursiva se modifica um pouco nas *Diretrizes Gerais* para o período de 1991 a 1994, de modo que a relação entre evangelização-cultura-inculturação é colocada da seguinte forma: “Evangelizar as culturas não é deformá-las, mas propiciar seu pleno desabrochar à luz do Evangelho. A Igreja sente necessidade de redobrar seus esforços na defesa dos direitos dos povos indígenas, dos negros, das minorias étnicas e no respeito pelas variadas tradições culturais”. Em seguida afirmam as Diretrizes que “a evangelização exige a inculturação da fé e o respeito pelos valores próprios de cada grupo humano. Nesse sentido, a religiosidade popular é um caminho privilegiado de evangelização” (CNBB, 1991, p.24-25).

Em *Diretrizes 1991-1994: Caminhada, Desafios, Propostas*, que se trata de um subsídio fornecido pela CNBB para auxiliar na compreensão das *Diretrizes Gerais* para o mesmo período, a questão da evangelização vinculada à questão da inculturação aparece de modo ainda mais claro, na qual se pode encontrar inclusive uma definição de inculturação. Lembra-se que a “nova evangelização” teve seu início no próprio Vaticano II e já estava claramente colocada em Medellín (segunda Conferência do CELAM), quando se “conclamava a todos para uma nova evangelização” e não somente em Santo Domingo, a quarta conferência do CELAM (CNBB, 1992, p.27). A “promoção humana” e a “inculturação são dimensões constitutivas da ‘nova evangelização’, pois sem esses dois itens a ‘nova evangelização permanece como mero ‘slogan’ (CNBB, 1992, p.28). Entende-se como inculturação “um processo pelo qual o Evangelho se faz experiência vivida de pessoas, comunidades e povos, tomando forma em atitudes, costumes, valores... como fruto maduro da fé” (CNBB, 1992, p.30). Em seguida, o documento procura mostrar a necessidade de uma “catequese inculturada” que seria a “educação da fé dentro, na e através da cultura do povo” o que não se realizou ao longo dos 500 anos de evangelização na América Latina (CNBB, 1992, p.83), pois argumenta-se que embora o esforço feito pelos primeiros missionários tenha sido grande, terminaram em boa parte ignorando ou não valorizando “a raiz cultural de fundo que o próprio povo trazia”, o que gerou uma “fratura cultural”. Assim, se questiona como poderiam “evangelizar os índios, negros e outras culturas se há essa fratura cultural” e ainda não havia o preparo adequado dos “educadores da fé” (CNBB, 1992, p.84-85). Seria “uma das

dimensões que são chamadas a ouvir o povo, a assimilar sua linguagem, símbolos, expressões, religiosidade popular”.

Posteriormente, tanto nas *Diretrizes Gerais* de 1995-1998 quanto nas *Diretrizes* de 1999-2002, encontramos inculturação definida como um “processo de penetração do Evangelho no cotidiano de um povo, de tal forma que ele possa expressar sua experiência de fé em sua própria cultura”. Ressaltam ainda que a inculturação não se constitui numa etapa prévia da evangelização, mas é “uma dimensão que a acompanha permanentemente”. Recuperando outros documentos da igreja, particularmente a *Redemptoris Missio*, o Documento de Santo Domingo e a *Lumen Gentium*, afirma-se as duas *Diretrizes* que a inculturação é na verdade “um processo globalizante e complexo que busca integrar a mensagem de Cristo, a reflexão e a práxis da igreja católica que é conduzido pelo Espírito Santo. Assim, “a igreja encarna o Evangelho nas diversas culturas, e simultaneamente, introduz os povos, com suas culturas, na sua própria comunidade, transmitindo-lhes seus próprios valores, assumindo o que de bom nela existe, e renovando-as a partir de dentro” (CNBB, 1995, p.17; CNBB, 1999, p.18). Nos mesmos documentos, na parte de “orientações práticas”, ao tratarem da “evangelização inculturada”, afirma-se que embora a evangelização tenha se dado sempre num processo de inculturação, muitas vezes conflitivo, o termo inculturação só foi utilizado pela missiologia nos anos 60 e foi em 1979 que entrou pela primeira vez num documento pontifício, especificamente em *Catechesi Tradendae*, entendida como um “processo de inserção da Igreja na cultura de um povo, o que significa a íntima transformação dos valores culturais autênticos, pela sua integração no cristianismo e o enraizamento do cristianismo nas várias culturas”. Acrescenta-se ainda que o termo busca “distinguir nitidamente a inculturação da Igreja ou da fé cristã frente a contatos culturais diferentes, que a antropologia designa como adaptação, aculturação, etc.” (CNBB, 1995, p.34; CNBB, 1999, p.40).

Não se fala em religiões afro-brasileiras, mas ao tratar-se dos “desafios” da evangelização inculturada, recupera-se a documentação de Santo Domingo¹⁷ para mostrar que tanto na América Latina quanto no Brasil “a evangelização é desafiada a tornar-se ‘inculturada’, principalmente por dois processos que estão em ato (...): 1) o encontro do

¹⁷ Tanto neste quanto na maioria dos documentos da CNBB que estão sendo analisados neste subcapítulo, há uma recuperação intensa de documentações anteriores da igreja, como já comentei no corpo do texto, em especial as conclusões das Conferências episcopais realizadas pelo CELAM, além da documentação do Vaticano II. Vale ressaltar que notas de fim normalmente bem generosas são acrescentadas aos textos, onde o documento recuperado é transcrito literalmente. Para se ter uma dimensão disso, as *Diretrizes* de 1995-1998 possui, na sua versão eletrônica disponível no site da CNBB, 199 páginas, sendo que o corpo documental ocupa praticamente 62 páginas, de modo que o número restante é ocupado por notas de fim.

Evangelho com as culturas indígenas, afro-americanas e mestiças 2) o encontro com a cultura moderna particularmente no meio urbano” (CNBB, 1995, p.34; CNBB, 1999, p.40). A conscientização desses desafios para a igreja possui implicações que são destacadas posteriormente em ambos documentos como a necessidade de se admitir “que a evangelização das culturas indígenas, afro-americanas e mestiças parta do acolhimento de seus valores humanos e das ‘sementes do Verbo’ nelas presentes” ao invés de agir com desprezo e opressão, reconhecidamente praticados pela igreja no passado, atitudes que agora são motivação para o pedido de perdão (CNBB, 1995, p.35; CNBB, 1999, p.40).

A temática da inculturação aparece nas *Diretrizes Gerais* 2008-2010 como uma prática necessária à igreja, vinculada à ideia de “evangelização inculturada”, sem mais exposições acerca de seu significado. Em compensação termos vinculados à temática como “inculturar”, “inculturada” e inclusive “inculturação” são mencionados num total de seis vezes apenas, de acordo com índice analítico apresentado ao final do texto. Em uma dessas poucas vezes que aparece, se comparada a *Diretrizes* anteriores, está relacionada aos indígenas e afro-americanos, a partir da recuperação do Documento de Aparecida:

A inculturação incide sobre a vida comunitária e ministerial, sobre a formação e reflexão teológica e as celebrações litúrgicas. “Os indígenas e afro-americanos são, sobretudo, ‘outros’ diferentes que exigem respeito e reconhecimento”. Vivemos hoje “um ‘kairós’, tempo para aprofundar o encontro da Igreja com esses setores humanos que reivindicam o reconhecimento pleno de seus direitos individuais e coletivos. Eles devem ser levados em consideração na catolicidade com sua cosmovisão, seus valores e suas identidades particulares, para viverem um novo Pentecostes eclesial”. Na liturgia, portanto, é preciso recuperar as expressões culturais, o ritmo, o canto e a música, os instrumentos musicais, as vestes, os espaços, os gestos e símbolos das diferentes culturas, sem prejuízo das normas litúrgicas gerais e de acordo com as demais orientações do Magistério da Igreja. Expressões culturais assumidas na liturgia devem apresentar com clareza que é o acontecimento da fé que lhes dá um sentido novo e radical (CNBB, 2008, p.122).

Ainda de maneira mais reduzida aparece a temática da inculturação nas *Diretrizes* 2011-2015, pois segundo o índice analítico ao final do texto, os termos vinculados são mencionados em um único momento, ao se tratar do “anúncio missionário” e para quais grupos humanos deveria ser direcionado aparecem “os povos indígenas e os afro-brasileiros” que deveriam ser alcançados “na perspectiva da evangelização inculturada, pelas atitudes do serviço, do diálogo, do testemunho e do anúncio explícito da mensagem cristã” (grifos do autor) (CNBB, 2011, p.70). Posteriormente, ainda com relação às populações indígena e

africana, o documento mostra a necessidade de os “cristãos apoiar as iniciativas em prol da inclusão social e o reconhecimento dos direitos” dessas populações. Assim a igreja como “advogada da justiça e dos pobres” deve “denunciar toda prática de discriminação e de racismo em suas diferentes expressões” e também apoiar “as reivindicações pela defesa de seus territórios, na afirmação de seus direitos, cidadania, projetos próprios de desenvolvimento e consciência de suas culturas próprias” (CNBB, 2011, p.86).

Como anunciei na introdução deste trabalho, as categorias “cultura”, “pluralismo” e “sincretismo” formam uma “tríade conceitual” que se faz presente no discurso católico desde o Vaticano II, pois se encontram como desafios da prática eclesial e se mostram como categorias-chave do discurso católico. No que se refere à cultura é necessário frisar que a categoria possui desdobramentos vários no discurso católico, especialmente se tomarmos também como fonte a documentação conclusiva das conferências episcopais. A noção de cultura se desdobra gerando a “evangelização das culturas”, enquanto ideia e prática, e ainda “inculturação” e “evangelização inculturada”. Dessa forma, a cultura se apresenta como via de acesso para evangelização, como um dos interlocutores principais da igreja, funcionando ao que parece ora como uma válvula de escape para evitar um diálogo mais direto com as religiões afro-brasileiras ora como uma tentativa de ter acesso a elas, para transformá-las e posteriormente “integrá-las” na perspectiva cristã.

Todavia, como bem lembrou Reginaldo Prandi, “a cultura não é – e cada vez é menos – um “compartimento fechado, isolado”, pois devido ao processo de globalização, há hoje um intercâmbio cultural constante “fazendo das culturas específicas vasos comunicantes enredados em possibilidades sem fim” (PRANDI, 2007, p.7). Para o sociólogo, embora isso pareça uma constatação, há “pensadores e líderes católicos” que não vêem as coisas dessa forma e ainda acreditam que a América Latina permanece como um continente de cultura católica, entretanto, recorda o referido autor que em virtude “do crescimento exponencial do pentecostalismo, isso significa muito pouco”. Assim, entende que a aposta da igreja em renovar a religião agindo “na cultura, no sentido de trazê-la de volta ao catolicismo”, estabelecendo para isso um diálogo da igreja com a cultura e não com os indivíduos vem se mostrando ineficaz (PRANDI, 2007, p.8). Trazendo a contribuição do colega Pierucci, afirma:

enquanto perde fiéis sem parar, o catolicismo, (...) “se pensa referido antes de mais nada a povos com suas culturas do que a seres humanos com sua humanidade” e insiste “em querer ‘evangelizar as culturas’, pretensão que hoje se resume na seguinte palavra de ordem teológica, mas de inspiração etnológica – ‘inculturação’” (PIERUCCI, 2005. *Apud* PRANDI, 2007, p.8)

Vale ainda dizer, como já aponte em trabalho anterior (FRANÇA, 2010b), que a inculturação enquanto discurso e prática se apresenta como um contraponto e possui relação com o sincretismo, pois termina de alguma forma recuperando-o ao contrário, pois é a igreja que se aproxima dos elementos afro – inclusive no aspecto litúrgico. Como melhor argumentou Berkenbrock, se a inculturação tem como finalidade “fazer com que o cristianismo presente em uma determinada realidade assuma conscientemente os valores e riquezas culturais daquela realidade onde se encontra”, então se faz necessário que o cristianismo presente no Brasil assuma os elementos e valores das religiões afro-brasileiras que aqui se encontram. Assim, pondera o autor “não há como se negar que há uma relação entre sincretismo e inculturação. O sincretismo é o processo feito pelos vencidos, o processo de resistência a colonização religiosa”. Já “a inculturação é o projeto do vencedor, do colonizador religioso que de certa maneira pode dar-se o luxo de escolher os elementos religiosos a serem assumidos” (BERKENBROCK, 1999, p.11). Projeto esse que, como vimos a partir de Prandi e Pierucci, tem se mostrado ineficaz, ou pelo menos de difícil execução, dada a complexidade da própria cultura no mundo contemporâneo.

3.4 O discurso da Pastoral Afro-brasileira

Desde a fundação da Pastoral Afro-brasileira nos anos 80, foram produzidos três materiais aos quais irei dedicar especial atenção. O primeiro deles integra a Coleção “Estudos da CNBB”, de número 85, intitulado *Pastoral Afro-brasileira*, publicado em 2002. O segundo, *Pastoral Afro-brasileira: Princípios de Orientação*, publicado em 2008 e o terceiro, *Pastoral Afro-brasileira: Formação para grupos de base*, de 2010.

A opção em dar atenção especial a essas fontes justifica-se pelo fato de que a PAB se constitui, entre as pastorais da CNBB, aquela que tem como objetivo cuidar especificamente da questão afro-brasileira o que inclui tanto o contexto interno da igreja quanto as relações da igreja católica com as religiões afro-brasileiras. Assim a PAB é, no âmbito da CNBB, o organismo institucional responsável pela tentativa de diálogo com este outro universo religioso, extrapolando assim os muros eclesiais. Assim, o discurso veiculado pelas fontes que serão aqui analisadas torna-se lugar privilegiado no âmbito do discurso da CNBB para compreendermos qual a visão sobre as religiões afro-brasileiras. Como se pode notar, a produção é bastante atual, portanto, teremos a oportunidade de analisar um discurso já do

século XXI, o que se torna muito interessante para arrematarmos o recorte do discurso católico feito até então numa perspectiva histórico-antropológica. Com o intuito de facilitar a compreensão de cada fonte selecionada, a análise será feita separadamente.

I. *Pastoral Afro-brasileira – 2002*

Na apresentação do texto escrita por Dom Gílio Felício (Bispo Auxiliar de São Salvador – BA e Coordenador do GTA) e Pe. Jurandyr Azevedo Araújo (Assessor Nacional da Pastoral Afro-brasileira, secretário executivo do Secretariado de PAB e presidente do Instituto Mariana), é mostrado que o texto “é resultado de quatro anos de pesquisas, encontros, estudos, contribuições pessoais e de grupos que fazem acontecer a PAB com assessoria do teólogo Pe. Antônio Aparecido da Silva”, mais conhecido como Pe. Toninho, do Grupo de Trabalho ligado à Secretaria da Pastoral Afro-brasileira (GTA) da CNBB, entre outros que são mencionados em nota: APNs, Grupo Atabaque, Instituto Mariana e Instituto do Negro Padre Batista (CNBB, 2002, p.8).

Ainda na apresentação mostra-se que, para a CNBB, a PAB se constitui um instrumento para eliminação do preconceito e do racismo e principalmente tem como objetivo a animação pastoral da comunidade afro-descendente. Tomam-se como referência contextual os 500 anos de Brasil que havia sido “comemorado” dois anos antes da publicação, de modo que o pronunciamento dos bispos em Porto Seguro é retomado: havia a necessidade, diante do novo milênio “em que a nação brasileira espera viver na fidelidade à sua identidade mais profunda”, de libertação de tudo que até então havia impedido a manifestação plena dessa identidade: “dependência, desigualdade, desprezo e discriminação” (CNBB, 2002, p.7). Lembra-se o 15º Plano Bial de Atividades do Secretariado Nacional, no qual se reconhece “a presença ativa dos negros na Igreja e na sociedade” e retoma-se a fala do papa João Paulo II, por ocasião de sua vinda ao Brasil em 1997: “Estes brasileiros de origem africana merecem, têm direito e podem, com razão, pedir e esperar o máximo respeito aos traços fundamentais de sua cultura que continuem a enriquecer a cultura da nação, como cidadãos a pleno título” (CNBB, 2002, p.8). Ou seja, logo na apresentação, retomam-se discursos anteriores no âmbito da igreja vinculando a questão da população afro-descendente à identidade da própria nação brasileira, ou seja, para que o Brasil pudesse ser “fiel” as suas raízes, “à sua identidade mais profunda”, era necessário por fim a desigualdade, a discriminação, etc. Em seguida, ao se retomar o discurso de João Paulo II, o que se percebe é

a presença da “cultura” como uma categoria chave presente também no discurso da PAB e, como se poderá ver mais adiante, será recorrente nos três materiais da PAB que serão analisados.

Com a elaboração deste material, a CNBB, através da Pastoral Afro, acredita estimular as comunidades “a assumir e realizar ações efetivas no combate a toda forma de racismo, na valorização das culturas e na solidariedade com a população afro-descendente na busca de suas justas aspirações” (CNBB, 2002, p.8). Além disso, vale dizer que as reflexões trazidas neste texto encontram-se no âmbito daquilo “que cada vez mais se firma como Teologia afro-americana”, definida como “uma reflexão teológica que emerge da vivência da comunidade” (CNBB, 2002, p.11).

O subsídio (assim é denominado o material produzido) tem como fim conduzir ao conhecimento da PAB e funcionar como um apoio para o trabalho nas pastorais, levando a maior conscientização e a conseqüente superação dos obstáculos enfrentados pela população afro-descendente. A igreja retoma o compromisso assumido por ocasião dos “500 Anos”: “Sentimos a obrigação de nos empenhar na defesa das diferenças culturais, com especial atenção às populações afro-brasileiras e indígenas” (CNBB, 2002, p.13). A PAB é considerada no contexto da história da igreja “um processo que tem suas origens nos inícios da evangelização no País. Por um lado, a atuação dos negros e negras na Igreja, ao longo de toda a história, mostra que, de fato, a ação afro-pastoral foi por eles mesmos constituída”. Por outro lado, para a CNBB, “a constituição da PAB, em nível nacional, demonstra a oportuna e inequívoca solicitude da Igreja” para com a realidade e a fé da população afro-descendente (CNBB, 2002, p.14).

Além da parte introdutória, o texto é formado por quatro capítulos: 1. *Para entender a Pastoral Afro-brasileira: um pouco de história*; 2. *A população afro-brasileira e a vivência da fé*; 3. *Resultados e tarefas da Pastoral Afro-brasileira* e 4. *Pastoral Afro-brasileira e organização dos serviços*. Vale ressaltar que cada capítulo e subcapítulos são compostos do que podemos denominar de “parágrafos-sentenças”, postos que são numerados com algarismos arábicos, totalizando assim o número de 71. Este recurso de escrita permite ao autor formular parágrafos com certa independência, distinta de um texto contínuo, embora estejam conectados pela temática do capítulo. Vale ressaltar que essa característica textual encontra-se muito presente nos textos da igreja, de um modo geral, haja vista a documentação do próprio Vaticano II, já analisada, não sendo, portanto, uma peculiaridade da documentação da PAB. De cada capítulo, buscarei extrair aquilo que se destaca para que possamos

compreender a “prática discursiva” da CNBB que remete de alguma forma à constituição de um discurso sobre as religiões afro-brasileiras.

No primeiro capítulo, busca-se recuperar a relação da história da igreja com as “gerações de negros e negras”, que permite compreender melhor as condições que possibilitaram e favoreceram a criação da PAB. Assim, o surgimento da PAB é visto como uma “consequência de um longo processo de conscientização e militância de gerações de negros e negras, que assumem viver a sua fé eclesial, tendo como referência a realidade da população afro-descendente no continente e no País”. O ambiente da igreja pós-conciliar é entendido como aquilo que permitiu a criação da pastoral afro, e no contexto da atividade da igreja na América Latina, as Conferências do CELAM, em especial, a partir da realizada em Puebla em 1979, se percebeu a necessidade de uma “atenção pastoral para com os grupos culturais indígenas e afro-americanos” (CNBB, 2002, p.15, n.1). Afirma-se que a sensibilização da igreja para a “condição dos afro-americanos” se deu no contexto do crescimento e força dos Movimentos Populares, que foram decisivos para o crescimento do Movimento Negro a partir de fins dos anos 70, bem como conduziram ao debate sobre o racismo na sociedade. O Grupo União e Consciência Negra, surgido no início dos anos 80, seguiu trajetória semelhante, porém denunciando a “reprodução do racismo no interior das Igrejas” (CNBB, 2002, p.15-16, n.2).

Nesse contexto, o objetivo da PAB é a evangelização no sentido pleno, dando continuidade “a missão de Jesus”, que exige da igreja atenção “aos apelos do mundo” (CNBB, 2002, p.16, n.3). A finalidade da pastoral é conduzir as comunidades à libertação e à liberdade plena, afirmando-se desse modo como distinta “de uma prática domesticadora” (CNBB, 2002, p.17, n.5). Há uma reciprocidade entre a ação da igreja e da PAB: ao mesmo tempo em que a igreja estimula a PAB em seus objetivos a PAB “responde aos novos anseios da Igreja na busca de novos métodos e dinamismo”. Assim, as “celebrações litúrgicas com expressões culturais afros” (mais conhecida como “missas afro”) têm contribuído no entendimento da fé a partir dos próprios contextos culturais da população afro-descendente (CNBB, 2002, p.17-18, n.7).

Lembrando que os “negros e negras” estão “entre os primeiros batizados” no continente, o documento dá razão aos “reclamos dos agentes de pastoral afro-descendentes no que tange à participação do negro e da negra na sociedade e, particularmente, na Igreja”. Recupera-se a vida de Pedro Claver como símbolo da prática sacramental da igreja junto aos africanos escravizados. Em seguida há o reconhecimento de que tal prática foi “realizada em situações adversas e até comprometedoras do verdadeiro sentido da ação sacramental do

batismo, cujo fim é libertar a criatura para Deus”, no entanto, “os novos cristãos assumiram o batismo e o integraram na sua tradição de fé e no fortalecimento das lutas libertárias que empreenderam” (CNBB, 2002, p.18-19, n.10). Ainda no que tange a relação dos negros para com a igreja, o texto afirma que embora em determinados momentos históricos a igreja tenha sido cúmplice do “poder escravista estabelecido, os negros sempre devotaram o amor a mãe. Nos Quilombos, senzalas, mocambos e nas favelas, em toda sua trajetória, o negro prezou a Igreja. Por sobre as práticas ambíguas, ele percebeu desde cedo que a igreja era portadora de uma mensagem irresistível: O Cristo Libertador!” (CNBB, 2002, p.19, n.11). Particularmente no que se refere à prática do batismo “como rompimento com o mal, como selo da filiação divina e pertença à Igreja é uma prática ensinada pela tradição católica afro-brasileira” (CNBB, 2002, p.19, n.13).

A constituição do catolicismo popular no Brasil e no continente latino-americano é vista como repleta de “elementos herdados de tradições africanas”. Afirma-se que os negros e negras “prestaram serviços ministeriais em nome da Igreja”, haja vista as “gerações sucessivas de pessoas”, especialmente no interior, que foram “assistidas espiritualmente por catequistas e rezadeiras negras que, com zelo e carinho, prestavam estes serviços ministeriais em nome da Igreja, mesmo sem terem sido designadas oficialmente para isso!” (CNBB, 2002, p.20, n.14 e15). Nesse contexto, as “Irmandades afro-católicas” são reconhecidas como antecessoras da Pastoral Afro, que é “um processo organizativo recente” (CNBB, 2002, p.20, n.16). Além das Irmandades, reconhece-se também a “atuação pastoral” das Congadas, que mesmo proibidas por alguns padres que não compreenderam o seu sentido, foram “grandes difusoras do louvor mariano (...) e continuam homenageando a Mãe de Jesus” (CNBB, 2002, p.21, n.18), de modo que através desses espaços (Irmandades e Congadas), “os negros e negras foram protagonistas da sua própria evangelização” (CNBB, 2002, p.21,n.19).

Além do papel desempenhado pelas Irmandades e Congadas, destaca-se a participação dos “leigos e leigas negros” na origem das CEBs (CNBB, 2002, p.22, n.19) e na construção das igrejas, no período colonial: “impedidos de rezar nas igrejas que eles mesmos tinham edificado, construíram suas próprias igrejas com enormes sacrifícios, mas ornando-as de beleza arquitetônica e primor nos detalhes” (CNBB, 2002, p.22, n.20). Os Quilombos também são vistos como forma de a população negra recuperar a sua liberdade e como espaço também de prática religiosa, haja vista que nas ruínas de muitos foram encontrados “destroços de capelas” e demais “objetos sagrados” ali utilizados (CNBB, 2002, p.22, n.21). Ao final dessa parte em que recupera a relação da história da igreja com a população afro-descendente, enfatiza-se que “a comunidade negra oferece para a Igreja hoje um dos exemplos mais bonitos

de fé inculturada, onde liturgia e tradições culturais se complementam em exuberante louvor a Deus” (CNBB, 2002, p.23, n.22).

Ainda nesse primeiro capítulo o texto traz a questão da “solicitude da igreja para com as comunidades negras”, afirmando que aos poucos a igreja foi respondendo aos anseios da população afro-descendente nas últimas décadas em função dos “reclamos” dos APNs. Enumeram-se como momentos chaves da “solicitude da igreja”: a celebração da Missa dos Quilombos¹⁸ em Recife no início dos anos 80 e a Campanha da Fraternidade de 1988¹⁹ (CNBB, 2002, p.23, n.23). Posteriormente, afirma-se que embora a igreja tenha dado “grandes passos na renovação de suas estruturas de planejamento pastoral”, não pode se contentar “com os resultados alcançados”, posto que “novos contextos desafiam-na a ser fiel ao mandato de Cristo (...)” e que por isso “deve buscar respostas novas as novas exigências da evangelização” (CNBB, 2002, p.24, n.26), sendo que essa “nova evangelização” deve conseguir “superar os limites históricos do cristianismo” através de uma maior articulação

¹⁸ A Missa dos Quilombos a que se refere o texto da PAB foi celebrada em 1981 na Praça do Carmo em Recife, local onde a cabeça de Zumbi, um dos mais conhecidos líderes negros, foi exposta em 1695. De acordo com Eduardo Hoornaert, o evento reuniu mais de oito mil pessoas (houve divergência na divulgação desse quantitativo, posto que o Jornal do Brasil anunciou seis mil) que acompanharam a realização de uma liturgia penitencial inédita não só no Brasil, mas também na América e segundo o referido autor até mesmo no catolicismo de um modo geral. Altos representantes da igreja católica (Dom José Maria Pires – um dos poucos bispos negros do Brasil na época, também conhecido como Dom Pelé – Dom Hélder Câmara, Dom Manuel Pereira, Dom Pedro Casaldáliga e Dom Marcelo Carvalheira) na presença de representantes do clero e do povo, “se penitenciaram e pediram perdão pela atitude multissecular da igreja diante dos negros, da ‘denegrada África’ e especialmente diante dos escravos fujões e aquilombados considerados os maiores inimigos da empresa cristã durante séculos” (HOORNAERT, 1982, p.12). A missa contou ainda com a presença de artistas como Milton Nascimento, que foi o autor da parte musical da cerimônia, juntamente com Dom Pedro Casaldáliga, que fez parceria na criação com o referido cantor e compositor (*A Tarde*, 23 nov. 1981).

¹⁹ A Campanha da Fraternidade de 1988 teve como tema “A Fraternidade e o Negro” e como lema “Ouvi o clamor desse povo!”. Além do Manual publicado pela CNBB – no qual é possível encontrar as várias separatas, o texto base, as orientações para a liturgia, as músicas, os resumos para boletins, rádios e jornais, a síntese do Histórico da CF e ainda orientações para os animadores (CNBB, 1988, p.9) – a Comissão dos Religiosos, seminaristas e padres negros do Rio de Janeiro, elaborou uma cartilha com o intuito de prestar um “serviço a caminhada de Libertação, que se afirma cada vez mais na comunidade negra” (COMISSÃO DOS RELIGIOSOS, et al. 1988, p.7). Segundo a referida Comissão, a partir de 1984 os grupos negros de base iniciaram o trabalho para conseguir que a CNBB assumisse a questão do negro como tema da CF de 1988. Segundo consta na Cartilha, somente da Baixada Fluminense saíram mais de 400 cartas destinadas a diversos grupos negros e de direitos humanos solicitando reflexão sobre a proposta e, caso considerassem justa, que também escrevessem a CNBB pedindo que a entidade realizasse a CF-88 com a temática do negro. Após a CNBB ter “ouvido as bases”, representantes de todos os regionais dos APNs concluíram em reunião ocorrida em São Paulo “que não bastava a CNBB assumir o tema do negro na CF-88. Era fundamental termos participação na elaboração de todo o material”. Assim, os APNs obtiveram de um assessor da CNBB essa garantia, todavia após um mês foram informados que “a CNBB, sem a participação dos agentes de pastoral negros, já havia escolhido as letras das músicas para a CF-88. Infelizmente foram pessimamente escolhidas. Enquanto os cânticos da CF-87, ‘A FRATERNIDADE E O MENOR’ (sic), falavam 19 vezes a palavra menor, os cânticos da CF-88 (...) só citavam duas vezes a palavra *negro*”. Segundo a Comissão, após os protestos feitos, a CNBB acatou ao menos em parte os reclamos e dessa forma conseguiram participar na elaboração do texto-base bem como dos demais textos litúrgicos que foram lançados pela CNBB (COMISSÃO DOS RELIGIOSOS, et al. 1988, p.41-42). Como se pode notar através dessa cartilha, a realização da CF-88 não se deu sem conflitos entre as bases e a CNBB. Foi um longo processo de articulação das bases e ainda assim, mesmo após a questão do negro ter sido aceita como tema da CF-88, houve uma tentativa da CNBB de limitar a participação dos grupos de base.

entre fé e vida bem como a “renovação da experiência viva da fé mediante uma evangelização inculturada” (CNBB, 2002, p.25, n.27). Em seguida demonstra-se a necessidade de a igreja contribuir com ações concretas no âmbito social que visem o processo de desmarginalização da população afro-descendente, não bastando a “elaboração do diagnóstico da realidade” (CNBB, 2002, p.25, n.28).

No segundo capítulo *A população afro-brasileira e a vivência da fé*, há uma leitura por parte da PAB do modo como a população afro-brasileira lida com a fé e com a religiosidade, buscando dessa forma uma tentativa de compreensão, privilegiando para isso algumas questões como a do sagrado, a da definição de axé, a importância da comunidade, etc. No que se refere ao sagrado, afirma-se que a população afro-brasileira como herdeira de uma profunda tradição de fé, sendo que suas “origens culturais são marcadamente religiosas (...) concebem o ser humano envolvido pela presença divina”. Assim, tudo é sagrado e não há por isso dicotomias (CNBB, 2002, p.27, n.31). Quanto ao axé (destacado em caixa alta), é definido como “a energia vital” e entende-se que “a fonte do AXÉ (sic) está no Deus da Vida, Senhor Absoluto de toda criação” (CNBB, 2002, p.27, n.32). A comunidade, na “tradição cultural afro-religiosa” é “a expressão maior da sua vivência”, sendo também a “referência ética de todo viver” (CNBB, 2002, p.27-28, n.33). A partir desses apontamentos, entende-se que “os valores fundantes das culturas africanas, herdados no Brasil, atestam elementos característicos da fé cristã” (CNBB, 2002, p.28, n.34).

Num segundo momento do capítulo, ao tratar da diáspora, traça-se uma série de paralelos entre a “diáspora afro-americana” e “momentos significativos da História da Salvação”. Líderes negros, tomando como exemplo Zumbi dos Palmares, são comparados a líderes bíblicos, como Moisés “que se põe a serviço de Deus, que ‘ouve o clamor do povo’” (CNBB, 2002, p.28, n.35,36). Mulheres negras como Aqualtune, Dandara, Luíza Mahin, trazendo em pé de página notas explicativas sobre essas mulheres, são cotejadas com as matriarcas que também podem ser encontradas nos relatos bíblicos e o sofrimento negro é comparado ao do próprio Cristo: “a condição de escravos faz com que se viva e se atualize na própria existência o mistério da Paixão e Morte de Jesus. Foram quatro séculos de escravidão, verdadeira Paixão e Morte de povos que sequer tiveram o direito de manter as características étnicas e os seus nomes de origem” (CNBB, 2002, p.28-29, n.36,37).

Ainda no capítulo segundo buscam-se “testemunhos de fé” que foram marcantes dentre a população afro-descendente, lembrando que em sua maioria, é católica e por isso “a religiosidade popular passa pela vivência dos povos afros” (CNBB, 2002, p.30, n.39). Faz-se menção “a negros e negras que viveram a graça do Batismo de modo exemplar” como padre

Victor, Dom Silvério Pimenta e Nhá Chica, trazendo em nota de rodapé informações sobre essas pessoas (CNBB, 2002, p.30, n.40).²⁰ Mostra-se ainda que após “superados os obstáculos do ingresso de negros e negras” nas fileiras da vida religiosa católica, há muitas vocações que procedem da população afro-descendente (CNBB, 2002, p.31, n.42).

Os Resultados e tarefas da Pastoral Afro-brasileira é o título do capítulo três do livro. “A maior consciência da realidade afro”, principalmente nas últimas décadas, a inserção do debate envolvendo assuntos concernentes à população afro-descendente, em alguns casos apoiados pelo trabalho da PAB (CNBB, 2002, p.33, n.43), os encontros diocesanos, estaduais e interestaduais nos quais termos como “consciência negra”, “pastoral afro-brasileira”, “agentes de pastoral negros” ganharam significado na igreja e também na sociedade civil (CNBB, 2002, p. 35, n.49), além das “celebrações afros”, são apontados como frutos do trabalho da pastoral (CNBB, 2002, p.33, n.44). Essas últimas tomadas como “uma realidade especial e inovadora”, devido ao encantamento que proporcionam àqueles que assistem, por seu dinamismo, beleza e “fidelidade aos sagrados mistérios celebrados”. Além disso, as “celebrações afro-inculturadas” têm funcionado como um meio de a igreja trazer de volta aqueles “católicos não praticantes” que, embora batizados, estão distantes da igreja. Faz-se questão de enfatizar que essas celebrações “não são mera ‘folclorização’ litúrgica, ou seja, ritos e símbolos desvinculados da realidade”. São na verdade a “celebração da vida, da esperança e do clamor do povo negro sofrido e daqueles que padecem as mesmas penúrias”. Mostra-se que as comunidades negras se recusam a fazer das missas afro espetáculos tanto para os outros fiéis quanto para a mídia (CNBB, 2002, p.37, n.54,55).

Várias ocasiões religiosas como batizados, matrimônios, ordenações, etc. “têm sido ocasiões importantes para a prática da inculturação tão estimulada pela Igreja”. Afirmar-se que na América Latina, atualmente, “a evangelização é desafiada a inculturar-se nas culturas indígenas, afro-americanas e mestiças (CNBB, 2002, p.33-34, n.44). A inculturação através

²⁰ Considero importante, a título de informação, recolher das próprias notas do texto pelo menos alguns dados, de modo sintético, sobre essas pessoas destacadas pela PAB. Padre Victor foi vigário da freguesia de Três Pontas – MG, de 1852 a 1905. É tomado como um santo na localidade em virtude de seu corpo ter permanecido exposto por 36 horas antes de seu sepultamento sem ter apresentado sinal de decomposição. Dom Silvério Pimenta foi o primeiro bispo negro do Brasil e foi arcebispo de Mariana-MG. Já Nhá Chica ficou conhecida por suas revelações clarividentes, foi muito dedicada a orações e à caridade em Baependi – MG, onde viveu de 1818 a 1895 (CNBB, 2002, p.30-31, notas 11 a 13). Nesse texto da PAB, que é de 2002, havia a informação de que seu processo de beatificação estava sendo trabalhado, o que pode ser confirmado no site oficial de Nhá Chica. Embora já tenha recebido da Congregação das Causas dos Santos do Vaticano o título de “Serva de Deus” em 1991, o seu processo de beatificação está em curso desde 1952, quando começou a campanha por sua canonização. Em janeiro de 2011, o Papa Bento XVI aprovou as suas virtudes heróicas: castidade, obediência, fé, pobreza, esperança, caridade, fortaleza, prudência, temperança, justiça e humildade, o que foi tomado como mais um passo para a beatificação (Processo de Beatificação. Disponível em: <<http://www.nhachica.org.br/sobre-a-nha-chica-processo-de-beatificacao.php>>. Acesso em 21 set. 2011).

da liturgia “tem sido uma resposta às novas sensibilidades da igreja”, por isso “a ação afro-pastoral” tem focado nesta prática, pois “além de dar nova expressão às celebrações, constitui verdadeira catequese inculturada, onde as pessoas de origem afro ou não percebem, à luz da Palavra de Deus, os valores embutidos em suas culturas” (CNBB, 2002, p.36, n.52). Embora tragam os resultados positivos da “caminhada afro-pastoral”, há o reconhecimento de que ainda há muito que fazer (CNBB, 2002, p. 34, n.46) e que o racismo ainda presente “impede a vivência plena da fraternidade proclamada e querida por Jesus”.

O capítulo quatro dedica-se a oferecer dados organizacionais referentes aos Projetos em andamento ou já realizados, aos Grupos existentes, Secretariados (CNBB, 2002, p. 39-41), ressaltando que a PAB não é um movimento, mas um serviço dentro da própria pastoral da igreja (CNBB, 2002, p. 41, n.63). Finalmente, a conclusão traz a mesma perspectiva já vista em análise anterior dos documentos do CELAM de que “os povos e as culturas constituem a prioridade da evangelização inculturada” (...) e de que “não há ação evangelizadora neutra, desvinculada da cultura (...). A compreensão desse fenômeno é considerada como “imperativo para um empreendimento autenticamente evangelizador” (CNBB, 2002, p. 45, n.69). Recuperando do Concílio Vaticano II, afirma-se que em virtude de suas próprias concepções e valores, as culturas afro-brasileiras e indígenas “são abertas à ação evangelizadora” e que:

admitir a necessidade de que a evangelização das culturas indígenas, afro-americanas e mestiças parta do acolhimento de seus valores humanos e das ‘sementes do Verbo’, nelas presentes, contrariamente à atitudes de desprezo e opressão praticadas muitas vezes no passado e pelas quais se pede perdão implica procurar, portanto, aproximar-se dessas realidades culturais em atitude de simpatia e compreensão, para também crescer no conhecimento crítico das mesmas, para apreciá-las à luz do Evangelho (DGAE, 177) (CNBB, 2002, p.45, n.70).

Das três publicações da PAB, esta, talvez por seu pioneirismo, foi a mais simples delas, pelo menos no que se refere ao detalhamento dos elementos apresentados. Sente-se no conjunto do texto um tom de reparação, que em vários momentos se coloca, haja vista o histórico conflituoso, para dizer o mínimo, das relações entre igreja e população afro-descendente. Gostaria de chamar atenção para os seguintes aspectos do texto: o anúncio da constituição de uma Teologia afro-americana, a centralização no aspecto cultural, a colocação “dos negros e negras” como protagonistas de sua ação pastoral, a visão positiva das Irmandades e das Congadas e finalmente o paralelo feito entre o sofrimento de Cristo e dos escravos africanos.

No que tange à constituição da Teologia Afro-americana, que embora mencionada no texto, não é acompanhada de muitas explicações sobre os seus objetivos, vale esclarecer que, de acordo com Marcos Rodrigues da Silva, não se trata de uma novidade teológica “mas de uma reflexão calcada numa realidade singular” que tem como objetivo conduzir a “todos e todas ao compromisso e a solidariedade em vista da mudança da realidade onde vive a população negra e os marginalizados do continente” (SILVA, 2009, p.3). A partir do instrumental da Teologia da Libertação, a Teologia Afro-americana e Caribenha “pode elaborar um saber teologal que identificará os anseios da comunidade negra cristã” e desse modo contribuir para a reflexão teológica sob a perspectiva da comunidade negra. Ainda segundo o referido teólogo, haverá necessidade de que os(as) teólogos(as) façam um:

“exercício de abertura a toda a realidade cultural e de fé do povo negro, que está carregada de uma riqueza simbólica e mística. Precisar viver a experiência de imersão nos conteúdos vividos no contexto da maioria da população negra. Estes conteúdos têm um “lugar” – nas favelas, cortiços, mocambos, palanques/quilombos, santerias, comunidades das religiões tradicionais africanas, morros e nas escolas das comunidades, entres os ambientes mais expressivos (SILVA, 2009, p.13).

Já a centralidade do aspecto cultural repete na verdade o que já foi visto nas Diretrizes Gerais e também em vários momentos na documentação conciliar. Fala-se em “defesa das diferenças culturais”, “respeito aos traços fundamentais” da cultura afro-brasileira, que é parte da cultura nacional, etc. Temos aqui novamente a aproximação do outro pela via da cultura, que parece ser mais viável na ótica da PAB, embora saibamos das dificuldades disso já mencionadas a partir de Prandi, no subcapítulo anterior.

Embora se coloque “os negros e negras” como protagonistas de sua própria ação pastoral, sempre foi um desafio para a igreja o modo de adesão feito pelos afro-descendentes, desde o período da escravidão. Há nesse sentido uma inversão, exalta-se aqui uma prática já muito combatida pela igreja e evidentemente se atribui esse novo olhar ao Vaticano II e ao ambiente eclesial favorável, inclusive à criação da própria PAB.

A leitura positiva das Congadas e das Irmandades, especialmente o reconhecimento dessas últimas como antecessoras da PAB, é parte do discurso de reparação da igreja através da PAB, que na verdade é feito em vários momentos no pós-Vaticano II, especialmente a partir da Conferência de Puebla.

O paralelo feito entre o sofrimento de Cristo e aquele vivido pelos escravos no Brasil é bastante discutível. Faz parte não de um discurso de reparação, mas de um discurso que tenta

justificar por uma via teológica aquilo que é injustificável. No próximo capítulo, através da entrevista realizada com Mãe Stella, veremos como custa caro à igreja esse tipo de analogia, que termina incrustando o tão desejado diálogo ao invés de permiti-lo. Entretanto, cabe a questão: então por que se faz esse tipo de analogia? Por que “as instituições se fundamentam na analogia” segundo Mary Douglas? As instituições adquirem estabilidade construindo dispositivos, que podem minimizar a entropia, e quando conseguem ter um princípio estabilizador que é a naturalização das classificações sociais. Nas palavras de Douglas:

É necessário existir uma analogia por meio da qual a estrutura social de um conjunto fundamental de relações sociais será encontrada ou no mundo físico ou no mundo sobrenatural ou na eternidade ou em qualquer outro lugar, contanto que não seja encarada como um arranjo socialmente elaborado. Quando a analogia é aplicada de um determinado conjunto de relações sociais a outro e vice-versa, e destes conjuntos à natureza, sua estrutura formal recorrente toma-se facilmente reconhecida e revestida de uma verdade que se autolegitima. (DOUGLAS, 1998, p.61).

Como se pode ver no subsídio da PAB, várias analogias são feitas, além do sofrimento dos escravos com a paixão de Cristo, temos o de líderes negros e grandes personagens bíblicos, de mulheres negras e grandes matriarcas presentes na mitologia bíblica, etc., de modo a fazer disso uma verdade que se autolegitima.

Vale ainda uma observação importante. Ao longo do texto é possível perceber uma constante recuperação do histórico das relações entre a igreja e os afro-descendentes e também se repete que a constituição da PAB significa a resposta da igreja aos anseios da população afro-brasileira. Mary Douglas, em *Como as instituições pensam*, afirma que:

a experiência passada é encapsulada nas regras de uma instituição, de tal modo a agir como um guia daquilo que se deve esperar do futuro. Quanto mais amplamente as instituições abrigam as expectativas, mais elas assumem o controle das incertezas, com um efeito a mais: o comportamento tende a conformar-se à matriz institucional (DOUGLAS, 1998, p.60).

A partir disso, podemos pensar que quanto mais a igreja, aqui através da PAB, “abriga as expectativas” da população afro-descendente de um modo geral e dos movimentos a ela vinculados, como os APNs por exemplo, mais ela tem condições de assumir “o controle das incertezas” o que irá gerar – ou pelo menos tende a isso – uma conformação dos diversos grupos existentes à “matriz institucional”.

II. *Pastoral Afro-brasileira – 2008*

A título de observação geral esta publicação de 2008, resultado de dois anos de pesquisa (CNBB, 2008, p.7), guarda muitas semelhanças com o material de 2002, já mostrado e analisado acima. Ao invés de estar inserido na Coleção Estudos da CNBB como o de 2002, este de 2008 integra as Edições da CNBB. Uma primeira modificação estrutural que logo chama a atenção são as seções “Para Refletir” ao final de cada capítulo, onde são colocadas questões direcionadas a reflexão dos grupos, dando maior conotação de “subsídio”. Também é interessante a inclusão do famoso discurso de Dom Hélder Câmara, “Invocação a Mariama” que foi proferido na tão falada “Missa dos Quilombos”, logo no princípio do livro, antes mesmo da introdução (CNBB, 2008, p.9).

Já no que tange ao conteúdo, aparecem referências mais diretas às religiões afro-brasileiras, a temática do diálogo inter-religioso e do ecumenismo são mostradas como vias concretizadas de “ação social e integração, a partir da compreensão do valor e da riqueza do diálogo com aqueles que têm outra experiência religiosa” (CNBB, 2008, p.26-27, n.24). Percebe-se também uma ênfase na influência das “riquezas culturais, artísticas, musicais e das tradições do povo afro-brasileiro para a constituição do Brasil” (CNBB, 2008, p.27, n.25), um maior detalhamento sobre o significado do “axé” e dos procedimentos para realização das missas afros (CNBB, 2008, p.53-61), dentre outras questões que irei tratar adiante.

O pequeno livro, de 64 páginas, um pouco maior que o de 2002, que possui 48, está dividido em seis capítulos, além da apresentação e da parte introdutória. Esta última, por sua vez, traz as mesmas explicações do texto de 2002: explicitação dos objetivos do texto, que também são equivalentes; a questão da evangelização como um compromisso com a defesa da vida em todas suas dimensões, inclusive a sócio-econômica, retificando a “opção preferencial pelos pobres”, a referência aos 500 anos de Brasil e o compromisso na época firmado pela igreja com relação aos afro-brasileiros (CNBB, 2008, p.11-13).

O primeiro capítulo *Situação dos Afro-Brasileiros (as) na sociedade* traz novamente o histórico de marginalização dos afro-brasileiros e o destaque para a Campanha da Fraternidade de 1988, porém fazendo uma recuperação de como o “famoso e conceituado dicionário Aurélio” define mulher negra: “de cor preta, escrava, cativa”, acrescentando ainda que “o termo masculino que define a raça” (grifos meus) é encontrado como “negro: indivíduo de cor preta, indivíduo de raça negra, suja, encardida”. Mostram ainda que no âmbito “das definições do termo negro” é possível encontrar: “negro: adjetivo preto, sujo,

lúgubre”. Na verdade, embora se mencionem as definições do dicionário, a referência de rodapé não é ao mesmo e sim a um artigo de Virgínia Inácio dos Santos, publicado no livro *Somos Mulheres Negras*, organizado pela CNBB. Ao trazer essas definições deseja-se alertar para a influência negativa despertada, pelos termos assim colocados no dicionário, nas crianças que poderão consultá-lo, na verdade, fala-se sobre a ação negativa em “seus conscientes e subconscientes” (CNBB, 2008, p.16, n.6).

Pelo menos as versões que consultei do Dicionário de Aurélio Buarque de Holanda Ferreira, encontrei definições um pouco diferentes. Não é possível encontrar a palavra “negra”, apenas o seu masculino, assim definido: “adjetivo: 1. Preto 2. Diz-se do indivíduo que tem a pele muito pigmentada, escura. 3 (Fig). Sombrio, lúgubre. Substantivo masculino: 4. A cor preta. 5. Indivíduo negro. 6. (Bras. Popular) Nego (FERREIRA, 2004). Todavia, em versões anteriores, é plenamente viável a definição apresentada pela PAB. O que considero interessante ressaltar é o tipo e especialmente o modo em que se recuperam e problematizam as definições, pois embora haja a crítica às definições pejorativas, ao falar sobre elas faz-se o uso do termo “raça”, ao mencionar “*o termo masculino que define a raça*”, ou seja, na perspectiva da análise crítica do discurso, estão de algum modo imersos num paradigma por eles mesmos criticados ao se permitirem utilizar o termo “raça”. Desde Foucault, que como já mencionado anteriormente inaugura a análise do discurso, sabemos através da noção de *práticas discursivas* – “regras anônimas, constituídas no processo histórico (...), determinadas no tempo e delimitadas no espaço, que em época concreta e em grupos ou comunidades específicas e concretas, vão definindo as condições que possibilitam qualquer enunciação” (IÑIGUEZ, 2004, p.92) – que falar não só é algo mais como é também algo distinto “de exteriorizar um pensamento ou descrever uma realidade: falar é fazer algo, é criar aquilo de que se fala, quando se fala”. Além disso, as palavras ou as frases não podem ser tomadas como uma manifestação em branco, dotada de algum significado semântico neutro (IÑIGUEZ, 2004, p.128). Não pretendo indicar que o falante, aqui no caso a PAB, tenha manipulado seu discurso de modo consciente e sim que, como em todo discurso, o falante seleciona os recursos linguísticos de que dispõe, de acordo com o seu ponto de vista.

O uso do termo raça aparece como um *deslize* da prática discursiva, posto que até então o termo não havia sido utilizado. Historicamente, sabemos que o termo “raça” carrega consigo uma série de questões bastante complexas que foram já discutidas por diversos autores como Lévi-Strauss (1975), Thomas Skidmore (1976), Roberto Da Matta (1981), Lilia Moritz Schwarc, em mais de uma oportunidade (1993, 1996), Anthony Appiah, dentre outros. Como bem mostrou Schwarc, as teorias raciais percorreram um caminho específico

tanto no contexto europeu e norte-americano quanto no Brasil, onde estiveram vinculadas ao processo e ao debate em torno da abolição da escravatura, à questão da afirmação da nação, da construção da cidadania, etc. (SCHWARCS, 1996, p.97).

Appiah, a meu ver, é um dos autores que trabalhou mais profundamente a questão dos diferentes usos do termo raça em diferentes contextos. Em *Na casa de meu pai*, uma coletânea de textos que trata do papel da ideologia racial no desenvolvimento do pan-africanismo, da identidade africana na vida literária da África, razão e modernidade neste continente, dentre outras questões (APPIAH, 1997, p.14), o filósofo africano mostra como no contexto pós Segunda Guerra, diante da realidade do racismo nazista, era fácil perceber “os malefícios potenciais da raça como princípio organizador da solidariedade política”, mas ao mesmo tempo era “difícil ver a possibilidade de abandonar por completo a raça como noção” (APPIAH, 1997, p.15).

No entanto, ao falar sobre as “ilusões da raça”, mostra que na verdade “não existem raças” (...) e que “falar de ‘raça’ é particularmente desolador para aqueles de nós que levamos a cultura a sério”, posto que “onde a raça atua (...), ela atua como uma espécie de metáfora da cultura; e só o faz ao preço de biologizar aquilo que é cultura, a ideologia”. Reforça que ao chamar de “biologizante” a atuação da “raça”, não está confiando o conceito de raça à biologia, “pois o que está presente ali não é o nosso conceito, mas apenas nossa palavra. Até os biólogos que acreditam em raças humanas usam o termo ‘raça’, segundo dizem, ‘sem nenhuma implicação social’” (APPIAH, 1997, p.75-76), todavia, ao analisar os discursos dos biólogos, Appiah termina demonstrando que o uso não é inocente e está sim vinculado a questões sociais (APPIAH, 1997, p.62-68).

Poderia aqui alongar a questão interminavelmente, tendo em vista a complexidade que envolve os “usos e abusos” do termo “raça”, as questões que surgem a partir e em torno dele. Entretanto, fugiria ao pretendido neste capítulo, então o que desejo registrar, a partir de Appiah especialmente, é que o “paradigma da raça” e as teorias a ele vinculadas, embora gritantemente expressos no século XIX, são tão fortes que ecoam por todo o século XX e ainda reverberam em nosso século, como uma “noção forte”, que embora já reconhecida por seus malefícios enquanto princípio organizador se mostra difícil de ser abandonada enquanto noção, reaparecendo em momentos inesperados – ou esperados – como um pano de fundo subjacente, como um *deslize* nas entrelinhas dos mais diversos discursos no âmbito da política, do social, da cultura e, é claro, inexoravelmente, no âmbito da religião, do discurso religioso.

Retomando a análise do texto, o segundo capítulo é dedicado *A situação dos Afro-Brasileiros na Igreja*. Grande parte do exposto também é uma repetição do que já vimos no livro da PAB de 2002. Reafirmam-se “os negros e negras” como primeiros batizados no continente americano e é trazido novamente a figura de Pedro Cláver, porém com mais detalhes sobre sua biografia. De acordo com o texto, o jesuíta dedicou-se enquanto sacerdote ao cuidado dos escravos, alimentando-os, dando-lhes medicamentos, enfrentando inclusive o poder estatal e a ordem escravista para que “os negros pudessem ser atendidos em suas necessidades”. Lembra-se que Cláver é “conhecido como o santo que se fez ‘escravo dos escravos’ e que, em 1888, foi declarado por Leão III como “patrono dos missionários que trabalham entre o povo negro” (CNBB, 2008, p.21-22, n.13 e 14). Diferente do texto da PAB 2002, neste as Irmandades negras não aparecem como antecessoras da PAB.

Outro aspecto que se diferencia do texto de 2002 é referente à maior valorização do Vaticano II e um tratamento diferente com relação aos APNs para um mesmo contexto textual. Ao falar sobre o “modo de atuação da igreja junto à população afro-brasileira”, remete-se aos APNS como agentes que contribuíram para a caminhada da igreja em direção a população afro-descendente, tomando novamente a Missa dos Quilombos e a Campanha da Fraternidade de 1988 como “momentos marcantes” da resposta da igreja às “aspirações” da população afro-brasileira. Contudo, se no texto da PAB de 2002 é posto que a igreja assim agiu “impelida pelos reclamos dos agentes de pastoral” (CNBB, 2002, p.23, n.23), agora se atribui a motivação da igreja ao Vaticano II e às assembléias do CELAM: “Iluminada pelas decisões do Concílio Vaticano II e pelas reflexões das Assembléias Gerais do Episcopado Latino- Americano, a Igreja incrementou seu modo de atuação junto à população afro-brasileira” (CNBB, 2008, p.22, n.16).

Em seguida, afirma-se que a “atenção da Igreja para com os afro-brasileiros é também consequência de suas próprias mudanças, impulsionadas pelo Concílio Vaticano II” e ainda que o reconhecimento “dos negros como sujeitos eclesiais” só ocorreu nos últimos anos. Nesse contexto a compreensão da cultura, da história e da tradição dos “afro-americanos” são vistos como uma via de acesso para a “missão evangelizadora” (CNBB, 2008, p.23, n.17). Enfatiza-se a perspectiva da contribuição do “povo afro-brasileiro” tanto para o Brasil enquanto nação, pois “não podemos pensar um Brasil sem a influência das riquezas *culturais, artísticas, musicais e das tradições* (grifos do autor) do povo afro-brasileiro”, quanto para o “enriquecimento da religiosidade popular”, que aqui é tomada como o “precioso tesouro da Igreja Católica na América Latina”. Fala-se também em “espiritualidade popular”, definida como “uma espiritualidade cristã que, sendo um encontro pessoal com o Senhor, integra

muito o corpóreo, o sensível, o simbólico e as necessidades mais concretas das pessoas. É uma espiritualidade encarnada na cultura dos simples, que nem por isso é menos espiritual, mas que é de outra maneira” (CNBB, 2008, p.24, n.25). Na verdade, recupera-se essa passagem do Documento de Aparecida, ou seja, da última Conferência do CELAM realizada em 2006 em Aparecida do Norte, que é bastante utilizado nesse texto da PAB de 2008.

Ainda nesse capítulo menciona-se sem grandes reflexões a Lei 10.639/03, mostrando que a PAB, por integrar a Comissão Episcopal Pastoral para o Serviço da Caridade da Justiça e da Paz, entende “que todo processo evangelizador envolve a promoção humana e a autêntica libertação”, por isso chama a atenção para a referida lei que diz respeito sobre o ensino das culturas africanas e afro-brasileiras nas redes de ensino.

Diferente do texto de 2002, neste de 2008 há menção ao “diálogo inter-religioso” e ao ecumenismo, tomados já como “vias de ação social e integração, a partir da compreensão do valor e da riqueza do diálogo com aqueles que têm outra experiência religiosa”, posto que “o diálogo enriquece e fortalece a opção por uma sociedade verdadeiramente democrática e justa” (CNBB, 2008, p.26-27, n.24).

Do capítulo três *A ação Pastoral à luz do Evangelho* vale ressaltar o tratamento dado às “tradições de origem africana”. Mostra-se que “a população afro-brasileira é herdeira de uma profunda tradição de fé” e que “suas origens culturais são marcadamente religiosas”. É possível notar implicitamente a idéia de não distinção entre o sagrado e o profano, ao afirmar-se que “tudo é sagrado e há uma profunda interação do ser humano com tudo que o cerca”. Embora já tenha sido mencionada a noção de axé no texto de 2002, neste trazem-se explicações mais detalhadas tomando-o como a “energia vital, a fonte que impulsiona o viver e dá dinamicidade à vida humana na interação com a natureza, com o outro e com Deus. O bem viver desta relação garante a plenitude do AXÉ (grifos do autor)”. No que tange “a experiência dos negros como cristãos” afirma-se que ela “compreende que esta força viva emana do Deus da vida, Senhor Absoluto de toda a criação. Está em Cristo Jesus, o Libertador e Salvador. Está no povo negro que buscou e busca a superação de todas as dificuldades” (CNBB, 2008, p.29, n.26 e 27).

Sabe-se que a noção de axé no universo afro detém grande complexidade, posto que não possui uma única acepção. Vários pesquisadores e estudiosos, vinculados ou não às religiões afro-brasileiras, já se debruçaram sobre a questão e apresentaram o termo de modos distintos, embora seja possível encontrar um núcleo comum.

Para Reginaldo Prandi, axé é “força sagrada dos orixás; força vital que move o mundo, também designa o terreiro de candomblé e a linhagem” (PRANDI, 2005, p.304). Segundo

Vogel, Mello e Barros, depois da ressalva de que o termo possui múltiplas acepções, afirmam que “designa principalmente o poder e a força vital (...), refere-se ao local sagrado da fundação do terreiro, tanto quanto a determinadas porções dos animais sacrificiais, bem como ao lugar de recolhimento dos neófitos (...)” Colocam também que axé “é usado ainda para designar na sua totalidade a casa-de-santo e a sua linhagem” (VOGEL et al., 2007, p.192). De acordo com Eduardo Napoleão, que também frisa a polissemia do termo, axé é “força sobrenatural que assegura a existência do homem e permite que as coisas aconteçam. Poder das divindades. Local da fundação do terreiro. Partes do animal sacrificado. Compartimento de reclusão para iniciação. Força. Poder. Princípio de realização. Lei. Ordem. Soberania (NAPOLEÃO, 2010, p.51).

Em uma das obras de Mãe Stella, *Meu tempo é agora*, que pela sua estrutura e riqueza de informações tem sido extremamente utilizada pelo povo de orixá, a ialorixá explica que de fato a palavra axé adquiriu significados múltiplos no candomblé: local de culto, uma resposta que se recebe ao se desejar algo de bom para o outro, estando implícito “que assim aconteça” e chegou até a designar a música baiana – “Axé Music”. Entretanto, ressalta que “para os Iniciados do Candomblé, *Àşę* significa, principalmente, força, poder, energia. E é este o objetivo maior do Iniciado, adquirir cada vez mais *Àşę*, para melhor praticar a Lei Universal do Serviço, para melhor servir ao mundo” (SANTOS, 2010, p.89).

Haveria ainda muitos outros autores que poderiam ser lembrados, contudo, através desses já selecionados, é possível compreender que embora haja algumas nuances nos modos de definir, alguns são mais sucintos outros menos, há sempre algumas ideias que se repetem, como a de força, poder, local de culto, da própria fundação do terreiro, etc. A partir disso também é possível inferir que a noção trazida no texto da PAB, ao menos antes de ser contextualizado para o universo cristão, não se distancia dos significados apresentados pelos demais pesquisadores.

Além do axé, traz-se a compreensão do aspecto comunitário da “tradição cultural afro-religiosa”, percebendo a comunidade como “maior expressão de sua vivência” e a correspondência desse elemento com a tradição cristã, pois a “fé em Jesus Cristo (...) orienta a nossa participação na comunidade. Então quem vive comunitariamente, segundo os princípios do evangelho está no caminho da salvação”. Em seguida, de modo destacado em quadro, é posta uma citação referente ao papel da mulher negra, na verdade das anciãs, em diversas comunidades, como mantenedoras “do axé necessário para a sobrevivência dos grupos e dos costumes”, como aquelas “que guardam os segredos das gerações passadas e transmitem

sabedoria com muita cautela (...). Elas compreendem a linguagem e o segredo das plantas e dos animais, conhecem as ervas e o seu poder de cura” (CNBB, 2008, p.31, n.31).

Repete-se aqui a perspectiva de recuperar a memória como uma forma de legitimar a trajetória da igreja com relação à população afro-descendente, destacando novamente “os negros e negras que viveram a graça do batismo de maneira exemplar”. Com a diferença que ao invés de se mencionar Padre Victor, Dom Silvério Pimenta e Nhá Chica em nota, eles são trazidos no corpo do texto e acrescentam-se os nomes de São Benedito e Santa Josephina Bakhita (CNBB, 2008, p.32-35, n.32 e 33). Nesse momento vale retomar Mary Douglas, pois segundo a autora “qualquer instituição começa a controlar a memória de seus membros; ela os leva a esquecer experiências incompatíveis com aquela imagem de correção que eles têm de si mesmos e traz para suas mentes acontecimentos que apóiam uma visão da natureza que lhe é complementar” (DOUGLAS, 1998, p.131). De alguma forma, Douglas nos ajuda a entender essa constante lembrança que faz a igreja, especialmente de afro-descendentes cristãos que fizeram algo digno de ser lembrado bem como dos momentos de solicitude da igreja para com a população afro-brasileira.

O próximo capítulo que merece destaque é o quinto *Pastoral Afro a serviço do Povo de Deus*. É um capítulo com ênfase no aspecto social e que busca mostrar nesse âmbito qual deve ser o papel da PAB. Traz ainda informações sobre os grupos relacionados (Atabaque, Greni, Instituto Mariana, etc.) e ao falar sobre o que a PAB pode fazer nas paróquias, reforça a necessidade de dar espaço para “as celebrações litúrgicas afro-brasileiras adaptadas, ajudando a comunidade a perceber as riquezas das muitas maneiras de louvar ao Senhor”. Pondera ainda que, a depender da situação local, pode ser preciso aprofundar a reflexão sobre vários pontos e dentre os mencionados cabe destacar: “a persistência religiosa dos afro-brasileiros, que têm devoções que devem ser entendidas a partir de sua tradição e de sua cultura”. Também menciona a questão da “diversidade como um valor, uma riqueza da humanidade e não como um problema”. Cita ainda “a presença do Espírito Santo na vida dos povos, as orientações do Concílio Vaticano II e os documentos da Igreja sobre inculturação” e por fim, voltando ao âmbito da cultura, fala da “partilha respeitosa de valores culturais como modo de compreender melhor o ser humano, como benefícios para todos” (CNBB, 2008, p.46, n.53).

Para os nossos objetivos, a melhor parte do documento se encontra ao final, no sexto capítulo *Celebrar com os valores das culturas Afro-Brasileiras, em conformidade com o Rito Romano*. Abre-se o capítulo enfatizando como o apoio da PAB tem sido importante para que parcelas da população negra tenham acesso aos seus direitos, como na questão da titulação

das terras de antigos quilombos. Traz novamente a questão das celebrações, mas ao invés de se usar os termos “celebrações afro-inculturadas”, como no texto da PAB de 2002, para um mesmo contexto textual utilizam-se agora “celebrações a caminho da inculturação em meios afro-brasileiros”, para indicar o quanto elas “têm encantado por sua dinâmica, beleza e fidelidade aos sagrados mistérios celebrados” (CNBB, 2008, p.51, n.60 e 61).

Para tratar melhor a questão, é feito um subcapítulo intitulado *Adaptação ou inculturação? Um longo caminho a percorrer*, onde se afirma que essas celebrações estão de acordo com o sugerido no Vaticano II e que, como já foi dito de modo semelhante no texto de 2002, essas celebrações “com adaptação de valores da cultura afro-brasileira não é uma ação litúrgica com elementos do folclore (...), ao contrário é celebração da vida, da esperança e do clamor do povo negro sofrido e daqueles que padecem das mesmas penúrias”. Também reafirma, com uso de novo termo que as “celebrações a caminho da inculturação em meios afro-brasileiros” têm trazido de volta para a igreja grande parte daqueles “católicos não praticantes” (CNBB, 2008, p.52, n.62 a 65). Na sequência, diferentemente do texto de 2002, há menção textual sobre a tentativa de “diálogo inter-religioso com as religiões de matriz africana”, que pela importância da passagem, vale a pena a transcrição:

A pastoral afro-brasileira tem procurado realizar o *diálogo inter-religioso* com as *religiões de matriz africana*. Neste sentido está iniciando o processo, com a participação da Comissão Episcopal Pastoral para o Ecumenismo e o Diálogo Inter-religioso, um grupo de Diálogo bilateral *Candomblé e Catolicismo*. A verdadeira atitude de diálogo estende-se para além dos cristãos. Convoca-nos ao encontro fraterno e respeitoso com os seguidores de outras religiões e com todas as pessoas empenhadas na busca da justiça e na construção da fraternidade universal. No diálogo e no convívio tanto ecumênico quanto inter-religioso, somos convidados a, juntos, desenvolver bem mais a oração em comum. Somente através do contato fraterno, orante e dialogal, compartilhando o sentido mais profundo da experiência religiosa vivida, é possível crescer na estima recíproca e na colaboração ecumênica e inter-religiosa em tudo que diz respeito ao bem comum e à promoção da vida (grifo meus). (CNBB, 2008, p.53, n.66).

Outro ponto que chama a atenção é um maior detalhamento sobre “a inculturação litúrgica em meios afro-brasileiros”, trazendo inclusive, num formato de “receita de bolo”, bastante didático, sobre como devem ser realizadas as “celebrações”. Utilizando um texto do Pe. Guanair da Silva Santos, que já mencionei anteriormente, mostra-se que “A celebração eucarística inculturada é uma forma de resgatar a riqueza da cultura afro-brasileira presente

em nossa sociedade. Ela enriquece a igreja no que diz respeito à diversidade das manifestações de fé” (CNBB, 2008, p.55).

São mencionados ainda os possíveis conflitos que podem surgir a partir da feitura das celebrações inculturadas, como por exemplo, a questão “da gestualidade, da postura do corpo, da comunicação com a assembléia”. Também se colocam como possíveis questões o aspecto dos limites entre o zelo litúrgico e o tornar a celebração engessada, com seriedade excessiva e, ao mesmo tempo, se questiona como administrar a criatividade para que a mesma não seja percebida como uma ausência do mesmo zelo litúrgico, como um descompromisso às normas (CNBB, 2008, p.56). O que se percebe é uma preocupação com o uso dos símbolos, como o atabaque e as vestes, tomados como “elementos da cultura negra” que podem auxiliar a comunidade a “melhor celebrar”. Fala-se sobre a dança, como um “elemento muito comum nas celebrações dos afro-brasileiros” e mostra-se que o ato de dançar na liturgia deve ser entendido como uma forma de “expressar e vivenciar o mistério celebrado no dinamismo do Espírito do Ressuscitado que nos insere no movimento de Jesus”. Posteriormente, uma pequena lista de “ponderações” relativas à dança, as vestes e ao discernimento é feita e mais de uma vez é ressaltada a necessidade de “preparar a comunidade para que entenda a celebração adaptada ao rito romano” (CNBB, 2008, p.56-57). Ao mostrar os “passos da celebração”, no que tange à liturgia eucarística, é sugerido após a “procissão das oferendas” que o pão e o vinho podem ser acompanhados de “alimentos típicos da tradição afro-brasileira”. Ainda na liturgia eucarística ressalta que “como o povo negro tem uma atenção toda especial em relação aos entes falecidos, é conveniente lembrá-los na celebração”, recomendando o silêncio como a “melhor melodia para acompanhar este momento” (CNBB, 2008, p.59).

O que se percebe é que embora as “celebrações inculturadas” sejam consideradas compatíveis com aquilo que recomendou o Vaticano II, a própria variação na designação do ato sinaliza a dificuldade da igreja em lidar com essa realidade ritual. Os limites do processo de inculturação no rito litúrgico são muito tênues, pois há o temor constante de que esse tipo de celebração escape àquilo que é estabelecido pelo magistério. Por outro lado, são apontados benefícios importantes das “missas afros” para a igreja, pois além de ir ao encontro da população afro-descendente, segundo a PAB, esse tipo de cerimônia tem feito retornar católicos afastados do convívio eclesial. Ou seja, na ótica da PAB, as “celebrações afro-inculturadas” têm não só arrematado mais fiéis quanto “reavivado” católicos “adormecidos”.

III. *Pastoral Afro-brasileira – 2010*

Esse texto da PAB de 2010 é um pouco distinto dos demais no formato, pois se faz o uso de narrativas²¹, denominadas logo na introdução do livro de “experiências fictícias” que possuem o intuito de ilustrar as diferentes iniciativas que podem originar grupos de Pastoral Afro-brasileira nas comunidades. Constituído de 68 páginas, sendo assim o maior dos três, é formado por quatro capítulos, além da introdução e conclusão e traz ao final uma novidade que é a inserção de um item denominado *Compreendendo alguns conceitos*, onde é apresentado um pequeno vocabulário de palavras-chaves (14 palavras), de “conceitos ligados à questão da negritude” que têm como objetivo auxiliar na compreensão do texto (CNBB, 2010, p.65). Ainda no que tange à formatação do texto, há um outro diferencial que é o não uso de “parágrafos sentenças” numerados, como nos textos de 2002 e 2008. Ressalta-se ainda que este material é o primeiro de uma série de três, sendo que os dois seguintes tratarão da PAB enquanto pastoral social bem como “da prática litúrgica e espiritualidade do agente de pastoral (CNBB, 2010, p.10).

A apresentação é feita novamente por Dom João Alves dos Santos, assim como em 2008, que é bispo referencial da PAB. Assim como os anteriores, o objetivo do material é fornecer subsídio de formação para os agentes da PAB. Na parte introdutória, a PAB é definida como “um serviço especial de evangelização que compreende a cultura de origem africana presente no Brasil”. Os documentos da igreja latino-americana têm espaço reservado no terceiro capítulo, especialmente os da Conferência de Santo Domingo (1992) e de Aparecida (2007), pois são esses documentos que “têm dedicado espaço significativo à reflexão sobre a missão junto aos afro-americanos” (CNBB, 2010, p.9).

No primeiro capítulo *O Espírito Santo inspira*, são apresentadas cinco narrativas envolvendo “personagens” negros: uma jovem mulher que se torna catequista, uma professora, um operário, um jovem quilombola e um casal já amadurecido. Optei por

²¹Todorov e Ducrot, no *Dicionário Enciclopédico das Ciências da Linguagem*, definem narrativa como “um texto referencial com temporalidade representada”. Ainda segundo os autores, é possível “identificar, em toda narrativa minimal, dois atributos de um agente pelo menos, aparentados mas diferentes; e um processo de transformação ou de mediação que permite a passagem de um para outro”. Massaud Moisés, em seu *Dicionário de Termos Literários*, ao definir “narração”, fala também em narrativa de modo a esclarecer a distinção entre as duas. Assim, narração, proveniente do latim *narratione* (m), significa: “ação de narrar, de tornar conhecido (...). Em crítica literária o termo às vezes é usado como sinônimo de história, fábula, ação, mas parece uma abusiva extensão semântica. Melhor será fixar o vocábulo ‘narrativa’ para a denominação genérica, e reservar a palavra ‘narração’ como designativo de recurso expressivo da prosa de ficção, lado a lado com a descrição, o diálogo e a dissertação”. Assim, a partir do exposto nos dois dicionários, entendo que a utilização do termo narrativa é adequada para denominar o tipo textual utilizado no subsídio da PAB de 2010.

sintetizar quatro delas e trazer pelo menos uma transcrita, para que se possa perceber o estilo e seu tom.

A primeira narrativa, intitulada *Sou catequista, mas...* conta a história de Janete, uma jovem “mulher negra, filha de pais negros” que se tornou catequista, mas que se sentia incomodada pelo fato de assuntos ligados aos negros não serem abordados na catequese. São mostradas as dificuldades enfrentadas em sua comunidade para trabalhar a temática da negritude, dificuldades essas inclusive sentidas junto ao padre da comunidade que a princípio “achou a ideia estranha”, pois não compreendia “o porquê de reunir católicos negros”, como desejava Janete e sua amiga Ana, que sugeriram um “trabalho com os negros na comunidade”. O desfecho da narrativa é que, superadas as dificuldades, “conseguiram inserir o tema da negritude na catequese e na liturgia”, adquiriram “uma boa organização” e aproveitando a Semana da Consciência Negra, buscaram “ajudar a comunidade a compreender a necessidade de ter um grupo organizado, com a finalidade de assumir um processo de evangelização inculturada, a partir do contexto afro-brasileiro” (CNBB, 2010, p.11-13).

A segunda narrativa *Quero uma educação diferente...* é ambientada no universo escolar e busca abordar a negligência com a temática do negro nas escolas bem como a questão do preconceito e da discriminação. A personagem central é Júlia, uma professora de História que decide questionar a direção da escola e seus colegas de trabalho com o objetivo de tentar mudar aquela realidade. A partir de sua iniciativa, os debates foram se aprofundando e um grupo de reflexão sobre a Lei 10.639, que até então nem era conhecida, foi constituído. Posteriormente, a partir desse grupo, professores e direção foram se conscientizando aos poucos “da necessidade de compreender melhor o universo dos alunos negros da escola”. Ao final da narrativa, Júlia “lembrou de contar ao padre o que estava acontecendo e agradecer por ter cedido o espaço para o grupo conversar”. Além disso, o padre se compromete a manter o espaço à disposição e ainda sugere que no ano seguinte fosse realizado algum evento na comunidade, de modo a atingir maior número de pessoas, incluindo os pais dos alunos (CNBB, 2010, p.13-15).

A terceira narrativa *Tenho minhas diferenças com a igreja* se dá no contexto do universo operário onde Mário, que trabalhava em uma das metalúrgicas da sua cidade, percebeu ao se aproximar do movimento sindical que embora muitos operários fossem negros poucos possuíam algum cargo de destaque. A partir dessa constatação sugeriu que além das questões salariais fossem também discutidas as “questões raciais”. Todavia, sua sugestão não foi acatada pelo sindicato e diante da negativa, Mário, ainda inconformado com o fato de o

sindicato não se interessar pela sua questão, ficou sabendo através de um colega que no bairro onde ele morava havia um “grupo que conversava ‘sobre estas coisas de negros’”. Com alguma resistência, pois Mário tinha suas “diferenças com as Igrejas todas e também com a católica”, pois para ele parece que elas “não gostam de negros”, o operário resolveu fazer uma visita ao grupo do bairro de seu colega, que na verdade era um grupo da PAB que se encontrava naquela comunidade há dez anos. O grupo possuía muito apoio do padre local e inclusive celebrava a “eucaristia com elementos da cultura Afro-Brasileira”. Diante das informações Mário se questionou se aquilo não era uma “forma de alienação” e se “as reais necessidades do povo” eram de fato discutidas. Foi informado que sim e que na verdade “a sua luta era a luta deles”, porém, “a diferença é que eles lutavam como cristãos e com o apoio da paróquia”. Além disso, estudavam “alguns documentos da igreja” que auxiliavam em suas reflexões e ações. Ao final da narrativa, Mário termina percebendo a necessidade de acompanhar as discussões das pastorais de sua comunidade inspirado pelo que viu na outra pastoral da comunidade apresentada por seu colega. Passou a ver na PAB um modo de ação a favor da questão do negro no Sindicato (CNBB, 2010, p.16-18).

A quarta narrativa *Sou quilombola* é a que escolhi para transcrever integralmente, pois dentre as cinco é a que considero mais expressiva no âmbito do discurso católico:

O jovem Lucas mora em uma comunidade quilombola no interior de Minas. Soube que era quilombola através das aulas de história. A princípio não estranhava porque na sua comunidade todos eram negros e meio parentes entre si. Conversando com sua avó Joana, que era também benzedeira, ouviu um pouco da história do lugar.

A maioria dos seus antepassados eram escravos de um fazendeiro muito rico. Quando a escravidão foi extinta foram ficando por ali. O fazendeiro e seus descendentes davam trabalho esporádico para alguns. Outros iam trabalhar fora. Assim como sua avó, Lucas também era descendente de ex-escravos. Estranhou porque se falava pouco sobre isso no lugar. Joana lhe afirmou que era descendente, porque suas terras não tinham documento. Ninguém ali tinha título de posse das terras e os descendentes do fazendeiro já haviam ameaçado tirá-los do lugar.

- Mas ele permitiu a nossa presença, por que querem nos tirar daqui?

- Querem aumentar a área deles, meu filho. A ganância não tem medidas.

Lucas contou à professora sobre a conversa que tivera com a avó e ela lhe disse:

- Fale com outras pessoas. A irmã Anita não vai lá de vez em quando?

- Vai, mas ela ajuda na catequese e no culto. Uma vez ela falou em cultura, herança negra, mas o pessoal não deu nem bola.

- Pois fale com ela. Ela poderá ajudar vocês. Pelo que sei existem propostas de regularizar terras quilombolas como a de vocês. Ela poderá ver isso.

Lucas procurou conversar com a Irmã Anita, pois, uma vez por semana, trabalhava na horta da casa das irmãs.

- Olha, Lucas! Isto é muito sério. Quando falei sobre isto na comunidade não ligaram muito. Achei melhor me calar porque a iniciativa deveria ser de vocês. A importância não está só nas terras, mas no reconhecimento da cultura e tradição dos quilombolas.

- Como assim irmã?

- Quero dizer que vocês têm que garantir aquilo que é parte da vida de vocês e que vai além da posse da terra. Isso não pode ficar esquecido. Aposto como tem histórias da sua comunidade que você não sabe.

-É. Estes dias ao conversar com minha avó, ouvi muitas histórias interessantes. A princípio ela falava pouco e depois foi se empolgando.

- O primeiro passo que você deveria dar seria convidar outros jovens da comunidade e recuperar a história de vocês. Depois vocês podem avançar e procurar legalizar as terras. Penso que a memória da comunidade e das lutas dos seus antepassados seria uma grande força para vocês.

- Mais tarde quando falarmos da legalização das terras pedirei ao pessoal da CPT (Comissão Pastoral da Terra) para orientar vocês.

- Irmã! Será que o padre Silva vai concordar com isso?

- Vai sim. Ele poderá até ajudar vocês. Uma vez ele comentou que gostaria de trabalhar com vocês sobre a vossa cultura. Ficou com esta cisma desde a Campanha da Fraternidade de 1988.

- Irmã, eu nem era nascido ainda.

- É, mas teve uma Campanha da Fraternidade sobre os Negros. O padre Silva estava chegando aqui e ficou muito empolgado. No fim a coisa não andou. Ele vai ajudar vocês. Agora sem a consciência da história de vocês não conseguirão nada.

- Na próxima vez que tiver missa na comunidade poderíamos conversar sobre isso?

- Podemos sim. Eu vou acompanhar o padre e vamos conversar sim. Avise os outros interessados. Não pense que virá todo mundo. O importante é trabalhar com os que temos e em pequenos passos ... (CNBB, 2010, p.18-20).

A quinta e última narrativa conta a história de Dona Joana e Lúcio, um casal já amadurecido que passa por um processo de conscientização da própria condição social e cultural através da inserção num grupo da PAB, onde as questões sobre identidade de “ser negro”, sobre “o racismo, a discriminação e também a violência contra negros” eram discutidas. É através do trabalho na comunidade católica que vão se dar conta da existência das “várias organizações da sociedade que lutam pela causa do negro”, constituindo o que se denomina de “movimento social negro” (CNBB, 2010, p.21-22).

Como se pode ver em todas as narrativas, a consciência do “ser negro”, das possibilidades de ação do afro-descendente, das formas existentes para que ele pudesse lutar pelos seus direitos vieram através da ação de um outro externo, que neste caso foi o envolvimento com a PAB. Na prática discursiva é retirada do negro sua condição de sujeito da própria história.

No capítulo segundo *Para compreender a necessidade do trabalho eclesial com os afro-brasileiros*, dão-se continuidade à narrativa de “Dona Joana e seu Lúcio” na qual se conversa sobre a necessidade de que o trabalho de pastoral que se iniciava na comunidade deles tivesse um ponto de partida que deveria ser o conhecimento da história de seus antepassados, logo que para “seu Lúcio” é preciso fazer com que os negros percam a vergonha de sua própria história e inclusive percam a “vergonha de serem negros”. Fala-se também sobre a herança negativa deixada pelos séculos de escravidão bem como sobre o processo de exclusão vivido pelos negros no período pós-abolicionista (CNBB, 2010, p.25-26).

Na sequência, reforça-se qual o objetivo da inserção das “experiências” que tentaram revelar os diversos modos possíveis de se iniciar um trabalho da Pastoral Afro-brasileira e também de mostrar qual deve ser seu “foco de ação”. Argumenta-se que nosso país é diverso e que a ação pastoral deve “compreender esta diversidade”. Ressalta-se ainda que qualquer trabalho pastoral exige um conhecimento mínimo da História do Brasil e conseqüentemente da história dos negros, marcada pelo preconceito e pela “discriminação racial” que são o legado do período escravista, quando havia a “teoria da inferioridade do negro como parte do discurso da justificação da escravidão”. Lembra ainda da “teoria do racismo biológico” muito presente no período pós-abolição (CNBB, 2010, p.27-28).

Ao final do capítulo dois, é posto um olhar positivo sobre o movimento social negro que, através de suas ações, conseguiu viabilizar políticas públicas nas áreas de “saúde, educação, cultura e religiosidade da população negra”, tomadas como “fato novo que vem se estruturando” e que poderá realmente contribuir “para a superação da gritante situação de desigualdade racial”. Nesse contexto faz-se menção aos APNs, ressaltando o envolvimento de muitos com o movimento social, lembrando a necessidade de “se analisar com carinho o compromisso com aqueles que ainda vivem em condições de miséria e pobreza”. A partir do Documento resultante da Conferência do CELAM realizada em Aparecida, reafirma-se a contribuição da missão da igreja “de Deus na América Latina e no Caribe” que “é sacramento de comunhão de seus povos. É morada de seus povos; é casa dos pobres de Deus”. Assim, a igreja “convoca e congrega todos em seu ministério de comunhão, sem discriminações nem exclusões por motivos de sexo, raça, condição social e pertença nacional”. Entende-se, portanto, que é a partir “dessa comunhão eclesial” (sem exclusão de ninguém) sendo “fundamento da mística cristã”, que será possível construir “um discipulado fiel a missão de Jesus e comprometido com os negros mantidos na pobreza e miséria pelo racismo e preconceito” (CNBB, 2010, p.28-29).

O terceiro capítulo, o maior do livreto, tem como objetivo chamar atenção e trazer ao conhecimento a documentação eclesial relacionada à questão dos “afro-brasileiros bem como mostrar de que modo os textos bíblicos podem “iluminar” os trabalhos das pastorais. Seguindo o modelo dos anteriores, o capítulo também é iniciado com uma narrativa, trazendo pela terceira vez os personagens “Dona Joana e seu Lúcio”, juntamente com Luciana, uma catequista que também atua na PAB. A narrativa mostra o empenho desses personagens em obter documentos da igreja como o texto base da Campanha da Fraternidade de 1988 bem como os Documentos de Santo Domingo e de Aparecida, considerados fundamentais para o trabalho da pastoral afro. Interessante, ao fim da narrativa, o destaque que é dado ao modo como aqueles personagens vivenciam a sua fé, pois enquanto agentes de pastoral afirmam ter uma identidade que é a de agentes de pastoral, cristãos, “membros de uma Igreja, ligados a uma comunidade de fé” e que por isso têm “na Bíblia e nos Documentos da Igreja, um manancial de espiritualidade importante”, uma espiritualidade e “uma mística” que lhes são próprias e que sustentam a “missão” na qual estão engajados (CNBB, 2010, p.31-32).

Para Mary Douglas, as instituições conferem identidade ao indivíduo (Cf. DOUGLAS, 1998, p.67-82). Assim, nessa narrativa, pode-se entender que o “recado” da PAB talvez tenha sido justamente esse, pois como já vimos pelas *Diretrizes Gerais* da CNBB, há um incômodo por parte da igreja com a fluidez das identidades em nosso “mundo moderno” e como há vinculação direta “dessa fluidez” identificada pela igreja com a fidelidade religiosa do indivíduo, entendida basicamente como uma fidelidade institucional, o texto parece ter desejado mostrar a validade dessa vinculação entre identidade-institucionalização religiosa. Além disso, se quis deixar claro a ciência de que há uma peculiaridade, uma “mística que é própria da identidade afro-descendente no âmbito cristão”.

Depois que a temática do capítulo é anunciada pela narrativa, o texto dedica-se a mostrar a “iluminação bíblica”, em primeiro lugar e na sequência os documentos resultantes das últimas conferências do CELAM. Da Bíblia são escolhidas quatro passagens, todas localizadas no Novo Testamento, particularmente nos evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas²². A primeira passagem a ser trabalhada é a de Lc. 16,19-31, que conta a história de Lázaro, um homem pobre e chagado e a do homem rico que possuía uma vida muito confortável e abundante. Através da passagem bíblica deseja-se mostrar que “a experiência de Lázaro provoca os afro-brasileiros, não pelo que ele fez, mas pelo que deixou de fazer”. Afirma-se que a história de Lázaro traz uma proposta de reflexão para os “afro-brasileiros”:

²² As passagens bíblicas mencionadas no texto da PAB podem ser lidas na íntegra na parte de Anexos, ao final da tese.

“Não é preciso esperar a vida eterna para ‘ficar bem’. O desafio sugerido está em sair da porta da casa, e entrar no banquete do rico”. Reconhece-se a dimensão conflituosa e tensa do processo, mas considera-se que é preciso vencer a mentalidade escravista, “de relação social na tradição casa grande/senzala” que para a PAB permanece no inconsciente de muitos “negros”, como estes devessem “esperar passivamente as sobras” e “permanecer nas ‘senzalas atuais”, contentando-se com “as migalhas e esmolas que eventualmente o ‘senhor bondoso’ distribui”. Nesse sentido atenta-se para a “missão da pastoral” que “deve ser a provocadora dos lázaros atuais”, pois “o fato dos percentuais de miséria e pobreza serem a maioria no meio da população negra aponta a existência de muitos lázaros no meio afro-brasileiro” (CNBB, 2010, p.33-35).

O segundo texto bíblico selecionado (Mc. 10, 46-52) traz a história de Bartimeu, homem cego e marginalizado, que ficava à beira do caminho pedindo esmolas até o dia em que, inconformado com sua condição de subalternidade, se indigna e vai conversar com Jesus, pedindo o retorno de sua visão. Após ser atendido por Cristo, passa a segui-lo pelo caminho. Pretende-se mostrar com essa passagem os resultados positivos que se podem ter quando há a decisão de lutar e suplantar a condição desfavorável, pois a indignação de Bartimeu o retira de sua marginalidade social. Assim, “a experiência de Bartimeu revela atitudes necessárias aos afro-brasileiros: enfrentar e superar a condição social de ‘lázaros”. Afirma-se ainda que “enquanto cidadãos, os negros são desafiados a assumirem a condição de Bartimeu, que compreende o clamor, mas também o grito indignado (...)”, mas este grito não seria apenas “por compaixão, mas o grito por cidadania, por ‘sujeitidade” (CNBB, 2010, p.36-38).

Uma parte do Sermão da Montanha (Mt. 5, 13-16) feito por Jesus é o próximo texto escolhido, especialmente a parte em que Cristo mostra a necessidade de as pessoas “provocadas a viver a bem-aventurança”, de marcarem uma presença diferenciada e “serem sal e luz”. Assim, “os afro-brasileiros são cidadãos sociais e, nessa condição, têm a missão de temperar a sociedade com a sua militância” bem como devem “ser luz” no sentido de darem o testemunho e sugerirem assim outra forma de relação diferente daquelas que têm gerado a exclusão social dos “afro-brasileiros” (CNBB, 2010, p.38-40).

A última passagem bíblica utilizada é a do “testemunho samaritano” (Lc. 10, 25-37), que traz a conversa envolvendo um doutor da lei e Jesus sobre a questão do amor ao próximo, pois segundo a PAB esta passagem “ensina não tanto sobre o próximo, mas da relação com o próximo” e a partir do texto bíblico mencionado, elegem-se alguns princípios que podem ser aplicados no trabalho de pastoral como a disponibilidade em servir, a superação de obstáculos, a organização e experiência do amor (CNBB, 2010, p.40-42).

Após o trabalho feito com as narrativas bíblicas, o subsídio dedica-se aos Documentos do CELAM, destacando deles as questões que são consideradas importantes para o trabalho da PAB. A justificativa para a recuperação do documento resultante da Conferência de Santo Domingo de 1992 encontra-se no fato dele ter contemplado “significativamente a presença dos afro-americanos na vida da igreja”. Como o texto de Santo Domingo retoma o pronunciamento do Papa João Paulo II por ocasião da abertura dos trabalhos da Conferência, o texto da PAB traz em destaque alguns pontos principais relativos aos afro-brasileiros como: posicionamento diante da escravidão, reconhecimento da pujança das comunidades afro-americanas, estímulo à defesa da identidade dos afro-brasileiros, recordação dos problemas e dificuldades dos afro-americanos (CNBB, 2010, p.42-43).

Ao se deter mais especificamente no texto de Santo Domingo, menciona-se o pedido de perdão da igreja aos afro-americanos pelo “holocausto desconhecido” e fala-se sobre o “desafio da inculturação do Evangelho” bem como o “cuidado e apoio na defesa das expressões religiosas próprias destas culturas”. Retomam-se textualmente as linhas de ação pastoral junto aos afro-americanos e dentre elas cabe destacar: “ajudar a manter vivos os usos e costumes compatíveis com a doutrina cristã” e “aprofundar o diálogo com as religiões não cristãs, particularmente as indígenas e afro-americanas, durante muito tempo, ignoradas ou marginalizadas”. Em seguida enfatiza-se que “a Conferência de Santo Domingo permitiu uma visibilidade maior dos negros na caminhada da Igreja, fato que as outras Conferências Episcopais não evidenciaram”. Neste ponto reconhece-se assim a invisibilidade dos negros na igreja, lembrados, portanto, somente a partir dos anos 90. Destaca-se ainda que após a Conferência, o Documento Conclusivo do Sínodo dos Bispos para a América “deu continuidade a este caminho de diálogo mais propositivo com a comunidade afro-americana” (CNBB, 2010, p.42-45).

Em seguida, volta-se para o documento resultante da última Conferência do CELAM, realizada em 2007, na cidade de Aparecida do Norte. Seguindo a mesma lógica de recortar as partes do documento que são importantes para a PAB, dá-se ênfase ao reconhecimento do “protagonismo dos afro-americanos” e a “disposição de um diálogo enriquecedor” assumida pelo documento. O texto da PAB argumenta que os APNs podem “aproveitar a potencialidade do Documento de Aparecida”, ser “iluminados” por ele na medida em que é um “texto rico, é uma luz que ajudará os agentes de pastoral a tomarem as melhores decisões, tendo presente a intensificação da ação evangelizadora dialogante com a cultura e a vida dos afro-brasileiros” (CNBB, 2010, p.46). Destaca-se ainda do Documento de Aparecida, no que tange à realidade cultural Latino-Americana e Caribenha, o “reconhecimento do valor cultural e religioso da

tradição africana na construção do continente” e que a “diversidade não significa ameaça, não justifica hierarquias de um poder sobre outros, mas sim diálogo a partir de visões culturais diferentes, de celebração, interrelacionamento e de reavivamento da esperança” (CNBB, 2010, p.47- 48).

A partir do Documento de Aparecida, retoma-se a questão da inculturação, já mencionada nos textos anteriores da PAB, tomada aqui como um caminho tenso, conflituoso, mas necessário e rico. Afirma que o “encontro do Evangelho com as culturas, especificamente com a cultura de origem africana, deve se constituir em uma interação dinâmica e geradora da comunhão maior com os princípios do Reino” e ainda que “a igreja busca se colocar ao lado dos afro-americanos”. Ao fim do texto são mostradas as sugestões dadas pelo Documento de Aparecida, aponta-se para um caminho que é desafiador para os agentes de pastoral e por isso um “caminho rico de ação evangelizadora na perspectiva do povo negro”. Em seguida destaca-se “um elenco das principais iniciativas a serem tomadas a partir das orientações do Documento de Aparecida, tendo presente o compromisso com o protagonismo social e eclesial afro-americano”. Destacam-se oito pontos dirigidos ou aos sujeitos, no caso os afro-americanos ou às culturas, referindo-se tanto às indígenas quanto às afro-americanas. Quando se menciona o diálogo, também é desse modo, ou com os afro-americanos ou entre a “cultura negra e a fé cristã”.

No quarto e último capítulo *Missão de todos nós: necessidade de estruturação*, após uma narrativa de abertura, que busca ilustrar a necessidade de estruturação das PABs, são listados oito princípios possíveis de serem considerados na estruturação de um trabalho de ação pastoral (CNBB, 2010, p.53-56). O primeiro é o “resgate e promoção da cultura”, no qual os elementos característicos da cultura de origem afro-brasileira (formas de corte de cabelo, vestes, alimentos, cantigas, danças, etc.) são destacados por terem um “potencial evangelizador imenso”. Relembra-se a passagem do Documento de Aparecida onde a igreja se compromete a “apoiar os povos afro-americanos na defesa de sua identidade e no reconhecimento de seus próprios valores, como também ajudá-los a manter vivos seus usos e costumes compatíveis com a doutrina cristã” (CNBB, 2010, p.56).

O segundo princípio destacado é a “religiosidade dos afro-brasileiros”, cujos aspectos da pertença religiosa são enfatizados: “a pertença religiosa tem a ver com a identidade da pessoa. A identidade religiosa é um princípio para que se possa agir em sociedade” e por isso considera-se que “não há como compreender uma pertença fluída, sem compromisso”, pois isso seria a “negação da comunhão cristã”. No entanto, esclarece-se que a “clareza da pertença não impede o diálogo com outras tradições cristãs e outras religiões. É interessante a

aproximação e o diálogo com as religiões de matriz africana”. Em seguida definem-se as condições para o diálogo e o que significa diálogo para a PAB da CNBB. Quanto às condições, defende-se a necessidade de se “compreender os princípios próprios da tradição católica e os princípios próprios das tradições de matriz africana”. Quanto ao significado deste diálogo, afirma-se: “Dialogar não implica em negligenciar esses princípios caros as diferentes tradições e também imaginar que estão em um mesmo patamar. Manter a identidade católica e respeitar a identidade religiosa do outro não é dificuldade, mas princípio de enriquecimento” (CNBB, 2010, p.57-58).

Outro princípio elencado que merece destaque é o da “mística e espiritualidade”, no qual se afirma que “o agente de pastoral negro assume a missão a partir da sua fé e da consciência da sua história e trajetória enquanto afro-brasileiro. Esta é a sua identidade. E, nesta identidade, é desafiado a viver sua espiritualidade”. Ou seja, agora neste ponto do texto aparece de modo explícito o que já foi mencionado de forma implícita, que diz respeito ao fato de os afro-brasileiros serem considerados no discurso da PAB como detentores de uma “mística e espiritualidade” próprias. Em seguida esclarece-se o que se entende por espiritualidade: “o pensar, o falar, o agir e não somente nos momentos oracionais. É uma espiritualidade de relação, alegre e não somente intimista”. Ressalta-se ainda que essas características distinguem os afro-brasileiros e não os afastam dos outros agentes sociais e religiosos. Os outros princípios destacados se referem à formação de lideranças, à ação pelo princípio comunitário, à organização e metodologia, à comunhão com a igreja local e à avaliação periódica do trabalho de pastoral.

Da parte conclusiva do subsídio vale destacar a explicação dada para as “histórias ilustradas” ao longo do texto, que tiveram por objetivo retratar “os tantos caminhos que, inspirados pelo Espírito de Deus, levam à construção do protagonismo social e eclesial dos afro-brasileiros”.

IV. *Uma análise do conjunto da obra*

O que se percebe, numa perspectiva de conjunto, é um *processo de didatização* no discurso da igreja, assim como já observei no material analisado no mestrado entre os anos 40 e 60 (FRANÇA, 2010a). Parece haver uma tendência, pelo menos ao nível do discurso, de tornar as questões cada vez mais claras ou de demonstrar cada vez mais domínio sobre o outro. Além disso, é perceptível certo recuo justamente no material mais recente, se comparado aos outros anteriores, especialmente quando a PAB trata do diálogo com as

religiões afro-brasileiras e afirma que a prática do diálogo “não implica em negligenciar esses princípios caros as diferentes tradições e *também imaginar que estão em um mesmo patamar*”. Ou seja, há uma dificuldade em tratar as religiões afro-brasileiras em nível de igualdade, voltando assim à velha questão do estatuto do religioso em nosso país, que sempre esteve moldado pela definição de religião católica (GIUMBELLI, 2002, p.276).

Para que se possa compreender melhor a organização dos discursos ao longo dos anos e para que se possa fazer uma análise mais detalhada dos usos feitos das categorias chaves nos três subsídios da PAB que foram produzidos, optei por fazer um quadro sinótico e em seguida apresentar um balanço final numa perspectiva comparativa.

QUADRO SINÓTICO – PUBLICAÇÕES DA PAB			
	PAB 2002	PAB 2008	PAB 2010
Características gerais das publicações	- inserido na Coleção Estudos da CNBB. - resultado de quatro anos de pesquisa. - 48 páginas.	- inserido nas Edições da CNBB - resultado de dois anos de pesquisa. - nova seção: “Para Refletir” - 64 páginas.	- inserido nas Edições da CNBB - não se utilizam “parágrafos sentenças” numerados. - uso de narrativas - 68 páginas.
Categorias para se referir às religiões afro-brasileiras (diretas e indiretas)	tradição católica afro-brasileira; Irmandades afro-católicas; tradição cultural afro-religiosa	cultura de origem africana; tradições de origem africana; tradições do povo afro-brasileiro; tradição cultural afro-religiosa; religiões de matriz africana; tradição afro-brasileira.	religiões de matriz africana; religiões não cristãs; particularmente as indígenas e afro-americanas; tradição africana; cultura de origem africana.
Categorias para se referir à população afro-descendente	comunidade afro-descendente; comunidade(s) negra(s); povo negro; população afro-descendente; rosto negro, grupos afro-americanos; negro(s) e negra(s) católicos; população negra; culturas afro-americana e mestiças.	negritude; afro-brasileiros; população afro-brasileira; afro-americanos; povo afro-brasileiro; pessoas afro-descendentes; comunidade(s) negra(s); negros; povo negro; negro(s) e negra(s) católicos; população negra.	afro-brasileiros; negro(s); negra(s); afro-americanos; protagonismo social e eclesial afro-americano; povo afro-americano.
Categorias chaves do discurso	inculturação <i>Aplicação da categoria:</i> Fé inculturada; evangelização inculturada; catequese inculturada; inculturar-se nas culturas; celebrações afro-inculturadas.	inculturação <i>Aplicação da categoria:</i> celebrações a caminho da inculturação em meios afro-brasileiros; celebração eucarística inculturada	inculturação <i>Aplicação da categoria:</i> inculturação do Evangelho, inculturação como caminho tenso, conflituoso, mas necessário e rico;
		adaptação <i>Aplicação da categoria:</i> celebrações litúrgicas afro-brasileiras adaptadas; celebração com adaptação de valores da cultura afro-	

Categorias chaves do discurso		brasileira; adaptação ou inculturação?	
	evangelização <i>Aplicação da categoria:</i> Evangelização inculturada, ação evangelizadora, evangelização das culturas	evangelização <i>Aplicação da categoria:</i> processo evangelizador envolve a promoção humana e a autêntica libertação; missão evangelizadora	evangelização <i>Aplicação da categoria:</i> ação evangelizadora ; compromisso evangelizador; intensificação da ação evangelizadora dialogante com a cultura e a vida dos afro-brasileiros. Encontro do Evangelho com as culturas; ação evangelizadora na perspectiva do povo negro”
	cultura(s) <i>Aplicação da categoria:</i> respeito à cultura; valorização das culturas; inculturar-se nas culturas...; valores embutidos em suas culturas.	cultura(s) <i>Aplicação da categoria:</i> valorização da cultura de origem africana; riquezas culturais, artísticas, musicais das tradições do povo afro-brasileiro.	cultura(s) <i>Aplicação da categoria:</i> diálogo com as culturas; cultura afro-americana; intensificação da ação evangelizadora dialogante com a cultura e a vida dos afro-brasileiros; encontro do Evangelho com as culturas; cultura de origem africana; defender os valores culturais (...) dos afro-americanos; cultura de origem afro-brasileira.
		diálogo <i>Aplicação da categoria:</i> diálogo inter-religioso e o ecumenismo como “vias de ação social e integração”; “riqueza do diálogo com aqueles que têm outra experiência religiosa”	diálogo <i>Aplicação da categoria:</i> intensificação da ação evangelizadora dialogante com a cultura e a vida dos afro-brasileiros; diálogo com as culturas; diálogo a partir de visões culturais diferentes; diálogo fraterno e respeitoso com os afro-americanos; diálogo entre a cultura negra e a fê cristã ; diálogo com outras tradições cristãs e outras religiões; aproximação e o diálogo com as religiões de matriz africana.
		ecumenismo <i>Aplicação da categoria:</i> diálogo inter-religioso e o ecumenismo como “vias de ação social e integração”;	
		religiosidade popular <i>Aplicação da categoria:</i> enriquecimento da religiosidade popular pelo povo afro-brasileiro;	

No que se refere às características gerais, há uma mudança quanto à inserção do material no âmbito das publicações da CNBB, passando os dois últimos subsídios a integrarem o conjunto das “Edições da CNBB” e não mais a “Coleção Estudos”. Houve um estudo maior para que se pudesse elaborar o primeiro subsídio e quanto mais as pesquisas avançavam maior tornava-se, em número de páginas, o texto da PAB, especialmente do ano de 2002 para o de 2008. O material mais recente é o que chama mais atenção quanto à modalidade do texto, em virtude do recurso às narrativas, aspecto esse que torna o subsídio de 2010 peculiar, se comparado aos anteriores.

As categorias “indiretas” foram as mais utilizadas para fazer referência às religiões afro-brasileiras, de modo que na primeira publicação elas foram usadas praticamente em todo o texto. Já nos anos seguintes, a categoria “religiões de matriz africana” teve espaço, embora não fosse utilizada na maioria das vezes ao longo dos textos. Uma hipótese razoável para este uso cada vez maior da categoria é a percepção da PAB, junto ao “Movimento Negro”²³, que também passou a usar a mesma categoria, tomando como pressuposto que a “matriz”, a origem das religiões afro-brasileiras está na África, embora se reconheça que no Brasil há uma releitura das religiões tradicionais africanas em virtude da diversidade religiosa presente em nosso país e das condições em que essas religiões puderam se constituir e permanecer vivas. Outra razão não menos importante, que precisa ser considerada, é a atuação dos diversos grupos negros no âmbito do catolicismo, que impedem a igreja enquanto instituição manter-se inerte ou distante das reivindicações desses grupos. Vale ainda frisar a aproximação constante das categorias à noção de cultura, para fazer menção às religiões afro-brasileiras o que traduz, na perspectiva de uma ACD, o modo como de fato a igreja deseja ver e dialogar com essas religiões: pela via da cultura, como já mencionei anteriormente.

Com relação às categorias usadas no tratamento da população afro-descendente, a PAB busca apenas acompanhar ao nível discursivo a ascensão da categoria “afro-descendente” em nossa sociedade, o que passou a ocorrer em função do processo de luta e afirmação do Movimento Negro. Em alguns momentos, ela busca ampliar a referência incluindo textualmente toda a América, quando menciona “afro-americano(s)”. Um estudo bastante interessante de Ricardo Franklin Ferreira, voltado para a área de Psicologia, mostra a

²³ Quanto ao uso da expressão “Movimento Negro”, quero esclarecer que embora saiba de toda a diversidade de grupos existentes, que não podem ser tomados como algo singular, faço uso para indicar o conjunto de grupos organizados que por sua vez objetivam, sob os aspectos culturais, políticos, religiosos e acadêmicos, valorizar as matrizes culturais africanas (FERREIRA, 2004, p.49).

importância da construção da identidade afro-descendente. Partindo de uma noção não estática de identidade, pensando-a como um:

processo dinâmico de transformações pessoais, mostrou ser uma categoria favorável para a compreensão da dinâmica existencial dos indivíduos e especialmente importante para a construção da cidadania dos afro-descendentes, em um contexto que, historicamente, os vem discriminando negativamente (...). A constituição de identidades articuladas em torno de matrizes etno-raciais africanas, fruto de um exercício político sistemático, pode vir a favorecer a afirmação individual e coletiva dos indivíduos que têm de lutar contra o preconceito, preservar sua dignidade e superar as restrições impostas pelas condições sociais (FERREIRA, Ricardo, p.169).

Também vale notar que em muitos momentos trazer um discurso voltado para o “sujeito”, para o “afro-americano”, o “afro-descendente”, o “afro-brasileiro”, como aparece não apenas no discurso da PAB, mas em outros documentos da igreja, termina deixando a igreja enquanto instituição em uma zona de conforto maior, diferente de quando ela precisa lidar diretamente com as religiões de matriz africana.

No que tange às categorias chaves do discurso, encontradas nos textos da PAB, percebemos que muitas delas são evidentemente eco daquilo que encontramos na documentação eclesiástica desde o Vaticano II. As categorias “cultura”, “inculturação” e “evangelização” aparecem nos três documentos analisados, diferentes da categoria “adaptação” que só aparece em 2008, aparentemente deslocada na prática discursiva da igreja. Afinal, foi em 1968, na Conferência de Medellín, que o discurso da adaptação esteve mais presente (CELAM, 1987, p.69). Posteriormente, com a inculturação tendo se mostrado como uma categoria cada vez mais forte, a categoria de adaptação foi sendo posta de lado, mesmo porque a sua conotação se mostrou menos favorável. Vale ainda comentar sobre a categoria “diálogo”, que surpreendentemente só é mencionada a partir do subsídio de 2008, e a de “ecumenismo” só é utilizada no texto deste ano, por motivos óbvios: ecumenismo, como já vimos anteriormente, é uma categoria reservada de alguma forma ao diálogo com aqueles considerados mais próximos, nos círculos de diálogo da igreja, ou seja, para o universo cristão, embora haja nuances, conforme mostrei no documento *O que é ecumenismo*, já analisado.

Para concluir esse balanço, desejo recuperar aqui alguns aspectos teóricos da ACD que podem nos auxiliar a pensar não só o discurso da PAB, isoladamente, mas pensando-o no contexto da prática discursiva da igreja católica.

A “concepção de que a linguagem pode afetar a realidade social” é o antecedente que mais influenciou a tradição anglo-saxã da análise do discurso, de modo que se considera possível que o/a analista possa “observar a interação e fazer interpretações sobre aquilo que a linguagem está fazendo”, de modo que essa perspectiva desconstrói duas imagens comuns: “a visão da linguagem como uma série estática de descrições e do(a) analista como mero(a) coletor de dados neutros” (IÑIGUEZ, 2004, p.126). Todavia, como bem colocou Iñiguez, a partir de Fairclough, o desenvolvimento da ACD mostrou também que discurso é diferente de linguagem, pois o discurso é a linguagem enquanto prática social determinada por estruturas sociais. Assim, ao aceitarmos essa premissa, implica a aceitação também de que a estrutura social determina, desse modo, as condições de produção do discurso (IÑIGUEZ, 2004, p.149). Entretanto, a premissa não é unilateral e sim uma via de mão dupla. O discurso afeta as estruturas sociais e concomitantemente está determinado por elas. Diante disso, é possível afirmar que o discurso da PAB afeta a realidade social em seu entorno, especialmente daqueles para os quais está sendo dirigido.

Outro aspecto que considero importante demonstrar é a relação inexorável entre “discurso e poder”. As relações de poder estão presentes nos discursos. Há uma multiplicidade de definições de “poder”, que podem ser encontradas nas Ciências Sociais e na Filosofia, no entanto, a partir de Teun van Dijk, podemos entendê-lo como “poder social”, que para ele está ligado à noção de *controle*, ou seja, quando há o “controle de um grupo sobre outros grupos e seus membros” (DIJK, 2010, p.17). Ainda segundo o mesmo autor, muitas formas de poder são passíveis de ser entendidas como “poder simbólico”, se pensarmos “em termos de acesso preferencial a – ou controle sobre – o discurso público” (DIJK, 2010, p.23). Ou seja, no âmbito da igreja enquanto uma instituição, o próprio surgimento da PAB pode ser entendido como uma forma de “poder social”, pois veio da necessidade sentida pela igreja de controlar, ainda que muito sutilmente, ou tomar como também suas, as ações dos vários grupos vinculados à questão afro-descendente no âmbito do catolicismo. O poder da PAB torna-se simbólico na medida em que ela passa a acessar, de modo privilegiado, o discurso público sobre as relações entre igreja e população afro-descendente, bem como entre igreja e religiões afro-brasileiras.

Um último aspecto que gostaria de mencionar refere-se às dimensões do poder, as igrejas são grandes instituições de poder e por isso “há a hierarquia tradicional de posição, posto ou *status* (...) que implicam diferentes atos de fala, gêneros ou estilos, por exemplo, os que sinalizam autoridade ou comando” (DIJK, 2010, p.55). Além disso, “diálogos realizados com e dentro de instituições e organizações representam formas de interação institucional e,

portanto, também exercem, apresentam, sinalizam ou legitimam uma variada gama de relações de poder” (DIJK, 2010, p.63). Em diferentes momentos, as publicações da PAB sinalizam tanto a própria autoridade no que tange ao discurso sobre as religiões afro-brasileiras quanto a sua submissão ao magistério, o que está presente, por exemplo, na constante menção aos vários documentos eclesiais anteriores. Também não se pode deixar de frisar as “vantagens” de um discurso escrito, que “em sua maior parte, é programado ou planejado explicitamente e, portanto, mais bem controlado”, o que de modo complexo reflete no exercício do poder (DIJK, 2010, p.73).

4 ANTISSINCRETISMO COMO DISCURSO NO CANDOMBLÉ: UM CONTRAPONTO AO DISCURSO CATÓLICO

4.1 O *Ilê Axé Opô Afonjá*²⁴



“O *Ilê Axé Opô Afonjá*”

(quadro pertencente ao acervo do Museu Ilê Ohun Lalai)

A história deste *Ilê Axé* (que significa santuário em iorubá) já foi contada de maneiras diferentes por várias pessoas em diversos lugares. As maneiras diferentes incluem desde sintéticas informações jornalísticas publicadas aqui e acolá ao longo de seus mais de cem anos até publicações feitas tanto por adeptos quanto por pesquisadores, que podem ser encontradas em revistas, tanto as não científicas quanto as científicas, em anais de congressos, livros e ainda em diversos sites na internet. Além disso, o conjunto da obra de Mãe Stella, que será comentado adiante, também traz várias informações sobre o terreiro, principalmente sobre as ialorixás que a antecederam. Após ter reunido grande parte desse material, tentarei reconstruir

²⁴ Gostaria de observar que deste capítulo em diante, as imagens que aparecem sem crédito a um site ou autor foram feitas durante a minha pesquisa de campo.

aqui a história do *Opô Afonjá*, fazendo uma espécie de “mosaico” e privilegiando os aspectos que contribuirão para o entendimento deste trabalho.

Eugênia Anna dos Santos, mais conhecida por Mãe Aninha (“*Oba Biyi*”) foi a fundadora do *Opô Afonjá*. Segundo Mãe Stella, foi com sete anos de iniciada que Mãe Aninha recebeu a ordem de ser mãe-de-santo (SANTOS, 1981 Apud CAMPOS, 2003, p.72-73). Oriunda do terreiro da Casa Branca, tomado como o terreiro *ketu* mais antigo de Salvador (CONSORTE, 2009, p.198) e como um dos mais antigos e respeitados do Brasil (SERRA, 2008), conseguiu comprar o local que até hoje se encontra o *Opô Afonjá* em 1909, embora tenha saído do Engenho Velho antes de 1903 (SANTOS, 1981 Apud CAMPOS, 2003, p.72-73) e a criação da casa de culto tenha ocorrido em 1910 (SANTOS, 2010, p.17).

Foi Mãe Aninha quem deu o nome “*Ilê Axé Opô Afonjá*”, que significa “Casa de Força cujo sustentáculo é *Afonjá*”, que é um Xangô (LEAL, 2008). Esteve à frente como ialorixá até janeiro de 1938. Após a sua morte, assumiu Maria da Purificação Lopes, chamada de Mãe Bada (“*Olufan Deiye*”), por um curto período que foi de 1939 até 1941. Posteriormente, foi substituída por Mãe Senhora, em 1942 e após o seu falecimento em 1967, foi sucedida por Ondina Valéria Pimentel, chamada carinhosamente pelos seus de Mãezinha. Mãe Ondina (“*Iwin Tona*”) esteve como ialorixá de 1969 a 1975. Após um ano da morte de Mãe Ondina, a partir de 17 de junho de 1976, Mãe Stella (“*Odé Kayodê*”) passou a dirigir o *Opô Afonjá* (SANTOS, 1981 Apud CAMPOS, 2003, p.72-73; SANTOS, 2010, p.17-29).

Segundo Mãe Stella, Mãe Aninha “foi a responsável pela liberação do culto afro-brasileiro” que como se sabe foi bastante perseguido na primeira metade do século XX, especialmente no primeiro governo de Vargas (FRANÇA, 2010, p.48-53). Embora não informe precisamente a data, Mãe Stella nos conta que Mãe Aninha foi se encontrar com Getúlio Vargas, posto que residia no Rio de Janeiro nesta época. Após a visita ao então presidente, por intermédio de Oswaldo Aranha, na época chefe da Casa Civil e amigo de Mãe Aninha e ainda com o auxílio do *Ogã* Jorge Manoel da Rocha, a ialorixá obteve a liberdade para a prática da religião dos Orixás através do Decreto de nº 1212 (SANTOS, 2010, p.18).

O referido decreto merece observações a parte. Embora no livro de Mãe Stella, talvez por um equívoco no momento em que foi digitado e, em vários sites que num sobrevôo pode-se encontrar na internet ao se buscar por “encontro Mãe Aninha e Getúlio Vargas”, logo que a narrativa desse evento é repetida muitas vezes, o referido Decreto-Lei aparece tanto com a numeração 1212 quanto com a numeração 1202. Dentre o material virtual, há um bastante

interessante disponível no site do Canal Futura, no item “Heróis de todo mundo”²⁵, onde são reverenciados vários heróis negros de nossa história. Para cada herói há a reconstrução de um episódio notável do qual participou a personalidade, para o qual se tem um texto e um vídeo correspondente, interpretado por outra personalidade negra ainda viva. Na lista de heróis, podemos encontrar o nome de Mãe Aninha e o episódio escolhido para ser reconstruído foi justamente esse encontro marcante entre a ialorixá e Getúlio Vargas.

Na literatura especializada, temos o livro de Marcos Santana sobre Mãe Aninha que traz como referência a numeração 1.202 para o mesmo decreto (SANTANA, 2006, p.68). Diante dessas imprecisões, optei por buscar diretamente as fontes no site do Senado Federal, na parte de “legislação”, onde é possível confirmar que o famoso Decreto é realmente 1.202 e não 1.212, pois este último diz respeito à criação da Escola Nacional de Educação Física e Desportos na Universidade do Brasil, conforme se pode conferir pelo recorte abaixo:

**SENADO FEDERAL
SUBSECRETARIA DE INFORMAÇÕES
DECRETO-LEI Nº 1.212 , de 17 de abril de 1939**

Cria, na Universidade do Brasil, a Escola Nacional de Educação Física e Desportos

O Presidente da República, usando da atribuição que lhe confere o art. 180 da Constituição, decreta:

**CAPÍTULO I – DA CRIAÇÃO DA ESCOLA NACIONAL DE
EDUCAÇÃO FÍSICA E DESPORTOS**

Art. 1º – Fica criada, na Universidade do Brasil, a Escola Nacional de Educação Física e Desportos, que terá por finalidade (...)²⁶

Já o Decreto 1.202 “dispõe sobre a administração dos Estados e dos Municípios” e em seu artigo 33, §3, lê-se: “É vedado ao Estado e ao Município: Estabelecer, subvencionar ou embargar o exercício de cultos religiosos;”, conforme se pode conferir pelo recorte abaixo:

Senado Federal

Subsecretaria de Informações

DECRETO-LEI n. 1.202 – DE 8 DE ABRIL DE 1939

Dispõe sobre a administração dos Estados e dos Municípios

O Presidente da República, usando da atribuição que lhe confere o art. 180 da Constituição, **decreta:**

²⁵ Disponível em: <<http://www.canalfutura.org.br/acordacultura/main.asp?Team={D3BBB66E-3343-4311-ACA5-0FADF9A506BE}>>. Acesso em 23 de março de 2011.

²⁶ BRASIL. Decreto-lei nº 1.212 de 17 de abril de 1939. Disponível em: <<http://www6.senado.gov.br/legislação/ListaPublicacoes.action?id=7238&tipoDocumento=DEL&tipoTexto=PUB>>. Acesso em 22 de março de 2011.

Art. 1º Os Estados, até a outorga das respectivas Constituições, serão administrados de acôrdo com o disposto nesta lei (...)

Art. 33. É vedado ao Estado e ao Município:

1 – Criar ou reconhecer distinções, discriminações ou desigualdades entre os seus naturais e os de outros Estados ou Municípios;

2 – Estabelecer, para o gozo de quaisquer direitos, regalias e vantagens, condições de domicílio e residência não estabelecidas na Constituição e nas leis federais;

3 – Estabelecer, subvencionar ou embargar o exercício de cultos religiosos;

4 – Subvencionar, favorecer, reconhecer de utilidade pública sociedades que estabeleçam as discriminações, distinções e desigualdades, regalias e vanragens compreendidas na proibição dos ns. 1 e 2, ou cujo funcionamento contrarie o disposto nas leis federais;(…) ²⁷ (grifos meus).

Feito o detalhamento mínimo necessário, pelo menos daquilo que se pôde levantar do encontro entre Mãe Aninha e Vargas, é possível tecer algumas reflexões tomando por base aquilo que já foi escrito sobre as relações entre estado getulista e religiões afro-brasileiras. Vários autores trataram do assunto, no entanto, podemos destacar Diana Brown (1985), Lísias Negrão (1996) e Emerson Giumbelli (1997, 2003), dentre outros. Também já tratei dessa questão em trabalho anterior (FRANÇA, 2010, p.49-53).

Esse episódio se mostra extremamente significativo pelo fato de ter ocorrido ainda naqueles tempos mais duros da ditadura getulista implantada em 1937. Todavia é preciso lembrar que foi no período getulista que tivemos uma forte onda repressiva às religiões afro-brasileiras de modo geral, que envolveu também o processo de legitimação do kardecismo. Na verdade, o que se pode afirmar por tudo que já foi escrito sobre o período pela literatura histórico-antropológica e pelo que investiguei em minha dissertação de mestrado (FRANÇA, 2010) é que na verdade o período do Estado Novo guarda posturas aparentemente contraditórias no que se refere às religiões afro-brasileiras, pois o mesmo chefe de Estado que recebeu Mãe Aninha e publicou o Decreto 1.202, criou, por exemplo, a Inspetoria de Entorpecentes e Mistificações em 1931 – órgão responsável pela “repressão do uso de tóxicos e da prática de magias e sortilégios”. Foi essa mesma inspetoria que determinou que daquela data em diante ficariam proibidas em todo distrito federal as práticas de “...macumbas, candomblés, feitiçarias (...)”. Posteriormente, criou a Secção de Costumes e Diversões do Departamento de Tóxicos e Mistificações da polícia do Rio de Janeiro, onde foi enquadrada a umbanda e as demais religiões afro-brasileiras a partir de 1934, o que obrigava as casas de

²⁷ BRASIL. Decreto-lei nº 1.202 de 08 de abril de 1939. Disponível em:<<http://www6.senado.gov.br/legislação/ListaPublicacoes.action?id=7172 &tipoDocumento=DEL&tipoTexto=PUB>>. Acesso em 22 de março de 2011.

umbanda e candomblé à necessidade de obter registro especial nos departamentos de polícia locais, sendo o custo de tal permissão fixado pela polícia. A repressão ganha forma de campanha a partir de 1936, pois com o título de “Campanha Policial contra o Baixo Espiritismo”, a Delegacia de Costumes ordenava que os diretores de centros espíritas regularizassem seus alvarás (FRANÇA, 2010, p.49-53). Essa campanha adentra a década de 40 como bem mostrou Negrão (1996, p.73-74) e Brown (1985, p.13).

Há ainda outro episódio que vincula Mãe Aninha a figura do presidente Vargas, narrado por Vivaldo da Costa Lima. Segundo o autor, no começo da década de 30, a sacerdotisa viajou para o Rio de Janeiro. Na verdade, tanto sobre esta viagem quanto sobre várias outras “de navio, carregada de bagagens, levando o axé de seu santo, acompanhada, sempre de uma pequena corte de filhas de santo”, existem muitas histórias interessantes. Costa Lima nos conta que teve a oportunidade de ver – muitos anos antes da escrita deste texto que recolhemos a informação, que data de 1987 – através de Mãe Senhora, “uma lista feita por Aninha dos ‘preparos’ para uma ‘obrigação’ que ela fizera no Rio, em favor do restabelecimento do então Presidente Vargas, acidentado, com a família, na estrada de Petrópolis”. O próprio autor se questiona no texto onde estaria hoje, nos guardados do terreiro, esse papel, a meu ver precioso, para a memória das religiões afro-brasileiras e do candomblé em especial (LIMA, 2010, p.200).

Além do famoso encontro com Vargas, Mãe Aninha realizou outros feitos enquanto esteve à frente do *Opô Afonjá*. De acordo com Mãe Stella, com o auxílio do *Babalaô* Martiniano do Bonfim, que era o elo de ligação entre o *Opô Afonjá* e a Nigéria, a ialorixá fundadora constitui o Corpo de *Obás* (ou *Mogbà*), que é formado por doze ministros de Xangô, seis à direita e seis à esquerda e tem como responsabilidade cuidar das questões civis da casa. Posteriormente, *Oba Biyi* criou a Sociedade Cruz Santa do *Axé Opô Afonjá*, o que possibilitou a preservação do *Ilê*, evitando possíveis incidentes após a sua morte (SANTOS, 2010, p.18). Mãe Aninha também separou as casas dos orixás, de modo que as práticas religiosas foram individualizadas.

Como até então foi possível notar, Mãe Aninha destacou-se não só pelo que fez no âmbito do *Opô Afonjá* como pelo prestígio que adquiriu na sociedade de uma forma geral, fazendo com que fosse procurada por pessoas que se encontravam, “socialmente, fora dos extratos de classes dominantes nos terreiros de candomblé” (LIMA, 2010, p.200). No que tange as relações de Mãe Aninha com a igreja católica, há um episódio narrado por Donald Pierson que vale a pena ser transcrito devido à perspicácia revelada no discurso da sacerdotisa:

Quando um padre, discutindo com ela, lhe disse que ela, não sendo ordenada pelo Papa, não tinha ‘autoridade espiritual’ para executar ritos religiosos, ela perguntou logo se Moisés, ‘aquele grande profeta e chefe de seu povo’ tinha sido ordenado pelo Papa? O primeiro homem, ela afirmava, não deve ter sido um homem branco, mas sim um homem de cor, ‘se não preto, pelo menos vermelho. Pois os sábios não dizem que o homem se originou na Ásia, e os brancos vieram daquele continente? Jesus deve ter sido um africano ou pelo menos uma pessoa bem escura. Seus pais não o esconderam no Egito? E o Egito não está na África? Se Jesus não fosse escuro, como eles poderiam tê-lo escondido entre o povo da África? (PIERSON, 1971, p.319-321. Apud LIMA, 2010, p.199-200).

Posteriormente, o referido autor ainda traz argumentos de Mãe Aninha que faziam parte de seu discurso teológico:

Somos tão cristãos como os católicos. Mas seguimos a lei de Moisés. Ele ordenou que os sacrifícios fossem feitos com carneiros, cabras, bois, galinhas, pombos e assim por diante. Não é verdade? Nós apenas obedecemos a seus mandamentos. Existem duas partes na Bíblia, não é assim? O Velho e o Novo Testamento. Nós seguimos o Velho tanto quanto o Novo. Antes de Cristo, o povo adorava Deus com cantos e danças. Não é verdade? Davi tocava harpa, cantava salmos e dançava ante o Senhor. Nós temos nossos cantos também e cada um deles tem uma significação especial. Assim como os católicos têm imagens para seus santos, nós temos alguma coisa para lembrar os nossos orixás. Mas não adoramos imagens feitas pelas mãos dos homens como eles fazem. Adoramos a natureza. (PIERSON, 1971, p.319-321. Apud LIMA, 2010, p.200).

Esse episódio narrado por Pierson e recuperado por Vivaldo da Costa é extremamente significativo se pensarmos o discurso do *Opô Afonjá* em longo prazo e numa perspectiva comparativa entre suas sacerdotisas de maior projeção como Mãe Aninha, a pioneira, e Mãe Stella, sua atual ialorixá. Tanto na entrevista que realizei quanto em vários pronunciamentos e entrevistas dadas que pude coletar, Stella de Oxóssi guarda semelhanças e diferenças em relação à Mãe Aninha. Penso que as semelhanças estão especialmente no modo de se posicionarem diante do povo de candomblé e da sociedade de uma forma geral. Ambas demonstraram firmeza de postura, ousadia, coragem em assumir seus posicionamentos, muitas vezes polêmicos. Mãe Aninha, assim como é hoje Mãe Stella, também “era acessível ao questionamento, a curiosidade científica ou jornalística dos profissionais que a procuravam. Não se negava a informar, a comentar, a discutir” (LIMA, 2010, p.199), embora não descuidasse de guardar os preceitos da religião, “o segredo ritual”. Entretanto, se Mãe Aninha fazia questão de afirmar que ela, bem como os demais adeptos do candomblé, eram

“tão cristãos como os católicos”, fazendo inclusive paralelos entre o cristianismo e o candomblé, o mesmo já não ocorre no discurso de Mãe Stella, como será possível verificar adiante. Mãe Stella, especialmente desde o Manifesto dos anos 80, faz questão de afirmar a distinção entre as duas religiões e que não se pode misturar uma coisa com a outra. Inclusive já afirmou em mais de uma ocasião, tanto durante a entrevista que realizei quanto em outras feitas por diversos jornais que é contra o sincretismo afro-católico porque não considera correto misturar as obrigações. Todavia, Mãe Stella não só reconhece que o tempo de Mãe Aninha era outro, fazendo sempre questão de explicar as atitudes da ialorixá pioneira que tanto admira quanto também já afirmou que se Mãe Aninha estivesse viva, compreenderia e aprovaria sua postura diante do sincretismo.

Há um episódio bastante interessante narrado por Vera Felicidade que ilustra bem essa questão do rompimento do sincretismo e a relação de respeito imenso que há de Mãe Stella para com a memória e a trajetória de Mãe Aninha, afinal, no candomblé a hierarquia é fundamental e respeitada em todo momento, mesmo quando aquele que é superior hierarquicamente já não está mais no *aiyé*:

Recentemente, quando eu planejava as novas instalações do museu do Ilê Axé Opô Afonjá – o Ilê Ohun Lalai – fiquei surpresa com a radicalidade e a coerência de Mãe Stella, ao me dizer: “Tem os santos católicos que estão na casa de Iemanjá para você colocar no museu”. “Os santos da casa de Iemanjá, os do tempo de Mãe Aninha? Vão sair de lá?”, perguntei espantada. “Claro, os tempos são outros, não precisamos mais nos esconder, o sincretismo já acabou”, foi a resposta que recebi.

Na época de Mãe Aninha, tudo o que se fazia no candomblé era acobertado pelo sincretismo. Havia forte repressão policial às atividades dos terreiros, que chegavam a ser proibidos de “bater” (tocar atabaques). Os santos da casa de Iemanjá a que Mãe Stella se referia eram católicos, como São Jerônimo por exemplo, que no candomblé representava Xangô.

Naquele incidente, pasma com a lógica de Mãe Stella, senti que eu tinha um apego residual ao que Mãe Aninha havia feito. mas imediatamente percebi que Mãe Stella, ao retirar os santos da casa de Iemanjá, recuperava o gesto e o apreço que na verdade Mãe Aninha tinha à sua tradição nagô pura, como ela dizia, sem misturas. Aprendi como as coisas vão e voltam sem sair do lugar. Este é um exemplo da firmeza de convicções de Mãe Stella.

Alguns dias depois disse-lhe que ia pendurar os santos na parede do museu, e ela observou: “Na parede? Pendurados? Os santos? Não. Vamos levar o nicho, onde os santos estavam, e colocá-los lá dentro”.

Entendi a flexibilidade de Mãe Stella: embora nada tivessem a ver com sua religião, os santos eram sagrados para a outra religião e não podiam ser pendurados em uma parede. Isso é Oxóssi, é decisão de caçador: algumas caças são para comer, outras são para distribuir, de algumas aproveita-se o couro, outras, enfim, são empalhadas como ornamento e relembram os grandes dias (CAMPOS, 2003, p.25-26).

Em 1938, quando Mãe Aninha faleceu, “a cidade de Salvador parou”, como narra Mãe Stella, e assumiu Mãe Bada, que embora já doente e idosa, com a ajuda de Mãe Ondina, sua Mãe Pequena, conseguiu dar continuidade ao *Opô Afonjá*. Segundo Stella de Oxóssi, Mãe Bada compreendia profundamente os mistérios dos Orixás e por isso foi “a ‘desempatedora’ oficial de questões litúrgicas conflitantes do Candomblé desta terra” (SANTOS, 2010, p.22-23).

No reinado de Mãe Senhora, da qual Mãe Stella é filha-de-santo, o “Corpo de *Oba*” (sic) foi ampliado, pois cada ministro de Xangô passou a ter dois auxiliares: *Òtum* e *Òsi*, de modo que o Corpo de *Oba* passou de doze para trinta e seis componentes. Mãe Senhora recebeu alguns títulos e honrarias importantes, como o título de “Mãe Preta do Brasil”, nos anos 60 e o *oyè* de *Ìyá Naso*, por ser a principal líder mulher do culto de Xangô desde “a mítica *Ìyá Naso*”, este recebido “das mãos do Príncipe de Óyó, Nigéria (SANTOS, 2010, p.25-26). Na literatura acadêmica, Mãe Senhora se destaca também no âmbito da obra de Pierre Verger, pois conforme diz na entrevista concedida no belíssimo documentário *Pierre Verger: o mensageiro entre dois mundos*, dirigido por Lula Buarque de Holanda, o livro *Retratos da Bahia* foi oferecido a Mãe Senhora. Aliás, vale ressaltar a relação de imensa proximidade entre Verger e Mãe Senhora, pois como relata Juana Elbein dos Santos, no documentário já mencionado, eles tinham uma confiança mútua que Mãe Senhora o cativou. Mãe Stella nos conta, também no documentário de Verger, que Mãe Senhora era “meio arredia, mas depois foram fazendo amizade (...), ela passava muito tempo conversando com ele”. No que se refere à diferença cultural entre o intelectual e a mãe-de-santo, revela:

ele branco, francês, ele (sic) evidente que era outra cultura, mas levado pelo corpo de cima, a profissão que o levou e dessa profissão ele foi forçado a princípio pela circunstância, e se ele não gostasse, não fosse chamado para o Orixá para isso, ele desistia do trabalho, deixava até de ganhar o dinheiro dele mas juntou para ele o útil ao agradável, então aí que ele foi ingressando no mundo do candomblé. Então você sabe que para a pessoa saber muita coisa ela tem que ir na fonte (SANTOS, 1996).

Pierre Verger foi entregue a Xangô por Mãe Senhora e ainda segundo Mãe Stella soube aproveitar bastante “aquilo que passaram para ele, aí você vê que é uma coisa superior, não tem esse negócio de ser branco, ser negro, porque é coisa mesmo, é desígnio de Olorum

Com o falecimento de Mãe Senhora em 1967, após um ano de recesso assumiu Mãe Ondina, que precisava responder por dois terreiros, um em Salvador e outro no Rio de Janeiro, o que lhe aumentava a responsabilidade. Mãe Stella nos conta que Mãe Senhora

trouxe inovações positivas para o Opô Afonjá como algumas reformas que fez nas casas dos orixás (SANTOS, 2010, p.28-29).

Mãe Stella foi escolhida para assumir o lugar de Mãe Senhora em 1977, um ano após o seu falecimento. Em *Meu tempo é agora*, nos conta que o seu nome foi revelado através do jogo de búzios e que foi um dia estranho para ela, levando-a dizer: “Tenho certeza que o Orixá faz tudo independente de nossa vontade e paixão” (SANTOS, 2010, p.29). Como ainda é “o seu tempo” a trajetória e obra de Mãe Stella merecem um subcapítulo a parte.

4.2 Mãe Stella: sua trajetória e obra



Foto do jornalista Diego Mascarenhas. Disponível em:
< <http://capturaimprecisa.blogspot.com/2010/07/ile-axe-opo-afonja.html> >

Maria Stella de Azevedo Santos é natural de Salvador e nasceu em dois de maio de 1925. Recebeu de sua avó Theodora “a herança do candomblé”. Sua bisavó, Maria Konigbagbe, era africana de etnia *egbá*, e foi capturada na África (CAMPOS, 2003, p.29) como milhares de homens e mulheres daquele continente para se tornar escrava no Brasil.

Quando estava se aposentando por tempo de serviço da Secretaria de Saúde Pública do Estado da Bahia, o que segundo ela “caiu bem para Xangô”, foi escolhida em 1977 para ocupar o cargo de ialorixá do *Opô Afonjá* (SANTOS, 2010, p.29). De enfermeira a ialorixá, Mãe Stella tem uma biografia belíssima, repleta de realizações que colocaram tanto o seu nome quanto o de sua casa como um marco na história, não só do candomblé baiano, mas pode-se dizer sem medo que de toda a história do candomblé no Brasil.

Relata em um de seus livros que “o ‘chamado’ do Orixá” pode se dá por diversas formas, desde uma constante insatisfação pessoal, passando por doenças, instabilidade emocional ou profissional, ou ainda pode ser feito por intermédio de uma pesquisa científica no terreiro (SANTOS, 2010, p.30). Pode ainda ocorrer através da hereditariedade como foi o seu caso:

Meu “chamado” foi, então, por hereditariedade. Talvez para chamar atenção dos meus familiares, surgiram em mim, na infância, distúrbios físicos e emocionais que, por não encontrarem melhoras através dos meios científicos, meus parentes tiveram que recorrer à Casa de Axé. Minha vida religiosa, assim começou: saindo de casa em fins de agosto de 1939, fui para a Ilha de Itaparica, passando por uma “Obrigação”, sob o comando de Arsênio, na presença de Mãe Senhora e a Iyákékeré Mãezinha [Mãe Ondina]. Voltamos da Ilha para o Axé e eu fui iniciada (SANTOS, 2010, p.32).

Vera Felicidade Campos, autora de *Mãe Stella de Oxóssi: perfil de uma liderança religiosa* nos mostra que diante do comportamento inesperado e por vezes estranho da ainda menina Stella, sua família a levou ao Pai Cosme de Oxum, *oluô* (jogador de búzios), quando foi revelado que “ela deveria ser iniciada, pois seu caminho era de ialorixá”. Posteriormente, foi levada por seus familiares até Mãe Menininha, ialorixá do Gantois naquela época. No entanto, após muito tempo de espera, veio o recado de uma filha da casa que naquele dia Mãe Menininha não atenderia a mais ninguém. Logo depois, Mãe Stella foi levada ao *Opô Afonjá*. De acordo com Mãe Stella, Mãe Menininha comentou mais tarde o episódio dizendo: “Stella era para ser daqui, mas não foi por causa de um recado mal dado”. Segundo Stella de Oxóssi esse fato é capaz de demonstrar a força do *odu* (destino) e dos orixás, pois como seu caminho era ser ialorixá não poderia mesmo ter permanecido no Gantois (CAMPOS, 2003, p.30-31), posto que neste terreiro a sucessão é por consaguinidade, ou seja, somente membros femininos da família fundadora do Axé podem ser escolhidos para o cargo de ialorixá (CAMPOS, 2003, p.91, n.2). “Só em 1976, quando fui escolhida já, entendi isso... é engraçado a força do *odu*, do destino. Era uma guerra de orixás. Minha herança era de Iansã – minha avó Theodora – , mas Odé me queria” (CAMPOS, 2003, p.31).

Não foi sem espanto que recebeu a notícia de que se tornaria a ialorixá do *Opô Afonjá*. Mãe Stella diz em um de seus livros que passado o momento do impacto, deu-se conta da “responsabilidade que se abatia, feito flecha”, sobre os seus ombros. Enquanto uma mulher jovem, que prezava por sua liberdade e tinha muito gosto em viajar e viver a vida com simplicidade, sem grandes pretensões, demonstra que inicialmente foi difícil assumir tamanha responsabilidade. “No colo de Mãe Menininha do Gantois e ao lado de suas Filhas Cleuza (já

falecida também) e Carmem (atual Ialorixá do Terreiro do Gantois), fui organizando a cabeça. Passei a enxergar as coisas com mais naturalidade” (SANTOS, 2010, p.33-34).

Recolheu seu primeiro barco de iaô em 1978, o que considera sua “prova de fogo”. Após muitas dificuldades superadas, procurou seguir os ensinamentos transmitidos por sua Mãe-de-Santo, “sempre pensando muito...” revela. “Fiz algumas mudanças, sem subtrair as bases. Para evoluir, há necessidade de reformas. Involuntariamente, provoquei uma revolução” (SANTOS, 2010, p.34-35). E de fato provocou mesmo, como veremos mais adiante, foi pioneira em vários aspectos, mas principalmente no que se refere às relações entre igreja católica e religiões afro-brasileiras.

Dentre suas primeiras realizações, destaca-se a criação de um museu, o *Ilê Ohun Lailai*, com o intuito de preservar a memória do Axé. Construiu algumas casas de orixá, coordenou reformas em outras, murou os limites do terreiro, melhorou a rede elétrica bem como o acesso ao centro do *Opô Afonjá*. Muito preocupada com a educação da juventude, instalou oficinas, com destaque para a de confecção do *Alaka*, peça de grande importância no vestuário religioso (SANTOS, 2010, p.35).



Imagem de Xangô: frente do Museu *Ilê Ohun Lailai*
Foto do jornalista Diego Mascarenhas. Disponível em:
< <http://capturaimprecisa.blogspot.com/2010/07/ile-axe-opo-afonja.html>>

Além dessas realizações no âmbito do terreiro, Mãe Stella se destacou ao longo de sua trajetória por muitas outras coisas que realizou, lutou e se posicionou. Muito já se escreveu sobre Mãe Stella em jornais, artigos acadêmicos e livros. No entanto, pouco se escreveu sobre sua produção literária, pelo menos não há muitas análises mais detidas sobre os seus livros.

A obra de Mãe Stella como um todo se apresenta de modo marcante no universo do candomblé por um conjunto de fatores que poderiam ser elencados. Contudo, destaco dois

deles: o pioneirismo e a diversidade inerente ao conjunto da obra. No que tange ao primeiro motivo, vale frisar que Stella de Oxóssi foi uma das primeiras mães-de-santo do candomblé que recorreu à escrita como mais um modo de preservar a tradição. Autora de mais de cinco livros, teve sua sabedoria reconhecida academicamente por duas universidades, a UFBA e posteriormente a UNEB, das quais recebeu o título de doutora *honoris causa*. Foi a primeira mulher a receber o título no caso da UNEB (WEBTV, 2009) e a primeira ialorixá a ter a honraria concedida pela UFBA (BOCHICHIO, 2005). E, no que se refere à diversidade, essa característica por si só já faz o conjunto de sua obra extremamente rico. Dentro desse conjunto destaque: *Meu tempo é agora*, publicado em 1993 (CONSORTE, 2009, p.244) e reeditado em 2010, onde se pode ler sobre a história do *Opô Afonjá*, além de ensinamentos sobre o modo como se estabelecem as relações dentro do candomblé; registros de mitos (*itan*) de seu orixá Oxóssi: *Ôsosi: O Caçador de Alegrias* (2006); uma coletânea de provérbios, *Òwe* (2007) e inclusive uma produção destinada ao público infantil, *Epé Laiyé terra viva* (2009). Este último, ao qual inclusive já dediquei um artigo (FRANÇA, 2011) teve forte repercussão, o que pode ser confirmado ao digitar o título da obra seguido da palavra “livro” no Google, um dos mais conhecidos sites de buscas virtuais. Aparecerão inúmeras referências, entre as quais é possível encontrar diversos comentários em vários sites de jornais, de revistas, de escolas, sites vinculados de alguma maneira ao universo das religiões afro-brasileiras, outros ligados ao movimento negro e ainda em sites governamentais, como o da Secretaria da Educação do Estado da Bahia. Juntamente com *Owé, Epé Layé* foi adotado pelo Ministério da Educação (FIEDI, 2010) bem como pelas redes municipal e estadual de ensino na cidade de Salvador. Vale ainda dizer que a Secretaria da Educação do Estado da Bahia adquiriu cinco mil exemplares para serem utilizados nas escolas públicas do Estado e que já é utilizado na Escola Eugênia Anna dos Santos, que funciona há mais de 30 anos dentro do Terreiro *Ilê Axé Opô Afonjá*. A escola foi municipalizada em 1998 e já se constitui uma referência nacional na implementação de leis e diretrizes que tratam da Educação para as relações étnico-raciais (ASCOM, 2010).

O reconhecimento oficial do papel de Mãe Stella bem como do *Ilê Axé Opô Afonjá* também se deu através do tombamento do terreiro pelo Ministério da Cultura, ainda no governo de Fernando Henrique Cardoso, em 1999 (CONSORTE, 2009, p.243), o que ocorreu em meio a festas e comemorações haja vista que foi concomitante (CONSORTE, 2009, p.226-227), aos 60 anos de iniciação de Mãe Stella e ao lançamento de um livro em sua homenagem, organizado por Cléo Martins e Raul Lody, intitulado *Faraimará*. O evento do tombamento seu deu ainda um ano antes do centenário de Mãe Senhora, sendo a ocasião

aproveitada para lembrá-lo e anunciar as festividades que se realizariam em 2000 (CONSORTE, 2009, p.243). A solenidade contou com a presença da primeira dama, na época Ruth Cardoso bem como do então ministro da cultura Francisco Welfort (MACHADO, 1999). Outras honrarias, além das já mencionadas, foram concedidas a Mãe Stella, como as medalhas “Dois de Julho”, concedida pela Prefeitura de Salvador e “Maria Quitéria”, pela Câmara de Vereadores.

Recentemente, a ialorixá protagonizou mais um feito para ser colocado no rol de suas atitudes pioneiras. Desde março do corrente ano tornou-se colunista do jornal *A Tarde*, um dos mais conhecidos da capital baiana. A cada 15 dias, sempre às quartas-feiras, Mãe Stella estará escrevendo um artigo. De acordo com o blog *Mundo Afro*, editado pela jornalista Cleidiana Ramos²⁸, repórter do próprio jornal, pela primeira vez, desde a fundação de *A tarde* em 1912, que uma ialorixá se torna articulista de modo regular no periódico (RAMOS, 2011). Como as conquistas de Mãe Stella normalmente se tornam notícias rapidamente, sua nova atividade também ganhou várias manchetes, como se pode perceber colocando no site de buscas Google “articulista Mãe Stella”, onde poderão ser lidas várias matérias sobre o assunto em blogs vinculados de alguma forma ao mundo afro, jornais, revistas e etc. A notícia ganhou ainda maior peso pelo fato do ano de 2011 ser o “Ano Internacional dos Povos Afrodescendentes” (LOPES, 2011).

Todo o prestígio e reconhecimento de Mãe Stella e de seu trabalho a frente do *Opô Afonjá* se deve também a outro pioneirismo da ialorixá, pois além de sua obra, destacou-se nos anos 80 pela postura antissincrética que assumiu, sendo a articuladora do Manifesto lançado no início dos anos 80, que trouxe uma série de desdobramentos para ela enquanto ialorixá, para o seu *Ilê Axé* e ainda para todo o universo das religiões afro-brasileiras e principalmente, para as relações entre elas e a igreja católica. Em nossa entrevista, a ialorixá mostrou que não foi nada fácil para ela assumir tal posicionamento, posto que sabia das resistências que iria encontrar. Todavia, ao lembrar dos acontecimentos em torno do Manifesto, considera que o saldo foi positivo:

Mas valeu, valeu porque agora nós já podemos falar. E quando eu falei lá nos EUA, eu disse assim: eu sei que pra mim vai ser difícil, eu tava com uns cinquenta e alguns anos mas eu ia enfrentar, eu tenho certeza que vocês jovens são minha esperança e felizmente surtiu efeito, eu acredito muito na juventude. Eu acredito nos dogmas e que não dá pra seguir esse negócio de sincretismo. E os novos estão seguindo. É difícil uma casa mais nova, menos

²⁸ A referida jornalista possui um trabalho de mestrado bastante interessante sobre a imagem das religiões afro-brasileiras no jornal *A tarde*. Ver referências completas ao final.

de vinte anos você ainda encontrar santo de igreja na sala religiosa, rezando missa pra todos os santos, pra Iaô. Então, felizmente surtiu efeito né. Hoje já tem muitos filhos formados, já tem condição de penetrar mais, tá vivenciando o orixá, então tá valendo a pena sim. Foi inspiração mesmo do meu Oxóssi que me fez fala aquele negócio.

Foi essa postura de Mãe Stella que me conduziu a pensar nas possibilidades de resposta ao discurso católico dentro do candomblé. Buscando amarrar esse debate entre os discursos, fui até Mãe Stella para compreender melhor aquele contexto do Manifesto e o que ela pensa sobre as relações entre igreja e religiões afro-brasileiras mais de 20 anos após. A análise da entrevista que realizei, conciliada com as várias fontes jornalísticas que levantei e a bibliografia existente sobre a questão serão objeto do próximo subcapítulo.

4.3 “Santa Bárbara não é Iansã”: o pioneirismo de Mãe Stella

“Os cães ladram e a caravana passa”, ou seja, “as maledicências não possuem força suficiente para impedir uma firme caminhada” (Mãe Stella de Oxóssi, 2007, 06). Foi esse provérbio que saiu das mãos de Thereza, antes de se iniciar a entrevista, ao folhear o livreto *Òwe* (Provérbios), escrito por Mãe Stella. Talvez o provérbio tenha almejado referir-se aos vários “obstáculos epistemológicos”, como já dizia o velho Bachelard, que eu havia enfrentado para conseguir estar ali. Depois de ter levado mais de um mês para conseguir marcar este encontro, ocorreu desde perda do avião, o que obrigou ao constrangimento de mudar o horário da entrevista de meio-dia para dezessete horas, até um incidente de malas presas no elevador da pousada a qual me instalei em Salvador.

Era 05 de dezembro de 2010, por volta das 16 horas e 30 minutos, quando enfim consegui pisar no *Opô Afonjá* e recebi um forte abraço de Thereza, a responsável pela minha ida até o terreiro baiano, a quem já registrei meus sinceros agradecimentos. Lugar agradável, receptivo, uma “pequena aldeia”, como já se referiu Mãe Stella, onde somos acolhidos pela presença marcante da natureza, do “*Epé Laiyé*”, da “terra viva”. Fui conversar com a *egbomi* Valdete Ribeiro da Silva, presente que também recebi de Thereza, pois essa conversa não havia sido planejada. Em seguida, fomos para casa de Mãe Stella. Enquanto aguardávamos o momento certo de subir as escadas, admirava uma bela escultura de Oxóssi, logo na entrada da sala, brilhosa, imponente, feita por um artista plástico especialmente para uma das filhas de Oxóssi mais ilustres deste país.

Naqueles instantes de espera, diante da imagem de Oxóssi, o rico currículo de Mãe Stella junto de muitas imagens advindas de minha pesquisa sobre a ialorixá formava um imenso caleidoscópio em minha mente, indicando o tamanho da responsabilidade e do privilégio que era poder estar ali, sendo recebida em sua casa. Afinal, como bem colocou Wagner Gonçalves, o nosso envolvimento com o campo começa antes mesmo de nossa chegada ao *locus* da pesquisa propriamente dito, pois “o ‘campo’ não é somente nossa experiência concreta (...) que se realiza entre o projeto e a escrita etnográfica”. Vai, além disso, pois somado a essa experiência, “o ‘campo’ (...) se forma através dos livros que lemos sobre o tema, os relatos de outras experiências que nos chegam por diversas vias, além dos dados que obtemos em ‘primeira mão’” (SILVA, 2006, p.27). Por essas razões, eu já me encontrava bastante “envolvida” com Mãe Stella, com suas diversas imagens, com seus textos, antes mesmo de conhecê-la pessoalmente.

Enfim, dada a permissão, subimos Thereza e eu, que com muito zelo “preparou o terreno” para mim. Começamos a conversar, lado a lado, com as cadeiras próximas. Mãe Stella falava firme e serenamente, embalada algumas vezes por sua cadeira de balanço, porém, exceto quando alguma temática lhe empolgava mais, usava um baixo tom de voz, o que dificultava a minha audição em alguns momentos. Além disso, nossa conversa era invadida pelos fortes ruídos provocados por torcedores dos times tradicionais baianos, afinal era um domingo e acontecia um jogo do Vitória e Atlético-GO, no Barradão. Havia começado às 16 horas e, ao final dos 90 minutos, gritos exaltados de torcedores do Bahia, muito provavelmente, comemoravam o rebaixamento do Vitória para a segunda divisão do campeonato brasileiro. Apesar da competição desigual, com a permissão de Mãe Stella, busquei aproximar ao máximo meu pequeno gravador e demos continuidade a nossa entrevista-conversa, digo assim porque deixei a coisa correr de modo informal, sem o peso constante do linguajar acadêmico. Graças à sutileza e poder de articulação da matriarca, em mais de um momento, passei de entrevistadora para entrevistada! Após agradecimentos e pedidos de desculpas pela remarcação do horário, iniciei questionando sobre sua trajetória no universo das religiões afro-brasileiras, particularmente sobre a postura que tomou nos anos 80, quando levantou a bandeira do antissincretismo no que se refere às religiões afro-brasileiras e a igreja católica. Emendei pedindo que ela falasse um pouco sobre o que achava do Concílio Vaticano II e das posições tomadas pelo mesmo no que se refere às outras religiões. Confesso que não foi sem surpresa que ouvi a sua resposta, especialmente pelo modo que articulou sua fala:

O Vaticano II foi a nossa salvação, foi ele quem nos deu força, ao falar que nós éramos religião. Nessas ocasiões... Então ele [o Concílio Vaticano II] disse, deixa ver se me lembro, viu? Toda religião deveria ter sua teologia, seus dogmas e... liturgia. Então é aí que nós... Essa religião nossa coitada é tão incompreendida não tem uma bíblia não tem um Alcorão, não tem nada. O que nós temos foi aquela história do princípio do mundo né, “Obatalá”, (tátátátá...). Os dogmas são justamente a iniciação, prática e qual que é o outro, esqueço toda hora...

Respondi, lembrando-a, que era a liturgia, ao que ela em seguida prosseguiu:

A liturgia é justamente essa prática que nós temos as oferendas, nós temos a iniciação (...). Se nós temos uma teologia é porque cuidamos dos princípios da religião. Então me deu força (...) para fazer a religião dos orixás ser independente. E temos os nossos dogmas (iniciação, cargos). Então nós somos religião. Logo chamei a atenção do povo porque não precisávamos da bênção do bispo para nossos ritos. Não há necessidade de fazer arremate na igreja de nossas obrigações. Se nós temos os orixás, não precisamos das palavras do bispo nem da sua bênção (...). Nessa ocasião eu estava nos Estados Unidos, tava (sic) havendo um Congresso das Tradições dos Orixás e Cultura. Então no congresso, eu fui e disse que nós éramos independentes, tinha fundamento, tinha veracidade (...) foi engraçado quando o bispo ficou desesperado. Nunca pensava que o pessoal de Orixá iria catar a sua independência por seus próprios méritos, não é? Eles iam na *Tarde* e escrevia, e a gente ia e botava no jornal. E o jornal não era dele, jornal gosta é disso mesmo. Então foi uma graça pra mim, até [que] um dia (...) ele disse assim: eu acho que ela está certa (...) *Iaô* ia pra lá [para a igreja] todo enroladinho (...) Mas não acabou a polêmica não. Tem poucos dias que alguém veio fazer uma entrevista já veio com essa conversa, aquela conversa, aquela polêmica toda. Eu disse, rapaz aquilo já passou, já é coisa velha. Agora cada um põe o pé no chão e pesquise a sua própria religião (...) pra nós foi uma glória.

Como se pode perceber, somente nesse primeiro momento já é possível encontrar vários elementos que foram buscados pela memória da ialorixá octogenária e conectados pela linguagem oral, que naturalmente precisam ser desenvolvidos para serem mais bem compreendidos e analisados. Neste momento inicial de nossa entrevista, quando Mãe Stella recupera de modo rápido tantas questões importantes historicamente, lembrei-me da autora Ecléa Bosi, quando afirma que nas lembranças das pessoas idosas

é possível verificar uma história social bem desenvolvida: elas já atravessaram um determinado tipo de sociedade, com características bem marcadas e conhecidas; elas já tiveram quadros de referência familiar e cultural igualmente reconhecíveis: enfim, sua memória atual pode ser desenhada sob um pano de fundo bem mais definido do que a memória de uma pessoa jovem, ou mesmo adulta, que, de algum modo, ainda está

absorvida nas lutas e contradições de um presente que a solicita muito mais intensamente do que uma pessoa de idade (BOSI, 1994, p.60).

A afirmação assim feita, logo de saída: “O Vaticano II foi a nossa salvação, foi ele quem nos deu força, ao falar que nós éramos religião”, posto que, em sua leitura das afirmações do Vaticano II “toda a religião deveria ter sua teologia, seus dogmas e... liturgia” é por si bastante significativa. O que logo se percebe é que Mãe Stella se apropria do discurso católico, através de uma leitura bastante peculiar do significado de religião no âmbito das conclusões conciliares, para defender e afirmar o candomblé enquanto tal. Em uma aula inaugural na Faculdade de Educação da UFBA²⁹, Mãe Stella já havia falado sobre isso. Pela maior formalidade da ocasião, articulou melhor suas ideias, mostrando que “a crença nos Orixás é uma ‘religião composta de ‘Teologia, Liturgia e Dogmas’, assim como disse a mim na entrevista. Em sua explanação naquela universidade, mostrou claramente o que seria no âmbito do candomblé cada um desses elementos: “a Teologia visa não só o estudo do Orixá, como a experiência que temos da divindade em nossas vidas”. Já “a Liturgia compreende todos os ritos existentes na referida religião: ritos, cânticos, coreografia. Existem ritos públicos e ritos secretos, nos quais só participam os iniciados”. Finalmente, esclarece que “os dogmas são os pontos que sustentam a própria doutrina. Servem de alicerce para a compreensão da essência de nossa tradição religiosa” (SANTOS, 2001). Desse modo, Mãe Stella apresenta o que entende por religião, especificamente como vê o candomblé, tomando como ponto de partida justamente uma leitura que faz do Concílio Vaticano II e a partir disso mostra que o candomblé possui os mesmos elementos que, em sua leitura, devem compor uma religião e, portanto, o seu estatuto enquanto tal não pode ser questionado.

No discurso de Stella de Oxóssi, as conclusões do Vaticano II funcionaram como um referencial possível de legitimação ou como uma forma de mostrar mais sistematicamente o candomblé enquanto religião. Também é possível pensar essa afirmação de Mãe Stella como um recurso aquilo que é chamado de “argumento de autoridade”, o que Latour recupera em seu trabalho. É um “nome dado a recorrência a aliados superiores e mais numerosos” (LATOURE, 2000, p.56). Ou seja, Mãe Stella recorre ao Concílio Vaticano II, talvez não somente porque tenha sido um acontecimento importante de um modo geral, no sentido de que tenha refletido na sociedade como um todo ou pelo menos em boa parte dela, extrapolando os limites da igreja, mas também porque desejou buscar o Concílio como um

²⁹ Como utilizarei o conteúdo desta aula inaugural em vários pontos daqui em diante, de modo sempre fragmentado, optei, por uma questão de melhor entendimento do contexto em que as afirmações foram feitas, em transcrever a referida aula na íntegra na parte dois do item “Anexos”.

recurso de sua retórica, como um “argumento de autoridade” no âmbito da própria igreja católica, fazendo com que ela pudesse retirar do próprio “acusador” – do qual ao longo da história das religiões afro-brasileiras vieram as frequentes acusações de “não religião” – o argumento para afirmar o candomblé enquanto religião. Em outras palavras, é como se pudéssemos imaginar implicitamente a seguinte questão: se um dos “adversários históricos” do candomblé já o viu como religião, porque ainda permanece a dúvida para determinadas esferas da sociedade?

A partir disso poderia ainda ficar ressoando ao fundo a seguinte questão: há na documentação conciliar tal afirmação? Confesso que fiz essa pergunta inicialmente, pois no momento em que ela proferiu sua “sentença” impactante, mesmo já tendo lido, mais de uma vez, os documentos do Vaticano II, tive dúvidas, hesitei e cheguei a me questionar: será que deixei passar uma afirmação tão importante? Como pesquisadora, tinha por obrigação reler a documentação conciliar, com mais calma, mas não encontrei em nenhum documento conciliar a afirmação de que “uma religião precisa ter uma teologia, seus dogmas e liturgia”. Na verdade, compreendi posteriormente com o auxílio das leituras de Latour, que minha pergunta estava desprovida de sentido, estava por si mesma equivocada. O que desejo mostrar é que na “prática discursiva” (FOUCAULT, 1969, p.350-351) de Mãe Stella, evidentemente não apenas na entrevista que realizei, mas nas várias oportunidades em que a sacerdotisa conseguiu fazer reverberar este discurso, devido sua posição de notoriedade já reconhecida por diversas esferas da sociedade, o que menos importa é se tal afirmação estava ou não no texto do Vaticano II, pois “por si mesma, uma sentença não é nem fato nem ficção; torna-se uma ou outra mais tarde graças a outras sentenças” (LATOURE, 2000, p.45).

Desse modo, o “argumento de autoridade” já estava posto, contida ou não na documentação conciliar, a “sentença” de Mãe Stella foi se tornando “fato”, até porque, como já mostramos no capítulo segundo, o Concílio Vaticano II foi a motivação para a escrita, em 1968, do artigo paradigmático de Boaventura e este artigo o ponto de partida de muitas outras reflexões teológicas católicas sobre as religiões afro-brasileiras, tomadas enquanto tal. Assim, podemos pensar que Mãe Stella faz uso do Vaticano II enquanto um “evento”, no sentido dado por Sahlins já mencionado anteriormente, ou seja, levando em consideração o aspecto simbólico, não é possível separar num evento “‘o que realmente aconteceu, materialmente’ de uma outra coisa que seria o significado atribuído a ele pelos atores e espectadores; as duas coisas são indissociáveis”. (SAHLINS, 2007, p.323, apud MOLINO, 1986, p.264).

A fala sintética de Mãe Stella suscita muitas outras questões e traz à baila uma problemática que envolve as relações entre igreja católica e religiões afro-brasileiras, especialmente em sua dimensão discursiva, que é uma não nova, mas ainda pouco trabalhada questão. Refiro-me ao estatuto da “religião”, do “religioso”, e à questão da definição de “religião”, que observo como um pano de fundo desde meu trabalho de mestrado (FRANÇA, 2010, p.299-303). A meu ver, até o presente momento e até onde pude levantar quem melhor conseguiu iluminar essa questão foi o antropólogo Emerson Giumbelli, especialmente em sua obra *O fim da religião*. Dentre muitas questões, o autor coloca que o estatuto da igreja católica enquanto religião, em nenhum momento da história brasileira foi questionado (GIUMBELLI, 2002, p.276), diferente das religiões afro-brasileiras que, mesmo após a separação igreja e Estado, tiveram que caminhar com o peso dessa questão que serviu de base para todo o processo repressivo desencadeado, em vários momentos de nossa história, o que já tratei em textos anteriores (FRANÇA, 2007, 2010), bem como vários autores já o demonstraram (BROWN,1976,1985; MAGGIE,1992; NEGRÃO, 1996; GIUMBELLI, 1997, 2003; etc).

Se na academia o estatuto de “religião” das religiões afro-brasileiras há muito já não é questionado, embora os primeiros estudiosos (Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edson Carneiro e até mesmo parte da literatura bastidiana, dentre outros) possuíssem leituras eivadas de preconceito, em função do contexto histórico-social em que viveram (Evolucionismo e Positivismo, principalmente), o mesmo não ocorre no âmbito da sociedade de um modo geral.

Ao longo de nossa história, o Estado, o aparato policial e jurídico (Cf. MAGGIE, 1992), a imprensa e a igreja católica funcionaram como instituições repressoras das religiões afro-brasileiras, sendo elas também alvo dos setores ligados à saúde pública, especialmente após a legitimação do kardecismo, como bem já demonstrou Giumbelli (1997, p.218-228). Embora o Estado brasileiro tenha se tornado laico após a proclamação da República, o referido antropólogo nos mostra as complexidades que envolvem a questão da liberdade religiosa no Brasil.

Ao comparar a situação do Brasil e da França, no que tange à questão da regulação do religioso bem como acerca das disputas em torno do princípio da “liberdade religiosa”, constatou que “o debate que se estabeleceu em meio a essas disputas versou quase nunca sobre ‘a religião’ que teria ‘liberdade’, quase sempre sobre a ‘liberdade’ de que desfrutaria a ‘religião’” (GIUMBELLI, 2002, p.276). Lembra ainda que o embate em torno da liberdade religiosa se deu com a igreja católica e que isto é bastante significativo, pois nem se cogitou discutir se neste caso tratava-se ou não de uma “religião”. Assim, “afastada a controvérsia

sobre uma definição de ‘religião’, discutiu-se sobre a forma pela qual as ‘associações’ deveriam se organizar a fim de conciliar as exigências da liberdade religiosa e os interesses do Estado, umas e outros circunscritos a dimensões econômicas” (GIUMBELLI, 2002, p.276).

Essa parte de nossa história, posterior ao advento da República, tão bem recuperada e analisada por Giumbelli, que apenas lembrei aqui muito sinteticamente, nos traz à memória o espinhoso percurso das religiões afro-brasileiras em nosso país, bem como o contexto histórico-social anterior aos anos 80, que de alguma maneira também conduziu Mãe Stella e as outras lideranças do candomblé à necessidade sentida por elas de reafirmarem o seu estatuto de “religião” e se posicionarem contra o sincretismo, até porque, como bem colocou Consorte, a presença de Boaventura como bispo auxiliar em Salvador, “com seu elã evangelizador”, não possibilitava que apagassem de suas memórias as posições da igreja, “já velhas conhecidas, mas, nem por isso, menos perturbadoras” (CONSORTE, 2006, p.86). Os outros fatores que podem ter motivado a atitude das ialorixás baianas têm a ver com o contexto em que vivia o candomblé nos anos 80, já bem recuperado por Consorte, que envolve a oportunidade de reflexão oferecida pela II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura³⁰, o processo de valorização do negro na Bahia, resultantes das transformações mais amplas ligadas à inserção do negro no mundo, dentre outros (CONSORTE, 2006, p.86 -87).

Retornando aos demais elementos presentes no fragmento transcrito anteriormente, Mãe Stella nos mostra que, em função da tradição oral, as religiões afro-brasileiras não possuem um livro sagrado como o cristianismo ou o islamismo, no entanto, não é por isso que deixam de ter os três elementos elencados pela igreja, segundo sua leitura, como necessários para que fossem considerados como “religião”: teologia, liturgia e dogmas. Ao dizer: “O que nós temos foi aquela história do princípio do mundo...”, faz referência imediata a cosmogonia do candomblé, deixando implícito que também possuem, como as demais religiões,

³⁰ É importante observar que a nomenclatura deste evento não é citada da mesma forma pelos autores que trabalharam a questão e até mesmo ao se fazer uma busca pelo site de pesquisas Google pode-se também encontrar variações. Dentre as várias menções feitas destaco a de Consorte, que em dois de seus textos menciona *II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura* (Controc) (CONSORTE, 2006, p.72; 2010, p.195). Já em outro texto, refere-se ao evento como *II Congresso Internacional da Tradição Orixá e Cultura* (CONSORTE, 2009, p.190). Silva e Vasconcelos acompanham a primeira nomenclatura utilizada por Consorte (SILVA; VASCONCELOS, 2009, p.1). Já Vera Campos em seu livro sobre Mãe Stella utiliza a denominação *II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura* (CAMPOS, 2003, p.44), que é a mesma encontrada no texto de Stephania Capone (1999) e no site do Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-Brasileira (INTECAB-MG). A I Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura ocorreu em 1981, em Ifé, na Nigéria. A II COMTOC foi a realizada em Salvador, em 1983; a III COMTOC de 1986, foi realizada em duas versões, uma sediada em Nova York e outra em Ilé-Ifé. Houve ainda a IV Conferência realizada em São Paulo em 1990 e a V COMTOC ocorreu em São Francisco em 1997 (CAPONE, 1999b). Diante da variação constatada, optei pela nomenclatura que encontrei maior número de referências.

explicações para a origem do mundo e dos homens. Se de acordo com as premissas do próprio Vaticano II o candomblé é religião, no olhar de Mãe Stella, então a sacerdotisa chama atenção para o fato de que não há necessidade da “benção dos bispos” e menos ainda de “fazer arremate na igreja” ao final das obrigações rituais do candomblé.

“Agora cada um põe o pé no chão e pesquise a sua própria religião”. O tom de Mãe Stella nesta fala foi imperativo e bastante significativo, permitindo-nos entender que, em sua visão, fazia-se necessário que cada religião tivesse pessoas adeptas pesquisando também. Penso que de algum modo isso reflete sua aposta na juventude, demonstrada não só em nossa conversa como em seus livros. Mãe Aninha, fundadora do *Opô Afonjá*, já manifestava o desejo de ver “seus Filhos com anel no dedo e servindo ao Orixá” (SANTOS, 2010, p.31), o que tem se concretizado não só no *Opô Afonjá* como no âmbito do candomblé de modo geral, posto que nos últimos anos torna-se cada vez maior o número de adeptos do candomblé e das demais religiões afro-brasileiras presente no mundo acadêmico, nas mais diversas áreas, especialmente nas Humanidades. Entre nós, circulando pela História, a Antropologia e a Ciências das Religiões, é bem perceptível a busca do conhecimento acadêmico que possa auxiliar na compreensão de sua religião. Se antes o candomblé e as demais religiões afro-brasileiras eram pesquisadas muito mais por intelectuais externos ao culto, hoje o quadro se mostra diverso.³¹

De modo disperso, típico de nossa memória oral, e sintético, Mãe Stella mostra, conforme fragmento transcrito, o contexto de sua tomada de posição com relação à igreja nos anos 80, bem como parte dos desdobramentos com a cobertura da imprensa soteropolitana. Para que se possa compreender melhor a fala de Mãe Stella, é necessário fazer uma contextualização mais detida do que foi o Manifesto, como e quando surgiu, qual era o seu conteúdo e ainda porque se tornou um marco no âmbito das religiões afro-brasileiras e de que maneira pode ser tomado como um contraponto ao discurso católico.

³¹ Não fiz nenhum levantamento quantitativo. Minhas observações advêm da leitura de vários trabalhos de autores vinculados às religiões afro-brasileiras como *Dos yorubá ao Candomblé kêtú*, organizado por Aulo Barretti Filho, Ordep Serra, autor já consagrado neste campo de estudos com inúmeros livros e artigos, dos quais destaco *Águas do Rei*, Fábio Lima, com *As Quartas-feiras de Xangô*, Sandra Epega, que possui vários artigos publicados em jornais e revistas, dois quais destaco *A volta à África: na Contramão do Orixá*, publicado em *Faces da Tradição Afro-Brasileira*, de Caroso e Bacelar, Gisèle Omindarewá Cossard, que escreveu *Awô: o mistério dos orixás*, dentre outros. Além disso, falo também a partir de minha experiência enquanto professora da UFPB, pois em nossas turmas tanto de graduação quanto de pós-graduação é possível encontrar filhos, pais e mães-de-santo, e a partir de conversas informais com colegas que trabalham no campo de estudos afro. Outra questão mais complexa é a das relações entre pesquisador das religiões afro-brasileiras e seu nível de envolvimento no campo, a velha questão do “tornar-se nativo”. Sobre isso, vale consultar *O antropólogo e sua magia*, de Wagner Gonçalves da Silva.

Em 1983, ialorixás dos cinco mais conhecidos terreiros de Salvador lançaram um Manifesto que na verdade se constitui em dois documentos, sendo o primeiro deles de 27 de julho, logo após a realização do II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura, realizada em Salvador, e o outro de 12 de agosto de 1983 (CONSORTE, 2009, p.190; 2010, p.196). Na verdade, a constituição do Manifesto se dá a partir da atuação de Mãe Stella na referida Conferência, quando em seu primeiro pronunciamento público (CAMPOS, 2003, p.49) “mostrou que o sincretismo estava caduco e gasto”. Assim, a “carta aberta ao público” foi aprovada e aclamada na conferência, quando defendeu firmemente sua posição junto das outras ialorixás que assinaram o documento (CAMPOS, 2003, p.44). Segundo Vera Felicidade, depois deste feito em 1983, a sacerdotisa “nunca mais parou”, participando em seguida da 8ª Conferência sobre Cultura no Caribe, do Seminário das Nações de Linha Iorubá, do Seminário de Psiquiatria e Religiosidade, do Encontro de Ialorixás e Babalorixás, que com exceção do primeiro, foram todos realizados em Salvador. Posteriormente, no ano de 1985, teve participação na III Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura, em Nova York e ainda retornou alguns anos depois aos EUA para proferir uma conferência sobre “Religião afro-brasileira” na Universidade Howard em Washington, além de ter falado para estudantes de várias universidades brasileiras como, por exemplo, a USP (CAMPOS, 2003, p.49) e a UFBA, conforme já mencionei anteriormente.

O primeiro documento causou grande alvoroço, não só na imprensa local, quando os dois jornais mais importantes de Salvador – *Jornal da Bahia* e *A Tarde* – deram bastante destaque a ele, o que já foi bastante detalhado por Josildeth Consorte (1999, 2006, 2009, 2010) em seus artigos sobre o tema, quanto em revistas de grande circulação no Brasil, como a *Veja* (17/08/1983, p.87)³², que também escreveu uma matéria sobre o assunto (CONSORTE, 1999 e 2006). Como informa a autora, embora os jornais tenham falado sobre o Manifesto e recortado partes dele, não o publicaram na íntegra. O impacto deste primeiro documento foi tão grande que quinze dias após as mesmas ialorixás fizeram o segundo documento, dirigido “ao Público e ao Povo do Candomblé”, com o intuito principal de denunciar as distorções feitas pela imprensa que terminou ignorando o objetivo maior do pronunciamento, que era a afirmação do candomblé como religião e o repúdio a sua qualificação como seita ou animismo primitivo. A imprensa deu enfoque à “recusa do sincretismo”, o que na verdade era uma decorrência da primeira posição (CONSORTE, 2010, p.196-197).

³² A título de informação, vale dizer que a referida revista dispõe de um acervo virtual, que pode ser consultado através de seu site na internet, o que possibilita a visualização não só deste artigo, mas de vários outros, constituindo-se, portanto, numa ferramenta de trabalho.

Ainda segundo Consorte, como também pude confirmar, o segundo documento escrito em agosto não é referenciado pela imprensa da época, mas se encontra no Museu *Ohun Lailai*, no *Axé Opô Afonjá*, o que também pude tomar ciência por ocasião de minha visita ao terreiro. É possível que este segundo documento nem tenha sido levado ao conhecimento da imprensa em virtude do tratamento dado ao primeiro (CONSORTE, 2006, p.79). Abaixo segue a transcrição dos dois documentos:

Ao público e ao povo do candomblé

As ias e os babalorixás da Bahia, coerentes com as posições assumidas na II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura, realizada durante o período de 17 a 23 de julho de 1983, nesta cidade, tornam público que depois disso ficou claro ser nossa crença uma religião, e não uma seita sincretizada.

Não podemos pensar nem deixar que nos pensem como folclore, seita, animismo, religião primitiva, como sempre vem ocorrendo neste país, nesta cidade, seja por parte de opositores, detratores: muros pichados, artigos escritos – “Candomblé é coisa do diabo”, “Práticas africanas primitivas ou sincréticas” – seja pelos trajes rituais utilizados em concursos oficiais e símbolos litúrgicos consumidos na confecção de propaganda turística, e ainda nossas casas de culto, nossos templos incluídos, indicados na coluna do folclore dos jornais baianos.

Ma bërú, Olorun wa pelu awon omorisa³³.

Salvador, 27 de julho de 1983.

Meninha do Gantois, ialorixá do Axé Ilê Iya Omin Iyemassé; Stella de Oxóssi, ialorixá do Ilê Axé Opô Afonjá; Tetê de Iansã, Ialorixá do Ilê Nasso Oká ;Olga de Alaketo, ialorixá do Ilê Maroia Lage. Nicinha do Bogum, ialorixá do Zogodô Bogum Malê Ki-Rundo
(CAMPOS, 2003, p.44-45)

Ao Público e ao Povo do Candomblé

Vinte e sete de julho passado deixamos pública nossa posição a respeito do fato de nossa religião não ser uma seita, uma prática animista primitiva. Consequentemente rejeitamos o sincretismo como fruto da nossa religião, desde que ele foi criado pela escravidão à qual foram submetidos nossos antepassados. Falamos também do grande massacre, do consumo que tem sofrido nossa religião. Eram fundamentos que podiam ser exibidos, mostrados, pois não mais éramos escravos nem dependemos de senhores que nos orientem. Os jornais não publicaram [a carta] na íntegra; aproveitaram [o conteúdo] para notícias e reportagens.

³³ A partir do Vocabulário Yorùbá de Eduardo Napoleão, que traz não só a tradução dos vocábulos para o português mas também um “resumo gramatical” bastante esclarecedor acerca da lógica do idioma, é possível traduzir a frase da seguinte forma: “Não tenha medo, Olorum está junto de seus filhos”. Vale ainda frisar que Olorum é o Deus supremo, Senhor do espaço infinito (Cf. NAPOLEÃO, 2010).

Quais os peixes colhidos por esta rede lançada? Os do sensacionalismo por parte da imprensa, onde apenas os aspectos do sincretismo e suas implicações turísticas (lavagem do Bonfim etc.) eram notados; por outro lado apareceram a submissão, a ignorância, o medo e ainda “a atitude de escravo” por parte de alguns adeptos, até mesmo ialorixás, representantes de associações “afro”, buscando ser aceitas por autoridades políticas e religiosas. Candomblé não é uma questão de opinião. É uma realidade religiosa que só pode ser realizada dentro de sua pureza de propósito e rituais. Quem assim não pensa, já de há muito está desvirtuado; por isso podem continuar sincretizando, levando iaôs ao Bonfim, rezando missas, recebendo os pagamentos, as gorjetas para servir ao pólo turístico baiano, tendo acesso ao poder, conseguindo empregos etc.

Não queremos revolucionar nada, não somos políticos, somos religiosos, daí nossa atitude ser de distinguir, explicar, diferenciar o que nos enriquece, nos aumenta; tem a ver com nossa gente, nossa tradição e o que desgarrá dela, mesmo que isso esteja escondido na melhor das aparências. Enfim, reafirmamos nossa posição de julho passado, deixando claro que de nada adiantam pressões políticas, da imprensa, do consumo, do dinheiro, pois o que importa não é o lucro pessoal, a satisfação da imaturidade e do desejo de aparecer, mas sim a manutenção da nossa religião em toda a sua pureza e verdade, coisa que infelizmente, nesta cidade, neste país, vem sendo cada vez mais ameaçada pelo poder econômico, cultural, político, artístico e intelectual. Vemos que todas as incoerências surgidas entre as pessoas do candomblé que querem ir à lavagem do Bonfim carregando suas quartinhas, que querem continuar adorando Oiá e S. Bárbara como dois aspectos da mesma moeda, são resíduos, marcas da escravidão econômica, cultural e social que nosso povo ainda sofre. Desde a escravidão que preto é sinônimo de pobre, ignorante, sem direito a nada a não ser saber que não tem direito; é um grande brinquedo dentro da cultura que o estigmatiza, [e] sua religião também vira brincadeira. Sejamos livres, lutemos contra o que nos abate e o nos desconsidera, contra o que só nos aceita se nós estivermos com a roupa que nos deram para usar. Durante a escravidão o sincretismo foi necessário para a nossa sobrevivência; agora, em suas decorrências e manifestações públicas, gente de santo, ialorixás realizando lavagens nas igrejas, saindo das camarinhas para as missas etc., nos descaracterizam como religião, dando margem ao uso da mesma como coisa exótica, folclore, turismo. Que nossos netos possam se orgulhar de pertencer à religião de seus antepassados, que ser preto, negro, lhes traga de volta a África e não a escravidão.

Esperamos que todo o povo do candomblé, que as pequenas casas, as grandes casas, as médias, as personagens antigas e já folclóricas, as consideradas ialorixás, ditas dignas representantes do que se propõem, antes de qualquer coisa, considerem sobre o que estão falando, o que estão fazendo, independente do resultado que esperam com isso obter.

Corre na Bahia a idéia de que existem quatro mil terreiros; quantidades nada expressam em termos de fundamentos religiosos, embora muito signifiquem em termos de popularização, massificação. Antes o pouco que temos do que o muito emprestado.

Deixamos também claro que o nosso pensamento religioso não pode ser expressado através da Federação dos Cultos Afros ou outras entidades congêneres, nem por políticos, ogãs, obás ou quaisquer outras pessoas que não os signatários desta [carta]. Todo este nosso esforço é por querer devolver ao culto dos orixás, à religião africana, a dignidade perdida durante a escravidão e [os] processos decorrentes da mesma: alienação cultural, social e econômica que deram margem ao folclore, ao consumo e [à] profanação de nossa religião.

Salvador, 12 de agosto de 1983
 Menininha do Gantois, ialorixá do Axé Ilê Iya Omin Iyemassé;
 Stella de Oxóssi, ialorixá do Ilê Axé Opô Afonjá; Tete de Yansã, ialorixá do
 Ilê Nasso Oká ; Olga de Alaketo, ialorixá do Ilê Maroia Lage. Nicinha do
 Bogum, ialorixá do Zogodô Bogum Malê Ki-Rundo
 (CAMPOS, 2003, p.45-48)

Como se pode ver, os documentos trazem várias questões, especialmente o segundo mais completo. Muitas delas já foram abordadas por Consorte, que tem se dedicado desde os anos 90 a essa questão e seus desdobramentos. Contudo, quero destacar os aspectos do Manifesto que funcionam como um contraponto ao discurso católico sobre as religiões afro-brasileiras. O discurso presente é o do antissincretismo e, principalmente, da afirmação do candomblé enquanto religião. Diferente do enfoque dado por parte da imprensa, Consorte já observou, fazendo uma interação entre o conteúdo do documento e seu trabalho de campo no *Opô Afonjá*, junto de Mãe Stella, que o repúdio ao sincretismo era mais uma “decorrência lógica” da afirmação do candomblé como religião, pois as práticas sincréticas terminavam descaracterizando o candomblé enquanto tal, dando margem, de acordo com o Manifesto, a visão folclorizada, exotizada, bem como ao uso da religião dos orixás como objeto de atração turística. Ou seja, de alguma maneira, o sincretismo aparece no discurso das ialorixás signatárias como um elemento deturpador, “desvirtuante”, como um “resíduo”, uma “marca da escravidão econômica, cultural e social” que a população negra e seus descendentes ainda sofre (CONSORTE, 2006, p.72-73).

O tema do sincretismo, como já colocou Ferretti em mais de uma oportunidade, é bastante complexo, e embora haja vasta literatura sobre o assunto, há ainda muito desinteresse (FERRETTI, 1995, p. 85) ou receio em tratar o tema, uma “palavra considerada maldita que provoca mal estar em muitos ambientes e em muitos autores” (FERRETTI, 2006, p.113). Todavia, se o objeto de análise envolve de alguma maneira as relações entre igreja católica e religiões afro-brasileiras, especialmente em sua dimensão discursiva, torna-se inexorável abordá-lo, na verdade, é praticamente um imperativo. De acordo com Ferretti o sincretismo é uma normalidade, um fenômeno presente em nossa sociedade e em todas as religiões, daí a necessidade de ser analisado (FERRETTI, 1995, p.91). Recuperando Leonardo Boff, pondera que “todas as religiões são sincréticas, pois representam o resultado de grandes sínteses integrando elementos de várias procedências que formam um novo todo” (FERRETTI, 2006, p.114). Afirma ainda que é uma característica do próprio fenômeno religioso, o que não implica o desmerecimento de nenhuma religião, mas traz apenas a constatação de que “a religião constitui uma síntese integradora englobando conteúdos de diversas origens”, assim

como os outros elementos de uma cultura (FERRETTI, 2006, p.114). Embora considere suas colocações bastante pertinentes e importantes, especialmente no que a tange à necessidade de se tomar o sincretismo para análise sem maiores resistências, devido a sua presença marcante em nossa sociedade, devo esclarecer que meu interesse é outro. Sincretismo e antissincretismo interessam-me enquanto possibilidades de respostas ao discurso católico, de modo que não pretendo discutir suas possíveis significações, pelo menos numa perspectiva substantiva, bem como não pretendo recuperar aqui, de modo mais amplo, os vários usos da categoria, o que Sérgio Ferretti já cumpriu muito satisfatoriamente, sendo o seu livro *Repensando o sincretismo* (1995) um marco nos estudos sobre o tema. Assim, meu desejo é pensar os usos e as acepções que adquirem a categoria sincretismo no âmbito dos discursos católicos e no das religiões afro-brasileiras, como formas de relação, haja vista que essa questão se torna importante porque mobiliza concepções diferentes para posições que normalmente são tomadas como semelhantes, como ficará claro mais adiante. Pretendo delinear aqui de que modo essa categoria circula de um discurso a outro e como ela se insere no discurso de Mãe Stella, conduzindo-a a uma postura de antissincretismo.

Na documentação do Concílio Vaticano II, nas *Diretrizes Gerais* da CNBB, que vimos anteriormente, e nas conclusões das Conferências do Episcopado Latino-Americano³⁴, que já me debrucei em outras oportunidades (FRANÇA, 2010c), o sincretismo ainda aparece como uma questão problemática para a igreja. Na documentação conciliar, embora o discurso seja o da valorização positiva daquilo que há de bom nas religiões não cristãs, não há pretensões de se “abrir as portas ao sincretismo” (KLOPPENBURG, 1968, p.411). Muito diferente disso, as resoluções conciliares mandam “afastar toda espécie de sincretismo e falso particularismo” (AG, 22) e que essas poderiam ser tentações às quais a igreja poderia “sucumbir” a partir da nova mentalidade do Concílio Vaticano II, conforme já mostrei anteriormente. Na época em que o Manifesto das ialorixás baianas foi dado ao conhecimento público nos anos 80, Boaventura Kloppenburg estava como bispo auxiliar de Salvador e foi a primeira autoridade eclesiástica a se manifestar considerando excelente a posição do candomblé, “dado que o sincretismo era uma coisa insustentável, uma história que ninguém entendia” (CONSORTE, 2006, p.74).

No pós-Vaticano II, pelo menos ao nível discursivo, se constroem outros modos de lidar com o sincretismo, sendo o principal deles pela via da inculturação como já vimos na

³⁴ Embora não tenha separado um capítulo para análise dessa documentação, pois fugiria aos objetivos do trabalho, foi necessário estudá-la e sistematizá-la tendo em vista que o discurso da CNBB a utiliza frequentemente e, como já se pôde ver, está pautado nas conclusões das Conferências do CELAM. Sobre esta documentação produzi apenas um artigo, como se poderá ver nas referências finais.

análise feita das *Diretrizes Gerais*. No exame das conclusões da Conferência de Puebla, em fins dos anos 70, o viés é o mesmo. Entre outras coisas, o discurso da inculturação parece demonstrar a nova tentativa da igreja de frear ou de pelo menos se contrapor ao “sincretismo”, seu rival antigo, tão difícil de lidar. Ou ainda, controlá-lo, invertendo agora a sua direção, como vimos através da observação de Volney Berkenbrock também no capítulo três. Numa perspectiva global – pensando o discurso do episcopado latino-americano ao longo dos 52 anos, somados os espaços entre a primeira Conferência Episcopal, realizada em 1955 e a última, em 2007– a ênfase recaiu no indivíduo, nos “afro-americanos” e não nas religiões “afro-americanas”. Essa é uma sutileza importante, que deve ser destacada, na medida em que oferece o tom do discurso, que ao longo dos anos, a partir de Medellín, focalizou muito mais o aspecto da “promoção” dos “afro-americanos”, numa dimensão social, política e econômica, sendo a perspectiva de diálogo com as “religiões afro-americanas” praticamente suprimida do discurso, assim como notamos em grande parte do material da PAB já analisado (FRANÇA, 2010a, p.285).

No discurso da CNBB, como vimos no item II do terceiro capítulo, o sincretismo também aparece como um desafio a ser enfrentado, embora a categoria tenha sofrido um crescente processo de desuso, outros termos foram inseridos para tratar a mesma questão. Lembramos também, a partir de Ordep Serra, que para a parcela mais conservadora da igreja católica o sincretismo sempre definiu as religiões afro-brasileiras, tomando assim uma conotação negativa, um tom de denúncia a uma suposta “falta de conteúdo religioso próprio, legítimo, original” (SERRA, 1995, 191).

Quando recuperamos a documentação do Episcopado latino-americano superficialmente e a da CNBB, analisada no terceiro capítulo, e percebemos a ênfase nos sujeitos “afro-americanos” e não no diálogo com as “religiões afro-americanas” a afirmação expressa no manifesto das ialorixás ganha maior significação:

Desde a escravidão que preto é sinônimo de pobre, ignorante, sem direito a nada; e por saber que não tem direito é um grande brinquedo dentro da cultura que o estigmatiza, sua religião também vira brincadeira. Sejam livres, lutemos contra o que nos abate e o que nos desconsidera, *contra o que só nos aceita se nós estivermos com a roupa que nos deram para usar* (grifos meus).

No que tange a conotação negativa de sincretismo, vinculada às religiões afro-brasileiras presentes nos discurso católicos analisados, a partir da observação de Ordep Serra que lembramos acima, o brado antissincretismo de Mãe Stella torna-se ainda mais explicável:

Combato o sincretismo, repito, na intenção de valorizar a essência dos ritos, os seus fundamentos, mas sei que Nação pura não existe. Isso é utopia e ignorância de nossa história. Eu não digo “Candomblé”, que é expressão banto? E daí? As diferentes nações entraram no chamado processo de assimilação: **Òsumare** como **Bessen**, **Iroko** com **Loko** e **Tempo**, etc. Pergunto aos mais velhos: onde começa o culto do Arco-Íris e termina o do deus-cobra e vice-versa? E de **Loko** com **Iroko**? É evidente a assimilação (grifos da autora) (SANTOS, 2010, p.147).

Assim, como se pode ver pelo fragmento transcrito acima de *Meu tempo é agora*, justamente por saber da complexidade da categoria sincretismo e especialmente por ter ciência de que há uma apropriação negativa do termo não só pela igreja, mas de modo geral em nossa sociedade, como argumentei a partir de Ordep Serra anteriormente, é que Mãe Stella considera necessário dissociar, separar os rituais do candomblé e da igreja como uma forma de “valorizar a essência dos ritos, os seus fundamentos”. Também demonstra sagacidade ao afirmar sua descrença num discurso da *pureza*, especialmente no âmbito do grande espectro e da diversidade que se encontra naquilo que denominamos genericamente de “religiões afro-brasileiras”.

Tanto no Manifesto quanto em vários pronunciamentos feitos por Mãe Stella e também em nossa conversa, há ideia do sincretismo como algo anacrônico, deslocado, ultrapassado e desprovido de sentido nos tempos atuais. Essa ideia deu margem a acusações, advindas inclusive de muitos adeptos do candomblé, de que o abandono do sincretismo implicava certo desrespeito aos antepassados que assim faziam e desse modo passaram a religião. Quando questionei a ela sobre a repercussão do Manifesto na prática cotidiana dos terreiros, inclusive em sua casa, ela esclareceu, contando sobre a primeira vez em que se faria uma obrigação no *Opô Afonjá* aos moldes dessincretizados:

A primeira vez que isso aconteceu aqui dentro foi num *Axexê*, então eu disse: “vai haver o *Axexê* de fulano, são sete dias, e depois não vai haver missa”. Aí uma pessoa aqui do cargo que era mais antiga disse: “Mas então como é que a gente vai fazer? Eu disse: Olhe, veja bem, você não sabe, você é mais velha do que eu, mas não sabe, você não sabe o que significa o *Axexê*, não sabe da história de Oxóssi com Iansã, o que ela fez pra nos homenagear. E esse *Axexê* é uma reprodução daquele ato de Iansã. Então é isso que eu faço. “Mas minha Mãe Aninha mandava celebrar missa” [Mãe Stella reproduz em tom mais alto e agudo a questão feita a ela por sua interlocutora]. Aninha mandou no tempo dela porque tinha que ser, porque foi a forma inteligente que ela achou de ir se aparecendo, de se fazer conhecida nas suas práticas religiosas. Mas não há mais necessidade. A gente sabe o que é que faz. A gente já tem consciência que somos uma

religião. Se você souber o que é que você tá fazendo com o *Axexê*, souber o que você canta, o que é que você diz durante sete dias... você está encomendando a alma, tá lembrando a sua alma que pertence ao clima, a água e tal...tátátá... então por que agora misturar (...) a minha e a dela. Porque misturar com outra religião, vai ficar confuso. Por isso que eu digo: quem morrer daqui por diante, não vai ter mais missa de sete dias. Quem quiser, então, vai com seus familiares que vai ser uma coisa particular de cada um, mas não mandado pelo Axé. Se a família quiser mandar fazer missa, vá...quer ir pra obrigação e depois quer ir pra igreja vá...mas não com o aval do Axé. Então acabou aí por isso. Ainda existem casas grandes inclusive aqui de Salvador, que inclusive continua com esse negócio da missa, né? (...) Algumas delas aí ainda tem a missa e coisa e tal ... ontem mesmo uma casa dessas grande que tem aí que fez missa pra Santa Barbara, né? No dia de São Jorge manda celebrar missa. Dia de São Roque manda celebrar missa. Mas aí, crença a gente não impõe (...) Mas se já estamos numa prática religiosa, vamos fazer direito, correto.

Em outra entrevista concedida a Clécio Max, ao ser questionada como a prática do sincretismo poderia prejudicar o candomblé, respondeu:

O sincretismo é a fusão de duas religiões, uma mistura sem base que não corresponde a nada. Então não adianta dizer que tal caboclo corresponde a um santo, que tal orixá a outro santo, se não existe base que fundamente isso. As energias são diferentes. Nós nos apegamos muito ao sinal das energias, uma vez que cultuamos muito as forças elementais (A TARDE, 30 abr. 1995).

Mais adiante, quando o repórter a pergunta “Como anda a relação entre o Candomblé e a Igreja Católica”, Mãe Stella destaca a necessidade de “respeito mútuo”, ainda que não houvesse “entrosamento” e, mais uma vez, explica seu posicionamento diante do sincretismo:

O que nós pregamos sempre é o respeito mútuo. O importante é que não existam agressões. O entrosamento não tem muita importância, porque são religiões paralelas. O importante, volto a afirmar, é que exista o respeito. Existem pessoas que frequentam o terreiro e que vão à Igreja, e isso é normal. Quando falei da questão do sincretismo, me referia ao fato de não se misturar as obrigações. Como, por exemplo, fazer sua obrigação para o orixá e ir à Igreja porque sincretizou o orixá com um santo. Não sou contra a Igreja Católica, e sim contra o sincretismo. A nossa maior preocupação é que o ser humano se sinta bem, se realize. Se isso acontece frequentando as duas crenças, melhor para ele (A TARDE, 30 abr. 1995).

Em outra oportunidade, numa entrevista concedida a Cláudio Leal, para o *Terra Magazine*, afirma Stella de Oxóssi:

Sincretismo é um ato que se usa para agradar a todos e não faz bem a ninguém. Ninguém se completa com o sincretismo. É apenas uma confusão

mental. Estou esperando que essa turma que não tomou consciência real do que é isso, tome e separe. Porque devemos ter a nossa crença. Como é que você vai fazer um axexê (*cerimônia realizada após o rito fúnebre*) sem cantar, sacrificar... Será que não vale nada, só vale a Igreja? Não tem necessidade disso (LEAL, 08 jan. 2008).

Em nossa conversa, perguntei a ela o que achava da proposta de diálogo da igreja, tão propalada desde o Vaticano II bem como o que pensava sobre as categorias utilizadas pela igreja ao longo desses anos como adaptação, aculturação, inculturação e antes que eu terminasse de falar, a sacerdotisa, demonstrando conhecimento do discurso da igreja, completou: “assimilação, integração...”. Em seguida, retomei a questão ao que prontamente ela respondeu: “mas isso depois da universidade, isso é conversa acadêmica né (...) essa coisa toda é só conversa acadêmica.” Mostrou-se muito desacreditada na proposta de diálogo, pois suas experiências pessoais enquanto ialorixá lhe mostravam que na prática a situação era bem mais complexa:

E esse negócio de diálogo..., uma vez me chamaram pra ir pra um diálogo (sic), algumas vezes, encontro ecumênico e... eu fui. Chegou lá o Arcebispo foi [o] primeiro, porque ele disse que tinha compromisso. Foi eu, foi uma moça da sessão espírita, foi um pai de santo, foi um judeu. Aí o Arcebispo falou logo, falou e foi embora. Ele só veio dá o recado dele, não ouviu nada, não interessava em ouvir ninguém (...). Falou e não tava interessado em ouvir ninguém. Esse dia foi na Igreja de São Bento. Outra vez foi na Praça da Sé...falaram a mesma coisa...que tinha um compromisso...aí eu não falei mais também.

Pela fala de Mãe Stella se percebe a crítica feita a determinados representantes da igreja, posto que efetivamente não ocorria um debate de idéias, não ocorria um “diálogo” na acepção da palavra. Em momento anterior, demonstrou a mesma indisposição com setores ligados ao turismo, mesmo quando a sua presença ou a de um representante seu é requisitada para receber algum tipo de homenagem. Limita-se a enviar uma carta justificando que não pode comparecer, deseja sucesso ao evento e demonstra o seu não desejo em ver seu nome citado em revista: “Eu não vou porque já tô já nessa idade, né? É uma esculhambação lá. E eu mando alguém chega lá vai fazer bobagem também, pois eu não ia lá para anarquizar. Eu não gosto desse negócio de turismo étnico”, reafirmando sua indignação já expressa no Manifesto transcrito. Neste e em outros momentos da entrevista demonstrou seu repúdio ao modo como as agências de turismo desejam tratar o candomblé, fazendo dele uso mercadológico e fonte de espetáculo. Em seu livro *Meu tempo é agora* (2010), trabalha com mais detalhamento seus posicionamentos a esse respeito.

Quando conversávamos sobre a questão da proposta de diálogo da igreja e principalmente sobre inculturação, o assunto foi caminhando para a questão das “missas afro”. Mãe Stella considerou que esse tipo de missa não faz sentido, e do modo como as coisas vão caminhando em Salvador, ponderou que “daqui a pouco tem acarajé, tem atabaque, então isso não existe. No tempo de Cristo não tinha atabaque, não tinha acarajé. A oferenda era outra coisa. E a missa é uma coisa feita em homenagem à memória e à morte de Cristo”. Posteriormente, ao ser indagada sobre o que pensava a respeito da Pastoral Afro-brasileira e dos Agentes de Pastoral Negro, como tentativas de aproximação da igreja, respondeu que “são formas de discriminação”. Disse claramente não ter simpatia por essas atitudes e que já demonstrou sua insatisfação em conversas informais que tem com alguns padres. “Não admito isso não. O negro sempre foi enganado assim... os padres chegavam lá na África... os catequistas, chegavam e diziam pro negro: ‘há não você está sofrendo, quanto mais sofre, mais purifica sua alma pra ir lá no céu”.

Essa fala de Mãe Stella retoma mais uma vez a insatisfação já expressa no Manifesto, quando mostram a aceitação limitada por parte da igreja dos adeptos do candomblé: “só nos aceita se nós estivermos com a roupa que nos deram para usar”. Não vê evidentemente com bons olhos a inserção dos elementos das religiões afro-brasileiras num ambiente que não lhes é próprio, seja esse ambiente a igreja católica, os eventos turísticos ou os trios elétricos de Salvador, como também revelou em nossa conversa.

Vale ressaltar que embora Mãe Stella tenha suas reservas com a igreja católica, mostrou-se mais preocupada ainda com a atitude do que genericamente se denomina como “evangélicos”. Sabe-se da inexatidão dessa categoria, posto que abarca muitas denominações religiosas diferentes. No entanto, em nossa entrevista optei pelo uso do termo porque as resistências e intolerância ao candomblé e as demais religiões afro-brasileiras advêm de religiões distintas e não de uma em específico, embora as pesquisas revelem o confronto maior no âmbito do pentecostalismo e neopentecostalismo. Perguntei a sacerdotisa o que ela pensava sobre as atitudes intolerantes de alguns segmentos evangélicos em relação ao candomblé e as demais religiões afro-brasileiras, ao que ela respondeu:

Eu sou contra fanatismo. E Eles são fanáticos. Então eles têm as folhas da bíblia sabendo o capítulo que vai ler e as citações que vai fazer. Eu tinha uma vizinha aqui ela já faleceu, ela não sabia nem ler, mas andava com aquela folha da bíblia. Ela olhava pra sua cara tetêtetê..., abria, -“olha aqui é porque é... tatátatá..., mas eu sabia que ela não sabia ler. Decorava aquele negócio na ponta dos dedos. Mas é a mesma coisa... muitos deles não sabem, é o fanatismo. Mas o pior de tudo é que eles ficam querendo denegrir, né?

Mas estão denegrindo a eles [mesmos] uma vez que se eles não acreditam... No que eles acreditam? Eles acreditam no Diabo, no Satanás. É o que mais eles evocam. Satanás não sei o quê, não sei o que... Se eles falam tanto é porque acreditam, não é isso mesmo? O que eu não acredito eu não quero nem falar... Aliás, nem com eles nem com ninguém eu discuto religião. Só sei dizer o que é que eu sei fazer, o que está certo para mim. E quem quiser fazer essa mistura faça, quem quiser falar errado... eles estão anarquizando com eles mesmos, porque agora eles aproveitam o símbolo do candomblé não é, tem acarajé de Jesus, né? Terça-feira da benção... do banho, do não sei o que, tudo misturado, tá se vendo que isso é uma invenção de quem não tem profundidade né, fundamento no que faz. Eu não discuto com eles, nem tento falar (...) eles querem anarquizar com a gente...

Mais uma vez podemos notar a não aprovação de Mãe Stella quanto ao uso dos elementos religiosos afro-brasileiros em contextos outros que não os rituais próprios do candomblé ou das demais religiões afro-brasileiras. Considera a apropriação evangélica também sem fundamento, sendo coerente com seu posicionamento diante do sincretismo afro-católico. Há ainda certa indisposição de Mãe Stella em querer discutir com os segmentos evangélicos, pois considera que ainda não há espaço para o diálogo na medida em que ainda não há o respeito à alteridade. Percebe-se uma crítica ao não letramento de muitos evangélicos, o que é bastante compreensível haja vista sua aposta na juventude, o investimento em educação que é feito em seu *Ilê Axé*, como já mostrei anteriormente, com a criação de escolas, bibliotecas, museu, etc. Além disso, a própria Stella de Oxóssi buscou inovar e fazer o máximo de registros possíveis através de suas publicações. Desse modo, nas entrelinhas dessa fala, por outras declarações suas e também em nossa entrevista, pode-se inferir que considera fundamental a aquisição de conhecimento por qualquer indivíduo, para que possa se posicionar de modo consciente em relação a sua crença, o que sempre busca incentivar no âmbito do candomblé, como falou certa vez ao repórter Davi Carneiro, para a revista *Let's Go Bahia*:

Religião nos dá vida, meu filho, mas de religião não se vive. Se ficarmos somente no templo adorando, como vamos ter nosso ganha-pão? Não podemos viver só de luz como as árvores. Minha luta sempre foi a da educação porque era uma vontade de Mãe Aninha, uma senhora do século 19 que dizia que queria ver todos os seus filhos com um anel no dedo aos pés de Xangô. Ela foi uma mulher à frente do seu tempo e faço tudo para seguir o pensamento dela (CARNEIRO, 2010, p.98).

Já ao fim de nossa conversa, perguntei a Mãe Stella qual que seria a mensagem dela para a academia e para as outras religiões, especialmente essas que têm dificuldade em lidar com a alteridade. Assim, respondeu a ialorixá:

Se você tem uma crença, primeiro: crença não se impõe. Se você tem uma crença e usa uma prática religiosa, você tem que tentar se aproximar na sua crença, na sua prática, nos seus atos e fazer um exame de consciência, peça a Deus que diga se aquilo que você está fazendo é verdade ou é fantasia. Se você está querendo engambelar as pessoas com o outro, com o serviço do outro. E que por isso pensa que rebaixando o outro está se elevando, muito pelo contrário. Aí se vê que nosso interior é um reflexo do que a gente é. Se você é ruim, é por dentro e por fora. Não adianta dizer: eu sou bom. Porque se sente que está mentindo. E se o sagrado é sagrado, sabe quem está com a verdade. Então não adianta enganar, tomar o dinheiro do outro, vender lote no céu, entendeu? E a academia... também se aprofundando sem paixões, né? Na verdade que felizmente já existe em livros, tratados e dicionários e tem a própria televisão aí, internet, que nos esclarece para quaisquer dúvidas, você tem que se aprofundar naquilo que é verdadeiro, sem paixões, sem fanatismo, procurar ser verdadeiro, para poder pregar, praticar sua religião com decência.

Minha última pergunta foi com relação a sua trajetória de sucesso, perguntei a ela a que poderia atribuir sua representatividade não só no âmbito das religiões afro-brasileiras, mas também perante a sociedade de um modo geral, adquirindo reconhecimento tanto no Brasil quanto no mundo. De forma simples, com humildade, afirmou:

Olhe, pra mim é gratificante. É como se fosse uma dádiva, uma benção dos Orixás. Quando botou no meu pensamento, deixando que eu me entregasse realmente aos Orixás, sabendo que é uma crença, que a crença é uma coisa sagrada, (...). E quando eu falo isso não é mercado entendeu, eu falo porque eu sinto e no que eu acredito. E se eu acredito é porque tive exemplos (...) de acontecimentos verdadeiros. Então eu peço a Deus, a Xangô que é o dono do discurso né (...), que dê sempre condições de inspiração para as palavras que saem de minha boca e de minha cabeça, que sejam coisas que possam ajudar ao nosso irmão a ser uma pessoa correta, né? Não é ganhar o céu, lá no céu... nada disso. Que ele tem que ser correto não é por isso né. Mas se a pessoa é correta, tá praticando o bem, você é feliz não é (...)? Não é dando dinheiro a ninguém, prometendo salvação de alma, nem nada disso. Sua alma é o reflexo do que se faz.

4.4 Algumas considerações parciais

Gostaria de encerrar este capítulo destacando algumas questões. A primeira delas refere-se ao sentido que adquiriu a categoria sincretismo no discurso de Mãe Stella. É possível notar uma semelhança, no que tange ao sincretismo, entre os discursos católicos analisados e o de Mãe Stella a partir dos anos 80. Para ambos o sincretismo termina de alguma forma sendo prejudicial à religião que praticam, mas não pelas mesmas razões. Todavia, se durante a

maior parte do período analisado, a igreja percebeu o sincretismo como uma ameaça a hegemonia católica, no discurso de Mãe Stella não há esse sentimento, haja vista que não há pretensões do candomblé em ser uma religião hegemônica.

Se a dupla ou múltipla pertença incomodou e ainda incomoda a maioria dos setores da igreja, como se pôde ver através dos discursos analisados, o mesmo não ocorre no discurso de Mãe Stella, posto que não vê problemas no fato da pessoa frequentar as duas religiões: o catolicismo e o candomblé, posto que essa prática é vista por ela até como inerente a própria cultura brasileira, especialmente a baiana: “*existem pessoas que frequentam o terreiro e que vão à Igreja, e isso é normal*” (A TARDE, 30 abr. 1995). Ou como melhor colocou em sua aula inaugural na UFBA:

Existem pessoas que vão à missa e aos candomblés. Fé não se discute. Todos têm direito à busca espiritual sincera. Isso nada tem a ver com sincretismo de justaposição. Afinal, as pessoas acreditam no que acreditam. Essa gente um dia se encontra.

A carência, da Humanidade em uma época de tanta desolação que é este início do século XXI leva as pessoas para buscas maiores. Elas têm sedes de águas não tão conhecidas, ou até querem buscar novas interpretações para o que aprenderam até então. As pessoas querem ser livres de amarras e culpas impostas por dogmas muitas vezes ultrapassados (SANTOS, 2001).

Todavia, o mesmo não ocorre com a “mistura ritual” feita com o aval de muitos terreiros, inclusive no *Opô Afonjá*, até o seu posicionamento nos anos 80. Para a ialorixá, não há sentido em complementar os ritos feitos no âmbito do candomblé na igreja católica, como no exemplo já citado do *axexê*, como na saída de *iaô*³⁵, etc., pois no seu modo de ver é como se todo o ritual feito no candomblé não tivesse validade.

Além disso, percebe o sincretismo como “um mal necessário” durante determinado tempo, pois foi a forma encontrada pelos antepassados para manter viva a religião de origem africana. Vincula inclusive a necessidade do sincretismo à questão do poder, logo que a religião praticada pelos escravos era oprimida pela religião católica que estava no centro de poder:

O chamado sincretismo de justaposição foi uma tática utilizada para a sobrevivência da crença menos poderosa, por não ser ligada ao Poder. Hoje em dia, num Estado desvinculado de qualquer religião oficial, a partir da proclamação da República, falar em sincretismo por motivos de sobrevivência toma-se anacrônico (...). Hoje em dia a liberdade de

³⁵ Saída de *iaô* é o modo como ficou conhecido o ritual de iniciação do candomblé. Após o cumprimento de vários preceitos rituais que são feitos através do recolhimento do candidato a iniciação por determinado número de dias (variável de terreiro para terreiro, normalmente gira em torno de 15 dias), é realizada uma festa pública em que o indivíduo se apresenta a comunidade, junto de seu orixá. Assim, após o término do ritual, há o costume o *iaô* ir a igreja católica, no intuito de finalizar a iniciação.

pensamento e crença é possível para todos, não mais havendo justificativa inteligente para as práticas sincréticas, que infelizmente ainda existem como forma de manipulação do mais fraco, que nada mais é do que o chamado afro-brasileiro, ou afro-descendente, como preferem alguns (SANTOS, 2001).

Uma segunda questão importante a ser destacada é o conhecimento apresentado por Mãe Stella do discurso do *outro* em relação à religião que pratica. É possível notar através da entrevista que realizei bem como através dos vários outros pronunciamentos ou entrevistas concedidas por Mãe Stella, que a matriarca tem conhecimento do discurso católico, inclusive das categorias utilizadas pela igreja para se aproximar ou se referir as religiões afro-brasileiras. Não só possui o conhecimento como também consegue fazer uma releitura bastante interessante da prática discursiva da igreja, tornando-a inclusive favorável ao seu discurso em defesa das religiões afro-brasileiras.

Uma terceira e última questão é com relação ao Manifesto. Podemos pensar a partir de Latour que foram as controvérsias em torno do primeiro documento, envolvendo a apropriação discursiva da imprensa, os setores de turismo, a igreja católica e inclusive os próprios candomblecistas, que geraram a elaboração do segundo. Para o referido autor, no contexto de uma controvérsia, a questão “Quem está certo?” só pode ser respondida depois que se investigar o que foi feito das afirmações em disputa na controvérsia (LATOURE, 2000, p.51). Tentando fazer uma “cartografia” das controvérsias geradas após a elaboração do primeiro documento teremos o seguinte:

1. As ialorixás tiveram como principal objetivo a afirmação do candomblé como religião, de modo que a rejeição ao sincretismo era uma decorrência dessa primeira posição, conforme explicado a *posteriori*.
2. Na apropriação discursiva de parte da imprensa, foi dito que as ialorixás autoras do Manifesto estavam rompendo com o sincretismo afro-católico (CONSORTE, 2006, p.72-73) embora nenhum jornal tenha publicado o primeiro documento na íntegra, num primeiro momento a sociedade baiana e, com o desenrolar da controvérsia, a sociedade brasileira, recebeu a notícia principalmente com esse enfoque.
3. A primeira autoridade eclesiástica a falar sobre o assunto foi Boaventura Kloppenburg, que tomou a notícia “como uma coisa excelente (...), dado que o sincretismo era uma coisa insustentável, uma história que ninguém entendia” (CONSORTE, 2006, p.74).

4. Representantes do setor de turismo baiano, diante do incômodo expresso no Manifesto de que o candomblé não poderia servir como folclore ou atração turística, mostraram-se pouco confortáveis com o assunto, especialmente com os rumos que tomaria a tradicional lavagem da escadaria do Bonfim (CONSORTE, 2006, p.75).
5. O povo do candomblé, para o qual evidentemente o documento também foi dirigido mostrou-se cingido, uma vez que muitos aprovaram a notícia, mas outros a consideraram bastante complexa, alegando alguns dirigentes inclusive que “representantes do candomblé não queriam comprar briga com a igreja” (CONSORTE, 2006, p.77).
6. Pelas controvérsias geradas, especialmente aquelas advindas da leitura enviesada de parte da imprensa, conforme explicitado na sentença “2”, as cinco sacerdotisas resolveram elaborar um segundo documento, bem mais claro e incisivo do que o primeiro, buscando inclusive deixar o menor espaço possível para interpretações equivocadas.
7. “Quais os peixes colhidos por esta rede lançada?” Essa questão, colocada e respondida no segundo documento como sendo “os do sensacionalismo por parte da imprensa (...), a submissão, a ignorância, o medo e ainda a ‘atitude de escravo por parte de alguns adeptos”, em longo prazo pode ser respondida de outra forma.
8. Pode-se dizer que o Manifesto deu frutos, como bem demonstrou Mãe Stella, pelo menos entre as pessoas e os terreiros mais jovens. Além disso, foi importante instrumento para a afirmação do candomblé naquele contexto, pois as controvérsias em torno do Manifesto geraram o debate bem como despertaram a atenção da sociedade brasileira para a questão.

As situações advindas a partir do Manifesto nos fazem dar razão a Latour mais uma vez, quando afirma que na vida real não é possível deter as controvérsias ou “fazê-las caminhar como queremos” (LATOURE, 2000, p.53). Além disso, foi possível ver através do Manifesto e das discussões dele decorrentes que “a controvérsia estufa” (LATOURE, 2000, p.69), de modo que se ela possui uma durabilidade razoável, cada vez mais elementos são agregados a ela, como ficou perceptível através das sentenças feitas anteriormente (LATOURE, 2000, p.74).

5 SINCRETISMO COMO TRADIÇÃO: OUTRA POSSIBILIDADE DE RESPOSTA NO CANDOMBLÉ:

5.1 O Ilê Axé Iyá Nassô Oká

Nunca é uma atividade simples contextualizar historicamente um terreiro. Isso se dá por motivos já bem conhecidos de quem trabalha na área: a prevalência da oralidade na transmissão de informações. Além disso, como a fundação sempre remete a uma ancestralidade, a uma linhagem proveniente da África, há muitos detalhes que vão sendo adicionados por cada um que conta a história. Todavia, no caso deste tradicional terreiro baiano, há a vantagem de já ter sido bastante estudado por vários pesquisadores, vinculados ou não a casa. Como não faz parte dos objetivos desse trabalho, irei me deter menos no detalhamento das origens étnicas e rituais, fazendo um histórico mais genérico sob esses aspectos. Tomarei como fonte principal os textos do antropólogo Ordep Serra por ser, dentre aqueles consultei, o autor que traz mais detalhes sobre a história da Casa Branca.

Casa Branca ou Engenho Velho são os nomes mais populares pelos quais ficou conhecido o *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*, nome em iorubá que designa aquele que é considerado pela tradição oral “o mais antigo do Brasil”, ao menos entre aqueles que se encontram ainda em funcionamento. A denominação iorubana do terreiro remonta a sua fundadora Iyá Nassô que é, até os dias atuais, invocada em preces pela comunidade terreira. Quanto às suas origens, o que se sabe é que era africana, “do povo de Oió”. Há informações também de que era “a mulher mais importante do reino de Oió”, pois era responsável por dar “o *bori*³⁶ do rei, botava a mão na cabeça do rei”. Ainda de acordo com a tradição oral do lugar, a fundadora obteve auxílio de outras duas sacerdotisas “muito veneráveis” também provenientes de Ketu: *iyá Adetá* e *iyá Calá* (ou *Acalá*), bem como de *Bamboxê Obitikô*, sacerdote ligado aos cultos de Xangô e de Ifá, que se chamava Rodolfo Martins de Andrade, civilmente. No entanto, embora haja muito mais detalhes com relação à origem ancestral deste *Ilê Axé*, o que normalmente se diz na Casa Branca é que a casa foi fundada pelas três princesas e *Bamboxê Obitikô*. (SERRA, 2005, p.17).

³⁶ *Bori* é o nome dado a um procedimento ritual do candomblé que envolve uma oferenda que é feita. Também designada pela expressão “dar comida à cabeça”. “A sacerdotisa (ou o sacerdote) que oficia o *bori*, em momentos decisivos do ritual toca a cabeça do paciente, e aí coloca pequenos oblatos, resíduos de uma oferenda sacrificial, assim como partes de uma noz consagrada da fruta *obi*. O oficiante do *bori* assim comunica poder ao paciente, que deve ser-lhe grato e reconhecer-lhe uma certa ascendência” (SERRA, 20054, p.16).

Em minha conversa com *equede* Terezinha, foi possível confirmar as mesmas informações quanto à antiguidade e fundação do terreiro, de modo que a perseguição da polícia também é colocada como uma razão para a mudança na localização do terreiro:

Começou tudo na Barroquinha. As três africanas trouxeram o Candomblé pro Brasil. Começando na Barroquinha aonde tem a igreja lá no centro. Como lá era centro, cidade né, como chamavam, aí a polícia não queria Candomblé no centro. Aí elas procuraram aqui, chamavam aqui “Engenho Velho”, mato, lugar de mato aí trouxeram pra cá, Vasco da Gama. E aí que construíram a casa. Mas não era assim não, escada cimentada não. A escada era de barro com madeira...com o passar do tempo foi melhorando né. Essa época era mil oitocentos e pouco...então era mato cerrado. Então elas vieram pra cá, eram três: Iyá Nassô, Iyá Adetá e Iya Calá eram africanas. Mas quando chegaram aqui duas voltaram pra África e ficou Iyá Nassô. Daqui foi que saiu o *Gantois* e o *Opô Afonjá*. E distribuíram as Mães de Santo. Dona Menininha e a mãe de Dona Menininha do *Gantois* e Dona Aninha. Aí, cada uma, uma foi prum lado e outra foi pro outro, sendo a Casa Branca a raiz.

Já as denominações mais populares pelas quais o *Ilê Axé* é conhecido estão vinculadas a edificação do terreiro, a “Casa Branca”, que foi levantada sobre uma encosta e ao local onde ele se encontra em Salvador, o bairro do Engenho Velho, que como ouvimos também de *equede* Terezinha, antigamente conhecido como a “Roça do Engenho Velho”. Na parte superior encontramos o “barracão”, que é constituído “pelo salão de festas, sacrários, cômodos de uso residencial de hierarcas do *egbé*³⁷, clausura, sala de refeições e cozinha ritual; na mesma encosta se implantam santuários destacados (*ilê orixá*³⁸) e também casas onde residem membros da comunidade” (SERRA, 2005, p.18). Situado em uma avenida bastante movimentada da capital baiana, a Avenida Vasco da Gama nº 463, é uma surpresa para o transeunte que ali passa, seja a pé ou por meio de alguma condução. Pelo menos para mim foi, pois não se imagina que de repente, numa avenida de grande movimento, que aparentemente abriga apenas pontos comerciais, vai se encontrar um terreiro de candomblé. Outros pesquisadores já relataram esse mesmo sentimento de surpresa, inclusive de modo mais poético, como fez Rafael Oliveira (2005, p.1- 4).

³⁷ *Egbé*, que pode ser escrita também subtraindo-se a letra “g”: *Ebe*, adequando-se ao modo que é pronunciada pelo povo de orixá quer dizer sociedade, associação, comunidade, terreiro, classe, espécie ou grupo (SERRA, 2005, p.175; NAPOLEÃO, 2010, p.79).

³⁸ A palavra *Ilê* em iorubá, na verdade *Ilé* significa casa, edifício, moradia. Assim origina outras como *Ilê Axé* (casa de Axé), *Ilê orixá* (casa de orixá), *Ilê Ayé* (mundo, planeta terra), etc (NAPOLEÃO, 2010, p.112).



Vista da “Casa Branca”. Disponível em:
<<http://mundoafro.atarde.com.br/?tag=casa-branca>>. Acesso em 20 dez. 2011

Tanto por estar num local de fácil acesso em Salvador como por ser uma casa bastante tradicional, não há dificuldades em se chegar ao *Ilê Axé*, todavia, como se sabe, o candomblé e as religiões afro-brasileiras de um modo geral ainda são objeto de preconceito e discriminação, o que pode ser percebido em situações bastante cotidianas. Utilizei um táxi para chegar ao Engenho Velho, pois era a primeira vez que visitava Salvador, então achei o modo mais seguro para que eu não me perdesse. Ao entrar no táxi e informar o meu destino ao motorista, pedi a ele que conduzisse com a maior agilidade possível, logo que estava com o tempo curto em função do horário que havia marcado com Cristina, *iaô* da Casa Branca que gentilmente me conduziria às pessoas com as quais eu iria conversar. Ele se voltou para mim com um olhar não muito receptivo e inicialmente cheguei a pensar que não havia gostado da minha solicitação de agilidade, o que seria compreensível. No entanto, quando já estávamos a caminho, olhando para mim pelo retrovisor do automóvel me perguntou:

- A senhora não tem medo de mexer com “essas coisas não”?
- Não, respondi a ele. Do que eu deveria ter medo?
- De mexer com “essas coisas” de terreiro, de candomblé...
- Não há o que temer, o candomblé é uma religião! Respondi em tom de exclamação.
- Bom, a senhora é quem sabe “né”, cada um tem um pensamento. Eu sou evangélico e sei que essas coisas de macumba não prestam não.

A princípio silenciei por um instante, não quis responder de modo abrupto, até porque imaginei pelos minutos decorridos que já estivéssemos chegando de modo que não teria tempo hábil para explicar ao taxista que ele estava enganado. Além disso, diante de sua auto-declaração de pertença evangélica, imaginei também que não seria muito produtiva nossa

conversa, haja vista os conflitos já tão relatados entre as religiões denominadas genericamente de “evangélicas” e as religiões afro-brasileiras. Lembrando ainda que eu estava em Salvador e que lá a situação têm ganhado proporções bastante graves nesse âmbito. Depois de pensar várias coisas num pequeno instante, respondi ao motorista:

- Olha, realmente eu concordo, cada um pensa de um modo e agora não tenho muito tempo para conversar com o senhor, mas posso garantir que o senhor está enganado! Como já disse, o candomblé é uma religião e sofre muito com o preconceito porque há um desconhecimento generalizado, para dizer o mínimo. Lá na Casa Branca não se faz mal a ninguém, muito pelo contrário!

Após a minha resposta, o taxista balançou a cabeça como quem diz: “eu não concordo, mas fazer o que se a senhora pensa assim”. Enfim, ao chegarmos ao destino, no momento em que providenciava o dinheiro para acertar a corrida, fui questionada novamente:

- A senhora é jornalista?

- Não, sou professora.

- Ah, então é por isso que a senhora queria me explicar as coisas...

- Não exatamente só por isso! Estiquei o braço e entreguei o valor a ele, agradecendo em seguida.

Penso que o motorista inferiu que eu poderia ser jornalista por ter visto minha movimentação com o gravador que portava ao longo do trajeto e diante de minha resposta, mostrou ao mesmo tempo surpresa e sentimento de que havia ligado uma coisa à outra: “professor gosta de explicar”. Optei por contar essa “experiência de campo”, antes do trabalho de campo que eu havia programado fazer para dar mais um exemplo de preconceito, dentre os muitos que vemos nos noticiários e na pesquisa acadêmica e demonstrar a necessidade que há de ainda trabalhar bastante para revertermos essa situação e conquistarmos o respeito à diversidade religiosa. Saí do táxi ainda com um sentimento de incômodo, mas precisava prosseguir, pois havia mesmo muito o que fazer!

Ao me colocar de costas para a avenida fiquei por alguns minutos observando o imenso painel marrom que cercava um espaço plano relativamente grande, que é na verdade a Praça de Oxum. Pelos vãos que constituem o desenho do painel já era possível avistar um barco pintado de branco com detalhes azuis nas bordas. Evidentemente que não está ali em vão nem é um simples barco. Trata-se do *Okô Iluaiê*, o Barco de Oxum, que é um dos monumentos característicos do local. Segundo Ordep Serra, “a consagração da praça faz

pensar no modelo de templos africanos da Iorubalândia³⁹, onde as *Ìyàmi*⁴⁰ têm tal precedência no espaço dos santuários. Oxum pode ser considerada um protótipo dessas grandes mães, que ela simboliza e “sintetiza” (SERRA, 2005, p.22). Ainda de acordo com o referido autor, foi de responsabilidade de Oscar Niemeyer o projeto de urbanização da Praça de Oxum, um presente dado pelo arquiteto à Sociedade São Jorge do Engenho Velho – nome da entidade civil que representa o terreiro. Vale ressaltar que o referido projeto arquitetônico precisou obedecer a especificações dadas por meio de um jogo de búzios feitos pelas mãos da *ialaô* Caetana Sowser (SERRA, 2005, p.25).



Vista do painel marrom que cerca a Casa Branca. Disponível em: < <http://culturabaianaabrasileira.blogspot.com/2009/12/casa-branca-ou-ile-axe-opo-aganju.html> >. Acesso em 20 dez. 2011.

O acesso ao terreiro se dá fazendo o contorno de todo o painel marrom, o que leva a uma pequena viela, e depois de percorrer um curto espaço, já é possível avistar a placa branca afixada no portão de entrada, contendo o nome do terreiro, tanto em iorubá quanto o modo como é conhecido popularmente e, em destaque, o anúncio de “Patrimônio Histórico e Etnográfico do Brasil” bem como o de “Área de Preservação Cultural do Município de Salvador”, com as devidas referências legais e o aviso sobre uma tarja vermelha de que “qualquer violação deste espaço constitui crime contra o patrimônio da União e do município”, como se pode ver abaixo:

³⁹ Iorubalândia é o nome dado a uma “região africana que compreende parte da atual Nigéria - África Ocidental - que se estende de Lagos para o norte, até o rio Níger (Oyá) e, do Benin para leste, até a cidade de Benin”. Não se trata de uma região com fronteiras físicas e políticas determinadas, nem de uma organização centralizada, sendo constituída assim por vários reinos, como Egbá, Ketu, Ibeju, Ijexá, que possuem seus próprios governantes. Todavia, esses reinos se encontram vinculados por questões de legitimação espiritual, ligação com a mitologia ou heranças de certos períodos históricos com duas cidades que, em seus aspectos político e religioso, são as mais importantes da região: Oió e Ifê (BARATA, 2009, p.37).

⁴⁰ De acordo com Napoleão, *Ìyá Mi ou Ìyámis* significa minha mãe; divindades que presidem o culto das feiticeiras (NAPOLEÃO, 2010, p.125).



Essa placa é símbolo de muitos debates, de muita luta do povo de orixá e de várias pessoas que aderiram à causa. Houve um longo percurso para que a Casa Branca pudesse ter o pioneirismo de ser reconhecida como “Patrimônio Histórico e Etnográfico do Brasil”, como nos conta em detalhes o antropólogo Ordep Serra, que também esteve envolvido no processo.

Foi somente a partir dos anos 80 que o Estado, pelo menos algumas instâncias dele, passou a se interessar pelo fato dos terreiros serem lugares em que a memória de boa parte da população brasileira está preservada, de modo que os acervos de bens culturais que ali se encontram passaram enfim a serem valorizados. No ano de 1981 a Fundação Nacional Pró-Memória (FNPM), a Prefeitura Municipal do Salvador e a Fundação Cultural do Estado da Bahia firmaram um convênio que deu origem a um projeto que tinha como finalidade “identificar e mapear os principais sítios e monumentos religiosos negros da Bahia, ensaiando uma política de proteção desse acervo cultural” (SERRA, 2005, p.3). Além disso, na ótica do referido projeto, além de centros religiosos, os terreiros se constituíam como meios para “assentamento de populações pobres, negras ou negro-mestiças, tanto em Salvador como em outras urbes brasileiras: assentamentos com um arranjo específico, com um tipo de manejo característico de seu espaço, de seu entorno” (SERRA, 2005, p.4).

Naquela época, esse modo de pensar a preservação do patrimônio era algo novo que evidentemente necessitou de condições favoráveis para que pudesse ocorrer. De acordo com Ordep Serra, foi em virtude da mudança na condução da política cultural brasileira que se conseguiu pensar uma nova política de preservação do patrimônio dos bens culturais. Na verdade, condições favoráveis que a fizeram surgir remontam a segunda metade dos anos 70, com o fortalecimento dos movimentos sociais, o surgimento do Centro Nacional de

Referência Cultural (CNRC) sob a coordenação de Aloísio Magalhães e a criação da Fundação Nacional Pró-Memória, que começou a desenvolver suas atividades em 1981, dentre outros fatores (SERRA, 2005, p.4).

A partir da Pró-Memória, surgiu o Projeto Etnias, coordenado pelo antropólogo Olympio Serra, que se inicialmente esteve focado no resgate da memória indígena, logo depois se dedicou a promoção de iniciativas que pudessem defender os “valores do patrimônio negro do Brasil”. A coordenação do Projeto Etnias, juntamente com lideranças negras advindas de toda parte de nosso país, se reuniu num evento histórico em União dos Palmares, em Alagoas, fazendo surgir o Memorial Zumbi em 1980. Ainda nessa reunião deram início ao trabalho de resgate do local, gerando “uma romaria cívica ao local em que teve sede o quilombo de Zumbi”. Desde então, todos os anos no dia 20 de novembro, se repete o ato, levando a Serra da Barriga muitos brasileiros e até mesmo estrangeiros (SERRA, 2005, p.5).

A partir de 1981 o Conselho do Memorial Zumbi passou a ter entre seus integrantes o Sr. Antônio Agnelo Pereira, presidente da Sociedade São Jorge do Engenho Velho. No mesmo ano nasceu o MAMNBA – Projeto de Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia, obra do antropólogo Ordep Serra e do arquiteto Orlando Ribeiro de Oliveira. Uma equipe da Prefeitura Municipal de Salvador ficou a cargo da execução do referido projeto, sob a coordenação de Ordep Serra (SERRA, 2005, p.6). Entre as primeiras atividades do projeto estavam dois estudos de caso sobre conjuntos que se encontravam em situação já crítica e entre esses estudos estava “o conjunto monumental do *Ilê Axé Nassô Oká*” (SERRA, 2005, p.7).

A situação da Casa Branca naquele momento era complexa, basicamente por dois motivos: a questão envolvendo o terreno em que se encontra o *Ilê Axé* e o Imposto Predial e Territorial Urbano, que incidia sobre o terreiro, mesmo se tratando de um templo religioso, que pela lei de nosso país goza de isenção fiscal. A solicitação de isenção do IPTU dependia da solução da primeira questão.

Não havia dúvidas sobre a presença secular da comunidade terreira naquele local, todavia, oficialmente, o terreno constava como propriedade de uma família de posses na capital metropolitana, de modo que o Sr. Hermógenes Príncipe de Oliveira, como proprietário titular, “cobrava arrendamento dos tradicionais ocupantes da “roça” do Engenho Velho”. Em função disso, “lotes da área do velho candomblé eram por ele vendidos ou arrendados a pessoas estranhas à comunidade, de maneira que lhe restringia cada vez mais o espaço”, chegando ao ponto de um posto de gasolina se estabelecer na Praça de Oxum. Na ocasião, a

então denominada Sociedade Beneficente e Recreativa São Jorge do Engenho Velho, buscou acordos, fez vários apelos através de advogados, no entanto, a situação se tornava mais complexa à medida que ocorria o processo de valorização imobiliária da região, fazendo aumentar tanto o interesse de exploração comercial da área quanto as pressões sobre a comunidade da Casa Branca (SERRA, 2005, p.7-8).

Diante da ameaça de mutilação do terreiro, a alternativa encontrada pelos líderes do *Ilê Axé* juntamente com a equipe do Projeto MAMNBA foi obter o tombamento municipal, que se deu através do Decreto Municipal nº 6.634 de 04/08/1982, com publicação em 08/08/1982. A partir de então “a Prefeitura Municipal de Salvador declarou o sítio do candomblé da Casa Branca ‘tombado para a preservação de sua memória histórica e cultural’ e o tornou ‘área de preservação simples’”. Sr. Agnelo, presidente da já mencionada Associação civil que representa o terreiro, entregou ao então prefeito de Salvador um memorial solicitando “a desapropriação do terreno da Casa Branca e sua doação à Sociedade Beneficente e Recreativa São Jorge do Engenho Velho” na ocasião em que a autoridade municipal foi ao Engenho Velho noticiar o tombamento (SERRA, 2005, p.8-9).

Desde então toda a luta pela manutenção do tradicional terreiro baiano repercutiu de forma bastante positiva, alcançando número cada vez maior de pessoas, que envolveram lideranças do povo de orixá, várias ONGs, diversos intelectuais, vários grupos vinculados a comunidade negra, enfim, cidadãos não só da Bahia, mas de todo o Brasil apoiaram a causa. A comunidade do terreiro buscou se organizar cada vez mais de modo que em 1983 foi criada uma Diretoria de Patrimônio, constituída basicamente pela hierarquia ritual da Casa, pela São Jorge do Engenho Velho bem como uma Comissão de Defesa da Casa Branca, “composta pelos antropólogos Olympio Serra e Pedro Agostinho da Silva, o jurista Edvaldo Brito, a historiadora Maria Bernardete Capinan e o abade Dom Timóteo Amoroso Anastácio, do Mosteiro de São Bento”. No mesmo ano, outras pessoas vieram somar na referida Comissão: “o presidente do bloco afro *Ilê Aiyê*, Antônio Carlos dos Santos, o administrador Adalberto Bulhões, o filólogo Nelson Rossi e o deputado Fernando Santana. Mais tarde, se incorporaram a ela o poeta José Carlos Capinan, o deputado Haroldo Lima e a vereadora Bete Wagner (SERRA, 2005, p.9-10).

Houve a participação favorável da imprensa e até um abaixo-assinado foi encaminhado ao prefeito de Salvador, que contou com a assinatura de pessoas muito ilustres como: Mãe Stella de Oxóssi, Mãe Menininha do Gantois, abade Dom Timóteo Amoroso Anastácio, Jorge Amado, Hector Bernabó Carybé, Pierre Verger, dentre outros. Além disso, o prefeito de Salvador recebeu inúmeros telegramas diários vindos de todo Brasil e o Memorial

Zumbi cuidou de mobilizar vários grupos vinculados ao movimento negro. Solicitou-se intervenção do IPHAN e da Secretaria da Cultura do Ministério da Educação (SERRA, 2005, p.10).

Ainda em 1983, a equipe do Projeto MAMNBA encaminhou uma “exposição de motivos” ao IPHAN que buscava dar respaldo a solicitação de tombamento da Sociedade São Jorge do Engenho Velho. Os responsáveis pelo Projeto Etnias e pelo Projeto MAMNBA juntamente com Sr. Agnelo foram chamados a comparecer em uma reunião no Rio de Janeiro, na Casa de Cultura – sede do IPHAN, além de outros membros da Casa Branca. Gilberto Velho, conhecido antropólogo, foi relator do processo no Conselho do IPHAN. Além dele, vários outros pesquisadores que trabalham com o universo afro-brasileiro, as mais altas autoridades do IPHAN, além de especialistas convidados como o antropólogo Peter Fry e o historiador Joel Rufino estiveram presentes. O debate foi longo, de modo que muitos técnicos do IPHAN se colocavam em oposição ao tombamento, alegando que a ideia era desprovida de sentido, haja vista que sob sua ótica o *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* não possuía relevância histórica e suas edificações eram pobres, “sem valor arquitetônico”. Outro argumento que utilizaram foi a da dinamicidade e mutabilidade da religião de forma “que o instituto do tombamento não poderia ser aplicado a seus monumentos sem desmoralizar-se”. Outra alegação apontada pelos técnicos do IPHAN como bastante grave era o fato de que o terreno ocupado pelo *Ilê Axé* não era oficialmente da comunidade, apesar do terreiro ali estar há muitos e muitos anos (SERRA, 2005, p.12).

Apesar de várias resistências havia muitas pessoas e setores importantes da sociedade civil a favor, inclusive o próprio diretor geral do IPHAN, Marcus Vinicius Vilaça, mostrava-se muito simpático à ideia. Finalmente, depois de muita discussão, foi agendada uma reunião do Conselho Consultivo do IPHAN para 30 de maio de 1984 que deveria realizar-se em Salvador, na sede da Santa Casa de Misericórdia, de modo que estariam na pauta não só o tombamento do *Ilê Axé Nassô Oká*, mas também seriam tomadas para apreciação outras propostas relativas a importantes sítios da Bahia. Havia forte tensão pairando a reunião, que por sua vez foi assistida por muitas pessoas envolvidas e interessadas na questão. Ao fim da reunião, diante da promessa do prefeito de Salvador que procederia com a desapropriação do terreno onde se localizava o terreiro, o tombamento foi concedido por um único voto de Minerva, o do diretor geral do IPHAN, Marcelo Vilaça (SERRA, 2005, p.13-14).

Considero bastante importante frisar que houve uma preparação espiritual de todo *egbé* a partir da véspera da reunião que decidiria o destino do terreiro. Houve uma assembléia extraordinária da Sociedade São Jorge, na qual o presidente solicitou às autoridades religiosas

máximas da comunidade que mostrassem quais os procedimentos deveriam ser adotados num momento tão decisivo. *Iyá* Caetana Sowser, sacerdotisa sênior e *ialaô*, após consulta ao Ifá revelou que alguns ritos especiais precisavam ser cumpridos seguindo aquilo que determinou o oráculo. Dentre as determinações estava a:

de que os membros da Comissão de Defesa do Terreiro do Engenho Velho deveriam assistir à sessão do Conselho do IPHAN, mas “ogans, ekedes e filhas de santo permaneceriam no terreiro durante 24 horas, a fim de participarem de uma vigília solene, junto aos preceitos e oferendas que seriam preparados para os ancestrais e os orixás (SERRA, 2005, p.14).

Inclusive o *elemaxó* Sr. Agnelo presidente da Sociedade que assinou a solicitação de tombamento precisou permanecer no *Ilê Axé* e aguardar o resultado da reunião. A repercussão da vitória da Casa Branca e de todos aqueles que se envolveram em todo o processo foi imensa, tanto no dia em que a decisão foi tomada e muitas pessoas foram até o Engenho Velho quanto à *posteriori*, quando a Sociedade São Jorge recebeu congratulações de todo o Brasil, incluindo diversas associações civis, instituições culturais, bem como autoridades políticas, sendo o acontecimento noticiado na mídia falada e impressa. Vale mencionar que Dom Timóteo Amoroso Anastácio, do púlpito do Mosteiro de São Bento, recebeu com satisfação a notícia, posto que acompanhou o processo desde o início. Embora o tombamento tenha sido bastante festejado no Brasil, no *Ilê Axé* só houve discursos de agradecimentos, pois apesar da ocasião ter merecido, os dirigentes da casa esclareceram que não poderiam fazer um evento comemorativo em virtude do período de luto que viviam em função do falecimento da ialorixá Marieta Vitória Cardoso (SERRA, 2005, p.14-15).

A referida ialorixá foi a sétima sacerdotisa que esteve a frente da Casa Branca. De acordo com a tradição oral do lugar, a primeira ialorixá foi *Iyá Nassô*, sucedida por *Iyá* Marcelina da Silva, *Obá Tossi*. Posteriormente, a direção foi assumida por *Iyá* Maria Júlia Figueiredo, *Omoniquê*, sucedida por *Iyá* Ursulina Maria de Figueiredo (tia Sussu), a quem sucedeu, por sua vez, *Iyá* Maximiana Maria da Conceição (tia Massi, *Oin Funquê*). Depois da tia Massi⁴¹ seguiu-se *Iyá* Maria Deolinda Gomes dos Santos, *Okê*, sucedida pela *Iyá* Marieta Vitória Cardoso, *Oxum Niquê*. A sucessora de Marieta Vitória foi Altamira Cecília dos Santos, *Oxum Tominwá*. Atualmente, como já mencionei na introdução, devido à enfermidade da ialorixá, uma direção com três pessoas assumiu a casa no intuito de executar determinadas atividades não mais possíveis para a atual sacerdotisa, carinhosamente conhecida como Mãe

⁴¹ De acordo com o *ogã* Sr. Antônio, “a Mãe Massi foi a última que recebeu a mão das africanas na cabeça”. Refere-se ao processo de feitura, de iniciação no candomblé.

Tatá. De acordo com o *ogã* Luiz Antônio, em dezembro de 2010, ocasião da entrevista, havia em torno de um mês e meio que tal decisão havia sido tomada. As três pessoas que estão auxiliando Mãe Tatá são: do lado direito da sacerdotisa, Neusa de Xangô e do lado esquerdo, *equede* Cinha de Oxóssi. Além delas, Mãe Tieta está como *iakekeré*⁴² da Casa.

No que se refere ao processo que conduziu ao tombamento do terreiro, não deve passar despercebido que o desfecho favorável se deu não só pela importância do *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* no contexto do candomblé brasileiro e pela luta empreendida pela comunidade local, com o apoio de vários segmentos do Movimento Negro. É preciso levar em conta o papel desempenhado pela participação de pessoas influentes da sociedade (políticos, intelectuais, etc). Em *Candomblé: diálogos fraternos contra a intolerância religiosa*, organizado por Rafael Oliveira, essa questão é colocada: “os poderes públicos tendem a preocupar-se mais com os terreiros reconhecidos, mais antigos e de maior projeção (...), é preciso ainda fazer com que as atenções das autoridades políticas se voltem também para os pequenos e menos influentes”. Entretanto, há o reconhecimento de que a luta das grandes casas enriquece a causa, no sentido de “evitar discriminações no candomblé” e, evidentemente, as conquistas dos terreiros de maior projeção terminam beneficiando a todos (OLIVEIRA, 2003, p.19).

Vale ressaltar que o referido livro não é um trabalho *sobre* o candomblé e sim um “trabalho *do* candomblé, produto do diálogo de que participaram (em proporções desiguais) terreiros de nações diferentes, de tradições com histórias totalmente diversas: queto, jeje e angola”. Assim, *Candomblé: diálogos fraternos contra a intolerância religiosa*, é uma fonte importante porque “é fruto de uma intenção política”, pois “a partir de um consenso inédito”, busca “apresentar parte da reflexão e pequenos aspectos da vida religiosa dessas casas de candomblé, como uma contribuição para a ruptura da sociedade com os preconceitos e as discriminações” (OLIVEIRA, 2003, p.12). O livro é constituído por pequenos textos frutos de debates periódicos realizados na capital baiana com a participação de vários terreiros de candomblé. As reuniões se deram como parte das iniciativas do Projeto Egbé – Territórios Negros (desenvolvido por Koinonia – Presença Ecumênica e Serviço). Ao final de cada texto são listados os terreiros que participaram daquele debate, de modo que nem sempre a lista contém nem a mesma quantidade (a menor delas com 20 e a maior com 31 terreiros) nem as

⁴² Do ioruba *iyá kékeré*, que significa mãe-pequena. Na verdade, assim como *ialorixá*, grafada em iorubá como *iyálòriṣà*, tem como raiz a palavra *iyá*, que significa mãe, mulher (NAPOLEÃO, 2010, p.124-125). Segundo Mãe Stella, a mãe- pequena “reune os atributos de mestra e fiscalizadora dos ensinamentos ancestrais e determinações da *Íyaloriṣa*. Divide com a Mãe-de-Santo, ombro a ombro, as responsabilidades civis e religiosas” (SANTOS, 2010, p.70).

mesmas casas. O *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* esteve presente em todos os debates. A obra conta ainda com a participação de Ordep Serra e, ao final, com um testemunho bastante interessante de um pastor batista que integra o Conselho inter-religioso do Projeto Egbé, do qual participam católicos e protestantes, além dos terreiros de candomblé.

Gostaria de fechar este subcapítulo trazendo uma narrativa mitológica bastante interessante no que se refere ao *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*. Refiro-me ao seu “mito de origem”. Como já mencionei anteriormente, a Casa Branca é considerada pela tradição oral o terreiro mais antigo do Brasil. Em uma matéria publicada no *Correio da Bahia*, por ocasião da inauguração da Praça de Oxum, temos a seguinte narrativa recuperada por Ordep Serra:

Terreiro com mais de 350 anos

Conta-se que o Ilê Iyá Nassô Oká funcionou, durante certo tempo, escondido debaixo da terra, num terreiro subterrâneo no qual se entrava por um buraco na árvore. Há quem garanta que este candomblé bate há mais de 350 anos e que sua origem está atrelada aos primórdios da escravidão. História e lenda misturam-se aqui, mas o certo é que o Terreiro da Casa Branca é mais antigo do Brasil, e talvez da América Latina (CORREIO DA BAHIA, 21 jun.1983. Apud SERRA, 2005, p.19-20).

Embora a antiguidade da Casa Branca tenha grande aceitação, não se dá sem disputas e divergências como bem mostra Ordep Serra (SERRA, 2005, p.20, n.31). No entanto, até mesmo na literatura a narrativa acima teve seu lugar, através da obra de Jorge Amado, *Bahia de Todos os Santos*:

Não são apenas as igrejas católicas que se podem orgulhar dos muitos anos que tornam ilustres suas torres e seus adros na cidade da Bahia. O candomblé do Engenho Velho tem cerca de 300 anos de existência, vem dos tempos da escravidão. Já foi subterrâneo para escapar da perseguição dos senhores de escravos e dos padres. A entrada era pelo oco de uma árvore (SERRA, 2005, p.20).

Como se pôde ver há uma “narrativa mítica” (MAFFESOLI, 1997) que indica uma pré-existência do *Ilê Axé*, porém não visível para todos, era necessária a invisibilidade para “escapar da perseguição dos senhores de escravos e dos padres”. Assim, antes de ocupar a Avenida Vasco da Gama, o “Terreiro da Barroquinha” – assim conhecido inicialmente porque se encontrava no centro histórico de Salvador – pela narrativa mítica em questão também estava no domínio da natureza, protegido por ela, visível somente àqueles que poderiam – os

iniciados – ou tinham olhos para ver. Chama a atenção o fato de o acesso ao espaço do terreiro ter se dado pelo “oco de uma árvore”. De acordo com Chevalier e Gheerbrant:

A árvore põe igualmente em comunicação os três níveis do cosmo: o subterrâneo, através de suas raízes sempre a explorar as profundezas onde se enterram; a superfície da terra, através de seu tronco e de seus galhos inferiores; as alturas, por meio de seus galhos superiores e de seu cimo, atraídos pela luz do céu (2009, p.84).

Lembra ainda Ordep Serra que na cosmologia nagô, as “árvores constituem hierofanias”, pois são “consagradas com ritos especiais, equivalem a santuários, assentamentos de orixá” (SERRA, 2005, p.20). Podemos assim dizer, pensando o mito não como uma “fábula”, “invenção” ou “ficção”, mas a partir de Eliade, como uma “história verdadeira porque é dotada de caráter sagrado”, como “a experiência existencial do homem que lhe permite encontrar-se e compreender-se”, como “relatos organizados” que “são vivos”, como aquilo que dá sentido ao que seria apenas um acúmulo de eventos, então essa é a “verdadeira” história do *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* (Cf. ELIADE 2010, 1992).

5.2 “É preciso continuar fazendo como sempre se fez”: o poder da tradição

Após o Manifesto dos anos 80, embora tenham sido representantes de cinco terreiros que o assinaram, ao menos no que se refere à questão do sincretismo, Mãe Stella parece ter ficado só no propósito de separar ritualmente o candomblé da igreja católica (CONSORTE, 2010, p.196). Foi o que detectou a pesquisa de Josildeth Consorte e que pude confirmar por ocasião de minha visita a Salvador, tanto através de minha conversa com Mãe Stella quanto pelas entrevistas que realizei com integrantes da Casa Branca.

A referida autora averiguou que, pelo menos no tocante aos cinco terreiros participantes do Manifesto, a questão da tradição é o ponto central da controvérsia em torno do sincretismo. Para as outras ialorixás que mantiveram o sincretismo em seus terreiros “é na manutenção da tradição, como algo que se reproduz sempre igual, que reside a força do candomblé, é essa tradição que funda e legitima sua autoridade”. Já para Mãe Stella, como bem observou Consorte, “manter a tradição não significa reproduzir-se sempre da mesma forma. Assim, no seu entender, é rompendo com a tradição que ela se mantém fiel à tradição do seu terreiro” (CONSORTE, 2006, p.88).

Se levarmos em consideração o desenrolar das práticas discursivas dos representantes dos outros quatro terreiros, fica evidente que as cinco ialorixás não se uniram em torno do

Manifesto em função de uma visão comum acerca do sincretismo e menos ainda de que havia a necessidade de recusá-lo para que o candomblé pudesse superar a desqualificação advinda tanto da igreja, do Estado e de outros setores da sociedade. Assim, o consenso estava na afirmação do candomblé enquanto uma religião “tão verdadeira e legítima quanto qualquer outra” (CONSORTE, 2010, p. 200).

A partir disso, o que pretendo mostrar é de que modo a manutenção do sincretismo, enquanto forma de manter a tradição, se constitui numa outra possibilidade de contraponto ao discurso católico. Pretendo ainda mostrar, numa perspectiva comparativa, de que maneira os diferentes discursos presentes no candomblé interferem nas relações entre igreja e religiões afro-brasileiras. Embora sejam divergentes no que se refere ao sincretismo, haverá convergência no olhar sobre o discurso católico acerca das religiões afro-brasileiras? São essas questões que tomo como ponto de partida para este subcapítulo.

Além da bibliografia sobre o tema, tomarei especialmente para análise a entrevista realizada com o *ogã* Antônio Luiz Santos Figueiredo, em virtude do maior número de informações obtidas. Utilizarei ainda, de modo complementar, a entrevista realizada com a *equede* Terezinha, pelo motivo oposto ao que explicitiei em relação ao Sr. Antônio. Foram conversas bastante distintas, haja vista a personalidade de cada um. Sr. Antonio é um homem público, acostumado a dar entrevistas e palestras, gosta bastante de uma boa prosa, especialmente se for para falar sobre as coisas do Axé. Já *equede* Terezinha, mostrou-se mais reservada, inicialmente mais tímida, mas extremamente solícita. Levou-me até o barracão, diante da imponente *Coroa de Xangô*⁴³, que por sinal é muito bonita de ser vista e pacientemente, fez um passeio histórico diante das fotos das *Iyás* que estiveram à frente do *egbé* e só depois nos sentamos para que pudesse importuná-la um pouco com minhas perguntas.

⁴³ A Coroa de Xangô foi r Acervos do Instituto de Pat Cultura (Secult-BA) e tem elaboração da Coroa data c promessa para Xangô. De ac de outra peça com essas cara com pedras e pérolas. Acima um dos símbolos característ ficou a cargo do trabalho de sagrada, todos os técnicos qu



vação, Dinamização e Difusão de pertence a Secretaria Estadual de patrimônios culturais da Bahia. A ecida como Julieta de Oxum, em aridade: “não temos conhecimento , esculpida em madeira e decorada ngô, machado de dois gumes que é Escola de Belas Artes da UFBA, que como se tratava de uma peça le purificação (ANJOS, 2011).

“Coroa de Xangô”. Disponível em: <http://jornal guarany.blogspot.com/2011_02_28_archive.html>. Acesso em 20 nov. 2011.

Antônio Luiz Santos Figueiredo é o nome civil de *Obá Sanhá*, como é chamado no âmbito do candomblé. Sua biografia é bastante interessante, especialmente pelo percurso religioso que fez. Baiano, museólogo – responsável inclusive pela coleção de arte africana Claudio Masella no Instituto de Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia – IPAC, localizado no Pelourinho em Salvador – turismólogo e ex-franciscano. Participou da Juventude Agrária Franciscana na época da Ditadura Militar, sendo inclusive preso em função disso. Assim que perguntei sobre sua trajetória afirmou que eu ficaria surpresa quando ele começasse a falar, pois a vida religiosa dele começou em João Pessoa:

(...) Depois da rua da areia no colégio franciscano São Pedro Gonçalves. Entro lá como seminarista, faço... quarto, quinto ano primário e primeiro e segundo ano ginásial. De lá eu vou pra Lagoa Seca, faço o Clássico naquela época...e de Lagoa Seca eu vou pro noviciado em Ipojuca em Pernambuco já como noviço franciscano. Parto para filosofia e nesse momento eu era presidente da Juventude Agrária Franciscana [ênfase e risos]. Então quem eram meus grandes líderes? Dom Helder Câmara, Julião, Arraes e meu líder até hoje Leonardo Boff e irmão. A minha bíblia de cabeceira se chama a teologia da libertação (...). Então, eu simplesmente... meus superiores me entregam ao exército, a verdade é essa, eu e meus outros colegas foram entregues em Lagoa Seca ao Exército quando tem a revolução quando eu era presidente da Juventude Agrária. Então todo mundo foi preso. Como não tinha nada contra nós eu levei ainda um mês em Lagoa Seca na casa dos hóspedes e não tinha contato com meus colegas seminaristas. Eu ouvia todo dia: vamos rezar pela conversão... porque... nossos irmãos... não gosto de dizer esse ditado não que era horrível... estão com o Diabo. Depois eu venho encontrar essa correlação com o Diabo e o Candomblé. Então daí eu saio, e venho para Salvador e realmente rompo com a igreja católica, rompo com o

convento (...). Eu rompo com tudo isso eu vim embora pra Bahia, certo? Naquela crise existencial total. Eu fico revoltado com a igreja católica, rompo com o convento (...).

Embora considere que seu destino estava traçado desde a infância, ainda que não soubesse, entrou para o candomblé após ter rompido com a igreja católica. O seu encantamento com a religião se deu a partir do Curso de Museologia, ao ter contato com a Antropologia, especificamente “a parte da cultura afrodescendente”. Aproximou-se do candomblé como pesquisador, pois embora respeitasse “não acreditava em Orixá”. O seu contato inicial foi na casa de Olga do Alaketo, uma das ialorixás que assinou o Manifesto. Refere-se à sacerdotisa com muito carinho, afirmando que “ela é uma verdadeira princesa africana, porque ela renuncia..., ela vai à Nigéria, renuncia a todos os cargos..., a prima dela é que continua com a realeza na Nigéria e ela fica aqui, né! É uma das grandes sacerdotisas da Bahia”. Também frequentava o Gantois de Mãe Menininha. Relata ainda que a primeira vez que foi a Casa Branca “não conhecia ninguém (...), não tinha contato com absolutamente ninguém” e neste dia foi suspenso “a *ogã* de Xangô”:

aquilo foi uma crise existencial, porque eu não acreditava em Orixá. Eu fui suspenso e reagi, inclusive fisicamente empurrando os Ogãs, sabe? Não, eu não acredito nisso, sabe? E o mais velho me disse, eu me lembro como hoje. Chico, que era um *Ogã* muito antigo: cale a boca! E me carregaram no templo, na cerimônia (...). E... ele me suspendeu, me botaram ali sentado e eu fiquei naquela crise dentro de mim, sabe? E Xangô veio em mim e me disse: Olhe, o Deus que você tem medo é o Deus que criou todo o universo e me criou também. No dia que você acreditar em mim eu mudo a sua vida. Em um ano e seis meses depois eu testei Xangô.

O teste a que se refere Sr. Antônio ocorreu na área profissional. Mediante uma vitória obtida passou a “acreditar em Orixá”. Logo após ter ficado sabendo de sua conquista profissional, dirigiu-se a Casa Branca, o que relata tomado de grande emoção:

naquele momento eu saí a pé até a Casa Branca eu não peguei ônibus, eu não peguei nada, eu não conseguia nem pegar um transporte. E cheguei lá ele [Xangô] tava me esperando e disse: Você não me testou? Quer mais uma prova? Eu disse: Não. A partir desse dia eu começo a acreditar em Orixá. E daí eu fui entrando, fui entrando e hoje é a minha religião.

Atualmente, com 37 de iniciado e 42 anos de suspenso, filho de Oxóssi, *Mogbá* de *Xangô*⁴⁴ afirma:

E realmente é a religião que eu professo e que eu acredito. Sou cristão, sou batizado, acredito em Deus, no Espírito Santo, certo? Não reneguei isso porque sou católico, sou cristão. Vou à missa quando tenho vontade, porque eu separo Padre de Sacerdote.

Em seguida relata sua experiência com um determinado padre de Salvador, considerado por ele alguém bastante distinto em seu modo de celebrar a missa, se comparado aos padres tradicionais. Assim, conta que após assistir uma missa celebrada por ele sentiu-se renovado e com vontade de encontrar Cristo novamente:

Ele faz uma preleção de universidade. Ele fala no Espírito Santo, ele fala em Deus, ele fala no próximo. Ele não precisa falar em Oxalá, em Xangô, em Alá, em Buda, nem Hare Krishina, nada. Mas ele fala de tudo ao mesmo tempo. Então você se encontra espiritualmente. O que eu acredito naquele momento é que este Padre recebe o Espírito Santo, sabe? Você sente naquele momento a presença do ser superior, sabe? Uma coisa divina presente. Então depois de vinte anos eu consegui comungar. Porque depois de tudo que ele falou, eu queria me encontrar com Cristo de novo, sabe? De qualquer jeito eu encontrei o verdadeiro Cristo. Porque o meu Cristo do convento era o Cristo que me botava no inferno, que ia me julgar, certo? E depois eu descubro que Cristo é o maior brother. É o maior irmão. É o maior amigo que eu tenho, sabe?

Ao falar de sua relação com o cristianismo, recorda as palavras ditas a ele por um Frei já falecido, que considera o grande amigo de sua vida, porque era alguém que se podia conversar abertamente:

Ele dizia a gente, sempre: a conversa é de homem ou de seminarista? Então ele tinha uma abertura com a gente por isso. Ele sempre dizia: toda vez que você estiver desesperado se acalme, porque quando Deus fecha as portas ele deixa uma janela aberta e é no térreo. O tempo que você vai ter de desespero é o de chegar da porta até a janela. E quando você passar pela janela é um dia de sol quente. E você vai ver a luz e você vai enxergar tudo e ver que ele é fantástico. Ele é puramente amor. Então, esse, eu me encontro, eu não tenho conflito de fé. Eu me completo. Eu sou muito mais cristão hoje dentro da filosofia humana no Candomblé do que antes. Eu pratico muito mais a caridade dentro da minha comunidade afrodescendente até sendo mais condescendente com as pessoas. Eu aprendi muito mais no Candomblé a perdoar e a ser mais condescendente, o que não aprendi no seminário. Eu saí do seminário revoltado cheio de mágoas. E foi o Candomblé que me exercitou a tirar tudo isso, sabe? Foram os Orixás que me ensinaram. Na

⁴⁴ Significa que é o sacerdote máximo de Xangô na Casa Branca.

nossa casa tem uma filosofia muito bonita: se alguém lhe persegue, se alguém lhe quer fazer o mal, bate a cabeça pra seu Orixá e peça para essa pessoa prosperar mais que você pra lhe esquecer.

Ao mesmo tempo em que traz histórias positivas vinculadas a determinadas pessoas no âmbito do catolicismo que fizeram parte de sua trajetória, mostra situações cotidianas em que se faz necessária a afirmação do candomblé enquanto religião diante de determinados padres católicos: “Um dia um padre falou assim “mas o Candomblé não é uma seita, não?” Não, o Candomblé não é seita. O Candomblé é uma religião. Nós temos bases teológicas para serem discutidas. Fundamentos teológicos da criação no Candomblé. Então não somos uma seita, somos uma religião”. Um pouco antes afirmava a atualidade do candomblé no que diz respeito à relação com o meio ambiente: “O Candomblé é a grande religião ecológica do mundo. Porque nós cultuamos a natureza. Nós cultuamos as flores, as árvores, a água, o fogo. A pedra, o vento, a chuva, os pássaros. Nós cultuamos a natureza”.

Depois de conversamos sobre sua trajetória pessoal e dentro da comunidade da Casa Branca, perguntei a ele sobre o que pensava, de modo geral, das relações entre igreja católica e religiões afro-brasileiras, especialmente após o Concílio Vaticano II: O Vaticano II foi João...? Perguntou a mim buscando lembrar o nome completo. Disse a ele que era João XXIII e que após o seu falecimento assumiu Paulo VI, o que o fez responder rapidamente:

Eu acho que com Paulo VI começa acontecer tudo. Eu acho que tem muito a ver e que o grande momento, quando a igreja católica começa a romper, quando ela tira o latim da missa..., que a gente rezava e cantava em latim...eu fiz latim, um pouco de grego arcaico, eu sabia o que tava cantando, mas o povo não sabia o que tava cantando. Então quando ele rompe com isso, ele também abre o espaço pra afrodescendência muito grande, a ponto de Mãe Stella dizer “o meu tempo é agora”. Mãe Stella eu acho que é o melhor resultado de tudo que você me perguntou agora. Quando uma ialorixá rompe com toda uma tradição católica afrodescendente dentro da cultura do Orixá. Com consciência e com segurança eu cultuo Iansã. Eu não cultuo Santa Barbara. Eu cultuo Xangô, eu não cultuo São Jerônimo. Isso não quer dizer também que a gente pega essa senhora de 86 anos, minha Mãe pequena, e esse pessoal mais antigo, e queira fazer uma lavagem cerebral. Isso é desrespeitoso e anti-cultura. Mas eu, quero no futuro, tenho certeza que as ialorixás da Casa Branca, não levará mais ninguém para igreja católica (...). Não vai mais misturar. Porque não tem por que, porque nós somos candomblezeiros, nós somos do Candomblé, nós não somos católicos. Então não tem que iniciar uma pessoa numa religião Afro e bater a cabeça primeiro pra Senhor do Bonfim. Deus está em todo lugar, não precisa ir até o Bonfim. Tem que ir sim bater a cabeça pra uma Mãe Stella, pra Mãe Carmem do Gantois, certo? (...) Papai Air, (...) Jojô que ficou no lugar de... Mãe... Mãe Olga, certo? Ao pessoal de Bate folha, sabe? (...) Essas pessoas é que tem que botar iniciada pra ela saber que tem uma hierarquia e que tem sacerdotes

e sacerdotisas da religião. Ao professor Julio Braga que é um grande Antropólogo, mas um grande ialorixá, certo? Esse pessoal todo certo? (...) Então nesse momento do Vaticano faz isso aí, começa uma abertura e se repensar. Então nesse momento que os negros começam a ocupar um espaço intelectual maior. O negro começa a se encontrar o vai descobrir que a cultura dele é uma cultura muito rica, muito vasta. Ele começa a se apropriar da sua cultura. E com isso ele vai pra parte acadêmica e por isso eu estou falando aqui pra você, porque é importante essa parte acadêmica, estudar tudo isso, discutir tudo isso na parte acadêmica.

Há muitas questões importantes que precisam ser destacadas nessa fala. A primeira delas é a visão positiva do papa Paulo VI que termina conduzindo o Vaticano II com a morte de João XXIII. Há uma valorização da retirada da língua latina do processo litúrgico, como uma tentativa da igreja em se aproximar do povo, a começar pela ideia de que as pessoas precisavam fundamentalmente compreender aquilo que estava sendo dito. Outro ponto muito interessante é a leitura feita por Sr. Antônio dos resultados do Vaticano II, sendo a postura assumida por Mãe Stella tomada como o “melhor resultado” daquilo que eu perguntava a ele, ou seja, como o melhor resultado daquilo que poderia ocorrer no âmbito das relações entre igreja católica e religiões afro-brasileiras no pós Vaticano II. Encontramos a mesma valorização do Concílio na fala de Mãe Stella, como já vimos anteriormente, quando a ialorixá se apropria do discurso presente no Vaticano II a seu favor e em defesa das religiões afro-brasileiras enquanto tais.

Neste momento já fica registrado, antes mesmo da questão ser colocada, o posicionamento de Sr. Antônio em relação à questão do sincretismo. Embora considere de grande validade o ato de ruptura de Mãe Stella, é possível perceber nas entrelinhas dessa fala a necessidade de se respeitar a tradição dos “mais velhos”, quando afirma “isso não quer dizer também que a gente pega essa senhora de 86 anos, minha Mãe pequena, e esse pessoal mais antigo, e queira fazer uma lavagem cerebral. Isso é desrespeitoso e anti-cultura”. Ou seja, não é possível exigir dos mais velhos que entendam a discussão e que abandonem procedimentos rituais sincréticos que são feitos há séculos e que assim foram transmitidos, que já fazem parte de uma “tradição” e de uma “cultura”. No entanto, apesar de considerar inviável a essa altura modificar o comportamento dos mais velhos, nutre a certeza de que as futuras ialorixás da Casa Branca farão como tem feito Mãe Stella. Dá razão a causa da sacerdotisa, quando afirma, batendo sobre a mesa como quem deseja dar ênfase ao que está dizendo, que de fato não há razão para se misturar procedimentos rituais, posto que ele assim como seus pares *são* “*candomblezeiros*”. Em seguida reitera numa afirmação identitária: “nós somos do Candomblé, nós não somos católicos”, sugerindo inclusive que as *iaôs* deverão no futuro, ao

invés de complementar rituais do candomblé na igreja católica, “bater cabeça” para os grandes sacerdotes e sacerdotisas das religiões afro-brasileiras, para que entendam o valor da hierarquia e saibam que nas religiões de matriz africana há grandes sacerdotes que devem ser respeitados. Ou seja, não há uma discordância de fundo entre o posicionamento de Sr. Antônio e o de Mãe Stella, há apenas uma divergência no modo e no tempo em que deverão se efetuar as mudanças, em respeito à tradição. Assim como Mãe Stella, valoriza a “parte acadêmica”, especialmente como uma via que já foi encontrada pelos afrodescendentes para descobrirem ou re-descobrirem e de se apropriarem de “sua própria cultura”, que é “muito rica, muito vasta”.

Vale ainda frisar a grande admiração que Sr. Antônio nutre por Mãe Stella, que foi a primeira coisa a ser dita a mim, logo que ficou sabendo que havia estado com ela no *Opô Afonjá*:

A Mãe Stella...eu considero a Stella hoje uma das grandes sacerdotisas; a grande sacerdotisa do hoje, como ela diz “O meu tempo é agora”. No momento que ela rompe com o sincretismo da igreja católica. As pessoas esquecem: “Ah... porque Stella rompeu com o sincretismo” Absolutamente. Porque o Candomblé é sincrético. Então ela não ia romper com candomblé. Ela rompeu com o sincretismo da igreja católica. A partir daquela data... não faz mais missa de São Jorge, não se arruma mais *iaô* pra ir a igreja. A minha casa continua a mesma coisa, o Gantois é a mesma coisa: nós fazemos missa de São Jorge, missa de Xangô e de São Jerônimo, missa de São Miguel. Minha mãe de Santo com 88 anos, Mãe Tatá de Oxum, ela tá bem idosa e ela já está ficando, como se diz... tradicionalmente caduca, ela tá começando com lapsos de esquecimento. Mas ela nos surpreende no sagrado.

Essa curta e breve declaração inicial já revelava o tom que seria dado a nossa conversa, antes mesmo de começarmos efetivamente a entrevista, forçando-me a colocar rapidamente o gravador no ponto. Percebe-se logo a distinção feita pelo meu interlocutor entre “romper com o sincretismo”, tomado como um fenômeno, que caracteriza o próprio candomblé enquanto religião e “romper com o sincretismo *da* igreja católica”, entendido tal qual afirmado já muitas vezes pela ialorixá do *Opô Afonjá*: como uma ruptura com a mescla feita entre os procedimentos rituais do candomblé *com* e *na* igreja católica, como complemento das obrigações já feitas no âmbito do candomblé e, portanto, já concluídas no olhar de Mãe Stella, sem necessidade do “aval” da igreja. Aproveita para dizer logo de saída que na Casa Branca e no Gantois continuava a mesma coisa, ou seja, não havia ocorrido o abandono do sincretismo, pelo menos no âmbito ritual. A mesma declaração pude ouvir da *equede* Terezinha: “bom... aqui na minha casa não mudou nada...Casa Branca com a Igreja

não mudou nada. Continua a mesma coisa. Cultua sincretizando os santos religiosos com os santos do Candomblé”. Em seguida perguntei em relação às obrigações:

Continua a mesma coisa... Aqui tem umas missas de Oxossi, São Jorge, né? Dias de Corpus Cristo (sic). Como no Gantois também tem, continua. Só no Opô Afonjá que não tem mais a missa na igreja... mas aqui continua. No dia de São Pedro, Xangô Ayrá tem missa. Acho que a casa que tem mais missa é essa aqui!

Como no dia anterior havia tido as comemorações em função de Nossa Senhora da Conceição, perguntei a Dona Terezinha se a Casa Branca participava dessa festa e da lavagem do Bonfim, ao que ela esclareceu:

Nossa Senhora da Conceição, sincretizada com Iemanjá. Apesar de que... a gente não faz ... A festa nossa aqui termina com Oxum. E aí, acabou mesmo. Não vai... também não se coisa... nem com lavagem do Bonfim, nem com Nossa Senhora da Conceição, nada. A gente já faz tudo aqui... nem presente de Iemanjá...não. Mas o sincretismo continua a mesma coisa... tem lá algumas pessoas aí que...mas as antigas mesmo, as pessoas antigas que a gente tem aqui continua com o sincretismo. Eu aprendi dessa maneira...

No entanto, embora respeite e siga as regras de sua ialorixá, não deixa de ter seus questionamentos, como deixou transparecer:

Eu sei...eu na minha ideia assim, como é que eu posso dizer...na minha formação no Candomblé, eu vejo que algumas coisas não bate com outras... Oxum, o Santo Antônio ser Ogum, né? Mas...eu continuo na mesma coisa, vou à igreja, continuo no meu candomblé ...dia de Santo Antônio vou pra missa, tá entendendo?

Posteriormente, questionei ao Sr. Antônio se no seu entendimento a igreja havia construído uma proposta efetiva de diálogo com as religiões afro-brasileiras após o Vaticano II, ao que ele respondeu:

Diretamente não. Isso é uma coisa meio camuflada. Por exemplo, nós fazemos a missa de São Jorge, no dia de Corpus Christi que nós cultuamos Oxóssi. Então no passado o Padre falava de São Jorge, não falava na igreja de Oxóssi, e nem nós. A distância dessa igreja pra nosso Terreiro, contando razoável é de 45 minutos. Aquelas mesmas senhoras que comungaram há 45 minutos atrás entravam em transe uma hora depois.

Em seguida perguntei a ele a qual igreja fazia referência, ao que Sr. Antônio deu continuidade:

É...Rosário dos Pretos. Foi construída pelos negros, pelos africanos da sociedade da Nossa Senhora do Rosário dos Pretos. Que era uma sociedade criada pelos negros, pelas negras, que substitui a Nossa Senhora da Boa Morte quando vai pra Cachoeira, essa continua, da Barroquinha, continua essa (...). Mas a missa que a gente faz lá e as pessoas que estão, estão muito ligados a sociedade. Na realidade a missa de São Jorge e agora de quinze anos para cá, e quando Dom Avelar Brandão entrou na Bahia cardeal arcebispo...cardeal primaz da Bahia ele barbariza. Ele proíbe até lavar o átrio da igreja do Bonfim... inclusive sou eu que tô até na globo, apareço, dou uma de artista da globo quando eu dou a declaração dizendo a ele: se o senhor botar o cadeado na corrente, mande a polícia que eu vou meter o martelo e vou abrir, nós vamos fazer a cerimônia da lavagem do Bonfim no Átrio. Isso aqui é nosso! É de uma cultura e de uma religião afrodescendente e o Senhor não vai acabar com a tradição que o Senhor encontrou aqui. E por ironia do destino ele é primo de minha avó viu (...) eu estou mais enrolado em Roma do que fita magnética. Eu queria ter nascido em Porto Novo, eu queria ter nascido na Nigéria e nasci lá dentro de Roma! Então ele é o primeiro grito dele. O primeiro Bispo auxiliar da Bahia, me recordo agora, que abre para a matriz africana foi Dom Adriano Hipólito. Padre franciscano, tive o privilégio de ser o meu orientador espiritual, quando eu entrei no noviciado, depois ele vem organizar...coordenar a teologia pra depois ser eleito o Bispo daqui, ele marca uma visita oficial a Mãe Mininha do Gantois. Então o arcebispo da Bahia, arcebispo auxiliar da Bahia vai visitar uma ialorixá da Bahia (...).

Perguntei a ele se recordava a data ou pelo menos em torno de qual ano se deu esse encontro entre Mãe Menininha e Dom Adriano, e ainda titubeando um pouco, sem tanta certeza, respondeu:

Exatamente em sessenta e nove, setenta (...). Então ele vai ao encontro com Mãe Menininha, e eu vou junto. Porque eu tinha deixado o convento, mas tinha muita ligação com ele. E nessa visita ele me leva e Mãe Menininha me diz: “mas que magrinho simpático, que filho de Oxóssi”. E eu saí irritado, mas que mulher..., essa velha feiticeira me envolvendo no Candomblé (...). Eu tinha saído do convento, mas o Adriano era minha referência. Porque por intermédio do Adriano eu tinha ligação com Leonardo Boff. Estávamos em plena repressão, certo? Então você tinha que ter cuidado com quem conversar, você não tinha com quem conversar (...). Então o Dom Adriano continua a ser o meu orientador espiritual, ele foi o primeiro a saber que eu assumi o Candomblé “É mais difícil de entender, mas se é isso que você quer...”. Ele me dizia: Os caminhos de Deus são muitos. A chegada é uma só. Então este homem estava com o Vaticano II na cabeça, num sabe? Ele tava com o Vaticano II, ele não proibiu nada.

Como se pode notar, Sr. Antônio responde a questão do diálogo a partir de sua própria experiência religiosa e a partir do contexto baiano, evidentemente, trazendo informações muito valiosas que podem ser confirmadas e sistematizadas através de outras pesquisas. Vale

frisar que Sr. Antônio conta o episódio envolvendo Dom Avelar com bastante orgulho do que fez. Afinal, no seu entender, estava lutando por aquilo que ele e os demais candomblecistas consideravam como parte da tradição religiosa local e que por isso não poderia ser mudado. Sua narrativa ganha um tom exaltado e batendo novamente sobre a mesa busca enfatizar e ritmar sua fala, ficando mais descontraído, inclusive achando graça de sua própria situação, quando revela seu parentesco longínquo com Dom Avelar Brandão Vilela e lamenta não ter nascido na África, o que no seu olhar seria mais condizente com suas convicções pessoais e com sua opção religiosa.

Não é só na memória de Sr. Antônio que o representante eclesiástico ganha espaço. Mãe Stella também se recorda e tem histórias para contar envolvendo Dom Avelar, especialmente histórias que mostram a não disposição de diálogo do clérigo. Todavia, quando se trabalha com a oralidade, é preciso sempre buscar aqui e ali formas de contextualizar aquilo que é costurado tão brevemente pelo discurso das pessoas. O antropólogo Ordep Serra, em *Águas do Rei* nos ajuda a compreender melhor o arcebispado de Brandão Vilela na Bahia, que segundo o autor teve momentos distintos, não só de confronto e indisposição em dialogar com as religiões afro-brasileiras, mas também de proximidade. Vale à pena abrir um parêntese, pois os episódios envolvendo Dom Avelar são bastante ilustrativos da “ambiguidade permanente” que envolve o discurso e a *práxis* da igreja como mostrei no segundo capítulo.

Segundo Ordep Serra, embora não seja a maioria, muitos membros do clero católico começaram a desenvolver uma “atitude de respeito e até interesse religioso pelo candomblé”. Lembra que Leonardo Boff permitiu uma abertura teórica nesse sentido quando reconheceu “o valor teológico’ da ‘religião yoruba” (SERRA, 1995, p 252). Essa e outras posturas suas, especialmente aquelas relativas ao sincretismo já mencionadas no segundo capítulo, podem explicar a admiração de Sr. Antônio por Boff, como foi possível notar através de sua fala. Ainda segundo o referido antropólogo, embora as teses do já mencionado teólogo tenham ganhado bastante atenção nos “círculos católicos progressistas”, o mesmo não ocorre no tocante à cúpula da igreja, de modo que “os progressos da tolerância parecem, às vezes, um tanto efêmeros”. Ordep Serra utiliza justamente o episcopado de Dom Avelar na Bahia para ilustrar essas “*idas e vindas*” da igreja.

De acordo com o autor, de fato grande parte do episcopado de Dom Avelar foi marcado por uma atitude bastante negativa em relação às religiões afro-brasileiras, reagindo inclusive com severidade ao movimento de valorização da negritude levado a cabo por artistas, intelectuais e vários setores da sociedade nos anos 70. Todavia, o posicionamento do

arcebispo foi se modificando à medida que se afastava da “direita da Igreja” e se aproximava dos progressistas. Um exemplo de sua mudança ocorreu em 1976, por ocasião do tricentenário da Arquidiocese, quando Dom Avelar cuidou de reunir diversos especialistas num encontro sobre o sincretismo religioso afro-brasileiro (SERRA, 1995, p.253-254). O evento, noticiado pela imprensa local⁴⁵, reuniu 60 pessoas e realizou-se em Salvador, entre 30 de outubro e 1º de novembro como se pode ver em um número especial da Revista Vozes dedicado a publicação das exposições ali feitas. Participaram do simpósio o padre dominicano Raimundo Cintra – um dos grandes nomes da igreja católica que se dedica aos estudos afro-brasileiros –, a antropóloga e iniciada no candomblé Juana Elbein dos Santos, o sociólogo Pedro Ribeiro de Oliveira, Padre Eduardo Hoornaert e Leonardo Boff (VOZES, 1977, 3-4).

Outra realização empreendida por Dom Avelar se deu em torno do ano de 1984, no contexto de um Congresso Eucarístico ocorrido em sua Arquidiocese, quando o cardeal convidou autoridades dos principais terreiros da Bahia para uma reunião junto aos clérigos católicos, a qual se realizou na Igreja de Santo Antônio da Barra. Compareceram ao encontro o então bispo-auxiliar da Bahia⁴⁶ e o arcebispo da Paraíba⁴⁷. Durante o evento, os representantes do Terreiro da Casa Branca foram os primeiros a fazer uso da palavra e reclamaram “com muita franqueza do tratamento desrespeitoso frequentemente dispensado pelos sacerdotes católicos ao povo-de-santo”. Mostraram ainda a sua indignação com a “identificação dos ritos de origem negro-africana com um ‘culto diabólico’ e de sua classificação como ‘feitiçaria’ e repudiaram os ataques dos padres ao candomblé” bem como “o preconceito de muitos fiéis da Igreja de Roma contra a religião dos orixás”. Ainda segundo Ordep Serra, membros de outros terreiros apresentaram reclamações do mesmo tom e foram ouvidos atenciosamente. Houve ainda o testemunho de padre François, *ogã* de Xangô já

⁴⁵ Ver matéria publicada em 29 de outubro de 1976 no jornal *A Tarde*: “Mãe-de-santo participa de simpósio com a igreja”. Disponível em: <<http://ceao.phl.ufba.br/phl8/popups/1976-10-29-r.pdf>> Acesso em 10 dez. 2011.

⁴⁶ Boaventura Kloppenburg torna-se bispo auxiliar de Salvador em agosto de 1982. Em 10 de fevereiro de 1984, o Cardeal Vilela o nomeia “vigário geral da Arquidiocese de Salvador. Em 07 de setembro de 1986, Boaventura assume a Diocese de Novo Hamburgo (Cf. SCHIERHOLT, 1992, p.128-133; p.142; p.151).

⁴⁷ Refere-se a Dom José Maria Pires, já mencionado também em nota no capítulo terceiro, em virtude de sua presença na Missa dos Quilombos. um grande nome no que se refere às relações entre igreja e religiões afro-brasileiras. Como arcebispo emérito da Paraíba, seu nome é praticamente folclorizado na região, por suas atuações em prol do Movimento Negro e dos pobres. Há uma visão positiva de seus posicionamentos, inclusive no meio do povo de orixá. Em uma entrevista dada explica que ficou conhecido com Dom Pelé porque quando assumiu o Episcopado era o único negro e nessa mesma época Pelé estava no auge enquanto jogador de futebol. Por ocasião de uma Assembléia para a qual chegou atrasado juntamente com um colega alguém se referiu a ele como Pelé e o apelido acabou ficando. Posteriormente, Dom Pedro Casaldáliga o apelidou de Dom Zumbi, quando estavam na Serra da Barriga, sede do Quilombo dos Palmares. De acordo com Dom Pedro, esse apelido fazia mais sentido posto que “Zumbi teve um compromisso sério com os negros e que Pelé só era famoso e conhecido, mas não era compromissado. (Disponível em: <http://www.sãofranciscobh.com.br/index.php?option_content&view=article&id=267&Itemid=24>. Acesso em 12 out.2011).

falecido, que afirmou ser o candomblé “uma revelação feita por Deus aos negros”. Ao fim da reunião, houve promessa de encaminhamento de um relatório ao arcebispo acerca das questões ali apresentadas, havendo inclusive uma confraternização dos sacerdotes católicos e do candomblé (SERRA, 1992, p.255-256).

Um último exemplo desse momento de proximidade foi a pequena carta – transcrita na íntegra por Ordep Serra – escrita em 1985 pela Sociedade São Jorge do Engenho Velho ao Cardeal Brandão Vilela, dando a notícia de que Altamira Cecília dos Santos havia sido escolhida para suceder a ialorixá Marieta Vitória Cardoso. Dom Avelar respondeu a carta muito respeitosamente, agradecendo o comunicado e a atenção a ele dada (SERRA, 1992, p.256-257). Segundo o mencionado antropólogo, após a morte de Dom Vilela, “essa aproximação quase cessou em virtude de vários outros acontecimentos que conduziram ao afastamento entre a Arquidiocese soteropolitana e o povo de orixá (SERRA, 1992, p.257).

Voltando a fala de Sr. Antônio, embora não tenha feito menção às atitudes positivas do Cardeal Brandão Vilela, lembrou-se daquelas realizadas por Dom Adriano Hipólito⁴⁸, que embora tenha dito que foi entre 1969 e 1970, pude ver que na verdade foi anterior, pois Dom Hipólito esteve como bispo auxiliar de Salvador entre 1962 e 1966. Bastante interessante a afirmação de Sr. Antônio quando diz que Dom Adriano “estava com o Vaticano II na cabeça”, ratificada em seguida de outro modo: “Ele tava com o Vaticano II, ele não proibiu nada”. Novamente, Sr. Antônio apresenta uma visão positiva do Vaticano II enquanto um evento, como algo que realmente tinha um potencial para mudar as relações da igreja católica com as religiões afro-brasileiras, a tomar como exemplo as atitudes de Dom Hipólito, tão admiradas pelo *ogã*.

Na sequência, Sr. Antônio ainda traz uma última narrativa vinculada à figura de Dom Adriano envolvendo as religiões afro-brasileiras, fazendo inclusive alusão à obra de Jorge Amado⁴⁹, o *Compadre de Ogum*⁵⁰:

⁴⁸ Dom Adriano ficou bastante conhecido por sua atuação junto aos Movimentos Sociais. No que se refere ao encontro do bispo auxiliar com Mãe Meninha, não encontrei nenhuma divulgação na imprensa. Todavia, como se sabe, a referida ialorixá tinha relações de muita cordialidade com a igreja. Inclusive ficou famosa por ter convencido os bispos da Bahia a permitirem a entrada delas e de outras mulheres vestidas com as roupas tradicionais das religiões afro-brasileiras nas igrejas (Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/?page_id=8228>. Acesso em 20 mai. 2011).

⁴⁹ A título de informação vale dizer que este ano se comemora o centenário de Jorge Amado e em função disso várias atividades estão sendo realizadas desde agosto de 2011 e ainda várias outras estão programadas para esse ano. Dentre elas, o filme *Capitães da Areia* que já foi estreado e a peça *Dona Flor e seus dois maridos* com estréia no Rio de Janeiro. Além disso, a editora Cia das Letras já está reeditando todas as suas obras e apresentará inclusive textos inéditos. O escritor será tema da Escola de Samba Imperatriz Leopoldinense no carnaval 2012 do Rio de Janeiro bem como será também o tema do carnaval de Salvador, no Circuito Barra-Ondina. Para mais informações ver: <http://www.centenariojorgeamado.com.br>.

(...) Dom Adriano vai ser eleito bispo de Nova Iguaçu. Imagina, na Baixada Fluminense, fico lá com ele... vivi seis meses com ele e me lembro quando nós chegamos de manhã cedo na porta dele tinham mais de doze *ebós*. E nós sorrimos, tanto ele quanto eu, sabe? Que ele disse: Tô na Bahia! Tô em casa! (...) Então ele realmente começa com isso [com a já referida abertura em relação às religiões afro-brasileiras]. E no futuro... Jorge Amado escreve o livro chamado “Compadre de Ogum”, isso foi um fato real! Lógico que ele romanceou, e botou a parte dele, mas acontece realmente (...) Exú, diz uma pessoa de Ogum, que ele era padrinho do menino. E na hora foi uma confusão, como batizar o menino na igreja católica se o padrinho era Exú? E na hora (...) de fazer a cerimônia Ogum pega o Padre, o Padre entra em transe, isso é o folclore baiano contado, mas dona Olga do Alaketu disse que isso foi verdadeiro, que a história é verdadeira. Então quem batiza o menino é Ogum, Ogum irmão de Exú.

O episódio dos doze *ebós* envolvendo Sr. Antônio e Dom Adriano revela as muitas faces do catolicismo, neste caso, a face do respeito ao outro e à diversidade religiosa. Como se pode notar, neste momento a literatura de Jorge Amado, que é de uma riqueza imensa no que tange aos elementos da cultura e das religiões afro-brasileiras, se mistura com as narrativas do povo de orixá de modo muito interessante. Apenas para que a fala de Sr. Antônio fique mais clara, vale trazer a narrativa de Jorge Amado, sintetizada no Posfácio feito por Reginaldo Prandi:

Filho da alagoana Benedita e do negro Massu, Felício chama a atenção por sua beleza. Os olhos azuis do menino são motivo de dúvida sobre a sua paternidade: acredita-se que ele seja filho de um marinheiro loiro, o Gringo, ou do caixeiro Otoniel. Massu, porém, está certo de que é o pai da criança. Afinal, ele e Benedita “rebolaram-se” inúmeras vezes no areal.

Certo dia, Benedita some no mundo, fugindo do ciúme do marido, para reaparecer tempos depois, muito doente. Ela bate à porta de Massu e lhe entrega o bebê. Some mais uma vez, e logo sua morte é dada como certa.

Massu assume a tarefa de batizar o filho, que está para fazer um ano. Tibéria será madrinha, mas são muitos os candidatos a padrinho. Porém, Ogum anuncia que ele próprio vai ser o padrinho de Felício. Será a divindade admitida na igreja do Rosário dos Negros, no Pelourinho?

⁵⁰ “*O compadre de Ogum* é na verdade a segunda parte do romance *Os pastores da noite*, publicado em 1964. O texto ganhou existência independente a partir de 1995, quando foi adaptado para um especial de TV da rede Globo e passou a ser editado como livro separado. Em dezembro de 2002, a Globo apresentou nova versão de *Os pastores da noite*, em quatro episódios. Em 1975, a narrativa já ganhara destaque com o filme *Os pastores da noite*, dirigido pelo francês Marcel Camus” (Disponível em <<http://www.jorgeamado.com.br/bra.php3?codigo=12607>>. Acesso em 12 nov. 2011. Vale ainda mencionar o bonito capítulo dedicado a Jorge Amado escrito por Ordep Serra em *Águas do rei*, onde são tratados o sincretismo e o candomblé a partir da análise de outras obras do escritor baiano (Cf. SERRA, 1992, p.289-360).

Chega-se afinal a uma solução, mas o dia do batizado ainda reserva grande surpresa, e não apenas a todos os convidados, mas à gente da Cidade Baixa e até mesmo ao orixá guerreiro.

Narrativa breve, espirituosa e de grande intensidade, *O compadre de Ogum* capta a curiosidade do leitor até o desenlace, desconcertante. O sincretismo religioso que justapõe o candomblé e o catolicismo é o traço cultural que permite, com humor e compreensão, aceitar diferenças e resolver conflitos (PRANDI, 2010).

Antes que eu abordasse a questão, a partir da menção feita à obra de Jorge Amado, nossa conversa caminhou naturalmente para a questão das chamadas “missas afro”, que já falei anteriormente, tanto no âmbito do discurso católico quanto no olhar de Mãe Stella. O assunto surgiu através de uma narrativa sobre um padre de Salvador, o qual ele não quis revelar o nome:

(...) um padre que eu não vou citar o nome agora há dezoito anos atrás, ele nos surpreendeu, quando terminou, a gente leva né, pra essa missa, uma imagem de São Jorge de madeira de meados do século XVIII, muito bonita de madeira, simples, mas uma peça muito bonita, barroca. E sempre, terminava a missa a gente cantava o hino do Senhor do Bonfim. E neste ano ele nos surpreendeu por duas vezes, primeiro na hora de cantar o ofertório ele pediu que uma das filhas de santo da casa cantasse, mesmo sendo uma coisa da igreja católica, mas quem cantou o ofertório todo foi uma filha-de-santo de Oxum, infelizmente já morreu até (...) tinha uma voz muito bonita e que cantou. E quando terminou tudo ele nos abençoou e disse: “Eu quero mandar benção pra Mãe Tatá (...) e nesse momento eu quero pedir a Oxóssi ôkearô, ôkearô que abençoe vocês”. Pela primeira vez... nós ficou pasmo (sic), porque o Padre nos abençoou em iorubá em nome de Oxóssi dentro da igreja do Rosário dos Pretos. E nós convidamos então ele à noite pra ir ao Candomblé e ele vai ao Candomblé. E três anos depois ele bola, no terreiro de angola, de Ketu (...) e recebe um Caboclo. E noutros [em outras missas] nós cantamos isso, a nossa missa toda é uma missa afrodescendente, com atabaque, cantando as músicas da igreja católica. Por exemplo, na hora que a gente diz olha, a paz do senhor esteja convosco, a gente já canta “um abraço negro, um sorriso negro, traz felicidade. Negro sem destino, negro sem dinheiro, negro é razão da liberdade”. Então hoje a gente já canta um hino, certo, público de liberdade do negro na hora de dizer “a paz seja convosco”. A gente fala no sorriso negro, no abraço negro...

Essa narrativa sobre a atuação do padre de Salvador no início dos anos 90 consiste num exemplo prático do que seria a tão propalada inculturação no âmbito do catolicismo, embora, como vimos no terceiro capítulo, não há uma única visão do que venha a ser a prática e ainda muitas questões são colocadas na documentação da CNBB, especialmente a linha bastante tênue que há entre a “prática litúrgica inculturada” e aquilo que pode ser tomado como descaracterização ou falta de “zelo litúrgico”. Entretanto, não é só por parte da igreja

que há resistências quanto aquilo que pode ser visto como descaracterização do rito. Vimos no discurso de Mãe Stella sua discordância na utilização dos elementos religiosos afro-brasileiros em outro contexto que não o das cerimônias religiosas afro-brasileiras, seja esse ambiente externo o da igreja católica, o dos eventos turísticos, os trios elétricos ou as igrejas neopentecostais. Coincidência ou não, na já mencionada aula inaugural proferida na Faculdade de Educação da UFBA, no ano de 2001, Mãe Stella faz referência a um acontecimento bastante semelhante ao narrado por Sr. Antônio:

Outro dia eu soube por fontes fidedignas que em uma missa celebrada aqui em Salvador uma mulher vestida com as roupas do orixá Oxum fez parte do ritual de ofertório. Fiquei chocada. Os Liturgistas responsáveis por aquela missa estão pegando um bonde muito errado. Chega a dar vontade de chorar a ingenuidade de lideranças de cultos afro-brasileiros que vejam isso com bons olhos. Lembra-me a música que diz: "O tio Sam mandou, botar Wiskey na feijoada... (SANTOS, 2001).

Independente de Mãe Stella estar ou não se referindo ao mesmo acontecimento de Sr. Antônio vale registrar a visão divergente acerca das “missas afrodescendentes”. Se para Sr. Antônio simbolizam não só a abertura da igreja, mas uma vitória da população afrodescendente e até mesmo das religiões afro-brasileiras, posto que atualmente isso pode ser feito, para Mãe Stella é algo desprovido de sentido, é tomado como um ato equivocados por parte da igreja e ingênuo por parte das lideranças de cultos afro-brasileiros, haja vista o modo como terminou sua fala acerca desse assunto: "O tio Sam mandou, botar Wiskey na feijoada (...).”

Vale ainda mencionar o trabalho de Pierre Sanchis acerca das missas afro, realizado em Belo Horizonte, onde o autor mostra a complexidade do assunto haja vista as várias “lógicas” que encontrou no conjunto da população pesquisada e que frequentava as missas afro. Percebeu que as pessoas que participavam de tais missas tinham visões distintas tanto sobre a significação das missas afro quanto sobre a forma e formato que deveriam ter. Assim, conseguiu encontrar “quatro lógicas a repartir as correntes de pensamento e atitudes que atravessavam” a população pesquisada: 1. A missa afro vista “como missa geralmente ‘brasileira’ e COM a presença de elementos das religiões afro: 51,6%”. 2. A missa afro como um ato que deveria ser reservado “ao povo negro, em circunstâncias especiais, COM a presença de elementos das religiões afro: 7,2% 3”. 3. A missa afro tomada “como uma missa geralmente ‘brasileira’, e SEM a presença de elementos das religiões afro: 18,4%” e 4. “A

missa afro reservada ao povo negro, em circunstâncias especiais, SEM a presença de elementos das religiões afro: 11,6% (grifos do autor) (SANCHIS, p.159).

A partir do trabalho de Sanchis, pretendo apenas indicar a complexidade da temática, de modo que não é possível esgotá-la aqui e que há muitas variáveis que irão determinar o olhar sobre as missas afro, independente deste olhar vir do povo de orixá, do Movimento Negro como um todo, dos APNs, de pessoas vinculadas a outras matrizes religiosas que também participam das missas, como mostrou o antropólogo, e ainda daquele grupo de pessoas que transitam entre *um e outro* ou *em um e outro* universo religioso. Abaixo, optei por transcrever uma passagem do texto de Sanchis, não só porque elucida a questão das missas afro, mas pelo fato do autor conseguir sintetizar de modo claro e ao mesmo tempo sofisticado, aquilo que define o modo brasileiro de se relacionar com as religiões e a religiosidade:

na relação de cada um com sua agremiação, movimento, denominação, corrente ou Igreja: são diversas as maneiras de aderir a consensos institucionalmente criados, de conceber seu pertencimento a estes coletivos, de partilhar estas visões de mundo e de fazer sua a orientação destes *ethos*; são várias as modalidades de crença nestas significações e nestes poderes; diferem – e até opõem-se entre si – os modos, exclusivos ou múltiplos, sincréticos ou ‘anti-sincréticos’, de afirmar, distinguir e/ou combinar estas identidades, de jogar com a própria diversidade, que caracteriza tais modos, seja assumindo sem matizes uma posição estável, exclusiva ou compósita, seja tateando num itinerário só, ou ainda simplesmente procurando um horizonte, através de mil caminhos sucessivos ou simultâneos. Níveis vários de diversidade que se reduplicam, cruzando-se (SANCHIS, 2001, p.12).

Percebendo o caminho que tomava a conversa perguntei na sequência se ele considerava as missas afro como uma forma interessante de diálogo da igreja com a população afrodescendente, ao que ele respondeu enfaticamente:

Total, de inclusão total... é impossível no Brasil e na Bahia por excelência você separar isto. Que mesmo uma mulher que era da sociedade de Rosário dos Pretos, faz parte da sociedade cristã, que se reporta ao Cardeal primaz, certo, e a noite ela recebe santo, vai dizer a ela que..., ela é de Santo Antônio aqui, mas vê se a noite ela não tá com Ogum? É impossível separar, é afrodescendência. A cultura é dinâmica. Não é isso professora? Então você não pode separar isso. Isso não tem Vaticano terceiro, quarto, quinto, sexto que separe mais. Isso é a nossa realidade cultural.

Aproveitando o ensejo, perguntei ao *ogã* de Xangô o que ele achava dos APNs e da Pastoral afro-brasileira:

Eu acho de certo modo... ainda é um modo da igreja conquistar um pedaço, uma fatia que ela perdeu. Quando o negro se descobre, seu valor sua independência ele se afasta. E tem aqueles também, acabei de falar no começo, é um direito de livre arbítrio você praticar a religião que você quer. Se você tem uma pastoral do negro, para o negro e se sente bem com isso aí, tudo bem. Eu tenho minha ressalva, eu não gosto porque não deixa de ser uma coisa dirigida. Porque a pastoral do negro? A pastoral é da igreja católica. Pode ser de branco, negro, amarelo, chinês ou coreano..., agora tá cheio de coreano no Brasil, num sabe? É pastoral. Agora quando coloca a sigla “negro” pra mim é racista e preconceituosa. Eu não aceito nenhum rótulo que se separe, esse negócio de negro, branco, católico... sabe? Eu acho isso racista e preconceituoso. Existe pastoral cristã, que faz parte da igreja católica, pastoral. Ele é um grande pastor, ele é um dos pastores do rebanho, então ele vai lá juntar o rebanho dele como quiser, sabe? Mas não me venha com esse rótulo, eu não aceito. Eu acho que ainda é uma tentativa da igreja camuflar, esse poderio, sabe? Em cima do negro e do afrodescendente, certo?

Se no tocante às missas afro percebemos uma visão positiva de Sr. Antônio o mesmo não ocorre com a Pastoral afro-brasileira, pois como vimos no terceiro capítulo foi denominada inicialmente como Pastoral do negro, denominação que parece ter ficado na memória de nosso *ogã*. E ainda se Mãe Stella e Sr. Antônio possuem perspectivas distintas quanto às missas afro, assemelham-se no olhar que têm da Pastoral. Ambos consideram “formas de discriminação” como afirmou a sacerdotisa do *Opô Afonjá* ou um direcionamento “racista, preconceituoso”, um rótulo desnecessário na visão do também filho de Oxóssi. Ambos possuem uma leitura vinculada a uma nova tentativa de dominação por parte da igreja.

Mais adiante, quando questionado sobre o que pensava acerca das categorias utilizadas no discurso da igreja para se referir as religiões afro-brasileiras como aculturação, adaptação, inculturação, integração, enfim, perguntei a ele qual a visão de conjunto que ele possuía:

Eu hoje, de integração. Eu disse a você, eu vou lá comungo, e cultuo Orixá. Só que isso ... lógico que nunca mais comunguei porque eu não quis⁵¹, eu acredito em Cristo, me considero cristão e sou cristão, porque fui batizado e em qualquer religião em que você se inicia, você não sai. Você pode até mudar, mas você não deixa de ser. Você pode não assumir, mais não deixa de ser. Então sou cristão, Antônio Luiz Santos Figueiredo batizado..., na igreja católica. Mas eu sou *Mogbá Xangô*, *Obá Sanhá* quando eu sou iniciado no Candomblé. Então eu renasço no Candomblé com o nome de *Obá Sanhá*... Eu sou *Mogbá Xangô*, sou *ogã* de Xangô, ministro de Xangô, certo? (...) *Obá Sanhá*, *Obá* é rei e *Sanhá* ministro, é aquele que é o ministro

⁵¹ Na verdade, Sr. Antônio refere-se ao muitos anos que ficou sem comungar devido sua ruptura total com a igreja, como fica claro na fala em que ele relata o seu desejo de “reencontrar Cristo” a partir de uma determinada missa, na p.187.

máximo do rei. Ele é mais ou menos a tradução ao pé da letra seria mais ou menos isso, certo? (...) Então na realidade, hoje a igreja católica estava perdendo espaço. Ou ela abraça os afrodescendentes ou ela vai perder mais ainda pra igreja universal. A igreja batista nunca nos incomodou. A igreja universal usa, inclusive, de pré-requisitos da afrodescendência. Banho de folha é uma função nossa. Descarrego é uma tradução Banto. Descarregar, tirar de cima de você o peso. Quando alguém descarrega alguma coisa tira o peso de cima ou de um jegue, ou de um carro, ou de uma carroça, mais descarrega. Ela é tão oportunista, é a única que da sociedade pra mim não é religião. A igreja universal não é religião. Pra mim são uns oportunistas, certo! Estão crescendo estupidamente. Deturpando todas as religiões, desrespeitando e prostituindo as religiões. Você negocia..., a igreja universal hoje loteou o céu. Então se você dá dez mil reais você tem uma parte maior do céu. Se você der um passe de transporte talvez você pegue o degrau da casa, sabe? Não sei muito bem como é que eles dividem o lote lá do céu, sabe? Então, (...) a religião batista sempre nos respeitou, nunca nos incomodaram. Incômodo agora está sendo com a igreja universal em desrespeitar a afrodescendência, o que nós entramos com vários processos (...), porque aconteceu a morte de uma ialorixá aqui da Bahia (...). Então isso nos incomoda muito atualmente. A igreja não, a igreja descobriu que tava perdendo espaço.

Aproveitando o andamento da conversa, aproveitei para perguntá-lo sobre a Renovação Carismática:

Acho fantástica, eu acho fantástica porque esse Padre que eu lhe falei (...) ele é carismático. Então na realidade tem momento que eu ouço...o mesmo discurso e energia, é como se estivesse numa sessão kardecista. Eu sinto a mesma energia, pra mim ele é “Espírito Santo”, ou qualquer espírito de paz que tá ali, sabe? Eu sinto a mesma coisa..., quando eu fui pro Harlem nos Estados Unidos, que eu entrei na igreja de lá, sabe? Que eles cantam aqueles blues espirituais lindos, sabe? Quando eles cantam eles entram em transe, não é espírito santo coisa nenhuma, ali é transe de Candomblé exatamente igual não tem diferença nenhuma da gente. Pode filmar, procure ver algum documentário, se puder pegar isso e pegue alguém que está entrando em transe no Candomblé é exatamente o modo que ela se manifesta, que ela pula vai, não é espírito santo nenhum. Da Bahia, eu tava com oito baianas, quatro da Casa Branca, duas do Gantois, Valnísia do Cobre e Mariá lá de Cachoeira. E ela dizia: “Meu irmão, meu pai, isso é o nosso transe!”. E quando eles cantaram “*Oh happy day*”, eu nunca esqueço, sabe? Canta uma negra lindíssima, fiquei muito emocionado, porque era, eu não falo inglês, pouco, mas pelo menos “*Oh happy day* eu sei o que é, algumas coisas. E quando a pessoa traduziu ela chorava, as baianas choraram. Quer dizer, realmente hoje é um grande dia, é um *happy day*, é um grande dia, porque é o encontro do meu povo do outro lado. Nós somos negros, e são negros. Eles sentem a mesma coisa que a gente, apenas fala outra língua que a gente não entende, mas tudo que eu to vendo aqui eu vejo no terreiro da gente. E que pra mim foi uma leitura fantástica, sabe? Porque elas viram (...) inclusive, eles estiveram aqui na Bahia. E quando começou a cantar “*Happy Day*” e nós levantamos e o pastor viu as baianas vestidas tipicamente, quando termina ele para e diz: “Gente, vocês já ouviram falar em moqueca?” Nós ficamos..., todo mundo ficou assustado, né? “Pois aqui aquela Senhora”. E aponta pro nosso grupo, né! “Que estão aqui, são da Bahia, são nossas

irmãs”, então aqui no tradutor, certo? “São nossas irmãs. Lá tem uma comida fantástica chamada moqueca, sabe? E aí vocês não podiam cantar uma coisa pra gente?” E o pessoal canta um abraço, negro, um sorriso negro, sabe? E ao traduzir todo mundo se abraçou. Então ali era de afro nós nos reencontramos, sabe? Eu me emociono quando eu falo nisso, que naquele momento ali, a gente que estuda um pouco mais do acadêmico, sabe? Eu comecei a vislumbrar uma porta do retorno. Aquela porta do esquecimento tal que é fechada no Porto Novo, sabe? Aquelas sete voltas na árvore do sagrado, que para o negro esquecer a sua identidade, a sua memória. Eles não conseguiram o mais importante, que foi a alma. A alma do negro veio com o negro. E nós somos privilegiados em receber povo tão sofredor pro lado de cá, sabe? Junto essa cultura, e quando vi alguém cantando “um abraço negro” e um “*happy day*”, sabe? E se abraçaram, eu viajei pra Porto Novo, sabe? Eu disse: “Olhe, isso é reencontro do Atlântico. O Atlântico não tem mais uma divisão de águas. Ritualmente são dois continentes que se reencontram, sabe? Essa foi a minha leitura e minha emoção que procuro não esquecer disso. Esse discurso que eu faço, porque naquele momento eu me senti Salvador entrando em Luanda, sabe? E a terra se encontrando e esse oceano que matou tanta gente, de tanto sofrimento e tanta desgraça(..).

Como se pode notar, da Renovação Carismática católica somos transmitidos diretamente para Nova Iorque no bairro do Harlem, tradicionalmente conhecido como um bairro afrodescendente e que possui muitas igrejas “evangélicas” afro-americanas de denominações distintas e que são famosas por seus corais *gospel* que se apresentam especialmente aos domingos, virando inclusive uma grande atração turística. Uma busca rápida na internet, especialmente pelo site de vídeos “You tube” poderá conduzir o leitor a assistir centenas de vídeos com diversos corais cantando não só o famoso *Oh happy Day*, como várias outras músicas bastante tradicionais do *gospel* afro-americano.

Sentindo-me bastante “afetada”, no sentido dado por Octávio Velho (2001), pela imagem do reencontro construída por Sr. Antônio, segui evidentemente o seu conselho e fui pesquisar. Busquei novamente pela internet algumas referências ao assunto, utilizando os seguintes termos para busca: “religiões afro-brasileiras no Harlem”, “mãe-de-santo vai ao Harlem”, “transe gospel no Harlem” e “paralelo entre transe no candomblé e corais gospel Harlem”. Encontrei uma infinidade de coisas interessantes que não caberiam aqui, no entanto, para os fins deste trabalho vale mencionar duas. A primeira, é que esse intercâmbio já vem acontecendo há algum tempo, não se trata de uma novidade. Tanto os adeptos de religiões afro-brasileiras vão ao Harlem para participarem de eventos e proferirem palestras quanto vêm ao Brasil vários corais de igrejas distintas do bairro novaiorquino se apresentarem no Brasil, porém fazendo também intercâmbio com igreja evangélicas daqui. Além do exemplo de Sr. Antônio e das ialorixás e filhas de santo que o acompanharam, cito outro exemplo recente, que é o de Valdina Oliveira Pinto, ialorixá baiana mais conhecida como Macota

Valdina, que foi um dos principais nomes do Simpósio “Thread of African Spirituality In The Americas Candomble – Tradition Of Brazil”, realizado em abril de 2011 no Centro Cultural Caribenho, no Harlem, onde a ialorixá falou sobre o candomblé na Bahia e também da “perseguição movida por setores evangélicos neopentecostais” (AFROPRESS, 2011).

Sansone, ao falar sobre “o desenvolvimento de uma nova cultura negra baiana e o modo pelo qual os novos símbolos *black* internacionais se misturam com a tradição afro-baiana” irá denominar como “intercâmbio simbólico” esse tipo de troca, relatada na experiência religiosa de Sr. Antônio, “entre os negros dos dois lados do Atlântico”. Destaca ainda que o processo de “internacionalização da cultura negra” tem como um de seus veículos justamente as igrejas e associações religiosas afro-americanas, além é claro de um conjunto de um conjunto de fatores de ordem sócio-econômica e cultural. O referido autor afirma ainda que a “cultura negra baiana está enfrentando tendências cada vez mais globalizantes”. A partir de Paul Gilroy, afirma que está “cada vez mais associada ao ‘Black Atlantic: a moderna cultura negra internacional que se desenvolve nos dois lados do Atlântico’ (SANSONE, 1994).

O paralelo feito pelo ogã de Xangô entre o transe do candomblé e a apresentação do coral gospel no Harlem já foi observada anteriormente. Em uma entrevista realizada ainda nos anos 90 com Nelson Motta, conhecido produtor musical, houve essa questão por parte do jornalista Matinas Suzuki, referindo-se as “missas” das igrejas do Harlem: “Então, inclusive, vendo aquela missa lá, às vezes, parece que nós estamos num ritual de candomblé, quer dizer, há um transe...”. No entanto, Motta não respondeu diretamente a questão, apenas revelou como resposta que era, “com o maior orgulho”, filho de Mãe Menininha do Gantois desde 1971, quando Gilberto Gil o levou até o terreiro baiano. Ainda sobre suas vivências religiosas revelou: “Ali é a casa da paz, é um lugar maravilhoso. Fui educado por jesuíta e acabei batendo numa igreja batista no Harlem. Eu sou tão... acredito tanto, que eu tenho várias fés” (MEMÓRIA RODA VIDA, 1995)⁵².

Vale ainda dizer que essas conexões advêm justamente desse desejo, que se pode sentir no trabalho de campo junto às religiões afro-brasileiras, de valorizar não só aquilo que genericamente se denomina de “cultura africana”, mas também da “cultura afro-americana” como um todo, embora se saiba da inviabilidade de pensar ambas como algo homogêneo, “como uma espécie de todo indiferenciado”, como já muito frisaram Mintz & Price (2003,

⁵² Apenas a título de complementação, Nelson Motta tornou-se muito próximo da igreja batista Mount Moriah Baptist Church, no Harlem, sendo inclusive o produtor de um de seus CDs na época, tornando a música gospel ali produzida bastante conhecida no mundo (MEMÓRIA RODA VIDA, 1995).

p.37-38), pois embora haja muitas diferenças, sentem-se unidos pelos laços de uma “origem comum”, de uma “ancestralidade”, marcada pelo sofrimento da escravidão e do genocídio, mas também pela resistência, como expressou Sr. Antônio: “Eles não conseguiram o mais importante, que foi a alma. A alma do negro veio com o negro”.

Após a imagem do reencontro construída, o *ogã* deu continuidade:

Então eu vejo isso no Vaticano II. Acho que talvez seria isso, isso vai correr pra chegar a esse ponto, da igreja saber respeitar e administrar. Lógico, Candomblé é Candomblé e igreja é igreja. Mas a igreja esta se abrindo muito mais. Os pajés tão indo..., nós temos uma filha de Oxum que era uma freira. Dessa ordem de irmã Teresa de Calcutá. Elas foram visitar a gente quando criaram a comunidade em nosso bairro. E uma das freiras já sacralizada, freira com todos os votos, ela entrou em transe e recebeu Oxum. Eu me lembro que a superiora era alemã, aquele português dela macarrônico: “ela está mal, ela está mal”. Eu disse: “Minha irmã”, sim, então eu corri, pois tinha formação pra isso, pra dá assistência maior, pois quando tem esses casos no Candomblé sempre eu corro, quando é pessoa branca, eu sou sempre a UTI, e dizem “chama então a UTI ali Antônio Luiz, sabe?”. E eu não podia dizer a Madre superiora que aquilo era um transe. Eu podia acudir, botar água, chamei a pessoa...despacha o Orixá dela. Depois conversei com irmã e pedi que ela voltasse no outro dia. E elas voltaram todas quatro, sem a pessoa. E nós explicamos a ela. Lógico que era quase impossível ela entender. Uma alemã européia...

Assim como o caso da freira narrado acima por Sr. Antônio, temos muitos outros envolvendo sacerdotes religiosos católicos. O próprio padre François l’Espinay, que tornou-se *obá* de Xangô no Ilê Axé Opô Aganju (SOARES, 2008, p.125), Paulo Botas, diácono dominicano, que foi confirmado como *ogã* também no terreiro de Mãe Stella (BOTAS, p.221), dentre outros. Evidente que essas experiências são importantes para o povo de orixá, pois de alguma forma significa a rendição do outro àquilo que para as religiões afro-brasileiras é incontestável.

Ao falarmos mais especificamente sobre o Manifesto dos anos 80, perguntei ao Sr. Antônio se ele se lembrava do desenrolar dos acontecimentos e da repercussão que teve o documento e qual era o olhar dele sobre todo o processo:

Eu estava presente! Foi no encontro de Cultura e Tradição dos Orixás, quarto ou quinto encontro mundial que foi realizado aqui na Bahia, primeiro foi em Pernambuco...eu fui em três: Eu fui em Nova Iorque, fui em Cuba e fui no Suriname. Eu fui a três deles. Eu estava presente no Centro de Convenções da Bahia quando Mãe Stella se levanta e diz: “A partir de hoje nós estamos rompendo com a igreja católica” (...). Eu fui testemunha disso, sabe? Eu me emocionei muito aplaudindo, mas o povo não entendeu (...) a platéia caiu de

pau em cima da Mãe Stella, que não tinha formação cultural para entender a atitude que ela estava tendo naquele momento. A abrangência da atitude dela, sabe? O quanto ela foi corajosa, sabe? E guerreira, tinha que ser uma mulher de Oxóssi! (...) Com uma flecha só atingiu mudando tudo isso, como eu lhe falei antes, ela rompe com o sincretismo da igreja católica (...). A maior parte levou um choque, muita gente não aceitou “ela é louca, como Oxossi não é São Jorge, sabe?” Eu estava perto e me sentei: “ela vai explicar. Ela vai explicar isso”. E ela explica, logo depois ela explica a posição dela: “Nós cultuamos Orixás e não cultuamos igreja católica, então nós temos que assumir o que é Orixá. Cada filha da minha casa que for iniciada vai a outros terreiros e não vai mais a igreja católica”. A minha casa não aceitou isso em hipótese nenhuma, a Casa Branca não aceita isso.

Ao ser questionado se apenas na época do Manifesto as pessoas não entenderam, esclareceu que na verdade “até hoje” não houve entendimento da atitude tomada por Mãe Stella. Disse inclusive que no barracão da Casa Branca há um nicho com “todos os santos da igreja católica e os orixás reverenciam essas imagens, certo? É a tradição de nossa casa”. Em seguida questionei porque a Casa Branca assinou o Manifesto, ao que ele respondeu: “nós assinamos, porque uma parte já compreendia o que era isso. Explicamos a nossa Mãe de Santo o que era isso. Mas ela disse: ‘mas nós vamos continuar fazendo a nossa missa, e vamos continuar levar os iaô pra igreja do Bonfim’”. Em seguida, deu continuidade, comentando sobre a cobertura da imprensa e a dando mais detalhes sobre a repercussão no âmbito do candomblé:

Olha, eu acho que a imprensa se apegou deu uma cobertura muito grande, que realmente foi o “boom” jornalístico da época, certo? Um rompimento desse. A maior parte do pessoal de santo não aceitou. Os mais antigos os mais conservadores, não aceitaram de forma alguma, certo? Achando que ela queria ser uma Mãe de Santo modernosa, mudar os conceitos, certo? Está inventando moda, como se diz no Candomblé, né? “Stella tá inventando moda. Como é que vai dizer que Senhor do Bonfim não é Oxalá, certo?”. Uma quantidade muito menor já de militantes negros mais jovens se apega a isso com unha e dente. Vê nisso aí sabe... já não é mais uma jangada. Já começam a ver um saveiro flutuando para eles se segurarem, sabe? E começa um movimento de conscientização dos jovens iaôs, certo? Dos iniciados, das abiãs (...) a tomar consciência disso. E o Movimento Negro começa a trabalhar isso em todas as discussões. “Olha não...”, bem, não deixa de ser também um pouco racista a atitude do Movimento Negro: “Isso é coisa de branco”, vem logo também esse estigma, né? “Olha, ta vendo aí, acaba esse negócio de branco”, “São Jorge é São Jorge e Oxossi é Oxóssi. São Jorge é coisa de branco”. Pra mim esse estigma também que ficou, mas ao mesmo tempo eles se apegaram a isso com a consciência do seu espaço religioso. Então aí começa o grande movimento. E até hoje tem pessoas que não aceitam e é um grande número. Não pense a senhora professora que isso muda assim...eu acho hoje que talvez 65% dos terreiros pode assimilar o que Mãe Stella quis dizer (...). No máximo. Eu rodo muitos terreiros e converso

com muitos sacerdotes, certo? Esses 35[restantes] são mais fechados, certo? Vamos ser sinceros, quem tem mais de 70 anos? Essa geração de 70 anos pra cima. Essa não abre mão, não tem jeito, certo? Eu vou citar uma ialorixá jovem, é... Valnísia de Xangô. Ela é ialorixá do terreiro do Cobre. É um terreiro com mais de duzentos anos de fundado, hein! Ela é de Xangô Ayrá e é filha de santo da Casa Branca. E então, ela disse a nossa Mãe de Santo, a Mãe Tatá, tomou a benção a Mãe Tatá e disse: “Mãe Tatá, com todo o respeito à Senhora, a Senhora me levou pra igreja do Bonfim, pra igreja do Rosário e tudo, agora minhas filhas de santo não irão”. Mãe Tatá disse: “Minha filha é um direito que lhe cabe, você é ialorixá do Cobre...” então, Valnísia começa por isso em prática (...). O terreiro... ela é herdeira da bisavô dela, certo? E ela é obrigada a assumir (...).

Em seguida perguntei se ele tinha conhecimento do tempo de iniciada de Mãe Valnísia⁵³:

A Valnísia..., deve ter..., trinta anos de feita, mais ou menos uns trinta anos. Se não for um pouco mais. Não sei... em torno disso aí. É, deve ter uns 30 anos a mais e não a menos, certo? E ela rompe. A partir que ela assume o terreiro ela começa a fazer isso... Um dia ela falou comigo: “Ah meu pai Antônio Luiz, o Senhor é *ogan*, é tudo isso, mas eu não vou levar ninguém”. Eu disse: “Mas vá, é tradição da Casa”. “Mas meu pai eu não vou levar”. Eu disse: “Você tá certa ... nós temos que começar a romper. Então, todo... o Cobre não vai mais a igreja católica. Na Casa Branca ainda vão. As obrigações ainda continuam... mantendo a tradição (...). Pode a ser que a futura ialorixá não mantenha mais. Já disse a você, com essas senhoras velhas todas vivas, não vamos nos ousar desrespeitar a cartilha que nós aprendemos. Nós temos que ler na cartilha que elas aprenderam com as africanas.

Como de pode ver por essa fala de Sr. Antônio, “a semente plantada” por Mãe Stella, como ela mesma gosta de afirmar, está crescendo e começa a dar seus frutos. Como vimos na entrevista com ela realizada, a sua esperança estava na juventude e o exemplo de Mãe Valnísia é bastante valioso porque embora seu terreiro também seja um dos mais antigos, ela é uma ialorixá jovem que precisou assumir devido à herança que recebeu de sua ancestral Margarida de Xangô, ainda no século XIX (RAMOS, 2009), então “em seu tempo” começa a empreender as mudanças, de algum modo seguindo os passos de Stella de Oxóssi também no

⁵³ Vale registrar que Mãe Valnísia já possui dois livros publicados. Um primeiro, lançado em 2009, trata-se de uma autobiografia e o segundo, mais recente, teve seu lançamento em 12 de outubro de 2011 na Praça de Oxum, no terreiro da Casa Branca, visto que a referida ialorixá foi consagrada no *Ilê Nassô Oká*. Intitulado Aprendendo Ensinando: Experiências num Espaço Religioso, o livro teve como um dos objetivos enriquecer a memória religiosa de sua comunidade, registrando-a, para que a mesma não se perdesse no tempo (SEPROMI, 2011). Na época não sabia o tempo de iniciada de Mãe Valnísia. Posteriormente, investiguei e pude descobrir que atualmente ela está com 52 anos e foi iniciada na Casa Branca aos 16 anos, portanto, Sr. Antônio tinha razão em seus cálculos de memória, a ialorixá tem de fato mais de 30 anos de iniciação (RAMOS, 2009).

que se refere à questão da preservação da oralidade através da escrita, logo que Valnísia de Xangô já possui dois livros publicados.

Fiz questão de perguntar ainda o que Sr. Antônio entendia por tradição ao que ele me respondeu sinteticamente: “É as mais velhas (sic). Esse negócio de tirar santo... do altar, nada disso, porque elas acreditam. Pra elas o Senhor do Bonfim é Oxalá e acabou”. Ainda insisti questionando se ele considera que a manutenção do sincretismo em muitos terreiros se devia somente a tradição ou se ele atribuía a algum outro fator, ao que ele respondeu mais demoradamente:

Da tradição. Não tem nenhum outro fator. Elas fazem porque aprenderam assim (...). E minha Mãe de santo disse a Valnísia: “tá minha filha que tenha de fazer faça porque o terreiro é seu. Mas pra mim o Senhor do Bonfim é Oxalá”. Ela respeitou Valnísia como uma jovem ialorixá, dizendo “meu tempo é agora”, mas disse a ela “não vou mudar nada porque aprendi assim com a velha africana”. Minha Mãe Massi era a última descendente consanguínea de africano. Então daqui a trinta anos, ou menos, com certeza não acontecerá mais isso. A não ser, Pai de Santo e Mãe de Santo que estão reinventando a roda. Tem muita gente reinventando o Candomblé. Tem gente escrevendo Xangô com “sh” como se escreve em iorubá, ou melhor, como se [escreve] traduzido do inglês. Eu escrevo Xangô com “x”. Eu sou afrodescendente. Então Xangô se escreve com “sh” lá..., e é Sango com trema com tudo, mas aquilo ali é Xangô (...). Não é Obatalá é Oxalá. Em Cuba é Obatalá. Aqui é Oxalá que pode ter..., não sei se tem alguém estudando sobre isso, eu acho que foi uma grande influência moura, muçulmana (...) que bota o Orixá Allah, Oxalá (...).

Essa questão da (re) africanização e da (re) invenção já foi discutida por vários autores (CONSORTE, 2006; PRANDI, 2006; SILVA, 2006; TEIXEIRA, 2006; VALADO, 2006), de modo que não há tantas novidades a dizer, apenas questões a serem recuperadas. Não só neste momento, mas em outros de nossa entrevista, fica bastante clara a visão crítica de Sr. Antônio não só em relação ao próprio candomblé, mas também no tocante as demais religiões que de alguma forma são interlocutoras, seja a partir de uma postura acusatória ou não. Penso que a riqueza de seus testemunhos, de suas colocações advém especialmente de sua trajetória religiosa não unilateral, de modo que para ele é possível uma percepção diferenciada, como esta questão da (re) invenção do candomblé.

Maria Lina Teixeira argumenta que “tradições (sejam elas religiosas ou não) devem ser consideradas como algo inventado, isto é, como um conjunto de práticas atualizadas em função de uma continuidade do passado”. A partir de Hobsbawn & Ranger, diferencia ainda tradições de convenções: “as tradições se opõem às convenções ou rotinas pragmáticas, sendo

inventadas quando ocorrem mudanças amplas e/ou rápidas no ambiente social, comportando também adaptações no intuito de conservar alguns costumes ou complexos simbólicos em condições novas”, como ocorreu com o candomblé (TEIXEIRA, 2006, p.131). Teixeira também chama atenção para as “novas tradições” que vão sendo geradas no processo de encontro e de síntese que se dá entre as diferentes nações de candomblé, de modo que a partir disso vão se estabelecendo “parâmetros mais ou menos rígidos, sendo sua legitimidade sustentada por uma proclamada maior proximidade com os sistemas de crenças africanos, referendada não só pelos participantes de cada grupo como também pelos estudiosos preocupados em encontrar a África no Brasil” (TEIXEIRA, 2006, p.134).

No caso de Sr. Antônio a crítica recai justamente nesta vontade de muitos religiosos afro-brasileiros em se aproximarem o máximo possível dos sistemas de crenças africanos, o que em seu olhar merece certo cuidado, tomando por base sua afirmação: “Eu sou afrodescendente”, ou seja, como se quisesse dizer implicitamente: “não sou africano, nós estamos no Brasil”, mostrando na sequência a questão da grafia a partir do ioruba.

Também perguntei ao *ogã* se recordava da presença de Dom Boaventura na Bahia por ocasião do Manifesto: “Lembro sim. Ele tentou ficar fazendo ali um meio de campo. Ele tentou ser o conciliador. A situação dele era muito difícil, porque ele tinha um cardeal tradicional conservador de extrema direita, e ele com uma visão mais aberta”. Posteriormente, embora tenha afirmado que não se lembrava da atuação de Boaventura antes do Vaticano II, Sr. Antônio fez questão de mencionar Dom Timóteo e Dom Jerônimo, ambos do Mosteiro de São Bento, como homens que abriram “a igreja católica para o afrodescendente”. Recordou-se ainda que Dom Jerônimo fez o seu casamento, que “foi com atabaque”. Conta ainda que na sua entrada “tocaram para Xangô” e que Dom Jerônimo “ficou emocionado”, pois “não imaginava em fazer uma cerimônia dessas”. Na entrada de sua esposa “tocaram para Oxum” e na saída também teve o som dos atabaques. Segundo Sr. Antônio: “acho que o meu casamento foi um dos primeiros casamentos afrodescendentes públicos. E que foi um comentário na cidade depois, lógico (...)”. Provavelmente, a ponderação de Sr. Antônio quanto ao fato do casamento dele ter sido um dos primeiros aos moldes afrodescendentes se deu pelo fato de ter se casado ainda nos anos 70, precisamente em 1973, logo após a sua iniciação, quando as missas afro ainda não estavam tão em voga, pois como bem colocou Sanchis, foi a partir dos anos 80, com a fundação dos APNs, que passou a se cultivar intensamente, especialmente nos primeiros anos do movimento, “a realização de liturgias afro” (SANCHIS, 2001, p.148).

Ao final ainda falamos sobre a questão do turismo, perguntei a ele qual era a sua posição e a da Casa Branca:

O turismo é uma faca de dois gumes, traz progresso, mas prostitui tudo que bota a mão. Quem tá falando é um turismólogo! (...) A Bahia trouxe agora, fez um negócio “turismo de etnia”, eu me neguei até em participar e acabei sendo palestrante final... Mãe Stella me ligou, várias pessoas me ligaram e me disseram: “É melhor que você vá lá e fale do que sair besteira”. A casa de Candomblé é o templo religioso aberto a qualquer pessoa (...). Agora, nós não permitimos ninguém de bermuda, de roupa curta, porque é um templo religioso. Eu não posso dizer: “você é turista não entre”, eu não posso negar ninguém... É cultura! Agora eu não quero que essa pessoa se sente nos bancos, no meu espaço sagrado da minha casa... de biquine nem entra que a gente não deixa(...). É o seguinte, começa a conversar, querer gravar. Aí o turista vendo tudo do Candomblé e..., incluindo comida porque servimos comida do termo da religião, da cerimônia, o sagrado. Aí a pessoa se levanta antes e diz: “Eu paguei o ‘tur’ e quero comer”. E Aí? Eu digo: “meu senhor (...) aqui num é hotel, certo? Então isso me incomoda muito e foi uma das coisas que eu falei nessa palestra.

Diante das dificuldades expostas, perguntei o que efetivamente a Casa Branca estava fazendo:

Nós temos batido de frente, orientado (...), tem uma empresa de turismo que tem me procurado pra fazer um “tur” desse, e ajudei. Até me ligou hoje, queria me dá a lista de navios (...). Eu disse não, vocês podem visitar a casa. A casa não está com cerimônia, você quer falar sobre o templo religioso? A gente não vai a vários templos quando vai na Índia? Eu fui em Bangkok, eu fui em Cingapura, eu fui a Indonésia, eu fui a vários templos... a um templo tudo bem e é informação e morreu aí, certo? Agora você vender isso, como tá o nível do turismo na Bahia, certo, com uma foto de uma *iaô* sendo iniciada, pintada, saindo do barracão vestida de Orixá, porquê isso? Ninguém vai mostrar gente sendo iniciada na igreja católica quando tem uma ordem menor no convento. Ninguém filma na hora que é vestido de frade, recebe hábito, não é permitido, lá não era permitido fotografar, filmar nada em nossa casa (...). Eu sou a favor que o turista vá atrás da cultura. Mas eu não admito que você prostitua a cultura. E essa tendência do turismo étnico é a prostituição da cultura. A ideia é boa, o formato é completamente deturpado. Porque hoje é um grande mercado. Isso aí é o mínimo. Pior é você ver na praia, dia oito agora, eu nunca vi no Bonfim na Conceição no meu tempo, se dá..., passando folha e dando banho de descarrego, são uns oportunistas safados da religião que tão usando disso. Não existe isso (...).O banho de folha de descarrego é em um lugar secreto. Então você está descarregando uma energia, então passa pro outro? Você passa a folha em você depois passa no outro? Isso é safadeza! Isso é prostituição do próprio pessoal da religião que tá prostituindo. O que eu acho é que a sociedade afro brasileira tem que tomar uma decisão jurídica e proibir essas coisas. Que nós mesmos da religião estamos prostituindo. Aqueles são mal informados. Aqueles estão entrando para negociar com a religião, são uns oportunistas.

Mais uma vez Sr. Antônio demonstra seu senso crítico, posto que assim como se posicionou considerando as práticas da igreja universal como voltadas para fins mercadológicos também revela sua indignação em relação a seus próprios pares, quando considera que muitos estão se vendendo para o turismo. O dois filhos de Oxóssi, Sr. Antônio e Mãe Stella convergem mais uma vez, pois a referida ialorixá, como já vimos anteriormente, se mostrou também bastante incomodada com “essa história de turismo étnico”. Todavia, apesar da indignação de ambos, não fecham os seus templos para o outro, a ideia de que um templo religioso precisa estar aberto a qualquer um prevalece como uma atitude correta e incontestável.

5.3 Outras considerações parciais

Considero importante registrar ao fim deste capítulo que essa possibilidade de discurso no âmbito do candomblé, que mantém o sincretismo em suas práticas, faz com que tenham posições diferentes em relação ao discurso católico, mas não completamente distintas. Pelo menos no discurso de Sr. Antônio há compreensão da atitude tomada por Mãe Stella, bem como há uma admiração e o sentimento de que foi válida a ruptura pelo que significou e pela repercussão que atingiu, pois há o reconhecimento de que a postura antissincretismo contribuiu para a afirmação do candomblé enquanto religião. Todavia, como bem colocou nosso *ogã*, no âmbito das “mentalidades”, as mudanças são lentas e no seu olhar, no máximo 65% foi capaz de absorver, mesmo atualmente, aquilo que Mãe Stella junto das outras ialorixás fizeram de modo bastante corajoso há mais de 20 anos atrás. Evidente que é uma estatística simbólica, que advém de sua vivência religiosa não se tratando, portanto, de resultados de pesquisas quantitativas feitas no universo acadêmico, no entanto, não diminui o seu valor no aspecto qualitativo, por estar presente numa prática discursiva. Desse modo, o que menos importa é se a porcentagem está ou não correta, mas o caráter simbólico da afirmação. Assim, fica claro que há uma dificuldade em abandonar o sincretismo, o que neste caso as pesquisas acadêmicas já confirmaram (CONSORTE, 2006, 2009, 2010), mas também ficou evidenciado que já há uma adesão ao discurso antissincretismo e que tem possibilidades de crescimento conforme demonstram a prática de ialorixás mais jovens bem como a reverberação que teve no âmbito do Movimento Negro.

De fato a questão da tradição como uma explicação para o não abandono do sincretismo, como já havia apontado Consorte, esteve presente durante todo o discurso de Sr. Antônio e também no da *equede* Terezinha como aquilo que foi aprendido com os mais

velhos e por isso não pode ser desrespeitado. É preciso “ler na cartilha que elas aprenderam com as africanas”.

Conforme já aponte em outra oportunidade (FRANÇA, 2010), por inspiração obtida através de uma leitura muito interessante de um arte-educador: o respeito à tradição pode ser visto como *arqueofilia* que se manifesta enquanto um valor profundo nas religiões afro-brasileiras. Segundo Ferreira-Santos a palavra *arqueofilia* (*arché* + *filia*) pode ser definida como a “paixão por aquilo que é ancestral, primevo, arquetipal e se revela, gradativamente, na proporção da profundização da busca” (FERREIRA-SANTOS, 2006, p.127). Em outro texto, afirma: “paixão pelo que é primevo, ancestral, mítico; amor pela memória em seus processos mitopoiéticos”⁵⁴ (FERREIRA-SANTOS, 2010, p.53). Etimologicamente derivados do grego, *arché* significa ancestral e *philia* significa paixão, amizade e/ou desejo.

Em outro trabalho, Ferreira-Santos discute a questão da ancestralidade e da convivência no processo identitário, tomando como referência a cosmovisão afro-ameríndia em contraste com a cosmovisão branco-ocidental. O objetivo de seu texto é principalmente refletir sobre os paradoxos que envolvem a implementação da lei 10.639/2003, que diz respeito à obrigatoriedade do ensino da “História e Cultura Afro-Brasileira” (FERREIRA-SANTOS, 2005, p.205-206; 221).

Assim, o referido autor nos convida a pensar a ancestralidade como um traço constitutivo do processo identitário do indivíduo que por sua vez é herdado e vai além da própria existência (FERREIRA-SANTOS, 2005, p.213). Essa perspectiva explica, por exemplo, a demora das cortesias africanas, pois se saúdam os presentes, os idos, os chegados para que nunca haja ausentes (COUTO, 2003, p.26 Apud FERREIRA-SANTOS, 2005, p.213). A idéia de que a herança ancestral é muito maior e mais durável do que a própria existência é outra face da mesma noção de ancestralidade. Ou seja, a “herança coletiva pertence ao grupo comunitário a que pertencemos e me ultrapassa” (FERREIRA-SANTOS, 2005, p.213).

A ancestralidade possui ainda outra característica segundo Ferreira-Santos. “Em *situações-limite* (Jaspers), nas quais temos nossa própria sobrevivência em risco, a ancestralidade nos abre e nos apresenta possibilidades de religação com nosso tecido social originário”, de modo que podemos nos religar aos nossos e, através dessa religação, temos a

⁵⁴ Como coloca em nota Ferreira Santos, o termo empregado faz referência a *Autopoiésis*, ou seja, processo de auto-criação, de criar-se a si mesmo, ao modo como trazem os estudos de Edgar Morin e dos chilenos Maturana & Varela, no âmbito da epistemologia e da biologia de ponta (FERREIRA-SANTOS, 2010, p.53, nota 22). Assim podemos entender “processos mitopoiéticos” como processos em que o mito cria-se a si mesmo, processos de autocriação do mito.

possibilidade de enxergar o próprio mundo e a nós mesmos de outro modo (FERREIRA-SANTOS, 2005, p.213), fazendo uma releitura (*relegere*) das coisas, modificando o nosso olhar e as nossas atitudes bem como as nossas relações. “Essas duas possibilidades religantes: *re-ligare* e *re-legere*, abrem a dimensão religiosa (...) de nosso contato com a ancestralidade”. Recuperando novamente Couto, Ferreira-Santos nos mostra que “o importante não é a casa onde moramos. Mas onde, em nós, a casa mora”, de modo que “quando a terra se converte num altar, a vida se transforma numa reza” (COUTO, 2003, p. 53 *apud* FERREIRA-SANTOS, 2005, p.214).

A partir disso pode-se dizer que a *arqueofilia* se manifesta de modos distintos no discurso de Mãe Stella e no dos membros da Casa Branca que foram entrevistados. Se para Mãe Stella a *arqueofilia*, o vínculo com a ancestralidade se dará e só poderá ser mantido se houver ruptura com aquilo que é visto como um “elemento estranho” àquela tradição arqueofilica, que de alguma forma termina maculando-a, para os integrantes da Casa Branca a *arqueofilia* significa a manutenção da tradição exatamente da forma que foi transmitida pela ancestralidade.

Buscando responder a outra questão que fiz no início deste capítulo, os diferentes discursos presentes no candomblé terminam sim interferindo, em alguma medida, nas relações entre igreja e religiões afro-brasileiras, ao menos no formato. Conforme declarações de autoridades católicas contemporâneas ao Manifesto, a postura antissincretismo foi vista com bons olhos, como sinal de amadurecimento do candomblé, de acordo com as declarações dadas por Kloppenburg e Brandão Vilela já mencionadas anteriormente (CONSORTE, 2006, p.74;76-77). Ao mesmo tempo em que esses representantes católicos se mostraram receptivos a ideia, houve também a cautela em dizer que nenhuma autoridade eclesiástica iria interferir e que a igreja se manteria aberta para todos aqueles que tivessem o desejo de procurá-la, posto que se a iniciativa de ruptura veio do candomblé então caberia aos próprios candomblecistas por em prática o Manifesto (CONSORTE, 2006, p.75).

As diferentes possibilidades de discursos vistos no âmbito do candomblé mostraram leituras distintas, ao menos sobre alguns aspectos do discurso católico. Mãe Stella e Sr. Antônio tiveram visões semelhantes acerca da PAB e dos APNs, mas diversas no que tange as missas afro. Desse modo, a grande aposta da igreja na inculturação, pelo menos no eixo religiões afro e catolicismo, fica assim mais uma vez limitada, haja vista que pode não ser bem recebida por uma parcela significativa das religiões afro-brasileiras, especialmente essa que vem aderindo ao discurso antissincrético de Mãe Stella. De qualquer forma, pela visão que a ialorixá e o *ogã* demonstraram ter dos órgãos criados pela igreja para abarcar os anseios

da população afro-descendente, fica a sensação por parte de ambos de que tais iniciativas seriam mais uma forma de opressão “do colonizador sobre o colonizado”, ao menos no plano simbólico.

Finalmente, as propostas de diálogo da igreja são vistas como muito limitadas ou quase inexistentes nos discursos analisados. Para ilustrar melhor essa questão irei transcrever abaixo partes significativas de um dos textos que integram o já mencionado livro organizado por Rafael Oliveira, dado ao caráter de documento *do* candomblé que o livro assume. Intitulado *Candomblé e ecumenismo*, o texto possui quase 7 páginas e contou com a assinatura de 23 terreiros baianos, sendo a Casa Branca um deles. Embora o Opô Afonjá não tenha participado de nenhum dos debates que geraram o livro, considero válida a transcrição do texto, especialmente neste capítulo em que buscamos mostrar o discurso presente na Casa Branca:

O ecumenismo é a única possibilidade de relacionamento entre as religiões, porque a indiferença não faz sentido, a guerra muito menos e a subordinação também não está certa. É necessário que se pratique o ecumenismo entre todas as tradições, respeitando uns aos outros e convivendo em pé de igualdade, com respeito e humildade mútuos. Assim como muitos de nós vão à Igreja Católica e alguns são batizados ou a frequentam, também vem gente da igreja nos consultar e nós temos que recebê-la com a mesma tranquilidade. Por vezes, a discriminação começa dentro do candomblé, quando temos vergonha de assumir a nossa religião. Essa atitude precisa ser transformada (...).

Deve-se ter uma visão universal do ecumenismo; para tanto, é consenso que o diálogo inter-religioso, muito importante e necessário, deve ser feito sem ingenuidade, sem abandonar um confronto muitas vezes necessário à garantia de direitos (...).

O candomblé é um exemplo de tolerância pela convivência com outras religiões, pelo respeito a outras religiões, outras igrejas.

É fundamental o respeito ao outro, o respeito à diferença. O primeiro ponto do ecumenismo é esse, não só do candomblé em relação a outras religiões, como também dentro do próprio candomblé, de nação para nação (...). O respeito à diferença é o primeiro passo para o ecumenismo (...).

Deus não tem apenas uma cor. Ele é preto, azul, amarelo, vermelho, branco. Podemos alcançá-Lo fazendo soar o atabaque ou o cravo, depondo oferendas no mar ou comungando a hóstia embebida no vinho. Há vários caminhos para se chegar a Deus e ninguém foi lá em cima perguntar a Ele e trazer por lavrado e escrito qual Sua cor e qual a Sua religião.

Um assunto especial, considerando o tema da diferença e da tolerância, é o tratamento, em cada casa, da questão sincrética. Embora o candomblé não seja sincrético, mas oriundo de tradições afro-brasileiras, de uma religião professada antes mesmo de Cristo, os filhos-de-santo, as pessoas que chegam a nossas casas, por vezes trazem o seu sincretismo. O que se faz é respeitá-lo, não rejeitá-lo. Se alguém acha que Oxum é Nossa Senhora da Conceição, que Dandalunda é Nossa Senhora das Neves, isso não faz mal a Dandalunda, não faz mal a Oxum, nem faz mal a ninguém. Não se deve tentar fazer lavagem cerebral em ninguém: sabe-se que o

sincretismo é um fenômeno cultural. Há um medo de não ser cristão, pois, em nossa cultura, quem não é cristão está condenado ao Inferno. Já se ouviu gente-de-santo dizer assim: “Meu filho, eu sou do candomblé porque tenho um inquite, um negócio que me pega, mas eu sou católica porque quando morrer quero ir para o Céu”. Ouvir isso e respeitar é uma lição de vida, que ensina a não mexer com a cabeça de ninguém. Quem achar que deve ser cristão para alcançar o Céu, que continue a sê-lo. Isso é ecumenismo também, a começar dentro de nossas casas. É pena que os evangélicos e os carismáticos em geral não pensem dessa forma nem ajam assim. Existe um desrespeito ao que o outro pensa, ao que o outro fala. Eles acham que estão certos e ponto. Evidentemente aqui também se pratica o ecumenismo, e não se pode generalizar em acusar a todos de intolerantes, pois existem belíssimos exemplos de pessoas evangélicas no nosso convívio.

Na dimensão mais geral, entende-se o ecumenismo, na linha da tolerância, como uma tentativa de neutralizar as guerras santas, ou melhor, as guerras ditas santas entre as religiões, notadamente entre catolicismo, protestantismo e islamismo. Observa-se que o papa recebe e até promove cerimônias religiosas com rabinos (...), com o Dalai Lama (...) com anglicanos e outros pastores; esse ecumenismo, no entanto, é uma mesa à qual falta um pé, e esse pé é africano – são as tradições religiosas africanas. Nunca se viu o papa receber ou fazer qualquer solenidade a eu compareçam sacerdotes dessas tradições religiosas e muito menos das tradições afro-brasileiras. Esse tipo de ecumenismo é um ecumenismo de pé quebrado (...).

A comunidade afro-brasileira vem sendo fortemente ofendida, visto ser vítima de um ataque que, além de outros recursos, usa os meios de comunicação. Trata-se de um abuso, de um procedimento inconstitucional, e os poderes públicos que autorizam a concessão de uso das rádios e televisões não podem continuar omissos e inertes.

Para essas e outras frentes de luta contra a intolerância não basta a boa predisposição ao diálogo. É preciso ter mais poder e, mesmo sem fazer política partidária, discutir a eleição de representantes do candomblé, principalmente para a função legislativa. É preciso votar em candomblezeiros (...).

A situação de intolerância, na prática do dia-a-dia, muitas vezes eclode em um conflito aberto, em que por vezes ocorrem até agressões físicas. Infelizmente alguns evangélicos querem invadir casas de candomblé, distribuir panfletos e falar do Diabo. Quando se chega a esse ponto, como muitos já testemunharam, não resta alternativa: a única saída é o confronto direto e às vezes violento.

Em nome da tolerância, o povo de candomblé não vai à casa, à igreja de ninguém fazer oferenda ou ofender, mas não se pode tolerar a arrogância e a agressão direta. A iniciativa dever ser sempre o diálogo e a busca da lei e do direito, mas nossa postura é a de nos mantermos firmes e não consentir com abusos e arbitrariedades (OLIVEIRA, 2003, p.15-22).

O texto é assinado pelos seguintes terreiros, que são dispostos na seguinte ordem: *Axé Abassá de Ogum, Bate Folha, Ilê Asé Mâá Asé Ni Odé, Ilê Axé Iyá Nassô Oká, Ilê Axé Jfocan, Ilê Axé Kayó Alaketu, Ilê Axé Obá Tadê Patiti Obá, Ilê Axé Oguiã, Ilê Axé Oiá Tunjá, Ilê Axé Omim Funkó, Ilê Axé Omim J'Obá, Ilê Axé Omim Lessy, Ilê Axé Omim Nitá, Ilê Axé Taoyá*

Loni, Ilê Oxumaré, Kanzo Mukambo, Mucundeuá, Omim Oiá, Terreiro de Jauá, Terreiro de Oxum, Terreiro do Bogum, Tuumba Junçara e Vintém de Prata.

Como se pode notar, pelo tom, o texto é praticamente um Segundo Manifesto e muitas questões que nele estão presentes já foram abordadas por meio da análise dos discursos que fizemos, no entanto gostaria de destacar alguns aspectos. Primeiro, a questão do “ecumenismo de pé quebrado” como uma declaração de insatisfação diante da proposta dialógica da igreja católica. Segundo, a necessidade sentida pelo candomblé de maior representação no poder como uma das vias para não terem seus direitos violados. Um terceiro ponto interessante é a questão do sincretismo vinculado a própria prática do ecumenismo, ou seja, aceitar o sincretismo que se manifesta no candomblé através das pessoas que dele fazem parte e a ele vem recorrer nas horas de aflição também é ecumenismo. O sincretismo afro-católico é visto como algo inofensivo a prática religiosa do candomblé, posto que “se alguém acha que Oxum é Nossa Senhora da Conceição, que Dandalunda é Nossa Senhora das Neves, isso não faz mal a Dandalunda, não faz mal a Oxum, nem faz mal a ninguém”. É tomado como um “fenômeno cultural” que deve ser respeitado. Finalmente, diante da questão da intolerância de alguns segmentos “evangélicos”, fica bastante claro que não há mais disposição em silenciar, como se fez durante muito tempo, em ser tolerante ou consentir com abusos por parte daqueles que não respeitam a diversidade cultural e religiosa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando falei na introdução sobre “levar a sério o nativo” tinha em mente o belo texto de Octávio Velho com aquela ideia de que “deixar-se afetar pelo nativo pressupõe que ‘ele/ela’ tenha algo a nos ensinar. Não apenas sobre ele mesmo, mas sobre nós”. Todavia, adverte o antropólogo que “para efetivamente deixar-se afetar pelo nativo, temos de abdicar da pretensão a uma posição privilegiada” (VELHO, 2001, p.238-239), posição esta que realmente nunca acreditei existir, desde minhas primeiras “aventuras antropológicas” como uma historiadora ainda nem formada. Agora, ao fim deste ciclo – e aí tenho que dar razão a Gilbert Durand (2002) quando nos diz que o tempo é cíclico, e que o fechamento de um ciclo implica a abertura de outro – que se fecha com o doutoramento tenho a convicção de que somos de fato “afetados” pelo outro que pesquisamos e que em hipótese alguma estamos numa posição supostamente privilegiada porque se denomina “científica”. Assim, na impossibilidade de trazermos o “verdadeiro espírito dos nativos” numa “visão autêntica da vida dos grupos”, como talvez desejasse Malinowsky, ficamos com a tentativa de trazer pistas e “ampliar a possibilidade de um diálogo inteligente entre pessoas que diferem consideravelmente entre si” mas que se encontram “envolvidas em interminável conexão” de modo que “fica cada vez mais difícil sair uma do caminho da outra” (SILVA, 2006, p.182-184).

Ao falar sobre a História Social das Ciências, que para Latour encontra-se na intersecção entre a sociedade e o laboratório, permitindo assim a simetria dos estudos das ciências, resistindo à divisão entre o social e o científico, o autor mostra que: “(...) Em vez de contar duas histórias que não se intersectam em ponto algum, ei-los a contar duas histórias simétricas que englobam os mesmos elementos e os mesmos actores, mas numa ordem oposta (...)” (LATOURE, 2003, p. 135). De alguma forma, inspirada no referido autor, este foi um percurso que busquei seguir, pois tenho “duas histórias” que se intersectam, não exatamente com os mesmos elementos e os mesmo atores, mas com elementos e atores que transitam entre um pólo e outro, entre um e outro espaço, em ordens distintas, mas nem sempre opostas.

Desejei principalmente mostrar que o discurso católico sobre as religiões afro-brasileiras no pós-Vaticano II possuiu e ainda possui um contraponto. Teve uma recepção no âmbito das religiões afro-brasileiras, foi respondido de alguma maneira. Já pude tratar essa questão da “resposta” das religiões afro-brasileiras em trabalho anterior (FRANÇA, 2010, p.45-47), quando recuperei Carlos Brandão, autor que relativiza a suposta “não resposta” das

religiões afro-brasileiras. Segundo Brandão, a resposta das religiões afro-brasileiras às acusações de outras religiões, em especial ao catolicismo beligerante dos anos 50 e ao kardecismo em processo de legitimação entre os anos 30 e 40, não se dava nos mesmos termos (BRANDÃO, 1986a, p.147). Brandão mostra o argumento das religiões cristãs que afirmam a ilegitimidade das religiões afro-brasileiras: se fossem de fato “religiosamente legítimas e eticamente irrepreensíveis” (BRANDÃO, 1986a, p.147), obviamente responderiam e teriam meios de argumentar a própria legitimidade. Para as religiões cristãs que acusam, as religiões afro-brasileiras não enfrentam o combate e se calam porque “não são sujeitos de religião, não possuem argumentos da fé que possam formatar, dentro do código e da lógica da religião, a sua defesa” (BRANDÃO, 1986a, p.147,148). Outra explicação dada pelo autor à “não resposta” das religiões afro-brasileiras está no que denomina como “estratégia secularmente eficaz das tradições do “poder dos fracos” (BRANDÃO, 1986, p.97). Procuram evitar tanto o confronto jurídico como o ideológico direto por terem a convicção de que perderiam, preferem, em contrapartida, agir nos “intervalos sociais e geográficos” (BRANDÃO, 1986, p.98).

Essas colocações de Brandão foram publicadas em 1986, como fruto do trabalho de campo do autor, realizado durante vários anos até a publicação de *Os deuses do povo*. Quando realizei a pesquisa acerca do discurso católico e kardecista sobre a umbanda entre os anos 40 e 60, na cidade de Juiz de Fora – MG (FRANÇA, 2010), pude verificar a validade dessas afirmações e penso que ainda hoje, dependendo da localidade, podem ser ainda muito úteis. Entretanto, pelo menos nos últimos trinta anos quando o candomblé, especificamente, tem ganhado maior visibilidade, outras formas de respostas vêm sendo utilizadas, tanto aos discursos quanto as acusações e invasões de seu espaço religioso advindas de outras religiões, especialmente com o advento do pentecostalismo. Pelo que vimos, talvez para a surpresa daqueles que sempre se colocaram como “os sujeitos de religião”, embora nem sempre desejassem, tiveram que aprender por toda sorte de constrangimentos enfrentados, a utilizarem seus “argumentos da fé” que na verdade sempre existiram, e responder “dentro do código e da lógica” daqueles “sujeitos de religião”, para poderem também assim se afirmarem enquanto tais.

A utilização de meios formais – a escrita e a imprensa – para a divulgação do Manifesto das ialorixás baianas chama a atenção, o que também já foi colocado por Consorte (2006, p.78). Além do referido documento, temos hoje a produção literária crescente daqueles que até então preferiam manter a tradição da oralidade, como vimos através da obra de Mãe Stella e de outras ialorixás baianas bem como através do livro *Candomblé: diálogos fraternos*

contra a intolerância religiosa. Este último, como já afirmei, é um trabalho *do* candomblé, fruto de um “consenso inédito”, da união em meio à diversidade inerente a própria religião. A meu ver, as religiões afro-brasileiras ao longo de sua trajetória, enquanto realidades vivas e dinâmicas, foram aprendendo a trabalhar de modos diferentes a questão da tradição oral e escrita, percebendo nesta última um instrumento eficaz de preservação da memória, de resposta aos discursos a elas dirigidos, sejam eles em tom acusatório ou não. A escrita não pode transmitir o axé, como bem frisou Mãe Stella, mas pode transmitir a *arqueofilia*.

Busquei ainda demonstrar através das diversas fontes reunidas – o Manifesto das ialorixás, as entrevistas que realizei com integrantes e dirigentes do candomblé, das publicações e intervenções públicas – que é possível encontrar elementos que fornecem um contraponto a questões já clássicas colocadas no discurso católico, bem como às atitudes mais recentes da igreja no sentido de buscar uma aproximação com o universo das religiões afro-brasileiras, como a questão do diálogo, do sincretismo, da inculturação, das missas afro, dentre outras.

É importante destacar o quanto é importante o trabalho, que talvez possamos denominar “linguístico”, de apropriação do discurso, visto que no âmbito das religiões afro-brasileiras, ainda há uma quantidade significativa de pessoas com pouca escolarização formal, como a própria Mãe Stella. Entretanto, detém outro tipo de sabedoria, que advém justamente da oralidade, de forma que no contexto aqui analisado, não se fez o “silêncio” esperado deles, mas sim um uso retórico, à maneira dos latinos - o que é surpreendente. Como bem colocou Mãe Stella, de uma maneira já descontraída: “Foi engraçado quando o bispo ficou desesperado. Nunca pensava que o pessoal de Orixá iria catar a sua independência por seus próprios méritos, não é?”

É preciso frisar um aspecto importante relativo aos dois terreiros aqui tomados para análise. Como bem lembrou Ordep Serra, no que tange ao aspecto litúrgico e as representações nucleares, não há diferenças essenciais entre os dois *Ilê Axé: Iyá Nassô Oká* e o *Opô Afonjá*. Traz ainda a fala de Mãe Tatá, ialorixá da Casa Branca, quando afirma que “sua irmã Stella pratica o mesmo culto, segundo o mesmo rito, até porque ‘o axé dos dois terreiros é um só, é a semente de *Iyá Nassô*’”. Assim, para o mencionado antropólogo, tomando como base a afirmação de Mãe Tatá, embora Mãe Stella tenha rompido com o sincretismo e posto fim às práticas católicas associadas aos rituais de sua casa, diferentemente do Engenho Velho, não há diferenças substanciais sob o aspecto ritual entre o *Opô Afonjá* e a Casa Branca, de modo que está implícito na fala de Mãe Tatá que a “associação entre práticas

católicas e celebrações do rito nagô constitui um traço adjetivo do seu sistema, da liturgia do Engenho Velho” (SERRA, 1995, p.286).

No tocante ao(s) discurso(s) católico(s) sobre as religiões afro-brasileiras ao longo do período analisado, foi possível demonstrar a presença de uma “tríade conceitual” – pluralismo-cultura-sincretismo – em torno da qual se constrói o(s) discurso(s) católico(s). Desde o Vaticano II, passando pelo discurso da CNBB de um modo geral e pelo da PAB, de modo específico, fica evidente que em torno desta tríade circulam os desafios da prática eclesial da igreja e por isso tornam-se categorias-chave do(s) discurso(s) católico(s).

A situação de pluralismo religioso crescente obriga a igreja a sair de seu próprio gueto e a olhar ao seu redor bem como impõe a necessidade de buscar caminhos para dialogar com o mundo em sua volta. Diante de um pluralismo, levado às últimas consequências pela nossa “(pós) modernidade”, a cultura se torna uma porta de entrada para a igreja, vista como uma via, uma alternativa para se aproximar do outro e (re)conquistar o espaço perdido. Enquanto categoria-chave, a cultura ganha desdobramentos importantes no discurso da igreja, que através de empréstimos feitos do discurso antropológico, vai da aculturação, passando pela adaptação, até chegar à noção forte de inculturação que se torna fonte de incessante discussão tanto no âmbito do discurso da igreja e da teologia católica quanto fora dela. Desse modo a cultura aparece como uma solução para a prática discursiva da igreja, pois torna-se a sua verdadeira interlocutora, um caminho aparentemente menos complexo e mais viável de diálogo com o universo afro-brasileiro. Desse universo, que envolve a cultura e a religião, privilegia-se o diálogo com a cultura, o que fica notório pelo uso das categorias indiretas para fazer referência às religiões afro-brasileiras, como vimos claramente no quadro sinótico apresentado, sendo as citações diretas como “religiões de matriz africana” bem menos frequentes do que aquelas locuções com ênfase no aspecto cultural.

O foco no sujeito, no “afro-americano”, no “afro-brasileiro”, foi outro modo encontrado pelo discurso católico para viabilizar o diálogo, de modo que a igreja enquanto uma instituição que se pretende universal precisa acolher a todos, em sua “diversidade cultural”, precisa acolher as “sementes do verbo” para posteriormente “integrá-las” ao “caminho verdadeiro”, no singular.

Finalmente, o sincretismo circula de um pólo a outro, ganhando diferentes acepções e sendo utilizado de modos distintos pelos dois discursos em debate. No discurso católico em nenhum momento deixou de representar um desafio, uma questão a ser enfrentada pela igreja, até mesmo quando a categoria caiu em desuso pela sua complexa conotação, outros termos foram utilizados para tratar a mesma questão. Não deve passar despercebido que foi

justamente o mesmo sincretismo, tão problemático para igreja, que se tornou no discurso do candomblé um veículo de afirmação da religião, porém pela sua negação. Além disso, até mesmo as controvérsias geradas em torno de seu abandono ou manutenção, no âmbito do candomblé, foram importantes porque chamaram atenção de outros setores da sociedade, que terminaram se envolvendo na controvérsia gerada pelo sincretismo, bem como conduziram e ainda estão conduzindo a um processo reflexivo bastante significativo dos candomblecistas acerca do próprio candomblé. Afinal, uma controvérsia aberta se encerra inaugurando uma nova controvérsia referente ao como e ao porquê do encerramento da questão (LATOUR, 2000, p.31).

Mesmo sem o peso da palavra “conclusão” que sempre me recuso a utilizar em meus trabalhos, pois sua conotação é por demais definitiva, é muito difícil colocar um ponto final em qualquer trabalho acadêmico, pelo simples fato dele não existir. Apenas apresentamos uma resposta possível e provisória a nossas indagações até que essa mesma resposta nos conduz imediatamente a muitas outras perguntas.

A partir disso, é preciso novamente dar razão a Bruno Latour quando afirma que a viagem pela ciência é ao mesmo tempo “leve e variada”. “Variada” porque mistura elementos do trabalho com situações cotidianas da qual depende o próprio trabalho e “leve” porque “convém deixar de lado os preconceitos sobre as distinções entre o contexto em que o saber está inserido e o próprio saber” (LATOUR, 2000, p.20)

BIBLIOGRAFIA

AFROPRESS. *Candomblé Resistência*. Disponível em: <<http://www.afropress.com/diversidadesLer.asp?ID=247>>. Acesso em 20 mai.2011.

AGIER, Michel. As mães pretas do Ilê Aiyê: nota sobre o espaço mediano da cultura. *Afro-Ásia*, n.18, 1996, p.189-203.

ATABAQUE. Grupo Atabaque. Disponível em: <<http://ospiti.peacelink.it/zumbi/afro/atab/home.html>> Acesso em 19mai.2011.

ANDRADE, Clemilda ; MALCHER, Maria Albenize Farias. Negritude: Identidade, Valores e Religiosidade. Comunicações do III Fórum de Teologia e Libertação, janeiro de 2009. Disponível em: < <http://www.wftl.org/pdf/062.pdf>>. Acesso em 19 mai.2011.

ANJOS, Márcio Fabri dos (org.). *Inculturação: desafios de hoje*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

APPIAH, Anthony Kwame. *Na casa de meu pai: A África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ARAUJO, Pe. Jurandyr Azevedo. *Pastoral Afro-brasileira da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e os Agentes de Pastoral*, junho de 2008 . Disponível em: <<http://www.cnbb.org.br/site/afro-brasileira/2025-pastoral-afro-brasileira-da-conferencia-nacional-dos-bispos-do-brasil-cnbb-e-os-agentes-de-pastoral>>. Acesso em 10 mai. 2011.

ARINZE, Francis; ZAGO, Marcelo. (O.M.I). Santa Sé: o cristianismo e as outras religiões. *Sedoc- Serviço de Documentação, L'Osservatore Romano*, ed. port., de 12/08/84] v. 17, n.176, p.387-399, novembro de 1984.

ASCOM (Assessoria de Comunicação). *Terreiro comemora 100 anos com lançamento de livro didático*. 24 ago. 2010. Disponível em: < <http://www.educacao.escolas.ba.gov.br/node/1319>>. Acesso em 05 fev. 2011.

ATABAQUE/ASETT. *Teologia afro-americana: II Consulta Ecumênica de Teologia e Culturas Afro-Americana e Caribenha*. São Paulo: Paulus, 1997.

AZEVEDO, Marcello de Carvalho. *Modernidade e Cristianismo: O desafio à inculturação*. São Paulo: Edições Loyola, 1981.

BACHELARD, Gaston (1938). *A formação do Espírito Científico*. Tradução: Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BANDEIRA, Marina. *A Igreja Católica na virada da questão social (1930-1964): anotações para uma história da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação*. Rio de Janeiro: Vozes: Educam, 2000.

BARATA, Denise. A Educação tradicional na Iorubalândia e a sua Institucionalização. *Revista Augustus*, Rio de Janeiro, v.14, n.27, fev. 2009, p.34-49. Disponível em: <http://www.unisuam.edu.br/augustus/pdf/rev_augustus_ed%2027_04.pdf>. Acesso em 18 dez. 2011.

BARROS, Marcelo. Múltipla pertença, o pluralismo vindouro. In: VIGIL, José M.; TOMITA, Luiza E.; BARROS, Marcelo (Orgs). *Teologia pluralista libertadora intercontinental*. São Paulo: Paulinas, 2008.

BELOTI Stefânia. *Umbandistas de da cabeça feita: uma análise do trânsito religioso entre umbandistas e candomblecistas em Juiz de Fora*. (Dissertação de Mestrado em Ciência da Religião). PPCIR, UFJF, 2004.

BENISTE, José. *Òrun – Àiyé: O encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

_____. *Dicionário Yorubá-Português*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

BEOZZO, José Oscar. *O Vaticano II e a Igreja latino-americana*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

_____. (org.) *Curso de Verão: ano V (Coleção Teologia Popular)*. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

_____. *A Igreja latino-americana às vésperas do Concílio: História do Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Edições Paulinas, 1993

_____. *Banquete da vida. Culturas e inculturação: fé cristã, ecumenismo e diálogo inter-religioso. Curso de verão – ano XII (Coleção teologia popular)*. São Paulo: CESEP/Paulus, 1998.

_____. *A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II 1959-1965*. São Paulo: Paulinas, 2005.

_____. O Concílio Vaticano II: etapa preparatória. In: LORSCHIEDER, Aloísio... [et al.]. *Vaticano II: 40 anos depois*. São Paulo: Paulus, 2 ed., 2006, pp.9-37.

BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos orixás: um estudo sobre experiência religiosa no candomblé*. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. Provocações sobre o Diálogo Inter-religioso na Perspectiva da Religiosidade – Dez teses. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 10, n. 1 e 2, 2007, p. 25-39. Disponível em: <<http://www.editoraufjf.com.br/revista/index.php/Numem/article/viewFile/805/676>>. Acesso em 10 dez. 2011.

_____. Diálogos com o Candomblé e a Umbanda. *Atualização*, XLI/n.348 e 349, 2011, p. 183-212. Disponível em: <http://volney-berkenbrock.com/site/index.php?option=com_content&view=article&id=107:dialogos-com-o-candomble-e-a-umbanda&catid=55:dialogo-interreligioso-ftu&Itemid=78>. Acesso em 01 jan. 2012.

_____. Diálogo e Sincretismo. *Rhema*, Juiz de Fora, MG, v. 5, n. 20, p. 167-183, 1999. Disponível em: <http://volney-berkenbrock.com/Site/index.php?option=com_content&view=article&id=103:dialogo-e-sincretismo&catid=55:dialogo-interreligioso&Itemid=78>. Acesso em 12 dez.2011

BETTENCOURT, Estêvão Tavares, O.S.B. Crenças, religiões, igrejas e seitas: quem são? (Coletânea de artigos publicados na revista *O Mensageiro de Santo Antônio* sob o título Igreja & igrejas no período de 1989 a 1995. Santo André, SP: Editora O Mensageiro de Santo Antônio, 1995.

BIBLIOTECA PAULUS. *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. CD-ROM para Windows. São Paulo: Paulus, 2003.

BIRMAM, Patrícia. “Registrado em cartório com firma reconhecida – A mediação política das federações de umbanda”. In: *Umbanda e política*. Iser, Rio de Janeiro, Marco Zero, 1985.

BIZON, José; DARIVA, Noemi; DRUBI, Rodrigo (orgs). *Diálogo inter-religioso: 40 anos da Declaração Nostra Aetate 1965-2005*. São Paulo: Paulinas, 2005.

BOCHICHIO, Regina. Mãe Stella recebe título honoris causa da Ufba. *A Tarde*, 03 de maio de 2005. Disponível em: <http://ceao.phl.ufba.br/phl8/popups/2005-05-03_r.pdf>. Acesso em: 02 dez.2010.

BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: lembrança dos velhos*. São Paulo: Cia das Letras, 1994.

BOTAS, Paulo. A maldição de Malaquias: eclesiologia negra e pluralismo religioso. In: VIGIL, J.M; BARROS, M.; TOMITA, L. E. *Pluralismo e Libertação*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo: Um estudo sobre religião popular*. São Paulo, Brasiliense, 1986.

_____. O festim dos bruxos – relações sociais e simbólicas na prática do curandeirismo no Brasil. *Religião e Sociedade*, 13/3, novembro de 1986.

_____. Ser católico: dimensões brasileiras – um estudo sobre a atribuição de identidade através da religião. In: SACHS, Viola...[et al]; tradução dos textos em inglês e francês – Sergio Lamarão. *Brasil e EUA: Religião e Identidade Nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

BROWN, Diana. *O papel histórico da classe média na Umbanda*. In: X Reunião Brasileira de Antropologia, Salvador, 1976.

_____. “Uma história da Umbanda no Rio”. In: *Umbanda e política. Cadernos do Iser*, nº18, Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.

BURKE, Peter. *A escrita da história: Novas Perspectivas*. São Paulo: UNESP, 1992.

_____. *A Escola dos Annales (1929-1989): a Revolução Francesa da historiografia*. São Paulo: UNESP, 1997.

_____. *História e teoria social*. São Paulo: UNESP, 2002.

_____. *O que é História Cultural?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

CAMPOS, Vera Felicidade de Almeida. *Mãe Stella de Oxóssi: perfil de uma liderança religiosa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

CAMURÇA, Marcelo. *Ciências Sociais e Ciência das Religiões: polêmicas e interlocuções*. São Paulo: Paulinas, 2008.

_____. A realidade social das religiões no Brasil no Censo do IBGE-2000. In: TEIXEIRA, Faustino, MENEZES, Renata (orgs). *As religiões no Brasil: continuidade e rupturas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006, p.35-48

CÂNDIDO, Viviane Cristina. *Contribuições para uma epistemologia do Ensino Religioso*. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, 2011.

CAPONE, Stefania. *La quête de l'Afrique dans le candomblé*. Paris, Éditions Karthala, 1999.

_____. Uma religião para o futuro: a rede transnacional dos cultos afro-americanos. *IX Jornadas sobre alternativas religiosas na América Latina*. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais – UFRJ, Rio de Janeiro, 21 a 24 de Setembro de 1999b. Disponível em: < <http://dc352.4shared.com/doc/qJ22TOij/preview.html>>. Acesso em 02 jan.2012.

_____. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra capa/Pallas, 2009.

CARNEIRO, Davi. A benção Mãe Stella. *Let's Go Bahia*, 19 out. 2010. Disponível em: < <http://vousairparaveroceu.blogspot.com/2010/10/bencao-mae-stella.html>>. Acesso em 13 fev. 2011.

CARNEIRO, Edson. Os Cultos de Origem Africana no Brasil. In: *Revista Planeta* nº1, São Paulo, Editora Três, setembro 1972

_____. Candomblés da Bahia. In: *Antologia do Negro Brasileiro*. Rio de Janeiro, Ediouro, 1947.

CARNEIRO, João Henrique. Prefeito: Salvador respeita terreiros de Candomblé. *Terra Magazine*. Disponível em:< <http://terramagazine.terra.com.br/interna/0,,OI3052784-EI6578,00.html>>. Acesso em 16 mar. 2011.

CAROSO, Carlos & BACELAR, Jeferson (orgs) (1999). *Faces da Tradição Afro-Brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*, 2 ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO, 2006.

CATÃO, Francisco. Teologia e Sincretismos. *Religião & Cultura/ Departamento de Teologia e Ciências da Religião PUC-SP*, vol I, nº II, (jul/dez 2002). São Paulo: Educ-Paulinas, 2002, pp.205-214.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

CINTRA, Raimundo. *Candomblé e Umbanda: O desafio brasileiro*. São Paulo: Paulus, 1985.

CONSORTE, Josildeth G. Em torno de um Manifesto de Ialorixás Baianas contra o Sincretismo. In: CAROSO, Carlos & BACELAR, Jéferson (orgs). *Faces da Tradição afro-brasileira: Religiosidade, Sincretismo, Anti-Sincretismo, Reafricanização, Práticas terapêuticas, Etnobotânica e Comida*. Rio de Janeiro, Pallas; Salvador, CEAO, 2ed., 2006, p.71-92.

_____. Sincretismo, Anti-sincretismo e Dupla pertença em terreiros de Salvador. In: NEGRÃO, Lísias. *Novas Tramas do Sagrado: Trajetórias e Multiplicidades*. São Paulo: EDUSP, 2009, p.189-259.

_____. Sincretismo ou Antissincretismo? In: BARRETTI FILHO, Aulo (org.). *Dos Yorubá ao Candomblé Kétu: Origens, Tradições e Continuidade*. São Paulo:EDUSP, 2010, p.195-235.

CNBB/CIMI/BRANDÃO, Carlos Rodrigues... (et al.) *Inculturação e Libertação*. Semana de Estudos Teológicos. São Paulo: Edições Paulinas, 1986.

COMBLIN, José. As sete palavras-chave do Concílio Vaticano II. In: LORSCHIEDER, Aloísio... [et al.]. *Vaticano II: 40 anos depois*. São Paulo: Paulus, 2 ed., 2006,pp.51-70.

COSTA, Valdeli Carvalho da. *Umbanda. Os “seres superiores” e os Orixás/santos – Um estudo sobre a fenomenologia do sincretismo umbandístico na perspectiva da teologia católica*. São Paulo: Loyola, 1983.

DANTAS, Beatriz Góis. “Vovô nagô e papai branco. Usos e abusos da África no Brasil”. Dissertação de mestrado, Unicamp, (mimeo), 1983.

DA MATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

DIAS, Jaqueline C. *Feitiços e feiticeiros: repressão às tradições religiosas afro-brasileiras na Juiz de Fora do primeiro código penal republicano (1890 – 1942)*. Dissertação de Mestrado em Ciência da Religião. PPCIR, UFJF, 2006.

DIJK, Teun A. van. *Discurso e poder*. São Paulo: Contexto, 2010.

_____. O giro discursivo (Prefácio). IÑIGUEZ, Lupicínio (Coord.). *Manual de Análise do Discurso em Ciências Sociais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004, p.7-14.

DOUGLAS, Mary. *Como as instituições pensam*. São Paulo: EDUSP, 1998. Disponível em:< http://www.4shared.com/document/jE9WW9gu/Como_as_Instituies_Pensam__Mar.html>. Acesso em 09 set. 2011.

DUPUIS, Jacques. *O cristianismo e as religiões: Do desencontro ao encontro*. São Paulo: edições Loyola, 2004.

DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução a arquetipologia geral*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *A imaginação simbólica*. São Paulo: Cultrix/EDUSP, 1988.

ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2010.

_____. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FEDELI, Orlando. *Ecumenismo e irenismo*. Montfort Associação Cultural (Seção Carta de Leitores), 29/12/2006. Disponível em: < <http://www.montfort.org.br/index.php?secao=cartas&subsecao=apologetica&artigo=20061229183413&lang=bra>>. Acesso em: 24 mar.2010.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Miniaurélio Eletrônico versão 5.12* (corresponde a 7ª edição revista e atualizada).

FERREIRA, Ricardo Franklin. *Afrodescendente: Identidade em Construção*. São Paulo: Educ; Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

FERREIRA-SANTOS, Marcos. O Sagrado e a Religiosidade na Educação: caminhando com Nikolay Berdyaev. FERREIRA-SANTOS, Marcos; GOMES, Eunice Simões Lins. In: **Educação & Religiosidade: imaginários da diferença**. João Pessoa- PB: Ed. Universitária UFPB, 2010.

_____. Arqueofilia: o vestígio na prática arqueológica e junguiana. In: Marcos Callia; Marcos Fleury de Oliveira. (Orgs.). **Terra Brasilis: pré-história e arqueologia da psique**. São Paulo: Paulus, 2006, p. 125-182. Disponível em: < <http://www.marculus.net/textos/arqueofilia.pdf>>. Acesso em 02 fev.2011.

_____. Ancestralidade e convivência no processo identitário: a dor do espinho e a arte da paixão entre Karabá e Kiriku. In: SECAD/MEC. (Org.). **Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal n.º 10.639/03**. 1 ed. Brasília: Edições MEC/BID/UNESCO - Coleção Educação para Todos, 2005, v. 1, p. 205-229. Disponível em: <<http://www.marculus.net/textos/ancestralidade%20e%20convivencia.pdf>>. Acesso em 02 fev. 2011.

FERRETI, Sergio F. *Repensando o sincretismo: estudo sobre a casa das minas*. São Paulo, Edusp,1995.

_____. Sincretismo Afro-Brasileiro e Resistência Cultural. In: CAROSO, Carlos & BACELAR, Jeferson (orgs). *Faces da Tradição Afro-Brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafirmação, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO, 2006, p.113-130.

FIEDI. *Mãe Stella de Oxóssi participa da abertura do FIEDI* (Fórum Internacional de Educação, Diversidade e Identidades, 13 ago. 2010. Disponível em: <http://www.fiedi.com.br/index.php?option=com_content&view=article&id=140%3Amae-stella-de-oxossi-participa-da-abertura-dofiedi&catid=24%3Anoticias&Itemid=164&lang=br>. Acesso em 08 fev. 2011.

FILORAMO, G.; PRANDI, C. *As Ciências das Religiões*. São Paulo: Paulus, 1999.

FIORINI Marcelo. Entrevista – Bruno Latour, março de 2010. *Revista Cult*. Disponível em: <<http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/entrevista-bruno-latour/>>. Acesso em 15 ago.2011.

FLORIANO, Maria da Graça. *As reuniões de dona Xzinha: trânsito religioso e espaço secreto, entre modernidade e tradição*. (Dissertação de Mestrado em Ciência da Religião). PPCIR, UFJF, 2002.

FRANÇA, Dilaine Soares Sampaio. Arqueofilia no Candomblé: um olhar através da obra de Mãe Stella. *Teologia da Convergência: ênfase nas religiões afro-brasileiras*, Ano II, n°2, p.28-36, março de 2011. Disponível em: <<http://www.ftu.edu.br/revista/edicao-atual.html>>. Acesso em 07 abr. 2011.

_____. Mãe Stella de Oxóssi: Etnografia de um encontro. In: *XII Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões*, Juiz de Fora, 2011. Anais do XII Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões, 2011. Disponível em: <<http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/view/95/57>> . Acesso em 06 jul.2011a.

_____. *De fora do terreiro: o discurso católico e kardecista sobre a umbanda entre 1940 e 1965*. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, 2010a.

_____. As religiões afro-brasileiras na ótica das Conferências Episcopais Latino-Americanas. In: III Simpósio Internacional de Teologia e Ciências da Religião, 2010, Recife. *Anais eletrônico do III Simpósio Internacional de Teologia e Ciências da Religião*, 2010b.

_____. Ensaio de uma nova postura pastoral... O discurso católico sobre as religiões afro-brasileiras no pós-Vaticano II: primeiras considerações. In: 23º Congresso Internacional da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião, 2010, Belo Horizonte. *Anais do 23º Congresso Internacional da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião*, 2010c. p. 698-710.

_____. Hegemonia católica em questão: recuperando a trajetória do pluralismo a partir dos desafios da igreja diante da expansão das “religiões mediúnicas” entre os anos 40 e 60. *II Congresso da ANPTECRE - Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Teologia e Ciências da Religião*, agosto de 2009, CD room.

FRIDERICHS, Pe. Edvino Augusto, S.J. *Onde os espíritos baixam*. São Paulo: Edições Loyola, 1979.

FRISOTTI, Heitor. *Passos no Diálogo: Igreja Católica e religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Paulus, 1996.

FRY, Peter. *As religiões africanas fora da África*. Mimeo, 1982.

GIROUX, Pe. André. Reflexões Pastorais sobre a Religiosidade Popular no Maranhão. *Atualização* – Revista de Divulgação Teológica para o cristão de hoje, nº 12, dez. 1975, Belo Horizonte – MG: Editora O Lutador, 1975, pp.453-467

GIUMBELLI, Emerson. *O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do Espiritismo*. Rio de Janeiro, Arquivo nacional, 1997.

_____. Heresia, doença, crime ou religião: o Espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais. In: *Revista de Antropologia*, v.40, n.2, São Paulo, 1997a, p.31-92.

_____. O "baixo espiritismo" e a história dos cultos mediúnicos. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre: Ano 9, nº 19, p.247-281, 2003.

_____. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, Wagner G.(org.) *Caminhos da Alma: memória afro-brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2002.

_____. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar Editorial, 2002a.

_____. Religião, Estado, modernidade: notas a propósito de fatos provisórios. *Estudos Avançados*. [online]. 2004, vol.18, n.52, pp. 47-62. ISSN 0103-4014. doi: 10.1590/S0103-40142004000300005. Disponível em <www.scielo.br >. Acesso em 11 set.2006.

_____. *Da religião como problema social: secularização, retorno do sagrado, liberdade religiosa, espaço e comportamento religioso*. (Mimeo), Rio de Janeiro, 1998.

GOLDEMBERG, Mirian. *A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais*. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2002.

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. A teologia do Concílio Vaticano II e suas conseqüências na emergência da Teologia da Libertação. In: GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. & BOMBONATTO, Vera Ivanise (orgs). *Concílio Vaticano II: análise e perspectivas*. São Paulo: Paulinas, 2004. (-Coleção Alternativas).

_____. & BOMBONATTO, Vera Ivanise (orgs). *Concílio Vaticano II: análise e perspectivas*. São Paulo: Paulinas, 2004.

GOZZI, Pe. Paulo H. *Como lidar com as seitas*. São Paulo: Paulus, 1989.

GRACIA, Tomás Ibáñez. O “giro linguístico”. In: IÑIGUEZ, Lupicínio (Coord.). *Manual de Análise do Discurso em Ciências Sociais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004, p.19-49.

GROETELAARS, Martien Maria. *Milagre e religiosidade popular: Reflexões sobre pastoral missionária*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1981.

HAMPATÉ BÂ, A. A tradição viva. In: Ki-Zerbo, Joseph. *História Geral da África: Metodologia e pré-história da África*, vol.I. Brasília : UNESCO, 2010.

HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja na América Latina e no Caribe, 1945-1995: o debate metodológico*. Petrópolis, RJ: Cehila/ Editora Vozes, 1995.

_____. A missa dos quilombos chegou tarde demais?. *Tempo e Presença*, n. 173, jan./fev.1982. Disponível em:< http://www.koinonia.org.br/tpdigital/uploads/revista_missa.pdf>. Acesso em 12 dez. 2011.

IÑIGUEZ, Lupicínio (Coord.). *Manual de Análise do Discurso em Ciências Sociais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

_____. A linguagem nas ciências sociais: fundamentos, conceitos e modelos. In: IÑIGUEZ, Lupicínio (Coord.). *Manual de Análise do Discurso em Ciências Sociais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004, p.50-104.

_____. A análise do discurso nas ciências sociais: variedades, tradições e práticas. . In: IÑIGUEZ, Lupicínio (Coord.). *Manual de Análise do Discurso em Ciências Sociais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004, p.105-160.

ISAIA, Artur C. Huxley sobe o morro e desce ao inferno. A umbanda no discurso católico dos Anos Cinquenta. In: *Imaginário*. São Paulo, v.98, n.04, p.28-42, 1998

_____. Hierarquia católica e religiões mediúnicas no Brasil da primeira metade do século XX. *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis: EDUFSC, n.30, p.239 – 252, outubro de 2001.

JÁCOME, Óscar F. J. *A Doutrina Põe Ordem na Desordem: O Espírito da Cura na “Benzeção Espírita” da Associação Espírita Pe. Antônio Vieira*. (Dissertação de Mestrado em Ciência da Religião). PPCIR, UFJF, 1999.

KLOPPENBURG, Boaventura. Contra a Heresia Espírita. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol.12, fasc.1, p.87, Março. 1952.

_____. *Posição católica perante a umbanda*. Petrópolis, Rio de Janeiro – São Paulo: Editora Vozes Limitada, 1954.

_____. *A umbanda no Brasil*, orientação para os católicos. Petrópolis, Vozes, 1961.

_____. *Concílio Vaticano II*. Vol II. Primeira Sessão (set.- dez.1962). Petrópolis, RJ: Editora Vozes,1963.

_____. Ensaio de uma Nova Posição Pastoral perante a Umbanda. *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol.28, fasc.2, junho de 1968, p.405-417.

_____. *A eclesiologia do Vaticano II*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1971.

_____. (Introdução e índice analítico) & VIER, Frei Frederico. (coordenação geral) *Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações*. 8ª Edição, Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1974

_____. *A fé do cristão católico hoje*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

_____. *Colheita na Vetustez*, Fragmentos de Teologia Dogmática. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

LATOUR, Bruno. *Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*; tradução de Ivone C. Benedetti; revisão de tradução Jesus de Paula Assis. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

_____. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*; tradução Sandra Moreira. Bauru, SP: Edusc, 2002.

_____. Por uma antropologia do centro. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, Oct. 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132004000200007&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 15. ago. 2011.

_____. "Não congelarás a imagem", ou: como não desentender o debate ciência-religião. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, out. 2004. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132004000200005&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 15 ago. 2011.

_____. *Changer de société, refaire de la sociologie*. Paris: La Découverte/Poche, 2006, 2007.

_____. Le cours controversé pour l'année 2007-2008. Résumé des instructions données aux élèves des cours à l'Ecole des Mines et à SciencesPo (version septembre 2007). Disponível em: <<http://www.brunolatur.fr/cours/index.html>>. Acesso em 01 nov. 2010.

LEAL, Claudio. Mãe Stella: "O sagrado não tem cor". *Terra Magazine*, 09 jan. 2008. Disponível em: <<http://terramagazine.terra.com.br/interna/0,,OI2215219-EI6581,00.html>>. Acesso em 02 fev.2011.

_____. BA: Prefeitura admite isenção fiscal de terreiro. *Terra Magazine*, 03 ago. 2008. Disponível em: <<http://terramagazine.terra.com.br/interna/0,,OI3056503-EI6578,00.html>> Acesso em 16 mar. 2011.

_____. Terreiros se mobilizam contra prefeito de Salvador. *Terra Magazine*, 04 ago. 2008. Disponível em: <<http://terramagazine.terra.com.br/interna/0,,OI3052722-EI6578,00.html>>. Acesso em 16 mar. 2011.

LEERS, Frei Bernadino, o.f.m. Religiosidade Popular e Evangelização. *Atualização – Revista de Divulgação Teológica para o cristão de hoje*, nº 35, nov. 1972. Belo Horizonte – MG: Editora O Lutador, 1972, pp.475-488.

_____. Religiosidade Popular e Evangelização II. *Atualização – Revista de Divulgação Teológica para o cristão de hoje*, nº 37/38, jan/fev.1973. Belo Horizonte – MG: Editora O Lutador, 1973, pp.597-608.

LEFEBVRE, Mons. Marcel. *Carta aberta aos católicos perplexos*. “Série Cadernos Permanência”. Rio de Janeiro: Editora Permanência, 1984. Disponível em: <<http://permanencia.org.br/>> Acesso em 10 set. 2009.

_____. *Do liberalismo a apostasia: A Tragédia Conciliar*. (Tradução de Ildefonso Albano Filho). Rio de Janeiro: Editora Permanência, 1991. Disponível em: <<http://permanencia.org.br/>> Acesso em 10 set. 2009.

LE GOFF, Jacques. *Para um novo conceito de Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Lisboa: Estampa, 1979.

LESBAUPIN, Ivo (org.). *Igreja: comunidade e massa*. São Paulo: Paulinas, 1996.

LEVI-STRAUSS, Claude. *Raça e História*. São Paulo: Martins Fontes, 1975.

LIBANIO, João Batista. *Concílio Vaticano II: Em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

_____. Concílio Vaticano II: Os anos que se seguiram. In: LORSCHIEDER, Aloísio... [et al.]. *Vaticano II: 40 anos depois*. São Paulo: Paulus, 2 ed., 2006, pp. 71- 88.

LIMA, Vivaldo da Costa. *Lessé Orixá: nos pés do santo, v.1 (Ephemera 1)*. Salvador: Corupio, 2010.

LOPES, Fernanda. *Mãe Stella de Oxóssi agora é colunista de jornal*, 31 de março de 2011. Disponível em: <<http://www.palmares.gov.br/?p=9941>>. Acesso em 09 mai.2011.

LORSCHIEDER, Aloísio Dom. Prefácio. In: BEOZZO, José Oscar. *A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II 1959-1965*. São Paulo: Paulinas, 2005, pp.12-15.

_____. [et al.]. *Vaticano II: 40 anos depois*. São Paulo: Paulus, 2 ed., 2006.

_____. Linhas Mestras do Concílio Ecumênico Vaticano II. In: LORSCHIEDER, Aloísio... [et al.]. *Vaticano II: 40 anos depois*. São Paulo: Paulus, 2 ed., 2006, pp.39-49.

LUZ, Marco Aurélio e LAPASSADE, George. *O segredo da macumba*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972.

MACHADO, Suza. Terreiro do Opô Afonjá terá ato de tombamento no dia 25. *A tarde*, 03 de novembro de 1999. Disponível em: <<http://ceao.phl.ufba.br/phl8/popups/1999-11-03-r.pdf>>. Acesso em 03.dez.2010.

MAFFESOLI, Michel. *A transfiguração do político: a tribalização do mundo*. Porto Alegre: Sulina, 1997.

MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1992.

_____. *Guerra de Orixá*. Rio de Janeiro, Zahar, 1977.

MAIWARING, Scott. *Igreja Católica e política no Brasil, 1916 a 1985*. (Tradução: Heloisa Braz de Oliveira Prieto. Rio de Janeiro: Editora Brasiliense, 1989.

MARIE, Servus (BARROS, Raimundo Caramuru de). *Para entender a igreja no Brasil: A caminhada que culminou no Vaticano II (1930-1968)*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

MARCONDES, Danilo. *Textos básicos de linguagem: de Platão a Foucault*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

MAX, Clécio. Mãe Stella: “Se nós não preservarmos a natureza viva, termina tudo”. *A tarde*, 30 abr. 1995. Disponível em: <<http://ceao.phl.ufba.br/phl8/popups/1995-04-30-r2.pdf>>. Acesso em 03 dez.2010.

MEMÓRIA RODA VIVA. *Entrevista com Nelson Motta*, 14 ago. 1995. Disponível em: <http://www.rodaviva.fapesp.br/materia/329/entrevistados/nelson_motta_1995.htm>. Acesso em 20 dez. 2011.

MIRANDA, Mario de França. *Inculturação da fé: uma abordagem teológica*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

MOISÉS, Massaud. *Dicionário de Termos Literários*. São Paulo: Cultrix, 1995.

MONFORT, Associação cultural. O que é a Monfort? Disponível em: <<http://www.monfort.org.br/index.php?secao=home&subsecao=&artigo=oqe&lang=bra>>. Acesso em 24 mar.2010.

MONTERO, Paula. *Da doença a desordem: a magia na Umbanda*. Rio de Janeiro, Graal, 1985.

_____. Umbanda. In *Sinais dos Tempos: diversidade religiosa no Brasil. Cadernos do ISER, n° 23*. Rio de Janeiro, 1990.

_____. O problema da cultura na Igreja Católica contemporânea. In: *Estudos Avançados* 9 (25), 1995, p.229-248. Disponível em: <www.scielo.br/pdf/ea/v9n25a18.pdf> Acesso em 05 jun. 2009.

_____. Diversidade cultural: inclusão, exclusão e sincretismo, p.39-61. In: DAYRELL, Juarez. (org). *Múltiplos olhares sobre educação e cultura*. Belo Horizonte-MG: Editora UFMG, 2006.

NAPOLEÃO, Eduardo. *Vocabulário Yorùbá: para entender a linguagem dos orixás*. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo, EDUSP, 1996.

_____. & CONCONE, Maria Helena. Umbanda da representação à cooptação. O envolvimento político partidário da Umbanda paulista nas eleições de 1982. In: *Umbanda e política*, Iser. Rio de Janeiro, Marco Zero, 1985.

NOGUEIRA, Sérgio. Reforma ortográfica. INMETRO, s/d. Disponível em: <www.inmetro.gov.br>. Acesso em 12 jan. 2009.

OLIVEIRA, Rafael (org). *Diálogos fraternos contra a intolerância religiosa*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

_____. *Feitiço de Oxum: Um estudo sobre o Ilê Axé Iyá Nassô Oká e suas relações em rede com outros terreiros*. Tese de Doutorado: PPGCS-UFBA, 2005.

OPIRARI, Carmen. *O Candomblé: imagens em movimento*. São Paulo: EDUSP, 2009.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro, Umbanda: integração de uma religião numa sociedade de classes*. Petrópolis, Vozes, 1978.

ÒSÓSI, Mãe Stella de. *Òsosi: O Caçador de Alegrias*. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo, 2006.

OXÓSSI, Mãe Stella. *Òwe (Provérbios)*. Salvador: Sociedade Cruz Santa do Ilê Axé Opô Afonjá, 2007.

PALEARI, Giorgio. *Religiões do Povo: um estudo sobre a inculturação*. 4ª Ed. São Paulo: AM Edições, 1993.

PANASIEWICZ, Roberlei. *Diálogo e Revelação: rumo ao encontro inter-religioso*. Belo Horizonte: Editora Arte, 1999.

PEREIRA, Amauri Mendes. *Trajetória e Perspectivas do Movimento Negro Brasileiro*. Belo Horizonte: Nandyala, 2008.

PEREIRA, Decleoma Lobato. *O candomblé no Amapá: história, memória, imigração e hibridismo cultural*. 2008. Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Pará, Belém, 2008.

PIERUCCI, Antônio F. de Oliveira, SOUZA, Beatriz Muniz de., CAMARGO, Cândido Procópio F. de. Igreja Católica: 1945-1970 (Capítulo VII). In: FAUSTO, Boris. *História Geral da Civilização Brasileira*. O Brasil Republicano. Tomo III, Volume 4: Economia e Cultura (1930-1964), Livro Segundo: Igreja, Educação e Cultura, São Paulo: Difel, 1984. p. 345-380.

PIERUCCI, Antonio Flávio & PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. Religião, sociedade e política. São Paulo: Editora Hucitec, 1996.

PINTONELO, Aquiles. *Os Papas: síntese histórica, curiosidades e pequenos fatos*. São Paulo: Edições Paulinas, 1986.

PRANDI, Reginaldo. *Segredos Guardados: Orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. Referências Sociais das Religiões Afro-Brasileiras: Sincretismo, Branqueamento, Africanização. In: CAROSO, Carlos & BACELAR, Jeferson (orgs). *Faces*

da Tradição Afro-Brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO, 2006, p.93-111.

_____. *As religiões e as culturas: Dinâmica religiosa na América Latina.* Conferência Inaugural das XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. Buenos Aires, 25 a 28 de setembro de 2007. Disponível em: <www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/jornadas.doc>. Acesso em 12 nov. 2011.

_____. Posfácio de *O Compadre de Ogum* (1964). São Paulo: Cia das Letras, 2010. Disponível em: <<http://www.jorgeamado.com.br/obra.php3?codigo=12607>>. Acesso em 29 nov. 2011.

PRANDI, R. & SOUZA, A.R. A carismática despolitização da igreja católica. In: PIERUCCI, Antonio Flávio & PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil.* Religião, sociedade e política. São Paulo: Editora Hucitec, 1996.

RAMOS, Cleidiana. *O Discurso da Luz: Imagens das Religiões Afro-Brasileiras no Arquivo do Jornal A Tarde.* Dissertação de Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 2009.

_____. Mãe Stella faz história mais uma vez. *Mundo Afro* (A Tarde), 01 de março de 2011. Disponível em: <<http://www.atarde.com.br/mundoafro/?p=4115>>. Acesso em 09 mai. 2011.

_____. A Benção: hora do livro de Mãe Valnizia. *Mundo Afro* (A Tarde), 08 de maio de 2009. Disponível em: <<http://mundoafro.atarde.com.br/?tag=mae-valnizia-de-ayra>>. Acesso em 01 jan. 2011.

REHBEIN, Franziska C. *Candomblé e salvação. A salvação na religião nagô a luz da teologia cristã.* São Paulo: Loyola, 1985.

REIS, Pe. Ari Antônio; ARAÚJO, Pe Jurandir Azevedo. *A caminhada da Pastoral Afro-brasileira*, junho de 2008. Disponível em: <<http://www.cnbb.org.br/site/afro-brasileira/1978-a-caminhada-da-pastoral-afro-brasileira>>. Acesso em 10 mai. 2011.

RIO, João do. *As religiões no rio.* [apresentação João Carlos Rodrigues]. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil.* São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1932.

SAHLINS, Marshal. *Metáforas históricas e realidade míticas: estrutura nos primórdios da história do reino das Ilhas Sandwich.* Tradução e apresentação, Fraya Frehse. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

_____. *Ilhas de História.* Rio de Janeiro: Zahar, [1987] 1990.

_____. *Cultura e razão prática.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

_____. *Cultura na prática.* Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.

SAMPAIO, Dilaine Soares. À margem do progresso: uma reflexão sobre o "baixo espiritismo" em Juiz de Fora na década de 40. *VII Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões – ABHR*, maio de 2005. CD room.

_____. A Umbanda Vista do “Altar”: uma reflexão sobre a religião umbandista no discurso católico em Juiz de Fora. In: *Sacrilegens*, v. 3, n.1, 2006. Disponível em: <<http://www.sacrilegens.ufjf.br>>. Acesso em 12 mar. 2010.

SANCHIS, Pierre. (org). *Catolicismo: Modernidade e tradição*. Grupo de Estudos do Catolicismo do Iser. Coleção Catolicismo no Brasil atual–1. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

_____. *Catolicismo: cotidiano e movimentos*. Grupo de Estudos do Catolicismo do Iser. Coleção Catolicismo no Brasil atual – 2. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

_____. *Catolicismo: Unidade religiosa e pluralismo cultural*. Grupo de Estudos do Catolicismo do Iser. Coleção Catolicismo no Brasil atual – 3. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

_____. Pra não dizer que não falei de sincretismo. *Comunicações do ISEI*, nº 45, 1994.

_____. O Campo religioso será ainda hoje o campo das religiões? p. 88 -90. In: HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja na América Latina e no Caribe, 1945-1995, o debate metodológico*. Petrópolis, RJ: Cehila/ Editora Vozes, 1995. p.81-131

_____. Sincretismo e Pastoral: o Caso dos Agentes de Pastoral Negros no seu Meio. In: CAROSO, Carlos & BACELAR, Jeferson (orgs) (1999). *Faces da Tradição Afro-Brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*, 2 ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO, 2006.

_____. *Fiéis & Cidadãos: Percursos de Sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

SANSONE, Livio. *O local e o global na Afro-Bahia contemporânea*. Trabalho apresentado na XVIII Reunião Anual da ANPOCS, GT "Relações raciais e identidade étnica". Caxambu. 23-27, nov.1994. Disponível em:<http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_29/rbcs29_04.htm>. Acesso em 08 nov. 2011.

SANTOS, Erisvaldo Pereira dos. Igreja Católica e as religiões de matriz africana, no Brasil, após o Concílio Vaticano II: a questão da intolerância. In: *Simpósio Nacional do CEHILA-Brasil 2008 e IX Ciclo dos Estudos da Religião*, 2008, Mariana. Anais eletrônicos do Simpósio Nacional do CEHILA-Brasil -2008 e IX Ciclo de Estudos da Religião. Ouro Preto: Universidade Federal de Ouro Preto, 2008. v. 1. p. 1-18. Disponível em:<http://www.ichs.ufop.br/ner/images/stories/Erisvaldo_Pereira_dos_Santos.pdf>. Acesso em 11 mai.2011.

SANTOS, Jocélio Teles dos. *O Dono da Terra: O Caboclo nos Candomblés da Bahia*. Salvador, SarahLetras, 1995.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. *Epé Laiyê terra viva*. Salvador-BA: Sociedade Cruz Santa do Axé Opô Afonjá, 2009.

_____. *Meu tempo é agora*. Salvador-BA: Assembléia Legislativa do Estado da Bahia, 2010.

_____. Teologia, dogmas, doutrinas do Candomblé. Aula inaugural na Faculdade de Educação da Universidade Federal da Bahia, proferida por Mãe Stella no dia 05 de abril de 2001. Disponível em: < <http://www.paperini.net/dogmas.htm>>. Acesso em 27 abr. 2010.

SCHIATTARELLA, Sandro Pe. *Um lugar abençoado II: a sessão de Umbanda-Espírita-Culto Cristão*. São Paulo: Edições Loyola 1980.

SCHIERHOLT, José Alfredo. *Frei Boaventura Kloppenburg, OFM - 90 Anos por Cristo em Sua Igreja*. Lajeado: O Autor, 1999. Disponível em:< <http://www.veritatis.com.br>>. Acesso em 10 abr.2011.

SEPROMI (ASCOM). *Casa Branca recebe o lançamento do livro Aprendo Ensinando*, 14 out. 2011. Disponível em:<<http://www.sepromi.ba.gov/modules/noticias/item.php?itemid=307&keywords=Valn%EDzia>>. Acesso em 01 jan. 2012.

SERRA, Ordep. *Águas do rei*. Rio de Janeiro: Vozes/Koinonia, 1995.

_____. *Terreiro da Casa Branca: patrimônio do Brasil*, agosto de 2008. Disponível em: <<http://terramagazine.terra.com.br/interna/0,,OI3056341-EI6578,00.html>>. Acesso em 16 mar. 2011.

_____. *Patrimônio cultural e discriminação*. Disponível em:<<http://ordepeserra.wordpress.com/estudos/ensaios/>>. Acesso em 23 nov. 2011.

_____. Monumentos negros: uma experiência. *Afro-Ásia*, Salvador – Bahia, v.33, 2005, p.109-205. Disponível em: <http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia33_pp169_205_Ordep.pdf>. Acesso em 12 nov. 2011.

SHWARCZ, Lilia K. Moritz. Questões de fronteira: Sobre uma antropologia da história. *Novos Estudos*, nº72, julho de 2005. Disponível em:< <http://www.scielo.br/pdf/nec/n72/a07n72.pdf>> Aceso em 12 mai. 2009.

_____. Usos e abusos da mestiçagem e da raça no Brasil: Uma história das teorias raciais em finais do século XIX. *Afro-Ásia*, n.18, p.77-101, 1996. Disponível em:<www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n18_p77.pdf>. Acesso em 30 set. 2011.

_____. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

SILVA, Antônio Aparecido. Desafios teológicos-pastorais a partir da causa dos afro-brasileiros. In: CNBB/CIMI/BRANDÃO, Carlos Rodrigues.(et al.) *Inculturação e Libertação*. Semana de Estudos Teológicos. São Paulo: Edições Paulinas, 1986.

SILVA, Paulo Cesar da. *Ocultismo e Cristianismo*. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

SILVA, Marcos Rodrigues da. Teologia afro-americana e caribenha: com um olhar nos passos da comunidade e suas atitudes de fé. *III Fórum Mundial de Teologia e Libertação* (Mesa-redonda: Direitos Humanos e Teologia), Belém, 2009. Disponível em: <<http://www.wftl.org/pdf/073.pdf>>. Acesso em 10 nov. 2011.

SILVA, Vagner Gonçalves. *Orixás da metrópole*. Petrópolis, Vozes, 1995.

_____. *Candomblé e Umbanda*, caminhos da devoção brasileira. São Paulo, Selo Negro, 2005.

_____. (Org). *Caminhos da alma*, Memória Afro-Brasileira. São Paulo, Selo Negro, 2002.

_____. *O antropólogo e sua magia*. São Paulo: Edusp, 2006.

_____. Reafricanização e Sincretismo: Interpretações Acadêmicas e Experiências Religiosas. In: CAROSO, Carlos & BACELAR, Jeferson (orgs). *Faces da Tradição Afro-Brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO, 2006a, p.149-158.

SKIDMORE, Thomas E. Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro; tradução de Raul de Sá Barbosa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

SOARES, Afonso Maria Ligorio. Impasses da teologia católica diante do sincretismo religioso afro-brasileiro. *Religião & Cultura/ Departamento de Teologia e Ciências da Religião PUC-SP*, vol I, nº 1, (jan/jun 2002). São Paulo: Educ-Paulinas, 2002, pp.89-128.

_____. *Interfaces da revelação: pressupostos para uma teologia do sincretismo religioso no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2003.

_____. Hibridismos católicos na metrópole paulistana: algumas considerações sobre a contribuição afro-brasileira. *Religião & Cultura/ Departamento de Teologia e Ciências da Religião PUC-SP*, vol V, nº 9, (jan/jul. 2006). São Paulo: Educ-Paulinas, 2006, pp.77-97.

_____. *No espírito do Abbá: fé, revelação e vivências plurais*. São Paulo: Paulinas, 2008.

_____. *Combativo e generoso: nos passos de Padre Toninho*. Janeiro de 2010. Disponível em: <<http://www.cnbb.org.br/site/afro-brasileira/1283-memoria-de-um-batalhador-de-sorriso-negro>>. Acesso em 19 mai.2010.

SOMETTI, Padre José. *O Espiritismo moderno à luz da parapsicologia*. Bases Históricas e Bases Científicas. São Paulo: Edições Loyola, 1983.

SOUSA JÚNIOR, Vilson Caetano (org.) (Edir Soares) *Encontro e Solidariedade*. Igreja Católica e Religiões Afro-Brasileiras no período de 1955 a 1995. São Paulo: Atabaque Cultura Negra e Teologia, 2000.

_____. Histórico. Dezembro de 2009. Disponível em: < <http://atabaque-cultura-negra-e-teologia.blogspot.com/2009/12/historico.html> > Acesso em 19 mai.2011.

SOUSA, Vânia Pinheiro de. *Manual para elaboração de trabalhos acadêmicos*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2008.

SOUZA, Luiz Alberto Gómez de. *Do vaticano II a um novo concílio?* O olhar de um cristão leigo sobre a Igreja. São Paulo: CERIS/Editora Rede da Paz/Edições Loyola.

SPARTA, Francisco. *A Dança dos Orixás*. As relíquias brasileiras da Afro-Ásia pré-bíblica. São Paulo: Herder, 1970.

SUESS, Paulo Guenter. *O catolicismo popular no Brasil*: Tipologia de uma religiosidade vivida. São Paulo: Edições Loyola, 1979.

TAVARES, Regina Fátima Gomes & CAMURÇA, Marcelo Ayres Camurça. (orgs.) *Minas das devoções*; diversidade religiosa em Juiz de Fora. Juiz de Fora, UFJF/PPCIR, 2003.

TEIXEIRA, Faustino. *Teologia das religiões*. Uma visão panorâmica. São Paulo: Paulinas, 1995.

_____. *O Diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas, 1997.

_____. O Concílio Vaticano e o diálogo inter religioso. In: GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. & BOMBONATTO, Vera Ivanise. (Orgs). *Concílio Vaticano II*: análise e perspectivas. São Paulo: Paulinas, 2004, pp. 273-291.

TEIXEIRA, Maria Lina. Candomblé e a (re)Invenção de Tradições. In: CAROSO, Carlos & BACELAR, Jeferson (orgs). *Faces da Tradição Afro-Brasileira*: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO, 2006, p.131-140.

TERRA, J.E. Martins, S.J. *Religião e magia*. São Paulo: Edições Loyola, 1985.

_____. *O negro e a igreja*. São Paulo: Edições Loyola, 1988.

TODOROV, T.; DUCROT, O. *Dicionário Enciclopédico das Ciências da Linguagem*. São Paulo: Perspectiva, 1977.

TUFANO, Douglas. *Guia Prático da Nova Ortografia*. Saiba o que mudou na ortografia brasileira. Editora Melhoramentos, 2008.

USARSKI, Frank. *Constituintes da Ciência da Religião*: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma. São Paulo: Paulinas, 2006.

VALLADO, Armando. O sacerdote em face da Renovação do Candomblé. In: CAROSO, Carlos & BACELAR, Jeferson (orgs). *Faces da Tradição Afro-Brasileira*: religiosidade,

sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAQ, 2006, p.141-148.

VALENTE, Waldemar. *O sincretismo afro-brasileiro*. Brasiliana, vol. 280. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1976.

VEJA. O Cisma baiano: Mães-de-Santo propõem o fim do sincretismo. Veja, Edição 780, 17 de agosto de 1983, p.87. Disponível em: < <http://veja.abril.com.br/acervodigital/home.aspx>>. Acesso em: 20 abr. 2010.

VELHO, Otávio. O que a Religião pode fazer pelas Ciências Sociais? In: TEIXEIRA, Faustino (org.). *A(s) ciência(s) da religião no Brasil*. Afirmção de uma área acadêmica. São Paulo: Paulinas, 2001, p.233-250.

VENTURINI, Tommaso. *La cartographie de Controverses*. Communication au Colloque Carto 2.0, Paris, 3 de abril de 2008. Disponível em: < http://www.tommasoventurini.it/web/uploads/tommaso_venturini/Cartographie_Controverses_Carto2.0.pdf >. Acesso em 01 nov. 2010.

VIGIL, José Maria. Teologia do pluralismo religioso: para uma releitura pluralista do cristianismo. São Paulo: Paulus, 2006.

_____. ¿Adiós al Vaticano II? Três superaciones del Concilio. *Religião & Cultura*, São Paulo, Vol IV, n.8, p.161-171, jul./dez. 2005.

_____. Adeus ao Vaticano II: Não se trata de atualizar, mas de mudar. In: LORSCHIEDER, Aloísio... [et al.]. *Vaticano II: 40 anos depois*. São Paulo: Paulus, 2 ed., 2006, pp.89-92.

_____.; TOMITA, Luiza E.; BARROS, Marcelo (Orgs). Teologia pluralista libertadora intercontinental. São Paulo: Paulinas, 2008.

WEFTV.UNEB. *Título Doutor Honoris Causa – Mãe Stella de Oxóssi*, 11 dez. 2009. Disponível em: < <http://www.weftv.uneb.br/?p=341> >. Acesso em 02 dez. 2010.

WIEBE, Donald. A natureza do estudo da religião: é possível uma ciência da religião? In: *Religião e verdade*. Rumo a um paradigma alternativo para o estudo da religião. São Leopoldo: Sinedal, 1998, p.38-52.

WOLFF, Elias. *Caminhos do ecumenismo no Brasil: história, teologia, pastoral*. São Paulo: Paulus, 2002.

FONTES DOCUMENTAIS

Arquivos/Bibliotecas:

Biblioteca do Seminário Arquidiocesano Santo Antônio

Fontes impressas:

Periódicos:

REVISTA ECLESIASTICA BRASILEIRA: 1965, 1966, 1967, 1968, 1969, 1970, 1971, 1972, 1973, 1974, 1975, 1976, 1977, 1978, 1979, 1980, 1981, 1982, 1983, 1984, 1985, 1986, 1987, 1988, 1989, 1990, 1991, 1992, 1993, 1994, 1995.

ATUALIZAÇÃO: REVISTA DE DIVULGAÇÃO TEOLÓGICA PARA O CRISTÃO DE HOJE: 1969, 1970, 1971, 1972, 1973, 1974, 1975, 1976, 1977, 1978, 1979, 1980, 1981, 1982, 1983, 1984, 1985, 1986, 1987, 1988, 1989, 1990, 1991, 1992, 1993, 1994, 1995, 1996, 1997, 1998, 1999, 2000, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008.

RELIGIÃO & CULTURA. Tema: “Bastidores da Primavera: Revendo o Concílio Vaticano II 40 anos depois”. PUC-SP (Departamento de Teologia e Ciências da Religião), Vol IV, nº8, jul/dez 2005.

REVISTA DE CULTURA VOZES. Sincretismo religioso, n.7, ano 71, 1977.

Documentos do Conselho Episcopal Latino-Americano – CELAM

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Os grupos afro-americanos: análises e pastoral*/tradução do castelhano de Álvaro Cunha. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Evangelização no presente e no futuro da América Latina. Conclusões da Conferência de Puebla – texto oficial*. 7ª Ed. São Paulo: Paulinas, 1986.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Conclusões de Medellín/ II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano*. 6ª Ed. São Paulo: Paulinas, 1987.

CELAM/ CORREA, Jaime Velez, S.J. *Indiferentismo y Sincretismo: Desafios y propuestas pastorales para la Nueva Evangelización de América Latina*. Simposio del Pontificio Consejo para diálogo com No-Creyentes y del Secretariado para No-Creyentes, CELAM. (San José de

Costa Rica, 19-23 de Enero de 1992), Auxiliar nº 8, Santafe de Bogota: Centro de Publicaciones del CELAM, 1992.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *IV Conferência Geral do Episcopado Latino-americano 12-28 de outubro de 1992. Nova Evangelização, Promoção Humana, Cultura Cristã, Jesus Cristo ontem, hoje e sempre- texto oficial*. Edição didática elaborada por João B. Linbânio, SJ. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documentos dos CELAM: conclusões das Conferências do Rio de Janeiro, de Medellín, Puebla e Santo Domingo*. São Paulo: Paulus, 2004.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Seitas e Novos Movimentos Religiosos: elementos para ampliar nossa interpretação e pastoral*. Coleção Quinta Conferência realidade Social. São Paulo Paulinas/Paulus, 2006.

Publicações da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB

CNBB. *Pastoral Afro-brasileira: Formação para grupos de base*. Brasília: Edições CNBB, 2010.

CNBB. *Pastoral Afro-brasileira: Princípios de Orientação*. Brasília: Edições CNBB, 2008.

CNBB. *Pastoral Afro-brasileira*. São Paulo: Paulus, 2002. (Coleção estudos da CNBB, v.85)

CNBB. *15º Plano Bienal de atividades do Secretariado Nacional – 2000-2001*. (Documentos da CNBB – 63). São Paulo: Paulinas, 2000.

CNBB. *O que é ecumenismo? Uma ajuda para trabalhar a exigência do Diálogo*. São Paulo: Paulus, 1997.

CNBB. *Rumo ao novo milênio. Projeto de Evangelização da Igreja no Brasil em preparação ao grande Jubileu do ano 2000*. (Documentos da CNBB – 56). São Paulo: Paulinas, 1996.

CNBB. *A Igreja Católica diante do pluralismo religioso no Brasil III*. São Paulo: Paulus, 1994. (Coleção estudos da CNBB, v.71)

CNBB. *Diretrizes 1991-1994: caminhada-desafios-propostas*. São Paulo: Edições Paulinas, 1992. (Coleção estudos da CNBB, v.64)

CNBB. *A Igreja Católica diante do pluralismo religioso no Brasil II*. São Paulo: Edições Paulinas, 1993. (Coleção estudos da CNBB, v.69)

CNBB. *A igreja e os novos grupos religiosos*. São Paulo: Edições Paulinas, 1993a. (Coleção estudos da CNBB, v.68)

CNBB. *Diretrizes gerais da ação pastoral da igreja no Brasil – 1991-1994* (Documentos da CNBB – 45). São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

CNBB. *A Igreja Católica diante do pluralismo religioso no Brasil I*. São Paulo: Edições Paulinas, 1991a. (Coleção estudos da CNBB, v.62)

CNBB. *Ouvi o clamor desse povo*. (Manual) Campanha da Fraternidade de 1988: Ouvi o clamor deste povo. Brasília: Editora Gráfica Ipiranga, 1988.

CNBB. *Igreja: Comunhão e Missão na evangelização dos povos, no mundo do trabalho, da política e da cultura* (Documentos da CNBB – 40). São Paulo: Edições Paulinas, 1988.

CNBB. *Diretrizes gerais da ação pastoral da igreja no Brasil – 1987-1990* (Documentos da CNBB – 38). São Paulo: Edições Paulinas, 1987.

CNBB. *Guia para o diálogo inter-religioso*. São Paulo: Edições Paulinas, 1987. (Coleção estudos da CNBB, v.52)

CNBB/CIMI/BRANDÃO, Carlos Rodrigues.(et al.) *Inculturação e Libertação*. Semana de Estudos Teológicos. São Paulo: Edições Paulinas, 1986.

CNBB. *Diretrizes gerais da ação pastoral da igreja no Brasil – 1983-1986* (Documentos da CNBB – 28). São Paulo: Edições Paulinas, 1983.

CNBB. *Bibliografia sobre religiosidade popular*. São Paulo: Edições Paulinas, 1981. (Coleção estudos da CNBB, v.27)

CNBB. *Pela unidade dos cristãos: guia ecumênico popular*. São Paulo: Edições Paulinas, 1981. (Coleção estudos da CNBB, v.28)

CNBB. *Diretrizes gerais da ação pastoral da igreja no Brasil – 1979-1982* (Documentos da CNBB – 15). São Paulo: Edições Paulinas, 1980.

CNBB. *Guia ecumênico*. São Paulo: Edições Paulinas, 1979. (Coleção estudos da CNBB, v.21)

CNBB. *Diretório para missas com grupos populares*. (Documentos da CNBB – 11) São Paulo: Edições Paulinas, 1977.

CNBB, LESTE 1. *Macumba, Cultos afro-brasileiros*. Edições Paulinas, São Paulo, 1976.

CNBB. *Diretrizes gerais da ação pastoral da igreja no Brasil – 1975-1978* (Documentos da CNBB – 4). São Paulo: Edições Paulinas, 1975.

Publicações eletrônicas Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB

CNBB. Quem somos, dezembro de 2009. Disponível em:< <http://www.cnbb.org.br/site/cnbb/quem-somos> >. Acesso em 10 mai.2011.

CNBB. Assembléia Geral, dezembro de 2009 a. Disponível em:< <http://www.cnbb.org.br/site/cnbb/assembleia-geral> >. Acesso em 10 mai.2011.

CNBB. Conselho Permanente, dezembro de 2009/março 2011. Disponível em:<<http://www.cnbb.org.br/site/cnbb/conselho-permanente>>. Acesso em 10 mai.2011.

CNBB. Presidência, dezembro de 2009/fevereiro 2011 a. Disponível em:<<http://www.cnbb.org.br/site/cnbb/presidencia>>. Acesso em 10 mai.2011.

CNBB. Consep, dezembro de 2009/fevereiro 2011 b. Disponível em:<<http://www.cnbb.org.br/site/cnbb/consep>>. Acesso em 10 mai.2011.

CNBB. Secretariado Geral, dezembro de 2009/junho 2010. Disponível em:<<http://www.cnbb.org.br/site/cnbb/secretariado-geral>>. Acesso em 10 mai.2011.

CNBB. Conselho Econômico e Fiscal, dezembro de 2009/julho 2010 a. Disponível em:<<http://www.cnbb.org.br/site/cnbb/conselho-economico>>. Acesso em 10 mai.2011.

CNBB. Tribunais Eclesiásticos. Disponível em:< http://www.cnbb.org.br/site/images/arquivos/files_48a0824b3fbc0.pdf>. Acesso em 10 mai.2011.

CNBB. Logotipo da CNBB, março de 2010/março de 2011. Disponível em:<<http://www.cnbb.org.br/site/cnbb/logotipo-da-cnbb>>. Acesso em 10 mai.2011.

CNBB. Assinaturas de publicações, janeiro de 2010/março de 2011a. Disponível em: <<http://www.cnbb.org.br/site/publicacoes/assinaturas>>. Acesso em 04 ago. 2011.

CNBB. *Diretrizes gerais da ação pastoral da igreja no Brasil – 1983-1986* (Documentos da CNBB – 28). São Paulo: Edições Paulinas, 1983a. Disponível em: <http://www.cnbb.org.br/site/component/docman/cat_view/134-documentos-cnbb?start=60>. Acesso em 04 ago. 2011.

CNBB. *Diretrizes gerais da ação pastoral da igreja no Brasil – 1991-1994* (Documentos da CNBB – 45). São Paulo: Edições Paulinas, 1991b. Disponível em: <http://www.cnbb.org.br/site/component/docman/cat_view/134-documentos-cnbb?start=40>. Acesso em 04 ago. 2011.

CNBB. *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil – 1995-1998* (Documentos da CNBB – 54). São Paulo: Edições Paulinas, 1995. Disponível em: <http://www.cnbb.org.br/site/component/docman/cat_view/134-documentos-cnbb?start=40>. Acesso em 04 ago. 2011.

CNBB. *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil – 1999-2002* (Documentos da CNBB – 61). São Paulo: Edições Paulinas, 1999. Disponível em: <http://www.cnbb.org.br/site/component/docman/cat_view/134-documentos-cnbb?start=20>. Acesso em 04 ago. 2011.

CNBB. *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil – 2003-2006* (Documentos da CNBB – 71). São Paulo: Edições Paulinas, 2003. Disponível em: <http://www.cnbb.org.br/site/component/docman/cat_view/134-documentos-cnbb?start=20>. Acesso em 04 ago. 2011.

CNBB. *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil – 2008-2010* (Documentos da CNBB – 87). São Paulo: Edições CNBB, 2008. Disponível em: <

http://www.cnbb.org.br/site/component/docman/cat_view/134-documentos-cnbb>. Acesso em 04 ago. 2011.

CNBB. *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil I – 2011-2015* (Documentos da CNBB – 94). São Paulo: Edições CNBB, 2011. Disponível em: <http://www.cnbb.org.br/site/component/docman/cat_view/134-documentos-cnbb>. Acesso em 04 ago. 2011.

EDIÇÕES CNBB. A Editora. Disponível em:< <http://www.edicoescnbb.com.br/site/page.php?idPage=12>>. Acesso em 04 ago.2011.

EDIÇÕES CNBB. Objetivos. Disponível em:< [http://www.edicoescnbb.com.br/site/page. \)3](http://www.edicoescnbb.com.br/site/page.)3)>. Acesso em 04 ago.2011.

Documentos pontifícios

IGREJA CATÓLICA/ PAPA JOÃO PAULO II. *Ecclesia in África. Exortação apostólica pós-sinodal do Santo Padre João Paulo II*. São Paulo: Libreria Editrice Vaticana/Paulus, 1995. (Coleção Magistério da Igreja – 8)

IGREJA CATÓLICA/ PAPA. *Encíclicas de João Paulo II*. São Paulo: Paulus, 1997. (Coleção Documentos da Igreja).

IGREJA CATÓLICA/ PAPA JOÃO PAULO II. *Congregação para o culto divino. A liturgia romana e a inculturação: IV instrução para uma correta aplicação da constituição conciliar sobre a liturgia*. (Coleção Voz do Papa – 133). São Paulo: Paulinas, 1994.)

IGREJA CATÓLICA/ PAPA JOÃO PAULO II. *Instrução sobre a Liberdade Cristã e a libertação. Carta do Papa à CNBB sobre a missão da Igreja e a Teologia da Libertação*. (Coleção Documentos Pontifícios -207). Petrópolis - RJ, 1986.

SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Instrução sobre alguns aspectos da “teologia da libertação”*. (Coleção Voz do Papa -105). São Paulo: Edições Paulinas, 1984.

IGREJA CATÓLICA/ PAPA JOÃO PAULO II. *Carta Apostólica Novo Millennio Ineunte No início do novo milênio. Do Sumo Pontífice João Paulo II*. (Coleção Voz do Papa -180). São Paulo: Paulinas, 2001.

IGREJA CATÓLICA/ PAPA PAULO VI. *Mensagem Africae Terrarum – Sobre a Promoção Religiosa, Civil e Social da África*. (Coleção Documentos Pontifícios, 174). Petrópolis – RJ, 1968.

IGREJA CATÓLICA/ PAPA PAULO VI. *Ecclesiam Suam* do Sumo Pontífice Paulo VI. Os caminhos da igreja. Roma, 1964. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam_po.html>. Acesso em 15 mar. 2010.

IGREJA CATÓLICA/ PAPA PAULO VI. Exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi* do Papa Paulo VI ao episcopado, ao clero, aos fiéis de toda a igreja sobre a evangelização no mundo

contemporâneo. Roma, 1975. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi_po.html>. Acesso em 15 mar. 2010.

MATA-MACHADO, Edgar G. da. *A palavra de João Paulo II aos brasileiros*. Brasília: Escopo Editora, 1980.

IGREJA CATÓLICA/ PONTIFÍCIA COMISSÃO “IUSTITIA ET PAX. *A Igreja Ante o Racismo: para uma sociedade mais fraterna*. (Coleção Documentos Pontifícios, 226). Petrópolis- RJ: Vozes, 1989.

IGREJA CATÓLICA/ PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. *Diálogo e Anúncio*. (Coleção Documentos Pontifícios, 242). Petrópolis- RJ: Vozes, 1991.

Outros documentos da igreja

COMISSÃO DOS RELIGIOSOS, SEMINARISTAS E PADRES NEGROS – Rio de Janeiro (vários autores) “*Ouvi o clamor desse povo*”... *Negro! Cartilha dos grupos de base dos agentes de pastoral negros*. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

SECRETARIADO PARA OS NÃO-CRENTES. *Diálogo com os não-crentes*. (Coleção Documentos Pontifícios – 178). Petrópolis, RJ: Vozes, 1969.

SECRETARIADO PARA OS NÃO-CRISTÃOS. *Para o encontro das religiões: Sugestões para o Diálogo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1969.

APÊNDICE

1. Grade de coleta feita para o capítulo três

Título		Ano	
Arquivo:			
Referência completa			
Categorias utilizadas para se referir as religiões afro-brasileiras (diretas e indiretas)			
Categorias utilizadas para se referir à população afrodescendente			
Categorias chaves do discurso			
<input type="checkbox"/> inculturação			
<input type="checkbox"/> integração			
<input type="checkbox"/> adaptação			
<input type="checkbox"/> diálogo (religioso, interreligioso)			
<input type="checkbox"/> ecumenismo			
<input type="checkbox"/> sincretismo			
<input type="checkbox"/> pluralismo			
<input type="checkbox"/> religiosidade popular			
<input type="checkbox"/> cultura			
Fichamento do texto			

ANEXOS

1. Passagens bíblicas citadas no texto da PAB de 2010⁵⁵

Lc. 16,19-31 – Passagem de Lázaro e o homem rico

19. Havia um homem rico que se vestia de púrpura e linho finíssimo, e que todos os dias se banqueteava e se regalava.
20. Havia também um mendigo, por nome Lázaro, todo coberto de chagas, que estava deitado à porta do rico.
21. Ele avidamente desejava matar a fome com as migalhas que caíam da mesa do rico... Até os cães iam lambe-lhe as chagas.
22. Ora, aconteceu morrer o mendigo e ser levado pelos anjos ao seio de Abraão. Morreu também o rico e foi sepultado.
23. E estando ele nos tormentos do inferno, levantou os olhos e viu, ao longe, Abraão e Lázaro no seu seio.
24. Gritou, então: - Pai Abraão, compadece-te de mim e manda Lázaro que molhe em água a ponta de seu dedo, a fim de me refrescar a língua, pois sou cruelmente atormentado nestas chamas.
25. Abraão, porém, replicou: - Filho, lembra-te de que recebeste teus bens em vida, mas Lázaro, males; por isso ele agora aqui é consolado, mas tu estás em tormento.
26. Além de tudo, há entre nós e vós um grande abismo, de maneira que, os que querem passar daqui para vós, não o podem, nem os de lá passar para cá.
27. O rico disse: - Rogo-te então, pai, que mandes Lázaro à casa de meu pai, pois tenho cinco irmãos,
28. para lhes testemunhar, que não aconteça virem também eles parar neste lugar de tormentos.
29. Abraão respondeu: - Eles lá têm Moisés e os profetas; ouçam-nos!
30. O rico replicou: - Não, pai Abraão; mas se for a eles algum dos mortos, arrepender-se-ão.
31. Abraão respondeu-lhe: - Se não ouvirem a Moisés e aos profetas, tampouco se deixarão convencer, ainda que ressuscite algum dos mortos.

Mc 10, 46-52 – Passagem de Bartimeu

46. Chegaram a Jericó. Ao sair dali Jesus, seus discípulos e numerosa multidão, estava sentado à beira do caminho, mendigando, Bartimeu, que era cego, filho de Timeu.
47. Sabendo que era Jesus de Nazaré, começou a gritar: "Jesus, filho de Davi, tem compaixão de mim!"
48. Muitos o repreendiam, para que se calasse, mas ele gritava ainda mais alto: "Filho de Davi, tem compaixão de mim!"
49. Jesus parou e disse: "Chamai-o". Chamaram o cego, dizendo-lhe: "Coragem! Levanta-te, ele te chama."
50. Lançando fora a capa, o cego ergueu-se dum salto e foi ter com ele.

⁵⁵ Diante das diferentes versões de tradução da Bíblia, optou-se pela Bíblia Católica, que pode ser encontrada em sua versão on line em: <http://www.bibliacatolica.com.br/>.

51. Jesus, tomando a palavra, perguntou-lhe: "Que queres que te faça? Rabôni, respondeu-lhe o cego, que eu veja!
52. Jesus disse-lhe: Vai, a tua fé te salvou." No mesmo instante, ele recuperou a vista e foi seguindo Jesus pelo caminho.

Mt 5, 13-16 – Parte do Sermão da Montanha

13. Vós sois o sal da terra. Se o sal perde o sabor, com que lhe será restituído o sabor? Para nada mais serve senão para ser lançado fora e calcado pelos homens.
14. Vós sois a luz do mundo. Não se pode esconder uma cidade situada sobre uma montanha
15. nem se acende uma luz para colocá-la debaixo do alqueire, mas sim para colocá-la sobre o candeeiro, a fim de que brilhe a todos os que estão em casa.
16. Assim, brilhe vossa luz diante dos homens, para que vejam as vossas boas obras e glorifiquem vosso Pai que está nos céus.

Lc 10, 25-37 – Sobre o samaritano e o doutor da lei

25. Levantou-se um doutor da lei e, para pô-lo à prova, perguntou: Mestre, que devo fazer para possuir a vida eterna?
26. Disse-lhe Jesus: Que está escrito na lei? Como é que lês?
27. Respondeu ele: Amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma, de todas as tuas forças e de todo o teu pensamento (Dt 6,5); e a teu próximo como a ti mesmo (Lv 19,18).
28. Falou-lhe Jesus: Respondeste bem; faze isto e viverás.
29. Mas ele, querendo justificar-se, perguntou a Jesus: E quem é o meu próximo?
30. Jesus então contou: Um homem descia de Jerusalém a Jericó, e caiu nas mãos de ladrões, que o despojaram; e depois de o terem maltratado com muitos ferimentos, retiraram-se, deixando-o meio morto.
31. Por acaso desceu pelo mesmo caminho um sacerdote, viu-o e passou adiante.
32. Igualmente um levita, chegando àquele lugar, viu-o e passou também adiante.
33. Mas um samaritano que viajava, chegando àquele lugar, viu-o e moveu-se de compaixão.
34. Aproximando-se, atou-lhe as feridas, deitando nelas azeite e vinho; colocou-o sobre a sua própria montaria e levou-o a uma hospedaria e tratou dele.
35. No dia seguinte, tirou dois denários e deu-os ao hospedeiro, dizendo-lhe: Trata dele e, quanto gastares a mais, na volta to pagarei.
36. Qual destes três parece ter sido o próximo daquele que caiu nas mãos dos ladrões?
37. Respondeu o doutor: Aquele que usou de misericórdia para com ele. Então Jesus lhe disse: Vai, e faze tu o mesmo.

2. Aula Inaugural de Mãe Stella⁵⁶

CONVERSA COM MÃE STELA DO AXÉ OPÔ AFONJÁ.

Teologia, dogmas, doutrinas do Candomblé

Aula inaugural na Faculdade de Educação da Universidade Federal da Bahia, proferida por Mãe Stella no dia 05 de abril de 2001.



Eu sou “Maria Stella de Azevedo Santos”, conhecida como “Mãe Stella de Oxossi”, a quinta Iyalorixá do “Ilê Axé Opô Afonjá” desde 1976, comunidade religiosa fundada por “Dona Eugenia Anna dos Santos”, em 1910. Vou começar esta minha explanação com uma saudação aos Orixás, para que tudo saia a contento.

Eu acredito e professo a Religião dos Orixás. A crença nos Orixás é uma ‘religião composta de ‘Teologia, Liturgia e dogmas’. A Teologia visa não só o estudo do Orixá, como a experiência que temos da divindade em nossas vidas. A Liturgia compreende todos os ritos existentes na referida religião: ritos, cânticos, coreografia. Existem ritos públicos e ritos secretos, nos quais só participam os iniciados. Os dogmas são os pontos que sustentam a própria doutrina. Servem de alicerce para a compreensão da essência de nossa tradição religiosa.

Para saber melhor sobre a Religião dos Orixás temos que tomar conhecimento do nosso Criador- Olórun que, com o auxílio de Odudua e Obatalá criou todos seres vivos existentes no “Ayê”- a terra- e também deu atributos específicos aos Orixás.

Temos um Deus. Os Orixás são seres auxiliares. Por intermédio de nossa Liturgia despertamos as energias desses Orixás, os quais dão respostas às nossas carências.

Algumas pessoas apenas cultuam os Orixás, enquanto outras são iniciadas, vindo a compor o corpo de sacerdotes e sacerdotisas desta tradição religiosa tão antiga.

A nossa religião valoriza a natureza. Orixá é força vital, correspondente aos elementos da natureza: água, terra, fogo e ar.

Os seres vivos são formados por partículas de cada um desses elementos. Por isso temos conosco uma partícula de cada Orixá infusa em nós mesmos. Isso independe de etnia, condição social e até de credo.

Exemplifico. O ar é elemento essencial à vida. Temos a respiração, o emi. A água, também fonte de vida, nos hidrata e está presente em nosso organismo: suores, lágrimas, saliva, etc. O fogo, que é vida, por excelência, está presente em nossa temperatura, nas emoções, no calor. Corpo sem calor é corpo sem vida. Podemos comparar nossa pele, carne, ossos, dentes e cabelos à terra, fonte primeira de vida.

⁵⁶ Material público, que pode ser encontrado na internet. Disponível em: <<http://www.paperini.net/dogmas.htm>>. Ver citação completa nas referências bibliográficas.

Temos dois conceitos de cabeça. O conceito físico e o espiritual: Orí. Em nossa tradição se diz: - "a cabeça é que segura o corpo". Com efeito. Se alguém não está com o orí fortalecido, nada no corpo deste alguém poderá estar bem.

Mal estar e pensamentos negativos são o que mais nos abate, nos deprime.

Quem está na Universidade deve conservar bem seu orí principalmente os calouros, que estão começando uma nova vida de estudos. Todos vocês têm a expectativa de progredir na escola, de vir a ser um bom profissional, uma pessoa financeiramente suficiente. Às vezes essa expectativa não é correspondida. Não porque vocês sejam incapazes. É porque cada ser humano tem a forma. de perceber, de sentir, e de aceitar a própria existência.

Nas horas difíceis, de adversidades, devemos pedir ao Transcendente que nos dê compreensão. Devemos auxiliar os outros, de acordo com nossas convicções e possibilidades. Devemos escutar quem precisa ser ouvido. Devemos ter a certeza de que existe um Ser Supremo que nos ajuda a lutar e vencer, se pedirmos auxílio e quisermos ouvir. Isso tudo é independente de crença religiosa.

Eu, Iyá Stella, acredito na Religião que professo: a Religião dos Orixás. Sei que Olodumarê fabricou meu orí, atribuindo-me vida. Olórun e os Orixás determinaram o meu destino.

O destino não se muda, mas se trabalha através de preceitos e oferendas. Aproveita-se o lado positivo de cada destino, que em si mesmo não é bom nem mau. Ele é tal qual existe. Questiona-se como pode ser aproveitado o lado positivo. Digo que pode ser aproveitado por intermédio da educação em seus vários aspectos: tanto civil como religiosa.

De acordo com a Religião dos Orixás, a profissão que cada um de vocês escolheu faz parte do odu- caminho. Muita coisa é livre arbítrio. Devemos ficar atentos às opções que fazemos na vida.

Quando estamos, ainda, na condição de embriões, Olodumarê chama em espírito o nascituro, leva a um recinto e manda que escolha o próprio orí. Existe livre arbítrio na escolha. Muitos apressados chegam lá e apanham o primeiro que encontram. Outros são meticolosos na escolha. Alguns, mais ou menos... Orí e Orixá formam o destino do ser humano. Um orí imperfeito sobrecarrega o Orixá e o resultado é um destino conturbado. A escolha do orí explica os diferentes temperamentos e a sina de cada indivíduo. Daí depreende-se que o destino é uma coisa que não se muda, mas que se lapida. Não devemos nos entregar ao destino. Na condição de seres novos, que somos, devemos melhorá-lo.

Ainda que não cultue, todo mundo tem um Orixá, chamado popularmente de anjo da guarda e protetor.

Devemos nos apegar a qualquer energia positiva. Devemos rezar, ter oração, seja em qualquer tradição religiosa que for.

Não devemos misturar religião, para não cairmos em práticas sincréticas e atropeladas.

O chamado sincretismo de justaposição foi uma tática utilizada para a sobrevivência da crença menos poderosa, por não ser ligada ao Poder. Hoje em dia, num Estado desvinculado

de qualquer religião oficial, a partir da proclamação da República, falar em sincretismo por motivos de sobrevivência toma-se anacrônico, mas vou lembrar o passado sofrido.

Há alguns séculos, quando descobriram que a mão-de-obra africana seria ideal para o fortalecimento da Economia do Novo Mundo, o negro foi trazido para as Américas, em especial para o Brasil, na condição jurídica de coisa rés, propriedade de um outro ser humano, este, sim, possuidor de uma alma, de direitos e deveres.

O escravo era um animal diferente, no conceito dominante da época.

Contudo, o africano trouxe consigo sua fé, que permaneceu firme, apesar de ele ter sido batizado em uma outra crença desconhecida, de ter trocado de nome, de hábitos alimentares, de vestimentas.

A fé sobreviveu imaculada e o negro e seus descendentes se aproveitava dos feriados religiosos dos cidadãos para praticar seus cultos. Com o tempo, foram se organizando, adquirindo terras, fundando comunidades religiosas e irmandades paralelas.

Hoje em dia a liberdade de pensamento e crença é possível para todos, não mais havendo justificativa inteligente para as práticas sincréticas, que infelizmente ainda existem como forma de manipulação do mais fraco, que nada mais é do que o chamado afro-brasileiro, ou afro-descendente, como preferem alguns.

Outro dia eu soube por fontes fidedignas que em uma missa celebrada aqui em Salvador uma mulher vestida com as roupas do orixá Oxum fez parte do ritual de ofertório. Fiquei chocada. Os Liturgistas responsáveis por aquela missa estão pegando um bonde muito errado. Chega a dar vontade de chorar a ingenuidade de lideranças de cultos afro-brasileiros que vejam isso com bons olhos. Lembra-me a música que diz: - "O tio Sam mandou, botar Wiskey na feijoada..... "

Existem pessoas que vão à missa e aos candomblés. Fé não se discute. Todos têm direito à busca espiritual sincera. Isso nada tem a ver com sincretismo de justaposição. Afinal, as pessoas acreditam no que acreditam. Essa gente um dia se encontra.

A carência, da Humanidade em uma época de tanta desolação que é este início do século XXI leva as pessoas para buscas maiores. Elas têm sedes de águas não tão conhecidas, ou até querem buscar novas interpretações para o que aprenderam até então. As pessoas querem ser livres de amarras e culpas impostas por dogmas muitas vezes ultrapassados.

Para a Religião dos Orixás não existe raça, nem situação social, nem financeira. Existe, sim, o amor eterno à Vida.

Muito obrigada,

Que Xangô e Odé abençoem a todos vocês.
Maria Stella de Azevedo Santos