



O Candomblé e a desconstrução da noção de sincretismo religioso: Entre utopias do corpo e heterotopias dos espaços na Diáspora Negra

*Candomblé and the deconstruction of the notion of religious syncretism:
Between utopias of the body and heterotopias of spaces in the Black Diaspora*

*Candomblé y la deconstrucción de la noción de sincretismo religioso:
Entre utopías del cuerpo y heterotopías de espacios en la Diáspora Negra*

Alex Pereira de Araújo ¹

Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB)

RESUMO

Este trabalho reflete sobre o modo como nossos ancestrais negros resistiram à necropolítica colonial mobilizando saberes para recriar no Brasil outros espaços religiosos sob o nome de terreiros de candomblé. Mas o objetivo principal da discussão é tratar sobre as noções de sincretismo religioso, desconstruindo-a teoricamente conforme a decolonialidade aplica tal conceito derridiano. O termo necropolítica é usado aqui conforme Achille Mbembe o emprega. Como uma forma de contribuir com o debate em voga e, ao mesmo tempo, fazer o diagnóstico do presente, a discussão se justifica também porque a questão do sincretismo religioso tem sido alvo de muitos questionamentos por parte dos movimentos negros e por parte dos teóricos da decolonialidade.

Palavras-chave: Candomblé; sincretismo; utopias; heterotopias; diáspora negra.

ABSTRACT

This work reflects on the way our black ancestors resisted the colonial necropolitics, mobilizing knowledge to recreate their religious spaces in Brazil under the name of Candomblé terreiros. But the main objective of the discussion is to deal with the notions of religious syncretism, theoretically deconstructing it according to decoloniality applies this Derridian concept. As a way to contribute to the current debate and, at the same time, make a diagnosis of the present, the discussion is also justified because the issue of religious syncretism has been the target of many questions by the black movements and by the theorists of the decoloniality.

Keywords: Candomblé; syncretism; utopias; heterotopias; black diaspora.

RESUMEN

Este trabajo reflexiona sobre la forma en que nuestros antepasados negros resistieron la necropolítica colonial, movilizándolo el conocimiento para recrear otros espacios religiosos en Brasil bajo el nombre de Candomblé terreiros. Pero el principal objetivo de la discusión es abordar las nociones de sincretismo religioso, deconstruyéndolo teóricamente a medida que la decolonialidad aplica este concepto derridiano. El término necropolítica se usa aquí como lo usa Achille Mbembe. Como forma de contribuir al debate actual y, al mismo tiempo, hacer un diagnóstico del presente, la discusión también se justifica porque el tema del sincretismo religioso ha sido blanco de muchas preguntas por parte de los movimientos negros y de los teóricos de la decolonialidad.

Palabras clave: Candomblé; sincretismo; utopías; heterotopias; diáspora negra.

¹Doutor em Memória: Linguagem e Sociedade pelo PPGMLS da UESB com estágio doutoral na Sorbonne Nouvelle (Paris III) e com bolsa do PDSE da CAPES; é Mestre em Letras: Linguagens e Representações pela UESB, onde concluiu a licenciatura em Letras Português/Francês, tendo participado dos Programas *Connaissance de la France* e *Profs en France* do Ministério das Relações Exteriores da República Francesa. <http://orcid.org/0000-0003-4818-0912> E-mail: alex.scac@hotmail.com



Introdução

O culto do Candomblé surge no Brasil como resultado da resistência e da memória dos povos negros trazidos de África para servir de escravos no sistema de plantation adotado pelo colonizador europeu no Brasil, e como resultado também das relações que se desenvolveram entre os povos autóctones com os africanos e com os europeus, levando ao sincretismo tanto cultural quanto religioso; ou seja, sua constituição está ligada a tais experiências e aos saberes populares que emergiram daí. Em razão disso, é considerado como uma religião afro-brasileira, cujo traço de união traz a memória das travessias desumanas feitas nos porões dos navios negreiros, também conhecidos pela alcunha de tumbeiro, porque muitos não sobreviviam a toda essa experiência trágica e traumática, responsável pelas mortes de aproximadamente 10 a 11 milhões de vidas negras pela necropolítica colonial. Há quem diga que a expressão “barco de iaô”, usada principalmente na iniciação religiosa nos terreiros de tradição Ketu, vem daí, da memória das travessias atlânticas de nossos ancestrais; ou seja, os homens e as mulheres que faziam tais travessias, no mesmo navio, não podia ter jamais relações sexuais. Em nossos dias, esse impedimento se aplica aos adeptos do mesmo terreiro de candomblé.

O surgimento desses espaços religiosos garantiu a sobrevivência das cosmologias negras, construindo “outras matrizes, por meio dos fluxos diaspóricos, ou seja, não temos nas américas[sic], se quisermos, apenas fragmentos e vestígios de narrativas existenciais egressas de partes do continente africano” (SANTANA, 2019, p.66). Urdiram, portanto, novos sistemas como os terreiros de candomblés que são, por sua vez, a forma mais apurada daquilo que inicialmente foi realizado nos quilombos que eram os agrupamentos formados por aqueles que fugiam dos abusos da escravidão praticada nessa parte do Atlântico Sul.

A discussão apresentada nesse texto reflete justamente sobre o modo como nossos ancestrais negros resistiram à necropolítica colonial, mobilizando saberes para recriar no Brasil tais espaços religiosos, sob o nome de terreiros de candomblé, os quais pudessem preservar parte dos seus saberes e de suas memórias do território perdido, numa celebração que os invocassem, trazendo para a cena religiosa as imagens desse território cujo retorno era, praticamente, impossível para a imensa maioria. O terreiro era essa recriação simbólica

daquilo que se tinha em África. Era o espaço simbólico onde se podia ter a sensação de retorno, de volta, de religação do elo que o pacto colonial tentou romper usando todas as artimanhas e a violência em seu mais alto grau de desumanidade.

Nesses termos, o objetivo principal dessa reflexão é tratar dos sentidos que a noção de sincretismo religioso foi incorporando ao longo de todo o processo histórico de aparecimento e formação do candomblé como religião afro-brasileira, especialmente durante o período em que se forjou o discurso da democracia racial brasileira nos anos de 1930. Para tanto, o plano de desenvolvimento dessa discussão foi traçado da seguinte maneira: o candomblé e o sincretismo religioso no Brasil é o que se discute na primeira parte do texto; o sincretismo como heterotopia aparece como tema da segunda seção; já na terceira parte, o que se discute é o sincretismo como utopia na heterotopia; depois, continuando a discussão, temos: o sincretismo como dupla consciência de quem somos nós; e, por fim, o sincretismo como desterritorialização do outro.

A rigor, esta discussão se insere no quadro epistemológico que se encontra na decolonialidade, ou seja, tem-se aqui uma discussão decolonial. Por conta disso que se recorre a autores que são identificados como especialistas desse contradiscurso teórico ou contracultura no mundo diaspórico negro como Achille Mbembe, Renato da Silveira, Tiganá Santana, Leda Martins, Kabengele Munanga; além de nomes que contribuíram com a decolonialidade como Edison Carneiro, Artur Ramos, Jorge Amado, Roger Bastide, Fanon, Foucault etc.

1. O candomblé e o sincretismo religioso no Brasil

Os terreiros de candomblé, como espaços religiosos, são o resultado de todo esse processo histórico que começa com a chegada dos primeiros povos africanos, os do grupo bantu; os quais passaram a conviver, nos grandes engenhos de cana-de-açúcar e nas missões jesuíticas, com os indígenas também escravizados. Foi neste primeiro encontro que indígenas e africanos tiveram a oportunidade de partilhar saberes, principalmente, no que se refere ao uso das ervas e experiências religiosas. Talvez tenha sido neste momento que se pôde



perceber o nascimento do sincretismo religioso entre povos originários do Brasil com os africanos, e o aparecimento “do que se convencionou chamar de ‘calundu colonial’” (SILVEIRA, 2005, p.16). Este seria a primeira manifestação de cultos africanos em terras brasileiras.

Os documentos encontrados em diversos arquivos públicos e da Santa Inquisição têm revelado, nos últimos anos, que

Os adeptos dos calundus organizavam suas festas públicas na residência de uma pessoa importante da comunidade, ou então em casas também destinadas a outras ocupações. Não tinham templos propriamente ditos, mas, também não se tratava de simples cultos domésticos, uma vez que tinham um calendário de festas, iniciavam vários fiéis em diferentes funções e eram frequentados por um número razoavelmente grande de pessoas, inclusive brancos vindos de diversos arraiais. Ademais, o sacerdote principal tinha condições de ganhar bem a vida com atendimento individual e se tornar financeiramente independente ao prestar à população serviços essenciais que o Estado colonial não assegurava satisfatoriamente. (SILVEIRA, 2005, p.17).

Estes registros datam principalmente da primeira metade do século XVII e do século XVIII, quando “os animadores desses misteriosos cultos de origem africana começam então a ocupar a cena historiográfica.” (SILVEIRA, 2005, p.16). Entre esses animadores, figuram os nomes de Domingos Umbata, congolês flagrado no ano de 1646 pelos inquisidores católicos que visitavam a capitania de São Jorge dos Ilhéus; o de Branca, angolana que atuava na cidade baiana de Rio Real nos primeiros anos do século XVIII; o de Luiza Pinta, calundzeira angolana que se tornou bem-sucedida na freguesia de Sabará entre 1720 a 1740 por também atuar como curandeira e adivinhadeira; o do daomeano Sebastião que se encontrava em 1785 na vila de Cachoeira, no Recôncavo Baiano, e, por fim, aparece o nome de Joaquim Baptista, cujo registro diz que atuou no Accu de Brotas, na região da freguesia da cidade da Bahia, como líder de um terreiro consagrado ao culto do “deus Vodum”. Há ainda uma significativa aquarela atribuída ao artista Zacharias Wagener que teria vivido em Pernambuco na época em que os holandeses ocuparam aquela parte do Brasil colônia. Esta tela representava, com preciosas informações visuais, uma festividade africana contendo uma variedade de atores com figurinos, disposição e instrumentos musicais, conforme nos lembra Silveira (2005). Mas como começou a aparecer o sincretismo neste início dos terreiros de calundus?

O sincretismo religioso teria começado primeiramente com os bantus em sua convivência com os indígenas; mas, seria, sobretudo, o resultado da necropolítica colonial, cujo regime de opressão materializou, na modernidade, o mais hediondo dos sistemas de escravidão; ou seja, a presença dos caboclos nos cultos dos calundus é algo que vai ocorrer pouco a pouco com entrelaçamento da relação entre ameríndios com os bantus.

A adesão de muitos do grupo bantu ao catolicismo, e, posteriormente, dos jejes, provenientes da África Ocidental (atual República do Benin), acabou contribuindo para o aparecimento de uma forma que colocava, num mesmo ritual, as tradições africanas, católicas e indígenas, “dando origem ao que se convencionou chamar de umbanda.” (SILVEIRA, 2005, p.19). Essa adesão ao catolicismo era obrigatória numa sociedade governada pela elite branca portuguesa e católica, ou seja, não havia outra possibilidade a não ser se tornar adepto da religião do colonizador; contudo, “a eficiência dos saberes africanos era pública e notória.” (SILVEIRA, 2005, p.19). Assim, entrar para a religião do branco também era a única forma de sobreviver e de manter esses saberes, uma resistência que nos legou a herança ancestral africana no Brasil. De certo modo, tal adesão também assegurou que esses serviços pudessem ser oferecidos a toda a população: pobres, escravizados, membros da alta sociedade ou religiosos do alto clero. Os registros da época mostram que havia notícia do chamado e da presença de adivinhos ou curandeiros a certos mosteiros e entre a alta sociedade. Eles recebiam pagamentos por certos serviços e, às vezes, eram até agraciados pelo rei de Portugal pelos serviços prestados a coroa. Mas haviam aqueles que consideravam a prática do calundu como uma ameaça ao poder da Igreja que era dona do monopólio da cura, e também da medicina oficial que começava a ganhar espaço entre a elite colonial, mas na precisão, recorria-se a esses adeptos do calundu para ter acesso a seus serviços.

A noção do que se convencionou chamar de sincretismo surgiu, portanto, dessa pequena brecha que o pacto colonial não teve como fechar, por conta de tudo isso que foi mencionado antes. Mas o que de fato podemos ou devemos entender como sincretismo religioso na cultura brasileira?

A palavra sincretismo é um termo atravessado pela polifonia, pela pluralidade de sentidos que o constitui nesses processos históricos que estão ligados àquilo que se tornou o



Estado Brasileiro, ou seja, é o resultado da fabricação forjada pela empresa colonial portuguesa cuja caldeira foi responsável pelo genocídio dos povos originários e pela escravidão dos povos negros de África. A própria palavra que nomeia esse espaço geopolítico expressa isso: Brasil, as brasas que forjaram a colônia portuguesa nas Américas, as brasas das florestas que queimaram e ainda queimam, as brasas que queimaram vários povos com suas terras, com a flora e fauna; as brasas que forjaram o ouro retirado dessas terras, cuja violência empregada transformou a exuberante paisagem em garimpos e em minas gerais. Portanto, é um termo endividado, porque resulta não apenas da queima e destruição do território, mas, da vontade de queimar as almas de indígenas e africanos no fogo abençoado pela Santa Sé, para os purificá-los do pecado original e talvez da maldição de Cam que explicaria, na visão de boa parte dos judeus, cristãos e muçulmanos, porque os negros têm a pele preta. Em outras palavras, trata-se de uma encruzilhada semântica onde é preciso perceber e analisar todas as perspectivas e pontos de vista, conforme a posição tomada.

Esses sentidos semânticos, historicamente constituídos, refletem os meios ou dispositivos que envolvem a linguagem nos processos de subjetivação e de identidade usados pelo sistema colonial implantado nessa parte da América Latina onde o Brasil foi forjado pelos portugueses com ajuda da Santa Sé. Mas, mesmo depois de 1822, no pós-independência, a elite brasileira do fim do século XIX e início do século XX continuou sob a ordem do pensamento europeu, tido como avançado; ou seja, continuou ligada e sob a influência do eurocentrismo, lugar, onde encontrava os fundamentos teóricos “para poder não apenas teorizar e explicar a situação racial de seu país, mas também, e sobretudo, propor caminhos para a construção de sua nacionalidade, tida como problemática por causa da diversidade racial.” (MUNANGA, 2008, p.47).

Ora, o termo sincretismo vem da Europa nesse fluxo do eurocentrismo entre nós. Teria nascido na região da atual Grécia, precisamente, na ilha de Creta para indicar a “união cretense” (a união dos estados cretenses) contra um inimigo em comum, numa coalisão de guerreiros; passando, posteriormente, a expressar todas as formas que resultam da fusão de doutrinas diferentes, sobretudo, no campo religioso. É nesse sentido que o termo passou a ser usado no Brasil para explicar o aparecimento das principais religiões afro-brasileiras: o

candomblé e a umbanda, ora percebidas como problema, ora como solução; ou seja, ora como algo negativo, ora como algo positivo na construção da brasilidade.

O maranhense, Raimundo Nina Rodrigues, radicado na Bahia, teria sido o primeiro a realizar estudos a respeito das sobrevivências religiosas africanas, publicando, na Revista Brasileira, artigos, versando sobre o tema, na última década do século XIX. Contudo, por acreditar na inferioridade do negro e em sua incapacidade para se integrar na civilização ocidental, seus trabalhos apresentam uma série de equívocos referentes ao atavismo; por outro lado, suas descrições acerca do candomblé são consideradas seguras por conta da precisão (BASTIDE, 1961, p.7). Em outros termos, seus escritos são a prova de que “todo o arcabouço pseudocientífico engendrado pela especulação cerebral ocidental repercute com todas as suas contradições no pensamento racial da elite intelectual brasileira.” (MUNANGA, 2008, p.47).

Mas, uma década depois da morte de Nina Rodrigues, o baiano Manoel Querino, homem negro que inspirou Jorge Amado a criar o personagem Pedro Arcaño do seu consagrado livro *Tenda dos Milagres*, escreveria um número considerável de trabalhos, cujos estudos não apenas mostravam a importância da contribuição africana à civilização do Brasil, mas também exaltava o valor desta contribuição. Estes estudos foram apresentados até 1922. Apesar de ser acusado de não ter conhecimento da perspectiva etnológica, seus trabalhos revelam aquilo que os negros teriam escondido de Nina Rodrigues. Para Bastide, isso teria possibilitado “compreender melhor certos aspectos de um culto em que os brancos procuravam antes de mais nada o que havia de pitoresco, buscando sensações exóticas” (BASTIDE, 1961, p.8). Este fato é a prova porque sua obra não pode ser negligenciada.

A esta altura, os principais terreiros de candomblés da cidade de São Salvador da Bahia já funcionavam com as feições que conhecemos hoje, pois esses estudos foram realizados com base nas informações fornecidas por seus adeptos.

A transição do calundu para o candomblé teria ocorrido com o aparecimento do Ilê Axé Iyá Nassô Oká no centro histórico da velha cidade de São Salvador, precisamente, em terras situadas nos fundos da capela Nossa Senhora da Barroquinha. Esta “casa-mãe” ficou popularmente conhecida como Casa Branca do Engenho Velho da Federação. De acordo com Silveira, não existem até o momento referências sobre a data de sua fundação nem mesmo nas



tradições orais, contudo se sabe que houve três momentos importantes do local: a fundação inicial de um pequeno culto na casa de uma sacerdotisa filiada à irmandade de negros que funcionava ali nos fundos da referida igrejinha e residia naquelas imediações; depois, sabe-se do arrendamento de um terreno localizado justamente próximo ao local da irmandade, onde o terreiro foi fundado; por fim, sabe-se do momento em que houve a perseguição da polícia com a invasão do templo e a expulsão deste que foi o primeiro local do terreiro da Casa Branca (SILVEIRA, 2005, p.20). Então, foi na cidade de São Salvador da Bahia que se deu a transição daquilo que era identificado como calundu para o aparecimento de sua versão urbana, chamada candomblé.

As tradições orais, veiculadas entre os nagôs da Bahia, reconhece que o terreiro da Barroquinha foi o primeiro de sua linhagem, porque a sua fundadora, Iyá Adetá, era proveniente de Iwoyê, tendo chegado em 1789 com os demais nagôs que foram os últimos negros escravizados a chegarem em terras brasileiras. Eles vinham da Costa dos Escravos e falavam a língua do império de Oyó, conhecida como yoruba.

A tese que sustenta o Nagocentrismo² teria surgido desse fato de que, sendo os últimos a chegarem por aqui, teriam sofrido menos influência da cultura do colonizador e dos indígenas; por esta razão, autores, como Roger Bastide, tenham considerado os candomblés Nagô, Ketu e Ijexá como “os mais puros de todos” (BASTIDE, 1961, p.18). Mas, a história e os fatos mostram que os nagôs também não permaneceram como chegaram de África por aqui, porque viviam e conviviam com os outros grupos que já tinham chegado ainda em meados do século XVI, obrigando-os a realizar trocas culturais com as quais Bastide, mesmo tendo considerado a pureza dos terreiros de origem nagô, reconheceu que “embora tenham os traços das ‘culturas’ africanas sofrido modificações, não deixa em verdade o candomblé de constituir um sistema harmonioso e coerente de representações coletivas e de gestos rituais.” (BASTIDE, 1961, p.11). Esta constatação feita por Bastide parece contribuir com o argumento de que a diferença de crença religiosa que existia entre as populações africanas, acabou diminuindo com o passar dos anos e dos séculos a ponto de se transformar numa unidade de culto, chamado candomblé. Ele teria resistido a toda sorte de estratégias usadas

² Grosso modo, o termo se refere ao discurso sobre a supremacia do candomblé nagô em relação aos demais, por causa dessa “pureza” atribuída aos terreiros nagôs.



pela empresa colonial, como a que Carneiro menciona em sua obra *Candomblés da Bahia*, ao afirmar que:

Ainda no começo do Século XIX, o Conde dos Arcos achava prudente manter as diferenças tribais entre os negros, permitindo os seus *batuques*, porque ‘proibir o único ato de desunião entre os negros vem a ser o mesmo que promover o governo, indiferentemente, a união entre eles’ – embora tais diferenças já se estivessem apagando ‘com a desgraça em comum.’ (CARNEIRO, 1978, p. 16-17).

Ora, esta estratégia usada pelo Conde dos Arcos, último vice-rei do Brasil, e sucessor do Conde da Ponte, no governo da Bahia, na época da transferência da corte para cá, mostra que o governo da colônia, agora, elevada à categoria de Reino Unido, temia que os negros se unissem para promover rebeliões nessa parte do Atlântico Sul, parecidas com as que haviam ocorrido no Haiti e em São Domingos. Assim, o tráfico de povos escravizados promovido pela empresa colonial europeia se valia de estratégias de separação como essa que ocorria tanto externa como internamente para anular as peculiaridades socioculturais de cada povo transplantado à força. No caso do Brasil, “o externo se dirigiu, sucessivamente, para três áreas africanas – Guiné, Angola e a Costa da Mina”, enquanto o interno se deu em escalas mais amplas “em épocas determinadas do povoamento do Brasil.” (CARNEIRO, 1978, p.17).

Diante desses fatos, Carneiro pergunta: “se todas essas religiões se resolveram numa unidade de culto, reconhecível, ao menos pelas suas características essenciais, em todo o Brasil, que circunstâncias favoreceram a fusão das várias crenças?” (CARNEIRO, 1978). Os estudos realizados por Nina Rodrigues dão as primeiras pistas para responder a tal questão, a qual evidencia que o candomblé é resultado de uma coalisão entre as práticas e os saberes desses povos trazidos de África para o Brasil, produzindo, conforme nos lembra Ramos (1946, p.960), “o primeiro sincretismo inter-tribal, naturalmente com predominância das formas culturais ou mais adiantadas ou mais extensas no número dos seus transmissores (*culture-carriers*, como os chamavam os ingleses e americanos)” (grifos do autor).

Estas considerações, ao nosso ver, parecem apontar para quatro formas distintas de perceber o fenômeno do sincretismo nessas regiões de origem afro-brasileiras. As duas primeiras estão a cargo das análises e descrições, enquanto as últimas aparecem como



discurso ligados a diferentes formações ideológicas. Nesse texto, cada uma delas corresponde as suas seções, como foi dito, logo na sua introdução, serão discutidas mais adiante, começando com o sincretismo encarado como heterotopia, termo tomado emprestado de Foucault, precisamente, das duas versões de um texto escrito para a conferência no Círculo de Estudos Arquitetônicos de Paris, intitulado, “Outros espaços”, também conhecido como “Heterotopias” (cf. FOUCAULT, 2001; 2013).

2. O sincretismo como heterotopias

Esta primeira forma de perceber o sincretismo está ligada a tese de que o candomblé e a umbanda são formas de cultos religiosos afro-brasileiros que, como foi dito antes, resultam da fusão das crenças tradicionais dos negros africanos arrancados de seu *domus* (espaço) familiar para o Brasil, tendo seu corpo, individual, coletivo, ocupado “pelos emblemas e códigos do europeu, que dele se apossou como senhor, nele grafando seus códigos linguísticos, filosóficos, religiosos, culturais, sua visão.” (MARTINS, 1997, p.24).

Apesar dessas tentativas de desterritorização de seus corpos, incluindo suas memórias, língua e linguagens, os africanos transplantados para o Brasil conseguiram resistir, nesse outro lado do Atlântico Sul, a todos esses dispositivos que a empresa colonial europeia mobilizava com o tráfico negreiro. Assim, ainda em África, os negros eram batizados e renomeados com nomes cristãos e, para evitar fugas, muitos, quando chegaram em terras brasileiras, deviam se casar a mando de seus senhores. Os que já falavam o português também eram os que tinham maior preço no mercado.

Nessas condições históricas, o candomblé surge como a forma mais tangível da materialização da resistência que uniu os diversos povos africanos: caçanjes, benguelas, rebolos, cambindas, muxicongos, macuas, angicos, axantis, gás, tapas, kanuris, mandingas, fulas, fons, jejes, daomeano e nagô, contra essas formas de neutralização e apagamento das memórias e de suas cosmovisões provenientes da parte africana do Atlântico Sul. Já a umbanda tem-se um estado de fusão que inclui algumas práticas do culto católico do branco colonizador, além de incorporar elementos indígenas e, em muitos casos, práticas do espiritismo kardecista; ou seja, a umbanda aparece como uma forma mais híbrida que, além

das crenças dos negros, incorporou práticas do cristianismo católico com práticas dos povos originários do Brasil.

Essas duas grandes fusões ocorreram de forma diferente por causa da dimensão territorial do espaço geopolítico que os colonizadores europeus resolveram chamar de Brasil. Sintetizando, estas formas de culto religioso estão diretamente ligadas ao modo como os espaços foram ocupados para atender as necessidades de cada atividade econômica implantada em sua colônia portuguesa nas Américas. Estes fatos colocam o sincretismo religioso como algo ligado à questão dos espaços, ou melhor, algo constituído por aquilo que Foucault chamou de “as *hetero-topias*, espaços absolutamente outros” (FOUCAULT, 2013, p.21, grifo do autor).

Nessa perspectiva, a própria palavra *candomblé*³, usada para nomear essa forma mais popular do culto religioso na Bahia e em outras partes do Brasil, reflete bem a importância dos espaços no que se refere à constituição do sincretismo religioso, pois a variação de seus sentidos ocorre por conta da dispersão geográfica ou conforme o uso consagrado pela memória popular. Assim, constata-se que

Uma das danças outrora correntes entre os escravos, nas fazendas de café, era o *candombe*. Parece que *candombe* era o nome dado aos atabaques, pois os negros deportados do Brasil para Buenos Aires, como nos informa Bernardo Kordon, assim chamavam ‘*al tamboril africano*’ e às danças executadas para regalo do tirano Rosas. (CARNEIRO, 1978, p.21, grifos do autor).

Neste caso é preciso lembrar que, no período da escravidão, as principais plantações de café do Brasil se localizavam no interior de São Paulo, no sul de Minas Gerais e no Rio de Janeiro, principalmente, nas áreas de fronteira com essas antigas províncias; de modo que estavam distantes da Bahia e de sua capital Salvador. Além do mais o termo não teria surgido na cultura nagô, mas, seria a junção do quimbundo *candombe* com o termo yoruba *ilê*; o primeiro significando “dança com atabaque”, enquanto o segundo, “casa”. Essa explicação que aparece no *Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa*, não contraria

³ Bastide (1961, p. 17) usa uma nota de rodapé para explicar a origem da palavra, dessa forma: “Onomatopeia: ‘Termo que primitivamente significava dança e instrumento de música e, por extensão, passou a designar a própria cerimônia religiosa dos negros’ (A. RAMOS, Introdução à Antropologia Brasileira, pág.359). No Uruguai e na Argentina, o termo *candomblé* subsistiu com o significado mais geral de “dança de negros”.



as informações fornecidas por Bastide (1961) e por Carneiro (1978), sendo considerada a mais conhecida e aceitável. Apesar disso, há ainda uma outra explicação dada, que é menos conhecida, de que o termo viria de “Candonbidé”⁴, que quer dizer “ato de louvar, pedir por alguém ou por alguma coisa” (D’OSOGIYAN, 2016). Quem apresenta essa versão, é um descendente do Ilê Axé Oxumarê que resultou do Calundu do Obitedó, localizado, primeiramente, em Cachoeira, no Recôncavo Baiano. Sua descendência é pela via de Mãe Teodora de Yemanjá, que, por sua vez, era filha de mãe Cotinha de Ewá primeira matriarca da Casa do Oxumarê. Este descendente é Fernando d’Osogiyán, dirigente do Ilê Àse Òsòlúfón Íwìn em Guapimirim, no estado do Rio de Janeiro. Todas essas versões evidenciam uma gênese cujo ponto de partida, os encontros e as transformações estão, portanto, relacionados aos espaços onde suas condições históricas de produção e difusão ocorreram. Neste sentido, a questão dos espaços não pode ser ignorada, pois os sujeitos se situam e atuam sempre em um determinado lugar, o qual pode ser observado, descrito e analisado.

É com base nesses argumentos que se pode pensar o sincretismo como algo ligado à questão dos espaços ou das heterotopias propriamente ditas, ou seja, o sincretismo como heterotopias parte do princípio de que “não há uma única cultura no mundo que não se constitua de heterotopias” (FOUCAULT, 2001, p.416). Esta forma de lidar com o sincretismo também é um modo de reconhecer que “a civilização branca, a cultura europeia, impuseram ao negro um desvio existencial.” (FANON, 2008, p.30). Este modo também permite refletir, descrevendo e analisando a constituição desses outros espaços que surgiram fora de África e que, simultaneamente, remetem à África, às africanidades e às memórias dos ancestrais por meio do culto religioso.

Nesses termos, havemos de reconhecer que tanto o candomblé quanto a umbanda são formas híbridas, o que contraria a tese da pureza, defendida primeiramente por Nina Rodrigues, pois vai na contramão desse modo de tratar o sincretismo religioso como resultado de intercâmbios socioculturais e da política colonial que se deu em África e no Novo Mundo.

A questão dos espaços, portanto, é determinante na forma como o sincretismo religioso se constituiu no Brasil ao longo de sua história e mais ainda no que se refere ao aparecimento do calundu, a forma primitiva dos terreiros de candomblés. Ora, ninguém pode

⁴ A etnolinguista e consultora técnica do Museu de Língua Portuguesa, Yeda Pessoa de Castro, também apresenta essa mesma perspectiva etimológica da palavra.

negar que o sincretismo religioso no Brasil é resultado da interação entre os povos que foram arrancados de África com os povos autóctones e com o colonizador branco. Seria impossível pensar que essa convivência não produziria uma cultura mestiça, ainda que dominada pela cultura eurocêntrica. No mesmo espaço geográfico, a religião cristã do branco também sofreria influência das culturas dominadas, sendo o “cristianismo reduzido à religião de família e influenciado pelas credences da senzala.” (FREYRE, 2003, p. 44).

Mas, foi a astúcia da política europeia que levou os afro-brasileiros a desenvolverem, nesse outro lugar, fora de África, uma estratégia mais astuciosa para sobreviver ao cativeiro e a saudade da terra dos ancestrais.

As várias tentativas de segregação, colocando juntos no mesmo espaço povos africanos que eram rivais, falharam como mostram os fatos. Apesar de tantos maus-tratos impostos aos escravizados, o colonizador, muitas vezes, tinha que recuar porque sabia que a insatisfação afetava na produção do trabalho escravo e da lavoura. Então, o branco tinha que respeitar o espaço do negro, assim como o negro respeitava o espaço onde o branco dominava com sua presença e mesmo com sua ausência. O aparecimento dos terreiros de candomblés na periferia de Salvador parece ser resultado desse “pacto social” que existia entre brancos e negros, ou seja, nas áreas onde o branco se encontrava, o negro não podia se comportar como se estivesse livre em África, tinha apenas que ser católico, mas longe do branco e no seu íntimo podia também pertencer ao candomblé. Este fato não era um problema, era uma regra social!

A criação de um espaço para o Axé, no seio de uma sociedade dominada pelos brancos, exigia que se recorresse às memórias, aos sonhos à África ancestral. Neste caso, estamos lidando com o componente utópico, com o campo da utopia, ou seja, com os discursos que dão corpo aos desejos de libertação, purificação dos corpos e acesso ao mundo espiritual, ao Axé. Tudo isso num mesmo lugar onde esta força se encontra assentada como energia cósmica, conforme tratamos logo abaixo.



3. O sincretismo como utopia na heterotopia

As utopias estão ligadas ao plano discursivo, ou melhor, aquilo que é utópico aparece como manifestação ou materialização discursiva de uma dada utopia. Mas para que serve uma utopia? Por que elas existem em nosso mundo? Não tendo lugar real no mundo, as utopias servem para consolar, permitindo que as fábulas e os discursos abram cidades com vastas avenidas, jardins bem plantados, regiões fáceis, “ainda que o acesso a elas seja quimérico.” (FOUCAULT, 1981, p. XIII). Sendo assim, as utopias se situam e agem “na linha reta da linguagem, na dimensão fundamental da fábula” (FOUCAULT, 1981, p. XIII).

Ora, o sincretismo como utopia na heterotopia resulta da relação entre a dimensão discursiva com a dimensão espacial, ou seja, trata-se de perceber o sincretismo como algo cujo significado está a cargo de expressar a articulação desses dois elementos: o discurso e o espaço. O componente discursivo deve ser entendido como a expressão das experiências com o sobrenatural e com as respostas mitológicas para as questões de ordem ontológicas e cosmológicas sobre a existência de tudo que há no mundo material, visíveis ou real. Já o espacial, tem a ver com o lócus onde tais discursos podem ser enunciados. Mas esse espaço se constitui com a disposição de vários elementos trazidos de outros espaços como: plantas, vestimentas, símbolos, utensílios, instrumentos musicais, laborais etc. Nesses termos, o sincretismo religioso expressa a sincronia entre o discursivo (utópico) com o espacial (heterotópico).

O terreiro de candomblé da Barroquinha, na Bahia, foi o primeiro que se tem notícia, a cultuar, em um mesmo espaço, todos os orixás que conhecemos hoje. Essa forma de culto é considerada algo inovador, pois, em África, eles eram e são cultuados separadamente em cidades que tem um desses orixás como patrono e guardião. Oxum, por exemplo, orixá feminino que representa as águas doces, a juventude, a beleza, fertilidade, riqueza, é originalmente cultuada na região nigeriana de Ijexá e Ijebu. Já Oxóssi, orixá masculino que representa o saber e as matas, aparece como o patrono de Ketu (ou Queto) na região do atual Benin. Tanto a organização do espaço do terreiro quanto a entrada dos orixás no barracão em dias festivos seguem uma ordem que reproduz a cultura espiralar por meio do *xirê*⁵ que

⁵ Termo yoruba que significa roda ou dança de invocação dos orixás.

começa com o *padê*⁶ de Exu, aquele que primeiro come, depois Ogum, seguido de Oxóssi, Obaluaiê, Ossaim, Oxumarê, Xangô, Oxum, Iansã, Nanã, Iemanjá e Oxalá.

Entre os povos yorubas (ou yorubás), os orixás são entidades sagradas, criadas por Olorum, o Senhor e dono do Céu, e são a personificação das forças da natureza. Etimologicamente, o termo orixá vem de “ori” (cabeça) e “şa” (guardião ou guardiã), palavras da língua yoruba. Em África, dizem que há aproximadamente 401 orixás, enquanto, entre nós, apenas há um punhado de tais divindades. Entre os bantos, o termo é inquices e entre os povos jejes, cabiés, minas e fons, o termo usado é voduns, vudus ou vodus.

O culto de cada orixá em um mesmo espaço sagrado é uma forma de materialização da utopia para trazer a África para esse lado do Atlântico, pois os espaços que eles representam em África, são transpostos simbolicamente para as terras brasileiras. Neste caso, Artur Ramos observa que Nina Rodrigues foi o primeiro a considerar esse modelo como sendo fruto da “formação inicial, inter-tribal, que se reforçou no tráfico de escravos e explicou, até certo ponto, a formação de cultos africanos misturados no Brasil, como o primitivo culto gegê-nagô [sic] [...], isto é, o sincretismo ewe-ioruba [sic], predominante na Bahia” (RAMOS, 1946, p.961). Desse modo, o candomblé é apenas um espaço consagrado ao culto dos orixás, inquices e voduns. Como utopia na heterotopia, o candomblé é também o lugar para o reencontro com os ancestrais, com a cultura, com a liberdade e com a África; ou seja, o espaço religioso não apenas possibilita a conexão com as entidades do mundo espiritual, mas, promove a conexão com a terra dos ancestrais, com sua cosmovisão, sua linguagem em linguagens, com seus saberes e com a liberdade dos corpos na roda do axé. Nesse sentido, o candomblé é o resultado de uma utopia: a de trazer a África para perto e libertar o povo negro do cativo nesse outro espaço, do outro lado do Atlântico. Portanto, essa utopia se realiza por meio do sincretismo que, por sua vez, ocorre pela incorporação ou fusão de crenças, elementos simbólicos, ritualísticos etc., em um espaço diferente daqueles que originalmente apareceram.

Em suma, esse sentido do sincretismo (religioso), percebido como utopia na heterotopia, está a cargo de evidenciar a importância do plano discursivo na constituição de

⁶ Termo yoruba que se refere à cerimônia realizada para Exu antes das demais nos terreiros.



outros espaços, ou seja, o componente discursivo é responsável pela ordem dos elementos colocados nesse outro espaço, retomando as memórias de onde os saberes ligados ao ancestral e ao sagrado possibilitam acessar aquilo que se encontra do outro lado do Atlântico e no mundo espiritual. Nesses termos, as utopias também orientam as práticas discursivas nesse outro lugar que é, sobretudo, criado para se reencontrar como as memórias, com outros corpos, com a herança, com a terra roubada, com o sagrado, com o político, com a cosmovisão ancestral africana, com a liberdade e com o próprio corpo. Então, o componente utópico, representado pelo discursivo, ao possibilitar esses reencontros, promove o consolo que anima as almas e os corpos para continuar a manter viva tais memórias nos corpos do presente na Diáspora Negra no Brasil.

4. O sincretismo como dupla consciência de quem somos nós

Diferenciando um pouco dessas duas maneiras de descrever e analisar o sincretismo, esta outra noção se atém mais ao modo como somos duplamente afetados pelo poder do Estado cujas razões de ser de sua força envolvem “uma combinação tão astuciosa de duas técnicas, de individualização e dos processos de totalização.” (FOUCAULT, 1995, p.236). Por esse prisma, o sincretismo religioso seria uma das consequências desse poder do Estado que durante o período colonial e imperial, esteve ligado à religião da Santa Sé, pois ela também era a religião oficial da antiga metrópole e do Brasil independente.

A mestiçagem que teve lugar na sociedade brasileira também é resultado, indireto, das artimanhas da Metrópole e, posteriormente, do Estado Brasileiro, conforme discutimos antes. Muitos intelectuais brasileiros encararam a mestiçagem e essa noção de sincretismo como face da mesma moeda. Alguns, como Nina Rodrigues, se dedicaram a identificar seus aspectos negativos, baseando-se em teorias racistas da sua época; enquanto outros, resolveram descrever e refletir sobre seus aspectos positivos, a exemplo de Sílvio Romero, Arthur Ramos, Gilberto Freyre, Edison Carneiro, Jorge Amado, Florestan Fernandes, Darcy Ribeiro, além do francês Roger Bastide que vivera entre nós, conhecendo de perto os candomblés da Bahia e atestando tal positividade.

A discussão em torno dos aspectos positivos da mestiçagem e do aparecimento de religiões que incorporam, fundem várias crenças e ritos, no Brasil, está associada à ideia do surgimento de uma etnia brasileira, cuja síntese e tradução seria a materialização da

unidade que restou de um processo continuado e violento de unificação política por meio de supressão das identidades étnicas discrepantes e de opressão e repressão das tendências virtualmente separatista, inclusive dos movimentos sociais que lutavam para edificar uma sociedade mais aberta e solidária. (MUNANGA, 2008, p. 94).

Assim, a mestiçagem aparece “como etapa transitória no processo de branqueamento”, ao constituir-se peça central da ideologia racial brasileira (MUNANGA, 2008, p. 103). A umbanda ou candomblé de caboclo seria a forma mais próxima desse ideal utópico e desse nivelamento etnocultural que continua ocorrendo por meio do apagamento das identidades étnicas discrepantes, enquanto o candomblé seria a forma mais resistente. O discurso da democracia racial brasileira, difundido pelo Estado, se apoiou e se apoia nessa ideia de mestiçagem da qual esse modo de compreensão do sincretismo seria o exemplo mais concreto daquilo que se pensou para o país. Mas, na prática, o Estado brasileiro se eximiu de sua responsabilidade, sendo incapaz de promover políticas que pudessem dar conta das demandas sociais com o fim do trabalho escravo em 1888, e com leis que possibilitassem a igualdade racial no país. Esse modo de perceber o sincretismo difere, portanto, do anterior, porque traz uma outra utopia, a qual seria o remédio para panaceia, representada pela dificuldade de o Estado brasileiro lidar com a promoção da igualdade racial. Tal dificuldade se explica porque o Estado “é um tipo de poder político que ignora os indivíduos, ocupando-se apenas dos interesses da totalidade ou [...] de uma classe ou um grupo dentre os cidadãos.” (FOUCAULT, 1995, p.236). Em outras palavras, essa forma de atuação se deve ao fato de que o Estado não consegue atuar sem atender às pressões da elite branca dominante, dona dos meios de produção, das mídias, dos códigos de acesso ao mundo empresarial, dos códigos de acesso ao seu mundo de privilégios e da intelectualidade, a qual foi responsável pelo projeto de branqueamento das populações negras e indígenas como forma de evitar conflitos raciais futuros em terras brasileiras. Este tem sido, ao longo de muitos anos, o principal argumento



para defender a mistura de raças no Brasil, tendo esse modo de ver o sincretismo como um dos resultados mais tangíveis em nossa realidade empírica.

Por esse prisma, o sincretismo está associado ao projeto eugênico que a elite brasileira defendia como solução mais segura e definitiva para a questão racial, contrariando setores mais conservadores da sociedade, incluindo parte do clero da Santa Sé e personalidades, como o francês Pierre Verger, que começaram a negar a existência do sincretismo nos candomblés da Bahia.

Para entender melhor como esse sentido aparece na produção discursiva da elite intelectual brasileira do fim do século XIX, lançamos mão de dois conceitos instrumentais muito usados pela escola francesa de análise de discurso que são: formação ideológica e formação discursiva. Estes conceitos estão ligados a uma concepção de linguagem em que o discurso é considerado “uma das instâncias em que a materialidade ideológica se concretiza, isto é, é um dos aspectos materiais da ‘existência material’ das ideologias.” (BRANDÃO, 1998, p.37). Aqui, também usamos essa mesma forma de encarar o discurso, percebendo-o como ocorrência material das ideologias, pois o componente ideológico não pode ser ignorado nessa discussão em que lidamos com o plano discursivo, ou seja, aquilo que se diz ou se pensa sobre o que é sincretismo.

Ora, os discursos e a ideologia de dar “civildade”, uniformizando, os povos dominados se intensificaram com a política do Marquês de Pombal, considerado o modernizador de Portugal na época do Iluminismo. Foi ele quem aboliu, no plano religioso, leis que discriminavam os novos cristãos e proibiu membros da alta nobreza de praticarem a endogamia, usada para assegurar a pureza do sangue ao excluindo judeus e mouros de suas relações matrimoniais. Durante sua administração, os jesuítas foram expulsos de todas as terras pertencentes ao reino português, incluindo as do Brasil, onde a língua geral, o Nheengatu, fora proibida de ser falada para que a cultura e a língua da metrópole mantivessem a unidade territorial.

Mas, mesmo com o aparente triunfo linguístico⁷ que dava ao país o status de nação monolíngue e a unidade de seu território, um século depois da independência do Brasil e

⁷A exemplo do que ocorreu em Portugal, a língua portuguesa falada no Brasil também se mantinha como uma língua mestiça, pois havia incorporado em seu repertório estruturas lexicais, semânticas e sintáticas principalmente das línguas do tronco bantu. É evidente que muitos puristas negam esse fato.

passados quase três séculos da política pombalina, a preocupação com a questão racial se mantinha, tornando-se “o eixo do grande debate nacional que se tratava a partir do fim do século XIX e que repercutiu até meados do século XX” (MUNANGA, 2008, p.48). Para a elite intelectual brasileira, o que estava em jogo era o futuro do país, ou seja, era preciso garantir um futuro sem conflitos raciais com o apagamento da pluralidade de raças por meio da mestiçagem. Mas muitos tinham dúvida quanto aos efeitos de toda essa mistura, porque estavam sob a influência do determinismo biológico do final do século XIX e início do século XX, o qual defendia que os não brancos, principalmente os negros eram inferiores.

Essa influência pode ser encarada, neste caso, como sendo responsável pela formação ideológica que orienta as formações discursivas sobre a questão racial, envolvendo tanto os aspectos biológicos quanto os culturais da mestiçagem nesse período. No entanto, trata-se de uma forma atualizada daquilo que a política pombalina impusera a parte do mundo sob seu domínio, em consonância com as demais nações europeias, responsáveis pelo empreendimento do colonialismo.

Em relação ao sincretismo, Nina Rodrigues foi pioneiro a tratar do caso no final do século XIX, mas optou em usar a expressão *ilusão da catequese* para se referir à equivalência entre os orixás com os santos católicos, a qual decorria, supostamente, da “incapacidade física das raças inferiores para as elevadas abstrações do monoteísmo” (NINA RODRIGUES, 1896, p. 75)⁸. Ele também considerava que, “na Bahia, o culto católico, as práticas espíritas e a cartomancia receberam influências” daquilo que chamava de “fetichismo” negro, conforme observa Ferretti (2001, p.16). Ao contrário de Sílvio Romero que pensava que, no final das contas, o Brasil daria lugar a uma sociedade predominantemente branca, num período de seis a sete séculos; Nina Rodrigues rejeitava essa unidade étnica pelo branqueamento da população brasileira depois do processo de mestiçagem. Ele afirmava assim:

Não acredito na unidade ou quase unidade étnica, presente ou futura, da população brasileira, admitida pelo Dr. Sílvio Romero. Não acredito na futura extensão do mestiço luso-africano a todo território do país, considero pouco provável que a raça branca consiga predominar o seu tipo em toda a população brasileira. (NINA RODRIGUES, 1957, p. 126).

⁸ Na versão digital que utilizamos não aparece número de páginas. Esta numeração corresponde ao original publicado na “Revista Brasileira”.



A justificativa para isso era que acreditava que os traços biológicos das raças inferiores não desapareceriam com a mestiçagem total do país, pelo contrário, a defasagem mental seria sua principal herança genética. Foi essa discordância que o levou a defender em “As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil”, a existência de uma legislação penal voltada para atender essa degeneração psíquica que teria sido causada pela mestiçagem, a prova disso era que os negros africanos que viviam na Bahia, naquela época, não compreendiam a liturgia católica que caracterizava seu culto por causa de limitações psíquicas da raça, talvez, por isso seus descendentes se apegavam ao “fetichismo” e a mitologia africana. Mas em toda a discussão levantada por Nina Rodrigues, não há nenhuma explicação a respeito de “como e a partir de que critérios poderia-se [sic] operar essa diferenciação e quem poderia fazê-la.” (MUNANGA, 2008, p. 53). Após sua morte prematura, a própria evolução do tema demonstrou que essa lacuna não tem como ser preenchida porque esses argumentos não se sustentam mais em decorrência dos avanços tecnológicos que tornaram a genética mais segura. Enfim, essa sua abordagem só evidencia o quanto suas ideias refletem o seu comprometimento com o determinismo biológico que marcou o debate científico de sua época. Foi a sua obstinação em assegurar que seus estudos tivessem a marca da isenção e da sua ética científica que o fizeram a contrariar os argumentos de boa parte da elite pensante do país de que a mestiçagem levaria ao promissor branqueamento da população brasileira, já que acreditava que a mestiçagem apenas adiava o processo de enegrecimento do país. Contudo, temos que reconhecer que suas observações acerca do “fetichismo africano” demonstram que, na Bahia, ser católico e pertencer ao candomblé não é algo absurdo, porque “nos domínios do cognoscível, o sentimento religioso é um dado psicológico positivo” (NINA RODRIGUES, 1896, p.76). Então não se trata de ser ou não ser isso ou aquilo, mas de poder ser isso e mais outra coisa, porque somos resultado de tudo isso que a história revela com o auxílio da memória popular e nossa consciência não pode ignorar. O negro da Bahia parece oferecer ao mundo uma resposta para a velha questão que inquietava o dramaturgo inglês: ser ou não ser? Em outras palavras, essa não é mais a questão.

Seguindo a mesma formação ideológica que Nina Rodrigues, o escritor e jornalista Euclides da Cunha considerava que “a gênese das raças mestiças do Brasil é um problema que

por muito tempo ainda desafiará o esforço dos melhores espíritos.” (CUNHA, 2003, p. 50). Ele também acreditava que o processo de mestiçagem entre as raças superiores com inferiores acabava por anular as vantagens das primeiras, ao fazer reaparecer aquilo que era próprio das raças inferiores. Em *Os sertões*, obra publicada em 1902, descreveu Antônio Conselheiro, o líder da Revolta de Canudos, como “documento vivo de atavismo”, sendo “natural que estas camadas profundas da nossa estratificação étnica se sublevassem numa anticlinal extraordinária – Antônio Conselheiro...” (CUNHA, 2003, p. 96). Daí, não haveria outra razão senão a de que

Todas as crenças ingênuas, do fetichismo bárbaro às aberrações católicas, todas as tendências impulsivas das raças inferiores, livremente exercitadas na indisciplina da vida sertaneja se condensaram no seu misticismo feroz e extravagante. Ele foi, simultaneamente, e elemento ativo e passivo da agitação que surgiu. O temperamento mais impressionável apenas fê-lo absorver as crenças ambientes, a princípio numa quase passividade pela própria receptividade mórbida do espírito torturado de reveses, e elas refluíram, depois, mais fortemente, sobre o próprio meio onde haviam partido, partindo da sua consciência delirante (CUNHA, 2003, p.96).

Estas justificativas sobre Antônio Conselheiro e parte desta exaustiva descrição analítica demonstram o quanto o discurso produzido por Euclides da Cunha está sujeito a uma mesma formação discursiva; assim, “o que pode e deve ser dito” é regulado por aquilo que remete a formação ideológica, responsável pelo modo como as teorias raciológicas constituíam seu complexo conjunto de atitudes e representações. Em outros termos, a forma como Euclides da Cunha descreve e analisa Antônio Conselheiro é resultado de um processo histórico que demonstra como a elite intelectual se posicionava sobre os representantes antagônicos de sua classe: a grande massa de mestiços. Mas sua maneira de se posicionar diante dos fatos não podia ser outro em razão de estar institucionalmente inscrito na classe dominante. O próprio Euclides da Cunha reconhece, ao falar do líder de Canudos que “é difícil traçar no fenômeno a linha divisória entre as tendências pessoais e as tendências coletivas: a vida resumida do homem é um capítulo instantâneo da vida em sociedade...” (CUNHA, 2003, p.96). Ironicamente, a mesma medida que usou para medir aquele que chamou de “gnóstico bronco” lhe serviu também, pois é impossível negar a natureza social dos seres humanos.



Mas enquanto a Europa assistia a ascensão do nazismo alemão, forma mais desumana e banal de colocar em prática as teorias raciológicas, o alagoano Artur Ramos e o pernambucano Gilberto Freyre difundiam entre nós as ideias da escola culturalista que surge com Florian Znaniecki, polaco radicado nos EUA. Na mesma época, “opera-se no Brasil uma evolução que buscava novos caminhos na orientação do País, tendo como preocupação principal o desenvolvimento social.” (MUNANGA, 2008, p.75).

A abordagem dessa escola se distanciava bastante do componente biológico, que era central na perspectiva raciológica, ao substituir a noção de raça pela discussão em torno do conceito de cultura. Do ponto de vista político, o culturalismo superou a abordagem anterior, servido de nova orientação para atender a nova demanda que surgia com a preocupação do Estado em promover o desenvolvimento social. Teoricamente, conseguiu superar uma série de problemas que as teorias raciológicas tinham que enfrentar diante das questões ligadas ao atavismo e à degeneração biológica no processo de mestiçagem.

A obra de Gilberto Freyre, em especial *Casa grande e senzala*, foi crucial para mudar a mentalidade da elite intelectual e dirigente do país, ao subverter os discursos e a formação ideológica do passado. Para Munanga (2008, p.76),

A grande contribuição de Freyre é ter mostrado que negros, índios e mestiços tiveram contribuições positivas na cultura brasileira: influenciaram profundamente o estilo de vida da classe senhorial em matéria de comida, indumentária e sexo. A mestiçagem, que no pensamento de Nina e de outro causava dano irreparável ao Brasil, era vista por ele como uma vantagem imensa. Em outras palavras, ao transformar a mestiçagem num valor positivo e não negativo sob o aspecto de degeneração, o autor de *Casa grande e senzala* permitiu completar definitivamente os contornos de uma identidade que há muito vinha sendo desenhada. Freyre consolida o mito originário da sociedade brasileira configurada num triângulo cujos vértices são as raças negra, branca e indígena. Foi assim que surgiram as misturas.

Ao aplicar essa nova abordagem teórica, sua obra também era festejada, porque atendia aos anseios da elite dominante do país e era mais condizente com a realidade brasileira, demonstrando com muita propriedade e precisão que esses três elementos também nos legaram uma herança cultural, responsável pelos contornos daquilo que podia ser identificado como elementos da nacionalidade brasileira. Freyre, finalmente, conseguiu um feito que, talvez, teria nascido com José de Alencar ainda nos tempos do imperador Pedro II.

Quanto ao sincretismo religioso, Freyre verificou que se tratava de um fenômeno que aconteceu tanto entre europeus cristãos com os negros escravizados, quanto entre os indígenas com os europeus. Essa observação explicaria porque o “gosto com que os nativos cumpriam as penitências católicas”, seria uma forma de assimilação de parte do seu processo de purificação e esconjuração, “aplicado em particular rigor ao menino e à menina ao iniciar-se na puberdade” (FREYRE, 2003, p.208). O mal representado no complexo Jurupari também teria assimilado o diabo cristão por conta das semelhanças existentes entre os dois sistemas (cf. FREYRE, 2003, p.211). Algo bem semelhante aconteceu com Exu da cultura yoruba e com Pombajila da cultura bantu que se multiplicaram em outras entidades tanto nas religiões afro-brasileiras quanto na forma do cristianismo católico e na do cristianismo protestante (cf. ARAÚJO, 2021).

Logo, o catolicismo teria sido o grande agente de todo esse fenômeno que resultou no sincretismo religioso no Brasil e Gilberto Freyre não apenas constatou isso como observador, mas como membro dessa sociedade mestiça tanto no que se refere aos aspectos étnicos quanto aos aspectos culturais.

O baiano Jorge Amado, cinco vezes indicado ao Nobel de literatura, transpôs para o campo literário toda essa discussão da mestiçagem e do sincretismo religioso que se encontra no pensamento de Freyre, a exemplo do que fez Euclides da Cunha com o pensamento de Nina Rodrigues. O autor de *O compadre de Ogum*, *Tenda dos milagres*, *O sumiço da Santa*, dentre outros títulos, também dizia que “não há outra solução para o problema de raça no mundo senão a mistura.” (AMADO, 1981, p.10). Ele mesmo se reconhecia como resultado dessa mistura, sendo bisneto de uma mulher indígena que foi pega no mato, caçada pelo seu bisavô, uma narrativa comum nas histórias de boa parte das famílias brasileiras, atestada por Freyre em *Casa grande e senzala* (AMADO, 1981, p.6). Mas, tanto as ideias de Freyre quanto sua convivência com o povo da Bahia, sobretudo, a relação com o povo dos candomblés, perseguido na época pela polícia, foram decisivas para levar a cabo o projeto da mestiçagem como forma de criar uma sociedade brasileira em que a questão racial não se tornasse um problema da dimensão que existia nos EUA.



Mas não se pode esconder ou negar a grandeza do trabalho de Artur Ramos, a outra grande pilastra de sustentação do culturalismo no Brasil. Reconhecendo o pioneirismo de Nina Rodrigues e as suas contribuições a respeito das descrições da cultura dos yorubás na Bahia em sua relação com o catolicismo popular, o mestre alagoano foi aquele que cunhou a expressão “democracia racial” que ficou mais conhecido pelas mãos de Gilberto Freyre, conseguindo ainda redimir a *Escola da Bahia*, fundada por Nina Rodrigues obtendo o respeito e a admiração dos grandes intelectuais brasileiros da época, dos quais destacamos Anísio Teixeira, Aurélio Buarque de Holanda, Nise da Silveira, Graciliano Ramos, além de Jorge Amado e Gilberto Freyre.

Em *Aculturação negra no Brasil*, Artur Ramos sintetiza bem a importância de Nina Rodrigues, lembrando, dentre outras coisas, que houve denúncia em suas pesquisas contra a forma como a imprensa e a polícia agiam contra o povo dos terreiros, como podemos ver em suas palavras:

Continuando na investigação das causas da adulteração sofrida pelo culto gêge-nagô [sic], passa Nina Rodrigues em seguida a analisar o papel da imprensa que revelava ‘a mesma orientação no modo de tratar o assunto, pregando e propagando a crença de que o sabre do soldado de polícia boçal e a estúpida violência de comissários policiais igualmente ignorantes hão de ter maior dose do que o azorrague dos feitores’ (RAMOS, 1946, p.952).

Esse trabalho hercúleo foi realizado com a transcrição de excertos das notícias de jornais da época em que havia colecionado e catalogado há anos, sendo a primeira vez que “se fêz [sic] uso entre nós de noticiários de imprensa como meio de investigação sociológica ou antropológica.” (RAMOS, 1946, p.952). A respeito dessas transcrições, comentou Nina Rodrigues assim: “curioso êsse [sic] tom de ingênua sinceridade e convicção profunda com que a imprensa, o público *esclarecido* e a política acreditam que se dispersa um ajuntamento fortuito de curiosos” (NINA RODRIGUES, 1932, p. 363-364, grifos do autor *apud* RAMOS, 1946, p.952). Ainda hoje a polícia, apesar de toda legislação, continua a tratar os adeptos das religiões afro-brasileiras com a intolerância religiosa que caracteriza parte de nossa sociedade. A imprensa também não está livre do preconceito e das artimanhas do poder estatal e da elite

dominante, mas felizmente as universidades continuaram esse legado de pesquisas que ajudam a diminuir o preconceito que move a intolerância racial e religiosa.

Ora. Como bem observou Foucault, “estamos na época do simultâneo, estamos na época da justaposição, do próximo e do longínquo, do lado a lado, do disperso.” (FOUCAULT, 2001, p.411). Este fato nos ajuda a entender melhor o sentido e as contradições de se pensar o sincretismo como dupla consciência de quem somos, enquanto outros julgam que o assunto já foi superado e que o sincretismo deve ser combatido porque representaria a desterritorização do outro, como procuramos demonstrar mais adiante. Ainda há muitas feridas abertas e o processo de cura é demorado porque, enquanto uns estão mais à frente, outros permanecem no mesmo lugar e outros preferem viver e pensar como na época em que as teorias raciológicas dominavam as formações ideológicas no mundo. Os movimentos neonazistas em todo o mundo mostram isso, por outro lado a necessidade de rever essa história do colonialismo europeu parece sobrepor esses discursos que alimentam o ódio e o preconceito racial.

5. O sincretismo como desterritorização do outro

O discurso do sincretismo religioso é ainda, com mais frequência, encarado, pelo povo de santo, como resultado das tentativas de *desafricanização* das culturas negras no Brasil pelo pacto colonial, assumido, posteriormente, pela elite local que ocupou o controle geopolítico da antiga colônia. Por esse motivo, ele é combatido por muitas lideranças religiosas e pelos movimentos negros. Esse modo de percebê-lo, corresponde a mais um sentido semântico que o termo incorporou nessas condições históricas, tratadas nesse espaço discursivo. Essa contestação começa nos anos de 1970, como eco dos movimentos liderados pelos Panteras Negras nos EUA.

A ialorixá do terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, Mãe Stella de Oxóssi, e Makota Valdina Oliveira Pinto do terreiro Nzo Onimboiá afirmavam com veemência que não há e não deve haver nenhuma relação entre as divindades cultuadas no candomblé com os santos da Santa Sé, porque aqueles que cultuam os orixás, inquices e voduns em seus terreiros, sabem que as



aparentes associações com os santos católicos, não passavam de estratégias para resistir a tais processos de neutralização e de apagamento das africanidades.

Estando a serviço daqueles que oprimem e dominam outros, esse tipo de sincretismo é combatido pelos movimentos negros, porque é entendido como uma forma de negar a resistência que possibilitou a sobrevivência das culturas africanas na Diáspora Negra. Portanto, desterritorializar os corpos daqueles e daquilo que vieram de África, equivale a continuar esse processo na alma e no pensamento, equivale tirar a África de dentro de si também. É nesse sentido que o sincretismo aparece como desterritorização do outro. Reconhecê-lo equivale a considerar todos os discursos que estão a cargo de tal desafrianação da alma e da cultura diaspórica.

A negação do sincretismo está, nesses termos, condicionada e associada aos discursos contrários à desafrianação e à desterritorização do outro. Sendo assim, ela é um contradiscurso que combate a desterritorização do outro. Sua lógica e sua razão de ser orientam os discursos contra a noção de sincretismo como uma forma de conciliação, por meio da sobreposição ou justaposição, da cultura eurocêntrica com as africanidades. É preciso entender que esse tipo de conciliação que atenta contra a pluralidade cultural da sociedade brasileira, é que se combate, ou seja, essa forma de negar o sincretismo, é também uma forma combativa de lutar pelo reconhecimento da pluralidade pela via do reconhecimento da igualdade racial. Conciliar, neste caso, aparece como diálogo que reconhece a importância da pluralidade racial entre nós e que assegura a igualdade racial. Já, no outro caso, conciliar significar implicitamente aceitar que depois de tanto resistir e lutar silenciosamente, durante séculos, engolindo o choro e a dor, cedeu-se e se deixou desterritorializar alma, o último bastião de nossa africanidade.

Ora, quando Makota Valdina enunciava que Yansã não é e não pode ser Santa Bárbara, tem-se aí uma negação não apenas desse tipo de entendimento do sincretismo, mas de tudo que ele representa, e, ao mesmo tempo, tem-se a afirmação de que o candomblé existe; ou seja, os inquices, os voduns e os orixás existem hoje, desse lado do Atlântico, porque houve resistência, apesar dos tumbeiros, dos pelourinhos, dos feitores, das marcações em brasa na pele, da imposição do cristianismo, dos estupros, da separação dos filhos de suas mães, a africanidade está aí, como os povos originários também estão. Do mesmo modo,

quando Mãe Stella de Oxóssi resolveu se impor contra essa percepção do sincretismo, pedindo que o povo de candomblé fosse libertado das asas da Igreja Católica, vê-se em sua fala o pedido para se desfazer esse nó cego que foi dado pelo colonizador para manter os corpos e as almas negras, cativos e presos aos pelourinhos da dominação eurocêntrica. Para essas líderes religiosas, não há porque manter mais essa “encenação” movida pela hipocrisia da Metrópole Cristã no Brasil Colônia; ou seja, não há porque falar em sincretismo no presente porque ele nunca existiu na prática, apesar de sua história ser marcada pela memória da dor daqueles que foram arrancados e obrigados a viajar em tumbeiros cujos nomes eram justamente dos santos católicos “como: Nossa Senhora da Conceição e Esperança – Nossa May de Deus, May dos Homens, Santo André dos Pobres e Alma-Nossa Senhora da Ajuda, Santo Antônio e Almas” (VERGER, 1997, p. 24).

Nesses termos, os discursos que contestam essa noção ou compreensão de sincretismo, têm como argumento principal o fato de que houve resistência aos modelos impostos pelo pacto colonial escravocrata. A negação do sincretismo religioso é uma forma de atestar que os africanos desenvolveram estratégias de enfrentamento para manter a memória das africanidades, no Brasil, contornando essa história cheia de astúcias para desterritorializar, de uma vez por todas, os corpos e as almas desses nossos ancestrais africanos. Em outras palavras, negar o sincretismo religioso, neste caso, é rejeitar o projeto de branqueamento da sociedade por meio de políticas que promovem, aos poucos, o desaparecimento da negritude e das africanidades latentes. Portanto, negá-lo é uma maneira de dizer não a um tipo de identidade nacional forjada pelo modelo eurocêntrico cujo processo de branqueamento racial do país está a cargo de apagar nossa pluralidade étnico-racial.

Se o sincretismo existe ou existiu, foi apenas na cabeça da elite branca que o festejou como sendo resultado de seus esforços para apagar com a diversidade etnocultural do país. Certamente que alguém dirá que existem afro-brasileiros que acreditam que Yansã é de fato Santa Bárbara, que o sincretismo existe e não há como negá-lo. E o que dizer a esse respeito? Ora, essa constatação corresponde a outra formação discursiva, cuja formação ideológica orientam todos os discursos a favor da etnia nacional, a qual representa todo o processo de acomodação do branqueamento das identidades ameríndias, afro-brasileiras com o



apagamento da diversidade etnocultural. Então, trata-se de um discurso a favor da desterritorização do outro, disseminado pela elite dirigente; enquanto a sua contestação atua como um contradiscurso e resiste a essa desterritorização. A existência de tal contradição na sociedade brasileira evidencia que quanto mais engajamento e mais consciência os indivíduos têm sobre a própria identidade étnica, mais eles estarão distantes do processo de branqueamento que aliena para apagar a nossa diversidade etnocultural e manter a elite branca dominante no poder. Nesses termos, não podemos nos esquecer que “todos os tipos de sujeição são fenômenos derivados, que são meras consequências de outros processos econômicos e sociais: forças de produção, luta de classe e estruturas ideológicas que determinam a forma de subjetividade.” (FOUCAULT, 1995, p.236). Certamente que essa observação de Foucault sobre a forma como nos tornamos sujeitos em uma sociedade como a nossa, mostra como a desterritorização do outro ocorre, ao passo que as falas das líderes religiosas demonstram uma forma de resistir a certos tipos de sujeição.

Essa resistência pode ser entendida como o modo que “temos de imaginar e construir o que podemos ser para nos livrar desse ‘duplo constrangimento’ político, que é a simultânea individualização e totalização próprias às estruturas do poder moderno.” (FOUCAULT, 1995, p.239). Então, o sincretismo como desterritorização do outro é o modo pelo qual os indivíduos passam pelo processo de branqueamento e de apagamento das memórias de sua ancestralidade e de sua identidade africana. É nesse processo que se dá a assimilação da individualização conforme os padrões eurocêtricos e o etnocídio acontece, ou seja, os indivíduos são integrados sob uma condição: aceitar o branqueamento que coloca suas memórias ancestrais em estado de desaparecimento com o apagamento gradual que as forças do poder do Estado conseguem mobilizar.

Em suma, essa discussão em torno do sentido do sincretismo como desterritorização do outro é aquela que diz respeito à negação do sincretismo, tomado como forma de assimilação e acomodação de valores alheios as culturas negras assentadas no Brasil pelas condições históricas de produção conforme explicamos antes. Essa contestação também é o modo pelo qual se demonstra que ainda estamos longe de resolver os problemas relacionados com a questão racial e com a intolerância religiosa que tem se tornado uma prática frequente em todo o país.

Conclusão

Apesar das diversas tentativas de *desafricanizar* os povos trazidos de África para o trabalho escravo nesse outro lado do Atlântico, devemos considerar que a difusão e o aparecimento de outras formas de cultuar os orixás, inquices e voduns no Novo Mundo e em outras partes do planeta são “uma consequência imprevista do tráfico de escravos” (VERGER, 1997, p.22).

A resistência à catequização da Santa Sé se deu de uma forma estrategicamente pacífica e silenciosa, sobretudo, nos períodos em que as perseguições eram mais intensificadas em razão dos ajustes que a política na colônia sofria sempre que eram indicados outros dirigentes. Essa resistência ganhou mais força com a chegada dos yorubas em terras brasileiras. Ressignificando as práticas do calundu em um novo espaço consagrado ao culto de suas divindades, os yorubas conseguiram articular seus saberes com os saberes africanos já assentados no Brasil pelos bantus, jejes e fons, culturas que os precederam. Mas o sincretismo religioso aparece desde cedo como resultado dessas condições históricas, portanto, ele e toda sua carga semântica é consequência tanto das tentativas de *desafricanização* das diversas culturas vindas de África quanto das estratégias desenvolvidas pelos povos negros para resistir aos processos de identificação e subjetivação que a empresa colonial desenvolveu para assegurar, principalmente, a assimilação e adaptação do colonizado frente a cultura do colonizador que, ainda, seria capaz de impedir as tentativas de revoltas ao longo dos séculos.

Além de tratar das condições históricas de produção que levaram ao aparecimento do candomblé, essa discussão se ocupou ainda em lidar com quatro formas de perceber o sincretismo religioso cujos significados estão ligados a práticas discursivas que, por sua vez, correspondem a quatro modos de gerenciar cada um desses sentidos em suas respectivas formações discursivas. Portanto, a polissemia do termo sincretismo está associada a diferentes concepções, as quais refletem os processos históricos que tiveram lugar em terras brasileiras, resultando do tráfico negreiro, o qual “dispôs o campo para o intercâmbio linguístico, sexual e religioso entre escravos e ex-escravos.” (CARNEIRO, 1978, p.18). A discussão procurou atualizar o debate sobre sincretismo e, ao mesmo tempo, contribuir com o diagnóstico do nosso tempo presente, evidenciando as contradições, os conflitos e crises identitárias desse



agora que se torna história com a passagem do tempo em sua continuidade descontínuo, atestando o que fazemos, pensamos nesse agora e como queremos ser no futuro que começa amanhã, mas sem perder de vista as vozes de homens e mulheres que lutaram para que esse hoje fosse melhor.

Referências

AMADO, Jorge. Entrevista biográfica: É preciso viver ardentemente. In.: AMADO, Jorge. **Jorge Amado**. Seleção de textos, notas, estudos biográficos, história e crítico e exercícios por Álvaro Cardoso Gomes. – São Paulo: Abril Educação, 1981.

ARAÚJO, Alex Pereira de. Exu: the language as a crossroad in black diasporic culture(s). **Academia Letters**, article 3098. Doi: 10.20935/AL3098. Disponível em: <https://www.academia.edu/51100240/EXU_THE_LANGUAGE_AS_A_CROSSROAD_IN_BLACK_DIASPORIC_CULTURE?email_work_card=thumbnail>. Acesso em out./2021.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia: rito nagô**. Tradução Maria Isaura Pereira de Queiroz. – São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.

BRANDÃO, Helena H. Nagamine. **Introdução à análise do discurso**. – 7^a edição – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1998. (Série Pesquisas).

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. – 6^a edição – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

CUNHA, Euclides da. **Os sertões**. – São Paulo: Nova Cultural, 2003.

D'OSOGIYAN, Fernando. **A origem do nome candomblé**. CEERT, 25 out.2016. Disponível: <<https://ceert.org.br/noticias/liberdade-de-crenca/14036/a-origem-do-nome-candomble>>. Acesso em 17 set.2021.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscara branca**. Tradução de Renato da Silveira. – Salvador: EDUFBA, 2008.

FERRETTI, Sérgio F. Notas sobre o sincretismo no Brasil. modelos, limitações e possibilidades. Revista **Tempo**, Universidade Federal Fluminense Niterói, Brasil, vol. 6, núm. 11, julho, 2001, pp. 13-26.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. Apresentação Fernando Henrique Cardoso. – 48^a edição. – São Paulo: Global, 2003 (Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil; 1).

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. Tradução Salma. – São Paulo: Martins Fontes, 1981.

FOUCAULT, Michel. O Sujeito e o poder. In.: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. **Michel Foucault**, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Tradução de Vera Portocarrero. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.



FOUCAULT, Michel. Outros espaços. In.: FOUCAULT, Michel. **Estética: literatura e pintura, música e cinema**. Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta; tradução: Inês Autran Dourado Barbosa. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

FOUCAULT, Michel. **O corpo utópico: as heterotopias**. Posfácio de Daniel Defert; Tradução de Salma Tannus Muchail. – São Paulo: N-1, 2013.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência**. Tradução Cid Knipel Moreira. – 2ª edição (2ª reimpressão). São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012.

GOMES, Nilma Lino. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão. In: **Educação anti-racista: Caminhos Abertos pela lei 10.639**. – Brasília: Ministério da Educação. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória: o reinado do Rosário no Jatobá**. São Paulo: Perspectiva, 1997.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Arte e Ensaio** – Revista do PPGAV/EBA/UFRJ, Rio de Janeiro, n.32, dez/2016, p.123.

MBEMBE, Achille. **Sair da grande noite: ensaios sobre a África descolonizada**. Tradução de Fábio Ribeiro. Petrópolis-RJ: Vozes, 2019.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. 3ª edição – Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

NINA RODRIGUES, Raimundo. **As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil**. – Salvador: Livraria Progresso Editora, 1957.

NINA RODRIGUES, Raimundo. **O animismo fetichista dos negros baianos**. 2ed. – Salvador: P55 Edições, 2021.

RAMOS, Artur. Aculturação negra no Brasil: uma Escola Brasileira. **Boletim Geográfico**, São Paulo, ano IV, n.44, nov.1946.

SANTANA, Tiganá. Tradução, interações e cosmologias africanas. **Card. Trad.**, Florianópolis, v. 38, nº esp., p.65-77), set-dez, 2019.

SILVEIRA, Marialda Jovita. **A educação pelo silêncio: o feitiço da linguagem no candomblé**. – Ilhéus-BA: Editus, 2004.

SILVEIRA, Renato da. Os selvagens e a massa: papel da montagem do racismo científico na montagem da hegemonia ocidental. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 23, p. 87-144, 1999.

SILVEIRA, Renato da. Do Calundu ao Candomblé. Dossiê África Reinventada. **Revista de História da Biblioteca Nacional**. Ano 1. n. 6, dez.2005.

SILVEIRA, Renato. **O Candomblé da Barroquinha: Processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto**. Salvador: Edições Mainanga, 2006.



VERGER, P. F. **Orixás: deuses iorubas na África e no Novo Mundo**. Salvador: Corrupio, 1997.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



Este trabalho está licenciado com uma Licença [Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Artigo recebido para publicação em: 03 de novembro de 2021.

Artigo aprovado para publicação em: 18 de novembro de 2021.