

## OLHARES SOBRE OS CANDOMBLÉS NA ENCRUZILHADA: SINCRETISMO, PUREZA E FORTALECIMENTO DA IDENTIDADE

wanderson flor do nascimento<sup>1</sup>

**Resumo:** As pesquisas sobre as comunidades de terreiro têm colocado uma série de desafios tanto para o contexto acadêmico da investigação, quanto para a apropriação que candomblecistas tem feito dos estudos produzidos nas academias. Este texto buscará traçar um plano desde o qual se possa verificar as interconexões entre a crítica ao sincretismo iniciada de maneira bastante particular por um conjunto de lideranças do Candomblé no final do século passado e estruturações de discursos acadêmicos e religiosos em torno da problemática da pureza e do fortalecimento, dando outros contornos para as abordagens acadêmicas já colocadas nos estudos sobre os candomblés. Propõe-se, ainda, a distinção entre um sincretismo *estratégico* e um sincretismo *interno*, que sirva para situar as relações entre a crítica ao sincretismo e a busca por um fortalecimento da identidade calçado na pureza entendida como um retorno à África.

**Palavras-chave:** Candomblés; Sincretismo; Identidades; Pureza; Estudos acadêmicos.

### Começando uma conversa...

É inegável que os candomblés e as demais tradições de matrizes africanas e afro-ameríndias tornaram-se frutíferos objetos de investigação por parte das ciências humanas e sociais. Seus valores, sistemas de crenças, conhecimentos, práticas, linguagens, processos educativos e lugares políticos vêm sendo sistematicamente pesquisados desde o início do século passado de modo incisivo.

Esse interesse científico pelas tradições brasileiras de matrizes africanas, entretanto, não apenas resultou em registros, descrições e análises destas tradições: é possível afirmar que o processo de pesquisar, de algum modo, influenciou os modos como as próprias tradições veem a si mesmas e suas relações com as pesquisas. Há mais de mais vinte anos as interações entre as tradições de matrizes africanas e as investigações científicas sobre candomblés têm sido já alvo de reflexões acadêmicas, que assinalam influências das pesquisas sobre as comunidades de terreiro, embora não seja pacífico, entre as/os pesquisadoras/es, que os candomblés *simplesmente* tenham se

---

<sup>1</sup> Professor de Filosofia e Bioética da Universidade de Brasília (UnB). Membro do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB/CEAM-UnB). Colíder do Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação, Raça, Gênero e Sexualidades Audre Lorde (UFRPE/UnB/CNPq). E-mail: wandersonflor@unb.br

transformado em função *apenas* das pesquisas realizadas (DANTAS, 1988; SERRA, 1995; SILVA, 1995, 2006; FERRETTI, 2006; HOFBAUER, 2011).

No cenário das transformações ocorridas em torno das identidades afirmadas nos candomblés, algumas tensões se instalaram nas relações estabelecidas no interior das tradições e também nas relações internas e externas entre elas. Sobre esse cenário, as dúvidas que trago para a discussão estão conectadas com três importantes ideias que emergem no contexto das pesquisas sobre as tradições brasileiras de matrizes africanas – e aqui me restringirei especificamente ao caso dos candomblés – e que se articulam, por vezes, como se fossem demandas dessas tradições: a busca da *pureza*, a problemática do *sincretismo* e o contexto do fortalecimento da identidade.

Ao tentar conectar essas questões com a história dos candomblés encontramos, algumas vezes, demandas da própria comunidade de terreiro e, outras vezes, demandas que vêm da própria academia ao pesquisar – em que pese o fato de que, ao menos nos últimos vinte e cinco anos, uma parte das/os pesquisadoras/es sobre as religiões de matrizes africanas é advinda das próprias comunidades de terreiro ou adentra nas mesmas em função das pesquisas. Os vários contextos nos quais as pesquisas sobre as origens das componentes africanas dos candomblés, as funções e impactos dos sincretismos e o elemento político de resistência constitutivo das identidades dos candomblés são encontrados, sem dúvidas, como interesses das comunidades de terreiro. A questão fundamental se instala em torno do modo como essas problemáticas são tratadas academicamente em função das demandas das tradições de matrizes africanas no Brasil e em que medida são transformadas nas relações com as pesquisas...

## **A problemática do Sincretismo**

A discussão sobre o sincretismo religioso vem sendo desenvolvida praticamente durante toda a história da pesquisa sobre os candomblés. Entretanto, é apenas no início da década de 1980 que vem, radicalmente, à tona a discussão pública nas comunidades de terreiro, com a publicação de um manifesto assinado por cinco importantes lideranças religiosas de Salvador (as ialorixás Mãe Menininha do Terreiro do Gantois, Mãe Stella de Oxóssi do Ilê Axé Opô Afonjá, Mãe Olga do Terreiro do Alaketu, Mãe Tetê de Iansã do Terreiro da Casa Branca e a Doné Mãe Nicinha do Terreiro do Bogum), recusando o sincretismo entre as divindades dos candomblés e os santos da

igreja católica, o chamado *sincretismo afro-católico* ou afro-cristão. Este manifesto, profusamente explorado pela mídia baiana, provocou uma longa controvérsia, tanto nas comunidades de terreiro, quanto entre especialistas acadêmicos sobre as tradições brasileiras de matrizes africanas (CONSORTE, 2006).

O manifesto foi assinado como o nome “Ao público e ao povo do Candomblé”, no dia 27 de julho de 1983. Embora bastante discutido, nunca fora publicado. Só temos acesso a ele, por meio de fotocópias mantidas por integrantes dos terreiros aos quais pertenciam as cinco lideranças religiosas. O núcleo de conteúdo afirma o seguinte:

As Iyas e Babalorixás da Bahia, coerentes com as posições assumidas na II Conferência Mundial da Tradição dos Orixá 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.

Devido à repercussão do manifesto, as ialorixás e a doné escreveram um segundo documento, em 12 de agosto de 1983, elucidando pontos que apenas foram aludidos no primeiro e respondendo a críticas. O original deste documento pode ser visualizado no Museu *Ohun Láílái*, localizado no Ilê Axé Opô Afonjá em Salvador e está transcrito como apêndice do artigo de Josildeth Consorte (2006, p. 88-90):

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; conseqüentemente, 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 o documento na íntegra; aproveitaram-no para notícias e reportagens.

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 serem aceitos 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 e por isso podem continuar sincretizando, levando Iyaôs ao Bonfim, rezando missas, recebendo os pagamentos, as gorjetas para servir ao polo 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 Oyá 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; e por saber que não tem direito é um grande brinquedo dentro da cultura que o estigmatiza, sua religião também vira brincadeira. Sejamos 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. Durante a escravidão o sincretismo foi necessário para a nossa sobrevivência, agora, em suas decorrências e manifestações públicas, gente-do-santo, ialorixás, realizando lavagens nas igrejas, saindo das camarinhas para as missas etc., nos descaracteriza como religião, dando margem ao uso da mesma 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 ideia 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.

Todo este nosso esforço é por querer devolver ao culto dos Orixás, à religião africana, a dignidade perdida durante a escravidão e processos decorrentes da mesma: alienação cultural, social e econômica que deram margem ao folclore, ao consumo e profanação de nossa religião.

Observando esta segunda carta, visualizamos a forte crítica à folclorização em nome do sincretismo, assim como a suas vantagens econômicas. Embora o impacto desta segunda carta na imprensa tenha sido bastante menor, a discussão sobre o sincretismo continuaria, nas mídias e nas pesquisas. Mas de que maneira o sincretismo era tratado nas abordagens acadêmicas e como ele foi abordado no manifesto das cinco lideranças das comunidades de terreiro? É o mesmo discurso? Têm o mesmo interesse? De um modo geral, o que estamos chamando de sincretismo aqui? Que formas assume? Que impactos para os candomblés ele tem?

Embora haja uma vasta e diversificada teorização acerca da noção de sincretismo religioso, podemos dizer que para o cenário desta discussão e, dito de modo geral, o fenômeno sincrético é entendido, academicamente, como uma fusão, junção, articulação ou reunião de símbolos, crenças e práticas de diferentes matrizes religiosas em alguma outra, como “resultado de grandes sínteses integrando elementos de diversas procedências que formam um novo todo” (FERRETTI, 2006, p. 114).

Nitidamente, as ialorixás e a doné se referiam à junção das divindades africanas cultuadas nos candomblés aos santos da igreja católica, e sua recusa se dava no âmbito do reconhecimento de que esse sincretismo se originara no contexto escravista, como signo de uma postura frente à colonização e à exploração, como tática para que as crenças africanas não se perdessem no Brasil. E elas explicitam a recusa *desse* sincretismo exatamente em função de uma imagem que afirma *essa* sincretização como um fruto dos próprios candomblés, como se esse tivesse sido seu caminho natural, como se esse fosse um elemento incontornável, como se não fosse possível um desligamento entre as divindades africanas e os santos católicos. Parece, então, que há uma insurgência contra um contexto, muito mais do que contra a ideia geral de sincretismo: o problemático seria o *como* o sincretismo é ainda utilizado em outro contexto, diferente daquele que levou a sua adoção.

E é absolutamente fundamental lembrar que essa discussão, nas comunidades de terreiro, se dá em função de algumas lideranças identificarem uma folclorização dos

candomblés e que parte dessa atitude se daria em função do sincretismo com os santos católicos. E é nesse contexto que as lideranças signatárias do manifesto observaram e enfrentaram uma espécie de inferiorização das tradições de matrizes africanas brasileiras em razão das imagens difundidas e, contra essas, como aponta Josildeth Consorte, traziam “a afirmação do candomblé como uma religião independente da católica e não uma seita, um animismo primitivo” (2006, p. 72). Essa autora enfatiza ainda que a recusa do sincretismo é muito mais uma decorrência desse embate contra a identificação do candomblé com uma seita animista, contra sua folclorização – inclusive explorada pelo turismo – do que seu motivo ou “móvel maior” (CONSORTE, 2006, p. 73).

Já os discursos acadêmicos, sobretudo os brasileiros, pensam por outros caminhos. Embora reconhecendo o caráter político do sincretismo entre as divindades dos candomblés e os santos da igreja católica, tais discursos, não raramente, o encaram como parte do núcleo identitário que constitui os candomblés (por exemplo: BASTIDE, 2008; PRANDI, 2000; RHEBEIN, 1985) e, raramente, conseguem visualizar outros lugares e especificidades do sincretismo para tais práticas tradicionais.

É curioso, por exemplo, que os discursos acadêmicos não acentuem – com raras exceções –, nas discussões sobre esse alardeado ‘sincretismo religioso’, um outro tipo de sincretismo, este sim, constitutivo dos candomblés. É aquele sincretismo que se deve à história da constituição dos cultos que agrupou divindades no Brasil, quando estas eram, normalmente, cultuadas de modo separado e em regiões distintas, no continente africano – formando aqui uma espécie de *panteão geral*, tradicionalmente inexistente em qualquer lugar do Velho Continente Negro. Chamo a esse fenômeno de *sincretismo interno*, pois não envolveu elementos religiosos articuladores externos às culturas e práticas africanas em seu conjunto (embora a motivação para a construção desse panteão geral venha de fatores externos aos grupamentos originários e suas vontades deliberadas). E todos esses elementos são fundamentais para a constituição dos candomblés.

Quando muito, encontramos referências a junções de práticas, símbolos e divindades que eram advindas de grupamentos diferentes: vemos, por exemplo, práticas originariamente Jejes (dos grupamentos de língua ewé-fon) presentes em candomblés das mais variadas nações, o mesmo acontecendo com práticas Angola/Congo (dos grupamentos de línguas bantas) ou Ketu, Efon ou Ijexá (dos grupamentos iorubás), que são encontradas disseminadas nos candomblés, gerando além das “nações” originais,

outras possibilidades como *Nagô-Vodum*, *Jeje-Ijexá*, *Angola-Ketu*, entre outras, conforme podemos observar no Mapeamento dos Terreiros de Salvador<sup>2</sup>.

E aqui é essencial frisar que toda e qualquer religião é fruto de sincretismos entre práticas e crenças anteriores (FERRETTI, 2006; 2013). Não há religião que nasça “do nada”, com todos os seus elementos radicalmente novos, sem herança de elementos antes constituídos em outras práticas ou sistemas de crença. E nesse sentido, isso que chamamos de “sincretismo religioso” – ao nos referirmos à ligação entre uma divindade africana e um santo da igreja católica – é menos religioso que estratégico, embora tenha efeitos religiosos nas práticas tradicionais de matrizes africanas no Brasil.

Tal prática sincrética foi muito mais produto de uma tática de sobrevivência dos sistemas de crenças africanos que um estabelecimento de um elo espiritual entre um santo cristão e uma divindade africana. Poderíamos chamar esse fenômeno de “sincretismo estratégico”, muito embora, como frisam as lideranças no manifesto de 1983, não haja uma incompatibilidade em cultuar as divindades africanas e ser devoto de um determinado santo cristão, sabendo-se da diferença entre tais práticas religiosas. E convém lembrar, como frisa Ferretti (2006, p. 120), que este modo de sincretizar foi já trazido pelos africanos escravizados “como estratégia de sobrevivência e adaptação” que já tinham a prática de adotar divindades de outras comunidades sem, com isso, dismantelar seus cultos tradicionais.

Cheikh Anta Diop (2014, p. 173) afirma que entre os elementos que se apresentam como parte daquilo que ele denominou como uma “unidade cultural da África Negra” do berço meridional do continente africano está a *xenofilia*, que é a tendência em não ver o estrangeiro como ameaça e, por isso, acolhê-lo sem, por esta razão, desvirtuar as crenças hospedeiras em favor das crenças hospedadas. Podemos pensar que esse elemento teria sido trazido ao Brasil e mantido nos candomblés, de modo que uma acolhimento estratégico das crenças cristãs não estariam em desacordo com estilos de vida africanos tradicionais, podendo ter sido acionados como forma de resistência, em consonância com as percepções tradicionais negro-africanas das relações.

Também os interesses dos discursos me parecem diversos. As ialorixás buscavam um fortalecimento da religiosidade através do reconhecimento de não haver mais a necessidade do vínculo com o catolicismo como determinante para a existência

---

<sup>2</sup> Pode ser visualizado no endereço eletrônico: <http://www.terreiros.ceao.ufba.br/> (acessado em 12/05/2017).

do culto às divindades africanas nos candomblés, desarticulando a imagem dos candomblés como seitas, que os inferiorizava em uma política do reconhecimento. Aqui, é eminentemente político o discurso sobre o sincretismo. Ao passo que os discursos acadêmicos, em diversos lugares, atribuem um lugar identitário e significador ao sincretismo, tornando-o uma categoria empírica a ser utilizada nas análises e que muito raramente é articulado de modo político para fortalecer os candomblés, em sua tarefa de manutenção dos modos de vida e crenças africanas em nosso país.

Desta maneira, podemos ver que o sincretismo teve um papel importante para a constituição dos candomblés, na medida em que ele ocupou uma posição estratégica para que os cultos às divindades africanas continuassem no Brasil, mas de forma alguma ele significou uma sobreposição entre dois sistemas de crença. E, como acentuam as cinco lideranças de candomblé no manifesto de 1983, se ele é utilizado como parte de um sistema de folclorização do imaginário sobre os candomblés, deve ser denunciado, recusado, embora as múltiplas e complexas relações entre candomblecistas e as crenças cristãs não se comprometam com essa recusa e essa denúncia, o que se evidencia com o fato de que a maioria dos terreiros sigam com práticas sincréticas com o catolicismo (FERRETTI, 2006, DANTAS, 1988, HOFBAUER, 2011).

A distinção entre um sincretismo *estratégico* e um sincretismo *interno* parece importante, pois sem essa distinção, findamos por fazer uma recusa de um sincretismo *em geral*, o que abre espaço para nossa segunda discussão, a problemática da pureza. Se junto do sincretismo estratégico abandonarmos as intersecções que foram forjadas na constituição dos candomblés, a tendência é “devolver” tudo o que fora sincrético na formação do culto: não apenas os elementos cristãos, mas também aqueles elementos advindos de diversos povos africanos que foram articulados no interior das comunidades de terreiros.

Assim nasceria, pela primeira vez, a ideia de um candomblé *puro Ketu*, de um *puro Angola*, de um *puro Jeje*, ignorando que mesmo cada uma destas nações articulam elementos diversos seja de outras nações, seja de diversos grupamentos dos povos de línguas iorubás, bantas e ewé-fon, respectivamente. E de povos ameríndios, com quem africanos dividiram cativeiro no Brasil durante a escravidão – algo pouco admitido e raramente falado. E, mais que evidenciar que o “puro” é já sincrético, essa percepção

nos leva a notar as estratégias que hierarquizariam os cultos em torno de um “puro” e um impuro, misturado, *milongado*<sup>3</sup>.

Em que pese que as próprias lideranças de candomblé, na segunda carta, mencionem duas vezes as palavras pureza e puro, elas não o fazem em decorrência do abandono do sincretismo *interno*, mas do sincretismo *estratégico*. Uma pureza, em relação ao sincretismo *interno* não nos levaria mais a um candomblé vivido, senão a uma ficção de um candomblé “africano” puro, sem elementos interconectados e articulados.<sup>4</sup>

### **A pureza e o fortalecimento da identidade em questão**

Conforme já afirmado, como uma consequência direta da discussão sobre o sincretismo, observamos o crescimento do interesse sobre a *pureza* dos cultos nas tradições de matrizes africanas. Em função dessa imagem identitária que o sincretismo ocupou, sobretudo em discursos acadêmicos, elaborou-se uma espécie de sentimento de contaminação dos candomblés pela presença dos santos católicos sincretizados. E, cada vez mais, um discurso sobre a “reafricanização” se fortaleceu, tanto entre acadêmicos quanto entre candomblecistas.

A reafricanização começa a aparecer como sinônimo de pureza: tanto mais puro é um candomblé, quanto mais ligado com suas raízes “africanas”. Se durante um determinado ponto e período da história dos candomblés, essa ligação com as raízes estruturais – e, portanto, com a “pureza” de uma determinada tradição candomblecista – se ancorava nas primeiras casas de candomblé, as chamadas *casas matrizes*; agora vemos que a vinculação com a pureza começou a fazer sentido na busca de uma herança africana nos candomblés. Não bastava mais uma fidelidade às casas matrizes: devemos buscar nosso legado no Continente Negro (CAPONE, 2005).

Entretanto, esse processo findou por encontrar uma “África mítica” inexistente de modo concreto, embora idealizada de modo performativo. Esses processos de busca pelas “raízes africanas” dos candomblés, muitas vezes saltam por sobre a existência do

---

<sup>3</sup> O adjetivo “milongado” deriva do substantivo quimbundo *milonga*, plural do substantivo *mulonga*, que significa, mistério, atrito, questão. No Brasil, é um termo muito utilizado nos candomblés de Angola para indicar misturas, amálgamas.

<sup>4</sup> Nunca é demais lembrar que os candomblés *não são* religiões africanas, mas um sistema brasileiro que organiza práticas, espiritualidades, valores, crenças e saberes em torno de matrizes africanas. (SILVEIRA, 2006; FLOR DO NASCIMENTO, 2016).

sincretismo interno, e deixam lacunas e dúvidas nos terreiros que buscam tal reafricanização. Ser um puro terreiro Ketu, por exemplo, na medida em que se buscam os fundamentos africanos para esse culto, esbarra na presença de elementos advindos de outros grupamentos africanos<sup>5</sup>. E aí também se inicia um *outro* processo de “purificação”: tão mais puro será um terreiro Ketu, quanto mais ele não utilizar elementos de outras “nações”. Nesse cenário, salta-se da purificação de elementos católicos, para uma purificação geral no tocante, ainda, de outros elementos também originariamente ‘africanos’.

Mas, segundo Matory (2005), também na própria Nigéria, o processo de reconstrução da “Tradição”, é recente e ideologicamente estruturado. Muito da tradição que hoje se encontra na busca pelas “raízes originárias” dos candomblés, sobretudo o de ascendência iorubá, foi reconstruído a partir da experiência atravessada pelo cristianismo, por missionários nigerianos cristãos no final do século XIX e início do século XX: “Matory mostra que foram eles (sobretudo pastores negros com experiência diaspórica) os primeiros a fazer registros da história, da língua e das tradições locais, além de terem elaborado as primeiras traduções da Bíblia” (HOFBAUER, 2011, p. 9).

Assim, para evitar o sincretismo interno, tem-se que conviver – muitas vezes de modo desavisado – com uma nova (e, não raro, invisível) influência das leituras cristãs das tradições iorubás. Isso é, no mínimo, inusitado, já que a recusa do sincretismo interno é uma derivação, em contextos de busca da “pureza”, da recusa do sincretismo afro-cristão. Embora sejam pessoas nigerianas a fazerem essa sistematização da “tradição” iorubá, não deixam de ter uma perspectiva externa a essa mesma tradição, de modo que elas são também partícipes da construção dessa “África mítica” que é também buscada aqui em nossas terras.

Essa pureza almejada – em grande parte em função da procura de um processo de reafricanização – que parece se fundar por um conjunto de leituras que estão relacionadas com um determinado modo, o acadêmico, de abordar as questões que dizem respeito às tradições brasileiras de matrizes africanas e seus impactos nas leituras pelo povo de terreiro, tendeu a desembocar no fato de que “certas práticas e conceitos

---

<sup>5</sup> Em tese, um terreiro Ketu teria sua ascendência do reino de Ketou, no atual Benin, reconhecido por cultuar, principalmente, o orixá Oxóssi. Entretanto, orixás que são também advindos de povos iorubás, mas de outros reinos, como Efon, Egba, Abomei, Oyó deveriam ainda ser cultuados num terreiro Ketu? O orixá Oxumarê, por exemplo, deveria ter seu culto extirpado de um terreiro *Ketu puro*, já que seu culto é originário de outro reino, de outra nação, não Ketu?

que se verificam hoje, no candomblé, parecem ter-se formado em virtude do maior acesso e interesse dos religiosos pela literatura científica” (SILVA, 2006, p. 149).

Todo esse arcabouço crítico sobre o sincretismo findou por ter consequências inesperadas, inclusive para as casas tradicionais que criticavam, como já dissemos, um aspecto contextual no qual o sincretismo afro-cristão, estratégico, esteve envolvido. Mesmo a mais radicalmente crítica ao sincretismo estratégico afro-católico das ialorixás que assinaram o manifesto de 1983, Mãe Stella de Oxóssi, vê com desconfiança a reafricanização, entendida como a busca das raízes dos candomblés no continente africano e uma espécie de desprezo pela tradição construída no Brasil (SILVA, 1995, p. 278).

Se o sincretismo interno é elemento fundamental da identidade dos candomblés – diferentemente do sincretismo estratégico, que podemos, do ponto de vista do culto, classificar como periférico ou secundário – um processo de “purificação” de elementos de outras “nações”, pode resultar na criação de novas religiões *e não de candomblés mais puros*. Essa é uma possibilidade que deve ser avaliada com cuidado, tanto por perspectivas eminentemente advinda das tradições de matrizes africanas, quanto pelas acadêmicas.

O discurso sobre a identidade nos candomblés é bastante recente. Como normalmente os candomblecistas não se veem *prioritariamente* como pertencentes a uma religião, mas como praticantes de um modo de vida – que contém em seu interior práticas rituais de culto à ancestralidade e à natureza – até pouco tempo era pouco comum um discurso sobre fortalecer a identidade, sobretudo em contextos religiosos, dos candomblés. Também é relativamente recente a ideia de pensar o candomblé como uma *religião*. Na história das pesquisas, ele foi pensando ora como uma prática animista fetichista que se instalava numa seita, ora como um processo alucinatório coletivo, ora como prática de povos primitivos desconhecedores da “religião”. É exatamente no momento em que os candomblés passam a ser vistos como “religião”, que o problema da identidade se instala de modo fundamental.

A disputa sobre qual é a “nação” mais pura, as “acusações” à nação “Congo/Angola” como sendo uma “Umbanda melhorada”<sup>6</sup> (LIMA & ALVES, 2015, p. 589; MACIEL, 2016, p. 143) e mesmo as decorrências da leitura que Edison Carneiro,

---

<sup>6</sup> Esta afirmação aponta para uma dupla discriminação: discrimina-se o candomblé da nação de Angola e, ao mesmo tempo, discrimina-se a Umbanda, que é outra religião; ambas colocadas em uma espécie de degrau hierárquico inferior frente aos candomblés de origem iorubá, entendidos como “mais puros”, mais africanos.

na esteira de Nina Rodrigues, fazia de algumas nações como “desprovidas de um panteão próprio”, compuseram um cenário no qual tanto o sincretismo estratégico, quanto o sincretismo interno fossem problematizados no mesmo bojo, em um primeiro momento por acadêmicos e, em seguida, pela própria comunidade candomblecista.

É exatamente essa busca por uma raiz africana para os candomblés que incita o discurso sobre a pureza, que historicamente foi estranho às práticas dos candomblés. A dificuldade (ou impossibilidade) de encontrar a “África mítica” – em detrimento ao continente africano real – que desse origem ao complexo conjunto de sentidos experienciados nos candomblés compele a uma construção forçada de uma ideia de pureza relacionada aos candomblés.

Minha suspeita é que essa necessidade da pureza é mais acadêmica que candomblecista. O que tenho visto em minha própria experiência e nas muitas casas que conheci ao longo da vida é o acolhimento de diversas perspectivas africanas nas práticas dos candomblés, um elemento que indicaria essa abordagem da xenofilia que apontei antes. É no encontro com esses discursos acadêmicos que pretendem descrever o vivenciado pelo “povo de santo”, que essa busca pela pureza ingressa nos terreiros de candomblé, muitas vezes apontando para uma xenofobia, estranha aos contextos tradicionais dos povos africanos que constituíram os candomblés.

### **Considerações indicativas, mas não finais...**

Um desafio interessante para contornar essa primazia acadêmica dos discursos sobre a identidade e seu fortalecimento por parte da comunidade candomblecista seria tentar entender os modos como o próprio candomblé e seus praticantes entendem a noção de identidade e seu fortalecimento. E, sem pesquisar especificamente sobre essa questão, já ouvi diversos relatos que poderiam ser pistas para pensar: falas que vão desde “fortalecer a identidade seria recuperar o que nossos mais velhos foram obrigados a abandonar seja pela repressão policial, pela vida na cidade ou pelas contingências da vida” até “fortalecer a identidade consiste em modernizar nossos cultos adequando-os à realidade cotidiana, já que não vivemos mais na escravidão”.

Que rumos essa discussão pode tomar é algo que ainda temos de pensar coletivamente. E minha sugestão é que não se tente impor um modo acadêmico de pensar às comunidades de terreiro. Talvez tenhamos de criar um modo de pesquisar que

não seja responsabilizável por introduzir valores novos àquilo que tentamos entender. Quem sabe tenhamos de buscar maneiras de pensar a pureza que não “contamine” o próprio sentido do culto, que provavelmente pensa que o puro não é o isento de encontros, fusões, criações desde o que já temos – ideia, aliás, já apresentada por Mary Douglas (1998) em seu clássico sobre Pureza e Impureza ritual. Talvez tenhamos de lidar com outras imagens de tradição, sincretismos e mesmo de pesquisa para acompanhar o modo como esses processos se dão nos candomblés.

Parece nítido que o objetivo dos estudos acadêmicos não foi o de reconstruir ou lançar novas bases para os candomblés. Mas é interessante que nos ocupemos de pensar de que maneira nossas pesquisas impactem o menos possível a rotina das comunidades de terreiro. É imperativo que estejamos preocupados em buscar prever de que modo as categorias que utilizamos para ler as experiências dos candomblés não remetam o próprio candomblé para outro campo de experiência distinto daquele que já se experimenta – pelo menos não em função das possíveis leituras que se possam fazer, por parte do povo de santo (já que sabemos que hoje é um “público consumidor ávido” do que se produz na academia).

Enquanto prática, os candomblés surgem enquanto uma busca/reconstrução de uma identidade arrancada durante o período do tráfico e da escravização. Talvez seu sentido religioso, na medida em que entendemos a religião (no sentido de *religiare*) como uma religação, seja exatamente este: uma reconexão buscada com uma identidade perdida a ser ressignificada na tradição, que constantemente reconstruímos, na forma de novas maneiras de procurar o que nos fora usurpado pelas práticas e crenças racistas/escravistas (FLOR DO NASCIMENTO, 2016). Quem sabe o fortalecimento da identidade, na relação com as pesquisas sobre as tradições de matrizes africanas, possa se dar exatamente na possibilidade de encontro com uma tradição que em vez de pensar em uma pureza – calçada em critérios de exclusão que tendem a negar a própria dinâmica de constituição dos candomblés – possa assumir o caráter constitutivo do sincretismo interno, mesmo que problematizando-o quando necessário. Tomar uma decisão – politicamente engajada com as próprias comunidades de terreiro – diante dos caminhos por onde seguir quando nos colocamos em meio à encruzilhada da “tradição”: eis um desafio interessante para lidar com a problemática do sincretismo e da pureza diante da questão do fortalecimento da identidade.

Obviamente isso não significa desprezar a história dos estudos acadêmicos, nem subordiná-los à lógica da produção de saber dos candomblés. Não se pode, ainda,

ignorar que o sincretismo e a pureza já vem sendo criticados por diversas perspectivas teóricas acadêmicas e que as teorias da identidade pululam para todos os gostos, no presente. Trata-se mais de buscar uma conversa profícua com os terreiros, lembrando que não se produz ciência (sobretudo as humanas e sociais) apenas para os públicos intra-acadêmicos – se é que esse, algum dia, tenha sido o seu objetivo primeiro. Buscar entender o impacto que o prestígio que as pesquisas “científicas” têm sobre as intenções que as comunidades em torno das quais pesquisamos têm para si mesmas é uma necessidade. Não porque as comunidades sejam incompetentes ou não tenham seus próprios intelectuais. Estes existem desde os inícios dos candomblés. A questão é que a distribuição deste prestígio e o modo como o Ocidente valoriza alguns “tipos” de intelectuais em detrimento de outros passa pela dimensão ainda eivada pela colonialidade e por sua sombra racista constitutiva.

## Referências

BASTILDE, Roger. *O Candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

CAPONE, Stefania. Le candomblé au Brésil ou l’Afrique réinventée. In: TESTOT, Laurent; DORTIER, Jean-François (Orgs.). *La Religion: unité et diversité*. Paris: Sciences Humaines Éditions, 2005, p. 225-231.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. Ensaio sobre as noções de Poluição e Tabu. Lisboa: Edições 70, 1998.

CONSORTE, Josildeth Gomes. Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/CEAO, 2006, p. 71-91.

DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó Nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DIOP, Cheikh Anta. *A unidade cultural da África Negra*. Luanda/Ramada: Mulemba/Pedago, 2014.

FERRETI, Sérgio F. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/CEAO, 2006, p. 113-130.

\_\_\_\_\_. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: EDUSP/Arché, 2013.

FLOR DO NASCIMENTO, wanderson. Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. *Ensaios Filosóficos*, v. 13, p. 153-170, 2016.

HOFBAUER, Andreas. Pureza nagô, (re)africanização e dessincretização. In: *Anais do XI Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais: Diversidades e (Des)Igualdades*. Salvador: UFBA, 2011.

LIMA, Ari; ALVES, Nana Luanda M. Relações Raciais, Racismo e Identidade Negra no Candomblé Baiano de Alagoinhas. *Educere et Educare*, v. 10, n. 20, p. 585-598, 2015.

MACIEL, Cleber. *Negros no Espírito Santo*. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2016.

MATORY, J. Lorand. *Black Atlantic religion: Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

RHEBEIN, Franziska C. *Candomblé e Salvação*. São Paulo: Loyola, 1985.

SERRA, Ordep. *Águas do Rei*. Petrópolis: Vozes/Koinonia, 1995.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás da Metrôpole*. Petrópolis: Vozes, 1995.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Reafricanização e sincretismo. Interpretações acadêmicas e experiências religiosas. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson

(orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/CEAO, 2006, p. 149-157.

SILVEIRA, Renato da. *O candomblé da Barroquinha. Processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto*. Salvador: Maianga, 2006.