



A religiosidade que veio de África: construções, conceitos e resistências

Uma entrevista com o Prof. Dr. Luís Nicolau Parés

Luís Nicolau Parés é doutor pela *School of Oriental and African Studies*, da Universidade de Londres. Especialista em história e antropologia das religiões africanas e afro-brasileiras, é autor do livro “A Formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia”, publicado pela Editora Unicamp, 2006. Atualmente é professor do Departamento de Antropologia da Universidade Federal da Bahia.

<http://lattes.cnpq.br/1081765950156079>

Entrevista concedida via correio eletrônico a **Natália Ribeiro Martins**, doutoranda em História Social da Cultura no Programa de Pós Graduação em História da UFMG e membro do Conselho Editorial da *Temporalidades*, gestão 2016, e a **Thiago Henrique Mota**, doutorando em História Social da Cultura no Programa de Pós Graduação em História da UFMG.

Incorporando os estudos das religiões afro-brasileiras ao contexto do Dossiê Temático da *Temporalidades* “(In) Tolerâncias religiosas: práticas Modernas e problemáticas Contemporâneas”, convidamos o Prof. Luís Nicolau Parés para responder algumas questões.

[REVISTA TEMPORALIDADES]: Atualmente, no Brasil, o conceito de Mundo Atlântico tem ocupado grande espaço na produção historiográfica. Nascido do debate político e jornalístico no período das Grandes Guerras, na primeira metade do século XX, o conceito passou a estruturar um campo de estudos a partir da década de 1960, marcadamente nas produções acadêmicas em língua inglesa, com referência ao Atlântico euro-norte-americano. A partir das décadas finais do século XX, contudo, passou-se à inserção do Atlântico sul na agenda de pesquisas, mormente no campo das culturas (religiosas, políticas, epistemológicas) africanas nas duas margens do oceano. O estudo



dos Malês da Bahia, em perspectiva atlântica, cujo método de abordagem foi sugerido por Nina Rodrigues já na década de 1890, tem sido paradigmático na história atlântica afro-brasileira – e mobilizado debates acalorados, como aquele protagonizado por Paul Lovejoy e João Reis, no número 30 da revista *Topoi*. As pesquisas que o senhor tem desenvolvido inserem-se diretamente nesta discussão, ao analisar religiosidades africanas no Brasil; o catolicismo no contexto geopolítico do Daomé; processos de construção e reconstrução de crenças nas duas margens do Atlântico. A perspectiva é promissora, mas impõe dificuldades e desafios. Como o senhor avalia os estudos de História Atlântica com foco nas relações afro-brasileiras, no Brasil? Quais alternativas o senhor sugere aos jovens pesquisadores que se aventuram por essas águas, sobretudo diante do debate, já clássico, entre sobrevivências africanas na América e crioulizações atlânticas?

[Luís Nicolau Parés]: Embora o campo da história atlântica tenha emergido associado ao hemisfério norte, houve outras abordagens concomitantes que, escapando à geografia dos impérios euro-americanos, passaram a contemplar a África e as populações negras diaspóricas como parte desta cronotopia atlântica. Nesse sentido, a história do tráfico de escravos e sua contribuição para a compreensão da formação da modernidade capitalista ocidental são paradigmáticos. Também, nos estudos afro-americanos, antropólogos culturalistas, como Melville Herskovits, já na década de 1940, advogavam por agendas de pesquisa que passavam pelo estudo da África e do tráfico para entender o mundo afro-americano. Pierre Verger, na década de 1960, com seu monumental *Fluxo e Refluxo*, foi outro pioneiro dessa história afro-atlântica, inclusive desbravando o terreno para o estudo dos retornados agudás.¹ Todo esse esforço ganhou maior visibilidade com a contribuição teórica dos estudos culturais, na década de 1990, com destaque para o trabalho seminal de Paul Gilroy, *O Atlântico Negro*. Assim, o “mundo atlântico” como campo de pesquisa histórica encontra múltiplos antecedentes e se cruza com outras áreas de conhecimento. Porém o esforço para incluir nesse quadro analítico transnacional o continente africano, a economia do tráfico e as comunidades negras diaspóricas não foi ainda plenamente bem-sucedido.

O debate entre Paul Lovejoy e João Reis não deixa de ser emblemático de algumas das tensões teóricas, metodológicas e ideológicas, que perpassam a história atlântica e os estudos

¹ Pierre Verger. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos, séculos XVII – XIX*. Salvador: Corrupio, 1987 [1968].



afro-americanos. Para além de questões de ética profissional – e correndo o risco de simplificar as nuances dos argumentos esgrimidos – eu diria que Lovejoy quer se apresentar como o defensor da necessidade da história africana, no caso do islã, para interpretar as revoltas escravas nas Américas. Reis, de forma persuasiva, nega a acusação do suposto desprezo da história africana de autores como Hobsbawm, Genovese ou ele mesmo. Nesse sentido, todos concordam sobre a relevância do conhecimento do background africano para a compreensão da história americana, porém, o que está em jogo é o peso relativo que aquele deve ter no esclarecimento desta. Nesse quesito, eu diria que Reis, não obstante o uso interpretativo dos antecedentes africanos, tende a privilegiar a lógica do tráfico e da sociedade escravocrata para explicar as revoltas baianas oitocentistas e, nesse sentido, se afastaria da posição mais afrocêntrica de Lovejoy.

A história afro-atlântica mais recente tenta superar a velha discussão sobre as continuidades e descontinuidades culturais, questão ainda atrelada a um modelo de movimento unidirecional, que levaria da África à América, do passado ao presente, da origem à diáspora, da tradição à modernidade. Gilroy propôs um modelo mais “rizomático” de conexões multidirecionais e comunidades transnacionais que desafiam o discurso da modernidade e do estado-nação territorial. Inspirado nessa proposta, o antropólogo norte-americano Lorand Matory tem usado a metáfora do “diálogo atlântico” para repensar a história das religiões afro-brasileiras como um processo de troca e circulação de pessoas, ideias e mercadorias promovido, bem depois do fim do tráfico de escravos atlântico, por uma elite africana de viajantes, comerciantes e sacerdotes transnacionais.

Embora persuasiva essa narrativa, em minha opinião, tende a conferir uma ênfase excessiva na escala global e no papel das forças exógenas na determinação das dinâmicas locais, obscurecendo a sua lógica interna. Obviamente o global e o local se retroalimentam, mas quando a análise prioriza a longa distância transoceânica e as influências externas, corre-se o risco de perder de vista o detalhe e a complexidade micro-histórica. Assim, a história atlântica, para além da dificuldade que envolve dominar várias histórias locais e suas interconexões, deve atentar para um cuidadoso balanço ou alternância entre diversas escalas analíticas. Considero também que uma história afro-americana bem sucedida, mais do que uma escolha entre opções antagônicas, deveria ser aditiva, privilegiando tanto as possíveis continuidades estruturais como as mudanças derivadas dos interesses e as estratégias individuais, atentando para a sua simultaneidade e a interação dialética entre ambas.



[RT]: O antropólogo Clifford Geertz afirma que, no estudo das religiões, mais importante que defini-las é encontrá-las. Em sua concepção, um pesquisador deve ocupar-se em compreender como determinadas práticas sustentam, incorporam ou mesmo inibem processos e sentimentos religiosos, em detrimento de determinar quais práticas são características da religiosidade e quais não são. Neste sentido, analisando as religiões como processos históricos e culturais, os pesquisadores são confrontados com a necessidade de inserir o fenômeno religioso na vida social e política. O desafio é explicar como tal fenômeno é construído, transformado, compreendido e vivenciado em diferentes tempos e lugares. Assim, a história é importante à compreensão das religiosidades afro-brasileiras contemporâneas. Contudo, é preciso cuidado para não se essencializar o passado com vistas à reprodução de africanidades imaginadas no Brasil contemporâneo. Partindo do princípio de que “o passado é um país estrangeiro”, no qual não há linearidade imediata com o presente e cujas estruturas epistemológicas são diferentes das atuais, como o estudo das transformações nas religiosidades africanas, entre a África e o Brasil, pode auxiliar-nos – metodológica, teórica e empiricamente – na compreensão das transformações vividas pelas religiosidades afro-brasileiras, entre passado e presente?

[LNP]: Talal Asad escreveu um interessante artigo criticando a definição universalista de religião proposta por Geertz, mostrando como, em qualquer momento histórico, são as forças do poder ou as atividades disciplinares das instituições sociais as que conferem o “status autoritativo” às representações que modelam a nossa concepção do que seja religião.² Em muitas sociedades africanas pré-coloniais, por exemplo, embora houvesse instituições e práticas ocupadas na interação com um “outro mundo” habitado por entidades espirituais, o conceito de “religião”, como um âmbito separado da vida social, não parece ter existido até o século XIX, com a chegada das missões cristãs europeias. Nesse contexto, mapear as fronteiras do que seja o campo do religioso é um desafio provavelmente fadado ao fracasso, sobretudo se renunciarmos ao uso de dicotomias muito rígidas e analiticamente deficientes como a de sagrado/profano. Corroborando a tese de Asad, até poucas décadas atrás, no Brasil, as práticas de matriz africana

² Talal Asad, “A construção da religião como uma categoria antropológica”. *Cadernos de Campo* (São Paulo), n. 19, pp. 263-284, 2010.



que hoje chamamos de “religião” eram excluídas desse domínio semântico e desqualificadas como “magia” e “feitiçaria” pelos discursos hegemônicos do catolicismo, da antropologia e da jurisprudência. Por outro lado os próprios praticantes, interiorizando o “discurso autoritativo” do estado, ou talvez reatualizando percepções arraigadas num passado mais distante, também não pensavam nas suas práticas em termos de “religião”. Até os anos 1940, na Bahia, os iniciados no candomblé falavam dos seus terreiros como “seitas”, um termo hoje desconsiderado por pejorativo. Assim, o status de “religião” é sempre consequência de uma configuração de forças de poder historicamente situadas. A escolha de classificar como “religião” processos de cura, adivinhação ou mediunidade, que o cristianismo ortodoxo discrimina como magia, constitui uma ação de afirmação política.

Fica evidente que a compreensão do que possamos chamar de religião, seja no passado ou na contemporaneidade, demanda uma ênfase nas práticas, com uma análise integrada da interação com o contexto sociológico, político e institucional. Por outro lado, são os valores e crenças nos quais o indivíduo é socializado que configuram sua percepção ética do mundo, orientando, em última instância, suas ações sociais. Assim, é necessário atentar também para o quadro epistemológico que modula as possibilidades do imaginário coletivo. No caso das sociedades africanas pré-coloniais, porém, devido ao eurocentrismo da maioria das fontes, acessar à cosmovisão dos sujeitos não é tarefa fácil. Todavia, a compreensão sociocultural do religioso ficaria incompleta se não contemplasse a diacronia, ou seja, os processos transformativos das suas práticas, valores e vivências, ao longo do tempo e nos distintos lugares.

Em relação à segunda parte da pergunta, é verdade que há hoje, entre os praticantes das religiões afro-brasileiras, uma tendência a mistificar e idealizar o passado africano, como o berço de saberes tradicionais imutáveis. Esse processo do imaginário que traça continuidades lineares com uma origem primordial pode ser interpretado, em parte, como tentativa de transcender um “passado traumático” – como Sidney Mintz qualifica o passado de qualquer sociedade afro-americana – e, em parte, como estratégia a serviço de mobilizações identitárias de caráter étnico-racial. Em termos políticos, o “essencialismo estratégico” não é necessariamente negativo, mas, em termos históricos, corre o risco de reproduzir estereótipos e simplificações grosseiras.

O meu último livro sobre as práticas religiosas na Costa da Mina no período do tráfico de escravos atlântico é uma tentativa de fornecer elementos conceituais que permitam imaginar, a partir de uma maior fundamentação empírica, um passado cultural extremamente dinâmico e



multifacetado.³ As dificuldades metodológicas, porém, são inúmeras, pois a base documental é limitada, cheia de lacunas e, como já falei, etnocêntrica. Contudo, a necessária cautela com o anacronismo não deveria impedir outros exercícios de imaginação criativa. Abordagens comparativas de etnografias contemporâneas, na África e no Brasil, podem elucidar processos transformativos de práticas rituais específicas e, com a devida prudência, podem assistir na interpretação de eventos registrados por cronistas que desconheciam o que estavam testemunhando. A tradição oral, a arqueologia e a linguística são outros arquivos que devem ser potenciados para complementar a abordagem historiográfica mais convencional. Com certeza, avançar reconstituições parciais da historicidade das religiões africanas e afro-brasileiras não levará nunca a qualquer explicação conclusiva, mas uma compreensão mais nuançada do passado talvez possa fornecer elementos para dar respostas mais convincentes às ameaças do presente e aos desafios do futuro.

[RT]: Existe uma opinião bastante difundida de que apenas as religiões africanas e indígenas foram passíveis de transformações e incorporações, por vezes chamadas sincréticas, as quais deram origem à Umbanda, ao Catimbó, à Cabula e à Jurema. Esta análise parte, de certa forma, das estratégias discursivas ainda dominantes do Catolicismo e outras religiões cristãs e universalistas e a sua naturalização como crença oficial. Como lidar com estas tensões discursivas que envolvem a questão das religiosidades africanas, no Brasil? De que maneira a ideia de sincretismo deve ser compreendida quando trabalhamos com as religiosidades de matriz africana? Ela pode ser operacional, para a academia?

[LNP]: Como já foi dito, os “discursos autoritativos” dos poderes hegemônicos são os que tentam definir a ortodoxia e suas fronteiras com a heterodoxia. Em termos de práticas religiosas, na sociedade brasileira, o cristianismo ocupou historicamente o lugar da centralidade e da “autoridade”, relegando à marginalidade político-cultural as religiões dos grupos subalternos. A antropologia nos ensina, porém, que é precisamente no campo do religioso, em particular no âmbito do ritual, onde os “fracos” politicamente encontram um território fértil para exercer o seu “poder” de contestação e transgressão. Essa disputa de forças se expressa amiúde em narrativas

³ Luis Nicolau Parés, **O rei, o pai e a morte. A religião vodum na antiga Costa dos Escravos na África Ocidental**. São Paulo: Cia das Letras, 2016.



que opõem a pureza e autenticidade das religiões “oficiais” ao sincretismo e mistura das práticas periféricas, sem esquecer que a ilusão de autenticidade, a noção de ser idêntico ao original, é uma ideologia ao serviço da desqualificação do concorrente ou diferente.

Na atualidade, também no campo das religiões afro-brasileiras, é constatável uma tensão interna análoga, entre as práticas legitimadas como “tradicionais” e “africanas”, a exemplo das casas de candomblé de Salvador e do Recôncavo baiano, frente a variantes regionais, como o jaré, o peji, o catimbó ou a jurema, geralmente associadas aos interiores sertanejos. As simbioses afro-indígenas com seus caboclos e, ao nível nacional, a umbanda em diálogo com o espiritismo kardecista, são emblemáticas desse não lugar, ou terra de ninguém do sincretismo, configurando um universo extremamente dinâmico e eclético que é ainda mal conhecido, apesar do número crescente de estudos sobre o tema na última década.

Enquanto referente de algo misturado, impuro e inautêntico, o termo sincretismo tem adquirido uma carga semântica negativa, levando alguns estudiosos a evitar o seu uso. Porém se encaramos o sincretismo como processo de mudança cultural resultado do encontro do diferente, ele passa a expressar um processo fundamental inerente a qualquer religião. Explorar então qual seja a natureza desse processo, tanto no nível conceitual como no da práxis, se torna um desafio intelectual de extrema relevância para o campo dos estudos religiosos.

A associação entre os santos católicos e os deuses africanos é o exemplo mais recorrente do sincretismo afro-católico. Esse tipo de processo, que Nina Rodrigues caracterizou como confusão teológica ou ilusão de catequese do africano, tem sido explicado, depois, em termos da “teoria da camuflagem”. A aparente devoção católica seria uma forma de ocultar ou disfarçar aos olhos do senhor a verdadeira crença africana do escravo e, portanto, uma forma de resistência cultural. Não há, porém, por que duvidar que alguns africanos pudessem acrescentar a suas devoções africanas, outras ajudas espirituais do catolicismo, induzindo processos de acumulação de recursos espirituais, sem descartar possíveis processos de conversão sincera. Alternativamente, o antropólogo Andrew Apter, inspirado em Michael Taussig, propõe encarar o sincretismo afro-católico como mimese, ou como estratégia dos subalternos para, a partir da apropriação da cultura religiosa senhorial, chegar a compreendê-la e, assim, controlá-la. Nesse caso, o sincretismo, sob a forma de assimilação, seria uma forma de contradiscurso.



Seja qual for a interpretação, o fenômeno sincrético se caracteriza por estabelecer equivalências e associações entre elementos de origens diversas, com variações que vão, num *continuum*, da justaposição à fusão. Nesse sentido, é importante lembrar que a coexistência de elementos relacionados, porém separados, deve ser analiticamente diferenciada de um processo de síntese criativa. Aliás, o sincretismo também pode consistir na agregação de práticas, elementos de cultura material ou referentes conceituais de campos diversos, sem pressupor equivalências ou correspondências conceituais. Essa bricolagem cultural seria resultado de múltiplas historicidades personalizadas, de encontros aleatórios e, portanto, necessariamente eclética. Compreender e teorizar sobre o caráter composto ou sincrético da religiosidade afro-brasileira continua a ser o grande desafio de antropólogos e historiadores. Mas compreender os contradiscursos de africanização ou antissincretismo no campo político-religioso contemporâneo é igualmente revelador.

[RT]: A normatização dos corpos e das almas sob o signo Católico foi condição *sine qua non* para a manutenção e funcionamento do Tribunal do Santo Ofício português, não só na metrópole, mas também em seus domínios coloniais. Mesmo após a suspensão da Inquisição, no início do século XIX, os Estados continuaram a utilizar expedientes jurídicos e penais de perseguição à feitiçaria e outros rituais tidos como demoníacos, que englobaram os praticantes de religiões africanas. No Brasil, atualmente, apesar da laicidade constitucional e da caracterização de um Estado Democrático de Direito, não se reconhece de forma prática a igualdade de direitos das religiões professadas em seu território, gerando discrepâncias no diálogo e no estabelecimento de relações formais entre o Estado e, especialmente, os cultos de matriz africana. Consequentemente, tal brecha legislativa retroalimenta a intolerância religiosa, expondo diversos canais de conflito e, ainda, tornando mais burocrático o combate ao extremismo religioso. Para o senhor, quais os caminhos para superação destas questões? Como a atividade de investigação acadêmica pode atuar neste processo, inserindo as Ciências Humanas em um debate público?

[LNP]: Acho que já insisti bastante no papel institucional dos “discursos autoritativos”, para utilizar mais uma vez a expressão de Asad, não apenas na instauração das “representações” ou “sistemas simbólicos” que configuram o religioso, mas também na normatização disciplinar da



experiência religiosa. Em consequência do afastamento da dicotomia cristã de corpo e alma, as religiões de matriz africana – com uma noção de pessoa múltipla e seus processos de mediunidade, amiúde associados à patologia e à marginalidade social – foram percebidas com extrema desconfiança, quando não perseguidas, pelo Estado brasileiro, apesar da sua presunção de laicidade. Cabe notar, no entanto, uma mudança significativa ao longo do século XX, em particular a partir da década de 1930, em que as religiões afro-brasileiras foram, aos poucos e de forma seletiva, reconhecidas como parte da herança cultural africana do país. Essa valorização, insisto, parcial e limitada, foi acompanhada de uma crescente visibilidade dos referentes religiosos afro-brasileiros no espaço público. A partir da década de 1980, esse processo recebeu o impulso político dos movimentos negros, culminando, através da Fundação Palmares, na promoção de políticas públicas para as populações afrodescendentes, incluindo, entre outras, o tombamento de alguns poucos terreiros como patrimônio histórico cultural do Brasil. Esse reconhecimento simbólico do Estado aconteceu em paralelo à emergência de um movimento de demonização das religiões afro-brasileiras, liderado pelas igrejas evangélicas de denominação neopentecostal. De forma paradoxal, quando a elite do candomblé passou a ser reconhecida como “cultura” pelo Estado, sua base social estava sendo minada e convertida pelo discurso da antifetição neopentecostal.

A intolerância religiosa evangélica reatualiza uma longa tradição de exclusão de cosmovisões alternativas àquelas produzidas pela cristandade. Um fator que facilita essa dialética ou “guerra” religiosa é que o evangelismo mais fundamentalista compartilha com as religiões de matriz africana uma mesma crença na possibilidade dos corpos serem possuídos por forças exógenas e do exorcismo como forma de cura. Porém enquanto o cristianismo sustenta que a agência do mal provém sempre, de forma exclusiva, do Demônio, projetando esse absolutismo moral nas religiões afro-brasileiras como um todo, estas últimas, ao contrário, são governadas por uma ambiguidade moral que postula que o bem e o mal são relativos aos interesses dos sujeitos e que a mesma entidade espiritual pode punir ou salvar a depender das circunstâncias. Essa diferença fundamental – que, efetivamente, pressupõe uma ameaça radical aos valores basilares da cristandade – alimenta as acusações evangélicas de serem as religiões afro-brasileiras apenas práticas de feitiçaria. A desqualificação de um antagonista vulnerável pode ser pensada como uma estratégia do proselitismo neopentecostal. Mas, para além da concorrência no mercado religioso, o agressivo enfrentamento evangélico – às vezes violento – emascara embates ideológicos e



políticos da sociedade brasileira, atravessados, de forma complexa e nem sempre nítida, pelo vetor étnico-racial.

Em minha opinião, o confronto tem tido efeitos positivos no sentido de mobilizar politicamente as comunidades de terreiro, estabelecendo alianças com os movimentos negros antirracistas e outros atores do Estado e da sociedade civil. Porém o combate e a superação do extremismo religioso passam necessariamente por uma campanha educativa, partindo das escolas até chegar à investigação acadêmica, que permita aos cidadãos ter uma compreensão mais nuançada e próxima da realidade, que revele não apenas a inestimável riqueza cultural desse universo religioso, mas, também, que desconstrua preconceitos e mostre os cuidados e a ética que regem as formas de agir nos terreiros. Os desafios são ainda muitos, mas acredito que a difusão do conhecimento produzido pelas ciências sociais – vale lembrar desenvolvidas historicamente, de forma mais ou menos conflitiva, em relação aos terreiros – pode contribuir para o avanço social de setores da população brasileira tradicionalmente marginalizados.