

RELIGIÕES AFRICANAS NO BRASIL E CATOLICISMO - UM QUESTIONAMENTO -

Francisco Cartaxo Rolim
*Doutor em Sociologia pela Faculdade de Filosofia, Ciências e
Letras da Universidade de São Paulo*

I - Introdução

Quando hoje olhamos para os terreiros da Umbanda e Candomblé, deixamo-nos levar por um natural sentimento de espanto, tal a sua proliferação nas áreas urbanas. E a questão que tem preocupado a muitos estudiosos é a de se saber porque tanto crescem e se expandem. Daí o estudo deste fenômeno em sua fase atual. Esta perspectiva é, sem dúvida, legítima, embora não pretenda ser exclusiva. Nela se colocam os que enxergam na expansão de Umbanda, por exemplo, uma função de adaptação ao estilo da vida urbana. Tais autores, buscando uma interpretação sociológica, estão antes preocupados em ver o fenômeno por fora, ou seja, em seu relacionamento com a sociedade. Deixam à margem a visão interna do problema religioso que estudam, e que pode ser obtida numa abordagem sociológica.

Entretanto, a ficarmos assim restritos a este ângulo de visão, esquecemo-nos de outras posições que podem oferecer-nos uma vista diferente do mesmo fenômeno. E, sobretudo, corremos o risco de não enxergarmos um problema maior, que se situa por detrás dos cultos afro-brasileiros atualmente em curso, a saber, se as grandes linhas da concepção religiosa africana persistem ou não ainda hoje. Como um dos caminhos que nos farão

chegar até este importante problema, irei começar pela seguinte indagação: como entender a presença de certos símbolos católicos e não de outro? Como entender a presença de imagens, mesmo a da cruz, e não de símbolos diretamente ligados à missa, por exemplo? Quanto a este ponto, há inevitavelmente um processo de seleção. Mas admitindo que ele tenha existido, que tenha havido consciente ou inconscientemente uma escolha, cabe a pergunta: os símbolos escolhidos pelos africanos, foram interpretados por eles, segundo a concepção católica, ou segundo a visão africana do mundo? Estamos diante de uma reinterpretação católica de símbolos assumidos pelos africanos, ou estes os reinterpretem à luz de sua visão religiosa do mundo? Em outros termos, eis a questão contundente: o catolicismo catolicizou o africano através dos símbolos que estes assumiram, ou o catolicismo se africanizou no africano, aparentemente católico? Africanização ou catolização?

A esta indagação, que nos levará a questionar as posições dos que advogam o sincretismo religioso e a reinterpretação em termos de religião dominantes, portanto católica, eis uma resposta, aqui colocada, como um aceso para tomarmos a pista do problema, na simples formulação ainda não discutida. "À luz da filosofia africana, loas são forças, e durante a posse os homens metem estas forças dentro de si. Seu ser cresce e cresce a força que é ele próprio. Se vive para si como uma força universal, robustece seu ser, sua força vital, ao entrar em comunhão com forças sobre-humanas. Vive sua conexão (religião) com estas forças.

"Bom Deus, só quanto ao nome é o Bom Deus cristão que está perto dos homens e ocupa-se de cada um. Ele, como as mais altas divindades africanas, como Olurum Amma, ou Nyamurunga, está infinitamente longe do mundo, é inacessível. Quanto aos santos cristãos, convertem-se em antepassados divinizados: loas ou orixás. Através destas equiparações não se cristianizou o vodu, mas o cristão foi voduizado, amalgamado (tragado) pela religião vetero-africana. A equiparação entre loas e santos fez dos santos o que são os loas; umas forças ¹".

J. Jahn cuidou do vodu haitiano. Mas nem por isso sua asserção, baseada em constatações nas Antilhas, deixa de ser como um sinal indicador para o caso brasileiro.

Se nossa indagação inicial colocava o processo seletivo para desembocar na problemática da reinterpretação dos símbolos, pois não se pode falar em símbolos sem ao mesmo tempo falar na significação de que são portadores, ela deverá ir até mostrar não apenas a identificação entre santos tais e tais orixás — como Ogum/São Jorge, Oxalá/Senhor Bom Jesus, para a qual

¹ JAHN, Janheinz. MUNTU — Las Culturas de la Negritud. Madrid, Ed. Guadarrama. 1970. p. 71/2.

poderiam ter concorrido fatores locais, mas também a identificação entre a visão africana do mundo e o simbolismo mítico dos santos católicos. E isto, dentro da teoria das forças, que comandam as grandes linhas da religião africana, dentro da visão de um mundo africano único, ao lado da dicotomia católica, corpo/alma, sobrenatural/natural, este mundo e o outro mundo. Ao nível teórico, a questão teria um sentido se a comparação fosse feita, levando-se em conta apenas o que oficialmente se sabe dos santos, mas ganhará outra dimensão, a partir de dados colhidos numa pesquisa empírica.

Não vamos aqui nos deter na comparação ao nível do que oficialmente se ensina no catolicismo, o que talvez expressasse muito pouco, nem ainda vamos refletir a partir de uma pesquisa sistemática e empírica, iremos tentar uma reflexão preliminar, que sirva de base a uma pesquisa empírica. Tomaremos de um lado, os traços mais fundamentais da teoria das forças, enquanto exprimem uma vivência africana de sua visão do mundo, e do outro lado, fatos conhecidos ao nível do catolicismo vivido. Temos assim dois conjuntos de dados num mesmo nível vivencial, o do africano e o do catolicismo.

Faça à formulação acima mencionada, enunciemos algumas posições, que se situam de modo diferente, e sobre as quais vamos refletir, para melhor esclarecer nosso problema.

Roger Bastide vê na colonização brasileira uma sociedade portuguesa para cá transportada, com seus quadros sociais e sua cultura. Desta cultura o catolicismo fazia parte. Suas práticas e valores religiosos, portanto uma concepção religiosa do mundo, vieram da Península. A monocultura da cana-de-açúcar exigia uma mão-de-obra, a que a colônia, com seus recursos humanos, inclusive os indígenas, não poderia atender. Foi preciso apelar para a mão-de-obra escrava. Mas, diz Bastide, o africano que deu à colônia sua força de trabalho escravo, não trouxe sua sociedade, com seus quadros sociais, mas apenas sua cultura e seus valores religiosos. Desse modo a colonização separou o africano de sua sociedade, não porém de sua religião, embora esta fosse aqui legalmente proibida. Legalmente, pois de fato ela foi tolerada e veremos como a religião africana subsistiu sob a cobertura dessa tolerância. Diz ele que o catolicismo acolheu à sua sombra os valores religiosos do africano, que seguia práticas católicas, denotando externamente separação racial face às práticas religiosas dos brancos.

Escreve Bastide: "Ainsi se conciliait la catholicité de l'Eglise et la séparation des Blancs, a qui la nef était réservée, des indigenes conquis, parqués dans la cour. Au Brésil, la chapelle se divisait souvent en deux parties séparées, le portique (alpendre) et la nef. La famille des blancs se réservait les bancs de la nef, tandis que les esclaves restaient dehors, assis-

tant à messe du portique, à travers les portes ouvertes. L'africain était ainsi à la fois uni et séparé, il participait de la religion de son maître, mais il y participait comme un être inférieur. L'architecture se modelait sur la hiérarchie des couleurs"².

O autor limita-se à descrição do aparente, do visível. Lamentamos que assim procedendo, empregue termos e conceitos não explicitados e que não podem ser usados sem sua devida discussão. Tais o de participar e participar como ser inferior. Se estamos diante de símbolos religiosos, os termos de participação religiosa colocam uma questão mais profunda para a religião do africano. Para o africano, no caso descrito por Bastide, trata-se realmente de uma participação em termos religiosos, ou de uma simples presença imposta pela obrigatoriedade? Neste caso, isto implicaria para o africano, uma saída do seu próprio mundo religioso. Bastide não precisa a questão. Mas, ao falar dos dois catolicismos, ele indica que não só externamente, mas num nível mais ou menos profundo (em que consiste?) o africano catolicizou-se. O catolicismo se repartia entre o branco e o preto, embora ambos estivessem separados em suas práticas religiosas, por critérios étnicos.

Vejamos mais:

No mesmo capítulo sobre os dois catolicismos, o do branco e o do escravo negro, o autor escreve: "La résistance de la civilisation et de la religion africaine n'a pu empêcher cependant l'action du milieu catholique environnant et cette civilisation ou cette religion n'ont pu subsister qu'en se syncrétisant plus ou moins profondément avec le christianisme"³. De um lado resistência da religião africana, e do outro lado, influência do meio católico. Finalmente, a religião africana consegue subsistir através de um sincretismo mais ou menos profundo com o cristianismo. Este sincretismo mais ou menos profundo, não está explicitado, mas o autor o denomina de catolicismo do negro.

Ora, se quisermos sustentar este sincretismo religioso, num nível de profundidade, devemos dizer que penetra no mundo religioso africano. Distorção, portanto, e estrangulamento do mundo religioso africano. E voltando ao problema anterior da seleção dos símbolos, isto significa que a força seletiva residia no catolicismo e não na religião africana. Esta mesma força seletiva deveria estar acompanhada de uma visão religiosa católica, pelo menos ao nível de sua prática popular.

Esta posição ou colocação de dois catolicismos parece-nos difícil de ser sustentada, sobretudo quando se tem em vista que a religião afri-

2 BASTIDE, Roger. *Les religions africaines au Brésil*. Paris, P.U.F., 1960. p. 162.

3 Id. *Ibidem*.

cana exprimia um mundo único coeso, formado de forças naturais, dentro das quais a religião africana se movia, ao passo que o catolicismo implicava a concepção de dois mundos distintos e separados, o do além e o da terra. Ao nosso ver, um sincretismo internamente religioso equivaleria a quebrar o próprio sistema religioso africano, trazendo em consequência uma violência insuportável à concepção que o africano tinha do mundo. E é preciso ver que no centro desta concepção africana instala-se a teoria das forças naturais, das quais o homem africano faz parte, como também a divindade. Do outro lado, no catolicismo, importa ver forças sobrenaturais e forças naturais do mundo humano. Explicar a sobrevivência da religião africana: na colônia, através de um sincretismo religioso "mais ou menos profundo", é o esfacelamento do mundo religioso africano e a idéia dos dois catolicismos importa em última análise na destruição do próprio mundo religioso africano.

O que nos parece mais exato é distinguir no catolicismo colonial brasileiro, dois aspectos que na colônia estavam vinculados, e hoje se apresentam separados: o catolicismo na prática do culto oficial da Igreja, principalmente os ritos sacramentais, e o catolicismo de tipo popular, enquanto vivido pela população branca. De um lado estes ritos sacramentais foram impostos, pois todos os africanos deveriam ser batizados nas costas de África ou ao chegarem ao Brasil, pesando conseqüentemente sobre eles a obrigatoriedade da assistência às missas dominicais. Do outro lado, a religião católica popular sem nenhuma obrigatoriedade expressa, mas derramada pela população, nas casas dos senhores de engenho, em seus oratórios, nos nichos das ruas, nas curvas das estradas, nas novenas, nas imagens dos santos. Esta obrigatoriedade externava-se em termos de separação entre brancos e pretos, ou mais precisamente, entre senhores e escravos. E Bastide mesmo o reconhece, ao mesmo tempo que enfatiza o elemento racial, como modelador dos dois catolicismos. Embora o catolicismo de tipo popular contivesse em algumas de suas exteriorizações esta separação, como nas procissões mais solenes, nos novenários de caráter público, inegavelmente foi este catolicismo popular a brecha onde, por assim dizer, se escondeu a religião africana, não para se sincretizar com o catolicismo, mesmo de tipo popular, mas para tomá-lo como um manto protetor, como o aparente católico, a fim de que a religiosidade africana pudesse mover-se em seu mundo próprio. Deste modo, para nós, a força seletora dos símbolos católicos não estaria no catolicismo, como postula a posição do sincretismo, mas na própria religião africana. E veríamos nos símbolos católicos — imagens de santos —, uma função social religiosa da religião africana, a saber, a de ocultar-se a si mesma ante o olhar inquisitorial do clero ou do senhor de engenho. Onde, o problema a ser colocado não é o de

dois catolicismos, e sim de duas religiões, distintas, cada uma com seu universo próprio, e o do relacionamento destas duas religiões. A aparência católica, mesmo nos ritos sacramentais e nas missas, era apenas uma aparência. Tais práticas e o uso de imagens nas danças africanas no interior das senzalas, desempenhavam o papel de ocultação do mundo religioso africano, sem quebra nem esfacelamento.

A propósito do Vodou, como culto sincrético, eis uma advertência oportuna sobre o sincretismo: "Quand on parle du Voudou comme Culte syncretique, on évoque généralement un assemblage d'éléments du catholicisme mal compris, et d'éléments de religions africaines qui persistaient ici et là dans les campagnes haïtiennes. A la vérité, l'emploi du concept de syncrétisme cache une négation du Voudou comme culture originale et religion vivante. Si, en revanche, on ne porte pas un regard purement superficiel sur les pratiques et croyances vaudouensques, ou se rendra compte bien vite que le Voudou n'est pas plus syncretique que le catholicisme qui a su intégrer en lui même au cours de son histoire tant de cultures diverses"⁴

O sincretismo religioso advogado por Bastide, é colocado em três níveis diferentes: no plano ecológico, o que ele denomina de "sincretismo em mosaïque"; no nível dos ritos e das cerimônias: e no nível das representações coletivas — orixás/santos. Este autor não rejeita o conceito de reinterpretação, proposto por Herskovits, mas afirma que tais reinterpretações só se tornam explicativas, quando vinculadas a uma teoria sociológica das estruturas e das mobilidades sociais. Diz ele que, segundo a "sociologie en profondeur", o sincretismo varia à medida que se passa do nível morfológico para o nível institucional (correspondência entre deuses africanos e santos católicos) e deste nível para o nível da consciência coletiva (fenômeno da reinterpretação).

Mais na linha da reinterpretação do que na do sincretismo propriamente dito, se bem que no fundo as duas se cruzam, encontramos a posição de René Ribeiro, que apresentamos através de seu livro, um pouco antigo, *Religião e Relações Raciais* (MEC, 1956). Diz ele: "Evitado o clericalismo, 'vendido pelo oligarquismo e pelo nepotismo dos senhores de terras e escravos' (G. Freyre), o catolicismo que havia de vingar entre nós perderia muito da sua rigidez, permitindo a incorporação de elementos das crenças dos índios e negros ou a sua reinterpretação em termos da religião do grupo dominante" (grifo do autor). Chama-nos a atenção a ênfase que o autor coloca sobre o clericalismo, como se a maior ou menor in-

4 HURBON, Laennec. *Dieu dans le Voudou Haïtien*. Paris, Payot, 1972. p. 101. O autor tem neste livro uma abordagem mais teológica, embora mencione, sem discuti-las, posições sociológicas, como a de Bastide.

transigência do clero estivesse em jogo. E seria pelo abrandamento desse clericalismo que se deveria fazer a reinterpretação em termos de catolicismo, como religião do grupo dominante. A esfera do catolicismo popular no qual os africanos foram buscar os símbolos católicos, estava diretamente fora do poder clerical, embora de fato, o catolicismo popular estivesse unido às práticas do culto oficial. Bastaria pensar nas festas do Divino, tipicamente do catolicismo popular e a cargo exclusivamente de leigos e não do padre. Em outras passagens do seu livro, o autor escreve: "Essa religião era, pois, uma religião de tolerância, embora mais do que o Catolicismo Romano, eivada de práticas pouco ortodoxas e até pagãs que facilitariam junto com a experiência portuguesa de domínio mouro, a incorporação dos negros 'fetichistas' e índios pagãos e o contato e confraternização do português do descobrimento com as duas raças que lhe iriam ficar sujeitas no Novo Mundo"⁵. E mais adiante escreve: "Não fossem as crenças do catolicismo popular europeu tão eivadas de elementos mágicos e crenças em almas do outro mundo, na interferência dos santos na vida terrena através das promessas e de outras práticas menos ortodoxas que anteriormente vimos condenadas pelas Ordenações e apesar disso continuadas até a época moderna em Portugal; na própria pluralidade e especificidade desses santos católicos, cada um protegendo contra certos infortúnios, ou sendo patronos e protetores de cidades e países inteiros, no papel de proteção no perigo das relíquias, Agnus Dei e bentos: — e seria maior a estranheza entre os povos que aqui se encontraram. Em vez disso, o que se viu foi confluírem suas concepções, tirando a esses povos o sentido de estranheza mútua que se pensa também influir na formação do preconceito racial e resultando no tipo de catolicismo que haveria de prevalecer entre nós e no rico folclore religioso de influência européia, ameríndia e africana que todos os pesquisadores são unânimes em reconhecer"⁶. Se o autor falava atrás de clericalismo que se abrandou, agora se refere a catolicismo popular, como um dos elementos de aproximação entre o africano e o colono branco, aproximação que iria amalgamar a religião africana num "tipo de catolicismo", dando até um folclore religioso, mas através de reinterpretação em termos de religião da classe dominante. A configuração que René Ribeiro nos dá do mundo religioso africano, com relações entre o homem e o sobrenatural, introduzindo aqui um conceito inexistente no mundo africano, com almas protetoras, de certo influíram na colocação do autor e o inclinaram para a posição da reinterpretação da religião africana em termos católicos. Mas se temos em mente a concepção de um mundo religioso africano único, onde tudo é natural, onde não há espíritos nem almas, e sim for-

5 RIBEIRO, René. *Religião e Relações Raciais*. MEC, 1956. p. 47.

6 Id. *Ibidem*. p. 58.

ças naturais inter-relacionando-se naturalmente, e a visão do mundo católico bipartida, com a dicotomia corpo/alma, natural/sobrenatural, podemos questionar até que ponto se poderia falar, ao nível do religioso, ou como diz Bastide, ao nível das representações coletivas, em reinterpretação do mundo africano, pelos africanos, em termos católicos.

Estas duas colocações levam-nos a ver ainda uma terceira em voga hoje em dia, mas aplicada à fase atual dos cultos afro-brasileiros, segundo a qual se enfatiza a noção de função. Estes autores⁷ ao se debruçarem sobre o fenômeno do Kardecismo e da Umbanda, em nossos dias, preocupam-se antes em ver este fenômeno por fora do que por dentro. Não estão interessados em nos dar uma visão interna do fenômeno que analisam, mas em mostrar a função que a Umbanda desempenha na adaptação de seus adeptos ao estilo de vida urbano. Aqui ainda mesmo que se estude em nossos dias o Candomblé e a Umbanda, seria o caso de se perguntar se as grandes linhas do mundo religioso africano, a saber a teoria das forças, posta a descoberto por Tempels, não estariam ainda em atuação. Eis um ponto que deve ser lembrado a quem se dispuser ao estudo da Umbanda hoje e que tomaremos como uma indicação, em forma de interrogação e de questionamento, em pesquisas futuras.

Delineada nossa perspectiva, e colocadas algumas formulações diferentes da nossa, sobre as quais fizemos algumas reflexões críticas no sentido de aclarar nosso objetivo, resta-nos agora apresentar nosso quadro de referência. No nosso entender, ao se estudar um fenômeno religioso, numa determinada formação social, e esta no caso brasileiro teve etapas diversas, importa definir o campo teórico em que se situa o fenômeno. Trata-se de um fenômeno de caráter religioso vinculado a um contexto social. Mas, de fenômeno religioso. Isto equivale a dizer que o religioso se insere no campo ideológico, onde um conjunto de crenças e de valores religiosos servem de suporte às práticas e ritos. Este campo religioso, entretanto, não fica isolado na organização social, mas vincula-se ao campo político que é uma exigência das relações de produção. São estas que no fundo definem as condições materiais da existência, condicionantes indispensáveis da organização social. O religioso deve ser analisado internamente, ou seja em seu nível específico, e em sua articulação com o social, visto em sua globalidade. Ao situarmos o fenômeno religioso em seu campo específico, ou ideológico, é preciso ver os relacionamentos que o vinculam a outros sistemas, igualmente ideológicos, e é neste campo específico que importa ver a relação entre o sistema religioso africano e o sistema católico. Precisar qual o eixo em que cada sistema gira, a concepção que fazem do mun-

7 Candido Procópio Ferreira de Camargo e Jean Labbens — *Kardecismo e Umbanda*, Feres. *Kardecismo e Umbanda*. Bibl. Pion. cieno. Sociais, — Candido Procópio Ferreira de Camargo, 1961.

do seus atores, é indispensável para se ter uma idéia exata da situação das religiões africanas no Brasil. Há aqui dois aspectos importantes, o nível da estrutura e o nível dos agentes, enquanto atores e portadores dos valores religiosos. Finalmente importa ver, como os dois sistemas religiosos, fundindo-se total ou parcialmente, ou relacionando-se enquanto distintos e separados, exercem sua função social na organização social. Temos assim um duplo aspecto, o estrutural e o funcional.

Neste nosso trabalho vamos nos deter ao nível interno do fenômeno religioso, mas supondo um modo de produção como característico da organização social brasileira, na época dos escravos. Apenas alguns aspectos serão indicados no tocante ao relacionamento com o social.

II — A África no Brasil Colonial

Já que estamos falando, particularmente, do encontro de duas religiões — a africana e o catolicismo (deixemos no momento a dos índios) parece-nos indispensável dar alguns traços característicos da formação social do Brasil-colônia, dizendo que “o processo histórico brasileiro se determina, desde o início, como gradativa constituição de uma formação econômico-social capitalista periférica”⁸. Para este autor, como para outros, o capitalismo mercantilista se articulava a um centro (Portugal-Países Baixos e depois Portugal-Inglaterra) e a uma periferia — a colônia — como trabalho agrícola de exportação para o mercado internacional. Apoiado em Celso Furtado, ele vê a formação parcial do capitalismo no Brasil transcorrer em processo não homogêneo, entre 1530 e 1930. É dentro deste processo e sobretudo no seu início, que se insere a exploração da terra com o cultivo da cana-de-açúcar, para o qual veio a mão-de-obra escrava. Colocada nestes termos, a colonização portuguesa no Brasil, aparece enfatizando um de seus objetivos — o econômico. Mas este não poderia vingar sem o objetivo político. Se tentamos uma hierarquização entre estes três objetivos — o econômico, o político e o religioso — pois o religioso estava também presente na colonização, diríamos que o político era instrumentalizado pelo econômico e o ideal religioso legitimava o ideal político. Há aqui um problema que não foi ainda devidamente estudado na formação sócio-religiosa no Brasil, problema ligado à hierarquização daqueles três ideais. Muitos fatos foram apenas vistos ao nível do declarado. Mas, se formos colocá-los em seus devidos lugares, perceberemos que alguns deles começam a tomar relevo: o historiador Handelman frisa que desde os tempos das capita-

8 PEREIRA, Luiz. *Estudos sobre o Brasil Contemporâneo*. São Paulo, Ed. Pioneira, 1971.

nias hereditárias, um decreto real proibia sesmarias a quem não fosse católico. A imposição do catolicismo vinha pela mão do rei. Incidia na posse da terra. Se este problema estava vinculado diretamente ao judeu, de fato prendia-se a um motivo de ordem econômica. A obrigatoriedade dos sacramentos aos africanos era ainda uma decorrência da dominância econômica⁹. A Igreja aceitando aquela, justificava esta última. A justificação do político pelo religioso, aparece na pregação religiosa mais categorizada: o Pe. Antônio Veira elevava de tal modo a Coroa Portuguesa que a transformava em Estado-instrumento de Deus para instalar nesta terra o seu Reino. Instrumento escolhido e privilegiado. E ao nível dos atos religiosos comuns, vê-se a catequese submissa de certo modo à autoridade civil (houve, é certo, exceções por parte dos jesuítas)¹⁰.

Nesta formação social capitalista, caracterizada pelo modo de produção, com a divisão entre senhores e escravos, com a dominante econômica, insere-se a problemática religiosa atinente à presença de duas religiões qualitativamente diversificadas e cujo confronto deve ser apreciado no nível especificamente religioso e na sua articulação com o todo social. Mesmo que nos situemos aqui expressamente ao nível internamente religioso, não se pode esquecer a situação de escravos a que os africanos foram submetidos. A sociedade a que foram trazidos não era a deles. Suas *tribus* e *clans* foram desconjuntados, sem possibilidades de reorganização na colônia. O trabalho forçado e a situação de escravos, separavam-nos dos brancos. Como não eram simplesmente peças inanimadas de engenhos de açúcar, sua tábua de salvação era a religião. Donde a pergunta: a religião deles ou a dos brancos, isto é, o catolicismo? Ou ainda a fusão, mesmo parcial, das duas?

Como estamos interessados na visão interna do fenómeno religioso, torna-se necessário pensar primeiramente o problema em termos das linhas centrais que comandam a religião africana e a religião católica.

Religião Africana e sua dimensão interna

Começamos por dizer que os autores ao se referirem às religiões africanas, vindas para o Brasil, afirmam que se diversificavam em vários ramos, mas também nos dizem da existência de valores religiosos africanos, embora separados dos quadros sociais. O suporte social será novo na colônia, e sem ele não se entenderia a sobrevivência da religião africana, diz Bastide. Tome-mos o problema por um outro ângulo. Se os africanos trouxeram para cá seus valores religiosos, devemos admitir que eram atores-portadores de sua

religiosidade. Donde, portadores de uma estrutura religiosa. Quando falamos em estrutura religiosa, queremos dizer a teia de relações entre o homem e o sagrado e os homens entre si, através de meios de comunicação com o sagrado. Os valores religiosos africanos pertenciam a uma estrutura religiosa (crenças dando uma concepção do mundo e relação religiosa vinculadas a estas crenças), não estavam desconjuntados, mas pode-se pensar que o estivessem. Donde o problema nos encaminhar ao exame das grandes linhas que comandam o mundo religioso africano.

Em seu livro sobre a Filosofia Bantu, escreve R. Placide Tempels: "Nous Occidentaux, voyons dans la force un attribut de l'être, et nous avons élaboré une notion de l'être dégagee de la notion de force.

"Il semble que les primitifs n'ont pas interprété ainsi la réalité. Leur notion de l'être est essentiellement dynamique. Ils parlent, vivent et agissent comme si pour eux, la force était un élément nécessaire de l'être. La notion de force est donc liée essentiellement à toute notion d'être"¹¹.

Para o africano, pois, e Tempels estende isso ao primitivo, a força é um elemento constitutivo do seu ser, do mesmo modo que para eles o ser é força. "Na maior ou menor realização desta força, nesta mesma medida realiza-se também o ser. As mudanças do ser, são para eles (os africanos) realizações diversificadas, graus, crescimento ou intensidades ontológicas do próprio ser"¹².

Até aqui estamos diante de uma concepção do ser, segundo a qual o ser é intimamente, intrinsecamente dinâmico. Mas, onde o problema religioso? O próprio Tempels mostra-nos a pista: "C'est parce que tout être de force, et n'est qu'en tant que force, que cette catégorie force (grifo do autor) embrasse nécessairement tous les êtres: Dieu, les hommes vivants et répassés, les animaux, les plantes, les minéraux... L'être étant force, tous ces êtres apparaissent aux Bantous comme des forces. Ce concept universel, n'est guère utilisé par les Bantous, qui sont bien susceptibles d'une abstraction philosophique, mais qui ne s'expriment qu'en de termes concrets. Ils donneront un nom à chaque chose, mais la nature intime de la chose nommée se présente à leur esprit comme telle force spécifique et non comme une réalité statique"¹³. E, como se fosse um resumido comentário deste texto, J. Jahn chama de religião à conexão e o inter-relacionamento entre estas forças. O africano vive sua religião, entrando em conexão com estas forças.

Voltando ao texto que acabamos de citar, perguntamos: como entender "forças" nos antepassados, nos extintos e nos homens que vivem? O que

9 As relações de produção eram a matriz da determinação econômica e, ao mesmo tempo, da dominância econômica.

10 O Político (o Estado) instrumentalizado pelo econômico. Portanto, ao serviço econômico.

11 TEMPELS, R. F. Placide. *La Philosophie Bantoue*. Paris, Présence Africaine, 1949. p. 34.

12 Id. *Ibidem*. p. 35.

13 Id. *Ibidem*. p. 36.

faz a diferença entre uns e outros? Tempels mostra como a divisão bipartida — matéria/força, corpo/alma — dificulta a apreensão da idéia de força. Segundo ele, os Bantus não falam em alma nem em corpo, mas simplesmente distinguem o exterior, a sombra, e o próprio homem. As aparências visíveis desaparecem com a morte, mas o homem permanece. De forma que, com a morte, não podemos ter, no homem, uma parte que permanece (parte integrante) a alma, e outra parte também integrante que desaparece, o corpo. Mas, é o próprio homem — o “muntu” — que na morte deixa os vivos (a palavra *deixa* não indica aqui simples separação mas separação apenas de estado, pois mesmo depois da morte o muntu continua em comunicação com os vivos) “J’ai toujours entendu les anciens dire ‘l’homme même, aye mwine’ c’est là le ‘petit homme’ qui était caché derrière les apparences perceptibles, c’est le muntu qui à la mort a quitté les vivants”. Não se trata, pois, de almas. Trata-se sim do homem todo inteiro que depois da morte permanece, tendo perdido apenas a aparência, isto é, sua sombra.

Podemos, pois, dizer que esta noção de força é analógica. Aplicada ao homem-muntu, indica certa excelência. Mas a eminência da força encontra-se em Deus, o grande muntu, o que significa a força por si. Mas as coisas são também forças, não vivas, forças menores, desprovidas de razão.

Esta visão coloca um problema no plano religioso. Com efeito, tudo é força e move-se no universo das forças. Nada existe fora deste mundo. Mundo único e não bipartido. Onde, se Deus e os antepassados são considerados como sagrados é inerente ao mundo das forças. Ou seja, faz parte do mundo do muntu. Não é, pois, uma realidade à parte, mas um mundo dentro do qual os seres se movem. Não há forças naturais e sobrenaturais. Todas são naturais. Como lembra Robert Bellah, esta concepção mostra que se está no mundo religioso, como num mundo totalmente indiviso, ou melhor, o mundo é todo ele religioso, e o sagrado é inerente ao próprio mundo¹⁴. O que esta teoria das forças está mostrando é que o africano sente uma necessidade vital de encontrar-se no seu mundo de forças. Sair dele seria como cair num desespero do aniquilamento.

Os seres-forças comportam uma hierarquização e ao mesmo tempo funções. Há interação entre elas. Mas esta interação não implica sentido de sobrenatural, mas comunicação de “forças naturais tais quais foram criadas por Deus e tais quais foram colocadas à disposição dos homens” (Tempels). De ser a ser, tudo se move segundo relações de hierarquização, e nada gira neste universo sem influenciar outras forças. O mundo das forças é “como uma teia de aranha em que a vibração de um fio acarreta a vibração dos outros” (Tempels). Se esta concepção representa a visão religiosa do

africano, o sagrado não é o sobrenatural ou metaempírico, mas inscreve-se no natural. Dir-se-ia que tudo é sagrado, pois tudo se move na conexão de forças. Mas as coisas não são tão simples assim e devem ser nuançadas. “D’ailleurs, ce n’est pas la nature tout entière qui devient la base du culte, mais certains éléments où la puissance du numineux se dévoile clarté . . . Tout sacré est force, mais toute force n’est pas sacrée tant qu’elle ne devient pas source de vie féconde, tant qu’elle n’est pas susceptible d’accroître le potentiel vital du fidèle, tant qu’elle n’est pas douée d’intention et de volonté”¹⁵. Por onde poderíamos dizer que o sagrado reside na força que intencionalmente incrementa a força vital. Mas é preciso não esquecer que este sagrado é inerente ao mundo das forças e não se situa fora dele.

Para percebermos melhor, vejamos a hierarquização das forças.

- a) Aquele que é a força por si, ou o Ser Supremo. “Face às outras forças ele é aquele que aumenta a força e a dá” (Tempels).
- b) Abaixo do Ser Supremo, vêm as divindades segundas que formam o panteão africano. Segundo Tempels, temos aqui os primeiros pais dos homens, os arquipatriarcas, os fundadores dos *clans*: “Ces archipatriarches, les premiers à qui Dieu communique sa force vitale, ainsi que le pouvoir d’exercer sur toute leur descendance leur influence d’énergie vitale, constituent le chaînon le plus élevé reliant les humains à Dieu”¹⁶. Estes arquiantepassados tornam-se como divindades e “estamos primeiramente diante de uma extensão na pluralidade dos intermediários entre Deus e os homens; são outros tantos substitutos veiculadores de forças vitais. Nota-se em seguida a variedade destas divindades no tocante à sua natureza e sua aparência: animais, forças telúricas e heróis míticos”¹⁷. Alguns antepassados são mesmo tão considerados que se lhes destina um lugar entre estas segundas forças. “Les ancêtres atteignent parfois un tel degré de sacralisation qu’ils finissent par être considérés comme des divinités secondaires auxquelles on rend l’essentiel du culte”¹⁷.
- c) Os antepassados, segundo o grau de primogenitura. Constituem uma cadeia através da qual as forças mais antigas exercem sua influência sobre a geração nova.
- d) Depois das forças humanas, vêm as demais forças, a dos animais, a dos vegetais.

Nota Tempels que os homens não se encontram nesta hierarquia como uma peça solta. Assim o mais antigo de uma *tribu* ou *clan*, é para os Bantus, por lei divina o elo que reforça a vida, ligando os antepassados à sua

15 Id. *Ibidem*.

16 TEMPELS, R. F. Placide. *Op. cit.* p. 42.

17 FAYARD, Denoel. *Op. cit.* p. 55.

descendência. "É ele que reforça a vida de sua gente" (Tempels). Pensamos que o problema do sagrado se coloca segundo esta hierarquia. É uma força vital que intencionalmente reforça outras forças. Não está nesta concepção um mundo de forças sobrenaturais e o das forças humanas. Há pelo contrário um mundo só ao qual pertencem tanto o sagrado como o homem, reforçando aquele as forças deste. A este respeito diz J. Jahn citando Beier: "Um orixá, escreve Beier, não é venerado por sua virtude, senão por sua vitalidade. É a intensidade de vida que arrasta os homens a xangô. Quando o adoram, participam de sua força vital, e ele os ajuda a conseguir uma vida crescente. Ao mesmo tempo, com o culto se rejuvenescem as forças do orixá, a comunidade ajuda para que suas forças se construam e cresçam. A palavra *yoruba* para designar o culto é *sche orischa, crear a Dios*"¹⁸. Há ainda a assinalar que existe um sentido de proteção que se estende sobre todas as dificuldades, obstáculos à expansão das forças vitais. Percebe-se assim que a proteção não é tanto para ajudar aos vivos, mas para expandir a força vital dos orixás.

III - O Catolicismo

Voltando ao caso dos africanos no Brasil, podemos ver que apesar de os 3.600.000 africanos, que chegaram ao Brasil do século XVI ao século XIX, terem pertencido a nações diferentes, traziam eles as linhas mestras de um mundo comandado por forças vitais. J. Jahn o mostra no caso do Haiti. E nesta visão global, mas interna, do mundo religioso africano, é que devemos colocar os valores religiosos da África no Brasil. Um desses valores seria precisamente a consistência interna no mundo das forças. Se as formas religiosas variavam, por outro lado, a julgar pelos autores em quem nos apoiamos, é possível dizer que a visão do mundo, com seu sistema de forças, permanecia. E suas grandes linhas vieram com os valores religiosos africanos.

Quando agora vamos ver como esta religião se encontrou face ao catolicismo, o que importa saber é como este mundo africano, único, fechado sobre um sistema de forças vitais, vai se comportar diante de um outro sistema inteiramente diferente, marcado por dicotomias, expressas com este mundo e o outro, alma e corpo, natural e sobrenatural. Vejamos, pois, as linhas fundamentais do sistema católico, na colônia, tais quais eram percebidas pelo povo. Resumiremos aqui este ponto por ser facilmente percebido.

a) Catolicismo legalmente imposto.

¹⁸ FAYARD, Denoel. Op. cit. p. 55.

- b) O que era imposto era o catolicismo de ritos sacramentais: batismo, casamento, missa de preceito, comunhão pascal.
- c) Neste catolicismo sacramental, os relacionamentos com o sagrado fazem-se sob a mediação do padre, ou melhor, do corpo sacerdotal: somente os sacerdotes os administram e além disso exercem um controle sobre eles. Os relacionamentos com o sagrado, neste ponto sofrem uma forte mediação sacerdotal.
- d) O catolicismo de caráter popular, que não é um sistema à parte, mas uma modalidade do catolicismo, não era nem é obrigatório, embora na colônia estivesse intimamente unido ao catolicismo sacramental. Não se trata aqui de dois catolicismos, mas de dois aspectos, hoje praticamente separados, na colonização unidos. Tanto um como o outro, quanto aos aspectos da prática, existiam no branco como no negro. No catolicismo de tipo popular, o relacionamento com o sagrado é direto, sem a mediação sacerdotal, e se alguma mediação houver, ela é apenas parcial, podendo o fiel ter controle e disposição sobre os meios de comunicação com o sagrado. É deste catolicismo popular que deveríamos dizer, com Gilberto Freyre, que ele é "lúcido, doce, familiar" e aproximativo. Está no povo, nas casas, nas igrejas também, no recinto das casas-grandes, ao pé dos oratórios, nas estradas, numa diversificação imensa de símbolos-imagens, santinhos, medalhas, rosários, relíquias, etc. Haja clericalismo ou não, ele pertence ao povo, e os fiéis independem do padre para fazer suas novenas, invocar seus santos e mesmo fazer suas orações, individualmente ou coletivamente. Pelos contatos e pela aproximação entre o negro e o colonizador branco, pela catequese feita às pressas, este catolicismo entrou mais em contato com o africano. À sombra de seus símbolos a religião africana se acolheu, no interior das senzalas.
- e) Importa salientar um traço fundamentalmente característico que penetra tanto no catolicismo de tipo sacramental como no de tipo popular. A dicotomia que o atravessa de ponta a ponta. Esta dicotomia se expressa primeiramente na concepção de dois mundos - o mundo do além e o da terra. Dois mundos. O relacionamento com o sagrado se faz pela crença nestes dois mundos. O santo é protetor poderoso, porque faz parte do outro mundo feliz, está junto de Deus. Quem está no inferno, que se situa também numa dimensão do outro mundo, não protege. Onde nem todos que pertencem ao mundo dos mortos protegem. Esta dicotomia estava ainda na concepção do sobrenatural e do natural. Os santos são seres sobrenaturais, que não precisam de pro-

toger os outros, mas se o fazem é simplesmente para ajudar os da terra. Dicotomia entre alma e corpo. Dois elementos componentes de todo humano. Esta dicotomia marcava profundamente a visão do cristão e ainda marca. Inclusive os sacramentos eram administrados para garantirem a vida no outro mundo. Se na concepção oficialmente ensinada pela igreja, os santos são seres sobrenaturais que devem ser imitados e nos protegem, o catolicismo popular os aproximou dos homens, trouxe-os para dentro de casa, submeteu-os mesmo aos caprichos humanos. Mas mesmo assim, isto não retirou a visão dicotômica dos dois mundos. Este traço é de capital importância e não o encontramos analisado nem nos trabalhos de Bastide nem nos de René Ribeiro. Pela dicotomia dos dois mundos, do sobrenatural e do natural, o homem não se insere no mundo do sagrado, como sendo o seu mundo, mas pelo contrário, o mundo do sagrado desce aos mundos dos homens.

- f) O catolicismo popular veio acompanhado da devoção às almas penadas, que são protetoras, mas que não são propriamente o homem depois da morte. A morte divide o homem, o que destoa profundamente da visão de muntu africano. Entretanto no catolicismo popular estava inserida a idéia de proteção. Mas esta proteção sobre os fiéis, livrando-o misteriosamente dos perigos e males, nada traz de acréscimo ao próprio santo. Ele não cresce em seu ser, pela proteção dispensada aos seus devotos. Se as almas podem ser ajudadas pelos fiéis, elas não são o homem inteiro.

Feitos estes esclarecimentos preliminares e indispensáveis para se ter uma visão do mundo religioso africano e do universo católico, voltamos agora nossa atenção para o que denominamos de encontro de duas religiões — a africana e o catolicismo. Importa distinguir aqui dois níveis de análise — o nível da estrutura e o nível dos agentes. Ao nível da estrutura religiosa, estaremos confrontando os dois universos religiosos, cada um com suas grandes linhas mestras. Neste ponto, poderemos trabalhar com o que Roger Bastide chama de causalidade interna, ou causalidade estrutural, ao nível específico do religioso. Pensamos que é neste nível que se poderá discutir o que este autor denomina de sincretismo em plano de representação coletiva, ou o plano de encontro das crenças.

Ao nível dos agentes, enquanto estes são a um tempo atores de sua religião e portadores de sua cultura e de sua estrutura social. Não temos, pois, agentes-atores somente, mas agentes-portadores de relações sociais. Neste ponto, teríamos o que Bastide denomina de causalidade externa, ou seja, atuação de culturas diferentes, o que envolve atuação de um nível es-

trutural sobre o outro. No pensamento de Bastide, este tipo de causalidade externa, encontro de civilizações, teria determinado o sincretismo religioso no africano. Mais precisamente, o “nível morfológico” e o “nível dos ritos”, teriam atuado sincreticamente no nível “das representações coletivas”, ou da consciência coletiva. Ora, é exatamente este nível de sincretismo de representações coletivas que importa discutir, no plano específico do religioso, ou da estrutura das crenças. Bastide escreve: “Si des causes internes peuvent expliquer les modifications qui s’opèrent a un des niveaux de cette sociologie en profondeur, nous appellerions alors causes externes celle qui agissent en quelque sorte verticalement, d’un niveau sur l’autre. Et, cela dans les deux sens”. Bastide fala em nível no sentido gurwitchiano, e nossa noção de nível é mais ampla. Todavia a idéia de causalidade interna e externa nos é aproveitada.

No que concerne à causalidade interna, vamo-nos situar no nível do religioso propriamente dito, ou das relações entre as religiões. Creio precisar distinguir neste particular dois aspectos: o das relações estruturais internas a cada religião e o aspecto atinente aos portadores destas relações religiosas. Estes agentes-portadores de crenças, serão considerados sob outro aspecto sob o prisma da causalidade externa. Vejamos, pois, os dois primeiros aspectos: para os africanos, Deus é a força em si e por si mesma. Mas entre ele e os homens, intercalam-se seres-forças, que reforçando as forças humanas reforçam a si próprias. Entre os homens e estas forças intermediárias, o inter-relacionamento é natural. O universo religioso africano é único e fechado num sistema de forças naturais. No catolicismo, há dois mundos separados. O sagrado, se intervém no mundo humano, situa-se num mundo diferente.

Se os santos — seres intermediários entre Deus e os homens — protegem a estes, tal proteção nada lhes acrescenta. A barreira entre um e outro mundo, o do africano e o católico, parece intransponível. E a permeabilidade do universo religioso africano no sentido de entrar numa concepção dicotômica católica equivaleria à destruição própria do universo religioso africano. Sob o aspecto dos atores-portadores destas religiões, devemos observar que para o africano, o sistema das forças naturais era uma exigência interna do seu mundo cultural, assim como “pão de cada dia”, para usar uma metáfora de Tempels. Sair deste mundo seria para ele como que o aniquilamento do seu próprio ser. Explicar o sincretismo religioso em termos de reinterpretação católica, equivaleria a romper a estrutura religiosa africana e admitir que o africano praticou uma inaudita violência, quebrando e esfacelando sua visão do mundo. Ora, quando se pensa que a catequese dada ao africano, se alguma vez foi de fato dada, foi praticamente inexistente, como nota Tolenare, em suas Notas Dominicais, quando se observa

que os padres estavam muito mais preocupados com os índios do que com os negros, dificilmente se sustentará a posição de que a catequese veio modificar o universo religioso africano. Pensemos, pois, que a afirmação de um sincretismo religioso, sob o aspecto de representação coletiva, ou seja, ao nível das crenças, não tem sustentação interna.

Mas, então, como explicar o uso de certos símbolos católicos, os ritos praticados, as imagens usadas no catolicismo, as confrarias dos negros? Diríamos que por uma necessidade de sobrevivência dos africanos. E aqui estamos no nível da causalidade externa, onde entram os agentes como portadores de sua estrutura religiosa e ao mesmo tempo inseridos numa organização social. A necessidade imperiosa da própria estrutura religiosa, de que eram portadores, impelia os africanos a lançar mão dos meios ao seu alcance, para viverem sua religiosidade, que se ocultava nas danças, no interior das senzalas, nos dias de folga. Neste sentido, nem os ritos sacramentais, nem os santos por eles usados, tiveram uma conotação religiosa católica. Eis o que a este respeito diz J. Jahn, em trecho já lembrado: "O batismo imposto após uma catequese superficial, não podia suportar os antigos deuses . . ." E mais adiante, escreve o mesmo autor: "à luz da filosofia africana, os loas são forças e durante a possessão o homem mete dentro de si estas forças. Seu ser cresce. Cresce sua força que é ele próprio. Se vive para si, como uma força universal, seu ser se robustece, sua força vital cresce ao entrar em comunhão com forças sobrenaturais. Vive em conexão com estas forças . . ." "Os santos cristãos se convertem em antepassados divinizados: loas ou orixás"¹⁹.

E viver a conexão destas forças era, como observa Jahn, a religião africana. Assim sendo, em lugar de diminuirmos a resistência da civilização e da religião africana, face ao meio circundante do catolicismo, como faz Bastide, pois ao mesmo tempo que a reconhece identifica-a como fraca, o que nos parece é exatamente o contrário: o universo religioso africano tinha uma resistência interna capaz de se opor a este meio e fez com que o africano se apossasse desse meio, como de uma capa externa para viver sua religião, tanto mais que, como lembra Jahn, a propósito de Haiti, a catequese africana foi praticamente nula no Brasil. A pensar à luz do quadro da teoria das forças, a ausência de sincretismo no plano das crenças, era a condição indispensável para a sobrevivência da religião africana. O sincretismo instalou-se apenas ao nível das exterioridades, no plano morfológico e dos ritos, que foram interpretados à luz da concepção de forças naturais. Eis porque não podemos falar, a rigor, em dois catolicismos, e sim em duas religiões, qualitativamente diferentes, a do africano e o ca-

tolicismo. E a força seletiva dos símbolos católicos residia, não no catolicismo, mas na própria religião africana.

Se agora vamos indagar das condições sociais que permitiram a seleção destes símbolos católicos, encontramos-as na vida religiosa católica da colônia.

- a) A família do colonizador. No interior da casa-grande estava o oratório familiar, ao redor do qual uma religião de tipo direto e familiar, sensivelmente devocional, encontrava-se. A casa-grande do senhor de engenho, bem como a da fazenda de gado, e esta mais aberta e acessível do que aquela, foram as primeiras agências de socialização entre negros e colonos, no plano religioso. Os escravos domésticos, ocupados na cozinha ou em trazer frutas das plantações, recebiam das matronas e das sinhazinhas os contatos com o catolicismo popular na colônia. Tais contatos prolongando-se entre os demais negros no trabalho canalizaram os meios externos em que o mundo religioso africano poderia respirar, sem perder suas características próprias.
- b) Símbolos do povo religioso, as imagens proporcionavam aos escravos uma defesa de sua religião. Não que os interpretassem catolicamente, mas à luz do seu sistema de forças. Foi assim que as festas e feriados proporcionaram ocasião propícia aos africanos para os seus ritos religiosos, à sombra dos santos transformados em forças vitais. Externamente, os senhores viam nisto um divertimento. Externamente, lá estavam símbolos católicos. Internamente, era a África religiosa instalada no fundo das senzalas. E a história nos ensina que os próprios eclesiásticos estimulavam os senhores de engenho a que, nos feriados e dias santos, deixassem aos africanos a liberdade de se divertirem e tocarem seus atabaques, como um antídoto à tristeza que sentiam pela sua pátria. Na realidade, estas festas não eram mais do que ritos religiosos. Podemos ver aqui a memória coletiva, atuando como dinamismo na preservação da religião africana. O próprio Bastide assinala que as confrarias costumavam ter danças, fora da igreja, depois da missa. Onde, porém, tais danças foram proibidas, estas confrarias não medraram. Este aspecto nos indica que aos africanos não interessava tanto que suas confrarias tivessem missa, mas que pudessem dançar. Não eram estas danças que os negros executavam em suas senzalas, diante das imagens de santos? Bastide cita o fato para ilustrar outros em seu trabalho, mas infelizmente não o analisa. Ora, o que o episódio que acabamos de apontar, nos informa, é que o africano rejeita a autoridade eclesiástica intervindo em seu mundo. Seme-

19 JAHN, Jaenheiz. Op. cit. p. 71.

lhante rejeição é assinalada por Willems em seu estudo sobre Cunha, em período relativamente recente. Relata este autor que sempre que o padre interferia nas festas do Divino, a cargo geralmente de pretos, seja para modificar o itinerário da Bandeira do Divino, seja para alterar finalidades dos donativos arrecadados durante a festa, esta minguava e não se realizava. Tudo nos leva a crer que aquelas danças executadas pelas confrarias, à porta das igrejas após a missa, bem como a festa popular do Divino, eram coisas que dependiam diretamente do leigo, preto ou mulato. A autoridade do padre deveria situar-se em outro lugar, na igreja ou no púlpito. Os quilombos podem aqui ser lembrados. Se exprimiam um esforço de continuação da sociedade africana na colônia, lá estavam os santos na capela. Não era questão de missa, nem de padre. É que a missa é uma expressão religiosa de tipo indireto, ou seja, um rito que exige sempre a mediação de uma autoridade, a do padre, além de ser um rito abstrato para o africano.

- c) As confrarias estavam mais ligadas ao devocional do que ao sacramental. Tinha cada uma delas o seu santo. São Benedito e Nossa Senhora do Rosário eram os mais preferidos. Nos santos residia a força aglutinadora dos fiéis, mas estes santos eram interpretados como forças. Assim vinculada a crença de força, concretizadas no santo/orixá, desempenharam um papel importante de solidariedade, mas pode-se dizer que seu centro de atração era o santo, enquanto força aglutinadora das forças. Desempenharam assim um papel social na ajuda e libertação dos escravos. E mais tarde, elas desapareceram onde se desenvolveram os candomblés e a umbanda.

Entretanto, a determinação destas condições nós a encontramos no modo de produção capitalista mercantilista, ao qual estava ligada a mão-de-obra escrava. A sociedade, parcialmente capitalista, criava condições sociais que aproximavam o colono branco do negro. É inegável que entra em jogo aqui a experiência do português, já afeito ao contato com africano. E esta experiência sofreu modificações no sentido de maior aproximação colonizador e escravo. Do ponto de vista religioso, muito concorreu para esta aproximação a tolerância do catolicismo, catolicismo maleável, mais fácil de entrar no mundo religioso africano do que este naquele. Quando se tem em mente que o catolicismo exercia uma função social de ocultar um ideal econômico-político, tornou-se este catolicismo maleável e sem intransigência, o palco por excelência onde melhor poderiam atuar as condições materiais da colonização: o escravo devia se submeter ao senhor por razões também religiosas. Mas por outro lado, podemos dizer que em compensação

ocorria um processo curioso: o aperfeiçoamento católico, isto é, o externamente católico, santos, ritos católicos, confrarias mesmo, exerciam um papel social de ocultar o mundo religioso africano. Este duplo papel de ocultação, exercido pelo catolicismo, ainda não foi suficientemente estudado e creio que reside nele a chave do problema central do encontro das duas religiões, a africana e o catolicismo: o catolicismo ocultava o econômico e ao mesmo tempo ocultava o mundo religioso africano, na formação social capitalista da colônia. Eis o que reforça nosso modo de pensar que em lugar de haver uma catolização do africano, o que ocorreu foi uma africanização do catolicismo pelos africanos que para cá vieram.

IV - Conclusão

Como conclusão, creio ser possível dizer que não houve reinterpretação dos valores religiosos africanos, em termos de religião católica, mas pelo contrário, os símbolos e ritos católicos, usados pelos africanos, foram reinterpretados dentro das grandes linhas do mundo africano, as forças vitais. O dinamismo selecionador origina-se na religião africana. Entrou aqui o sentido de proteção, característico do catolicismo popular, mas reinterpretado no sistema de forças. Os santos só o eram externamente. O seu significado religioso não residia no mundo católico, mas no universo das crenças africanas. No nível das representações coletivas, mudaram-se em verdadeiros orixás. Também não podemos falar, pelo menos no período da colonização, em sincretismo religioso, o que importava no rompimento do mundo africano, nem em dois catolicismos, o do negro e o do branco, mas em duas religiões e no catolicismo com seu duplo aspecto de ocultação — ocultava a dominante econômica e a religião africana. Sob este aspecto, o religioso, seja o catolicismo, seja o mundo religioso africano, estava dependente do ideal econômico da colônia.

Estas nossas colocações podem nos nortear na análise de interpretação de uma série de fatos, o que reservamos para o desdobramento deste estudo. Mas acreditamos que colocamos pontos que nos parecem da maior importância para o estudo do encontro das duas religiões no Brasil. O que nos pareceu uma omissão nos estudos sobre as religiões africanas e o catolicismo no Brasil, foi analisar, ao nível das crenças, a diferença radical entre este catolicismo e o mundo religioso africano.

Teriam os cultos africanos sofrido alterações no decurso dos anos? E esta modificação teria alterado seu sistema de forças? Eis uma questão que tem sua importância para a fase atual. Deixamos aqui apenas assinalado este problema. Mas valendo-nos de um estudo de Artur Ramos, assina-

lamos que alterações houve, mas estas, pelo que este autor diz, se colocam no interior do mundo religioso africano, sem todavia parecer modificar o sistema de forças.

Em seu trabalho sobre Mitos de Xangô e sua degradação, escreve Artur Ramos: "Esses ritos yorubanos de Xangô foram deturpados no Brasil. Degradaram-se mais e mais. Ficou, porém, no inconsciente coletivo dos negros brasileiros, a força oculta de um extraordinário dinamismo mítico. Xangô, todo-poderoso, ora é filho dos deuses, ora é um grande personagem, herói evemerizado. O seu prestígio é incontestado. Assimilou rapidamente outros orixás que, na África, estavam em igualdade de condições. Nas cerimônias do culto ou na seriação mítica. O seu nome passou a designar a própria religião yoruba. Candomblé, macumba, xangô"²⁰.

Se transformações houve, ou mesmo degradação, como pensa Artur Ramos, poderíamos levantar aqui uma questão, a saber, se ainda hoje, na macumba ou no candomblé, permanecem ou não as linhas fundamentais do sistema de forças da religião africana. Com base em formulações anteriores e nos autores de que nos servimos, como apoio de nossas colocações, estamos antes inclinados a dizer que sim. Mas isto é um ponto que necessita ser cuidadosamente estudado. E seria preciso uma pesquisa empírica para confirmar nossa posição, embora alguns fatos já observados nos creditem certa segurança de comprovação. Se plenamente for confirmada nossa posição, mesmo com as nuances indispensáveis, ela nos leva a outro problema: o esvaziamento e canalização da religiosidade popular católica para a Umbanda, Candomblé e Pentecostalismo. Tanto a Umbanda como o Candomblé são fenômenos religiosos que transcendem mais em áreas urbanas, onde o catolicismo popular encontra-se desprendido do catolicismo oficial. Nestas mesmas áreas desenvolve-se o surto pentecostal. Neste caso, estaríamos assistindo hoje à diluição do catolicismo popular, através da proliferação dos terreiros de umbanda (na Baixada Fluminense são aproximadamente 30.000) e através da expansão pentecostal. E o estudo na fase atual das relações entre catolicismo popular, cultos afro-brasileiros e pentecostalismo, poderá por mais em relevo o caráter de maleabilidade da religiosidade popular, confirmando nossa tese de que o catolicismo se africanizou.

20 RAMOS, Artur. Os Mitos de Xangô e sua Degradação no Brasil, em Estudos Afro-Brasileiros. Rio de Janeiro, Ariel, 1935.