



**HAL**  
open science

# Um barroco luso-tropicalista? As produções cultu(r)ais do Atlântico Sul visto do Brasil

Emmanuelle Kadya Tall

► **To cite this version:**

Emmanuelle Kadya Tall. Um barroco luso-tropicalista? As produções cultu(r)ais do Atlântico Sul visto do Brasil. Portuguese Studies Review , 2018. hal-01986639

**HAL Id: hal-01986639**

**<https://hal.science/hal-01986639>**

Submitted on 18 Jan 2019

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# Um barroco luso-tropicalista?

## As produções cultu(r)ais do Atlântico Sul visto do Brasil

*(dernière version avant publication)*

Kadya Tall, IRD-IMAF, Paris

Considerando o Atlântico Sul da mesma maneira que Luíz Felipe de Alencastro, isto é, como um espaço de transações, comércio, fluxos e experiências entre atores sociais, que passam pelos mesmos processos cognitivos, convém sublinhar que esses atores, por muito diferentes que possam ser, experienciaram todos o processo de colonização relativo ao tráfico de escravos. Ao analisar essas transações em termos construtivistas, como Mintz & Price, é preciso questionar as produções religiosas consideradas africanas, sublinhando o “ethos barroco” que as atravessa. Para Bolívar Echeverría, o ethos barroco caracteriza as sociedades sul-americanas construídas sobre a escravidão, a colonização e a Reforma católica. Desta forma, o candomblé é paradigmático, uma vez que os seus rituais, embora muito barrocos, parecem ilustrar a ideologia da fraternidade racial, que Gilberto Freyre fez para descrever o Brasil como o país da democracia racial. De fato, a questão da fraternidade racial surgiu em meados do século XIX, nas lutas dos libertos e escravos contra um certo republicanismo branco.

### **Looking at Brazilian Cultu(r)al Creations from the South Atlantic**

Considering the South Atlantic in the same way that Luíz Felipe de Alencastro does, i.e. as a space for transaction, trading, circulation and experiences between social actors/protagonists going through the same cognitive processes, it should be said that however different they may be, they have all experienced the colonization process related to the slave trade. Analysing these transactions in constructivist terms as Mintz & Price do, one has to question the religious productions considered as African, emphasising the “baroque ethos” that goes through them. For Bolívar Echeverría, the baroque ethos characterises South American societies built on slavery, colonisation and the Catholic Reformation. In this way, candomblé is paradigmatic inasmuch as its rituals though very baroque seem to illustrate the ideology of racial brotherhood, which Gilberto Freyre appropriated to describe Brazil as the country of racial democracy. In fact, the question of racial brotherhood occurred in the middle of the nineteenth century during the struggles of freedmen and slaves against some sort of White republicanism.

### **Les productions cultu(r)elles de l’Atlantique sud vu du Brésil**

Considérant l’Atlantique Sud, à l’instar de Luíz Felipe de Alencastro comme un espace de transactions, d’échanges, de circulations et d’expériences entre des acteurs sociaux passant par les mêmes processus cognitifs, il convient de souligner que ces acteurs sociaux pour aussi différents qu’ils puissent être, ont tous expérimenté les processus de colonisation relatif à la traite esclavagiste. En analysant ces transactions en termes constructivistes comme le font Mintz & Price, il est nécessaire de questionner les religions considérées comme africaines en mettant en lumière l’ethos baroque qui les traversent. Pour Bolívar Echeverría, l’«ethos baroque» caractérise

les sociétés sud-américaines bâties sur l'esclavage, la colonisation et la Réforme catholique. Ainsi, le candomblé est paradigmatique, une fois que ces rituels pour aussi baroques qu'ils soient, paraissent illustrer l'idéologie de la fraternité raciale que Gilberto Freyre s'approprie pour décrire le Brésil comme le pays de la démocratie raciale. En fait, cette question de fraternité raciale a émergé au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, lors des luttes des affranchis et des esclaves contre un certain républicanisme blanc.

\* \* \*

À semelhança de Luíz Felipe de Alencastro<sup>1</sup>, considero o Atlântico Sul como um espaço de transações, trocas, circulações e experiências, entre atores sociais enfrentando processos cognitivos que, embora diferenciados, têm experimentado o processo de colonização relacionado ao trato escravista. Analisando essas trocas em termos construtivistas, tal como Mintz & Price<sup>2</sup>, vou determe nas produções religiosas consideradas como africanas, destacando o “ethos barroco” que as atravessa. Segundo Bolívar Echeverría<sup>3</sup> (1941-2010), o “ethos barroco” caracteriza as sociedades sul-americanas edificadas sobre a escravidão, a colonização e a Contrarreforma. Nossas pesquisas no Benim e no Brasil sugerem que este ethos barroco poderia igualmente qualificar as sociedades da antiga Costa dos Escravos que prosperaram com a economia escravagista. Neste texto, tratarei de identificar a cultura religiosa deste espaço atlântico, apontando ao mesmo tempo suas inovações, invenções e reconfigurações no Brasil. Assim, examinarei um ritual do candomblé que me parece implementar a ideologia da fraternidade racial da qual Gilberto Freyre se apropriou para qualificar o Brasil como o país da democracia social e étnica, mais conhecido como ‘democracia racial’.

Numa primeira parte, tratarei o espaço Atlântico Sul na história de longa duração; depois, numa segunda parte, tentarei mostrar como o conceito de ethos barroco, tal como definido por Bolívar Echeverría, pode servir para analisar certos comportamentos socioculturais brasileiros. A terceira parte da exposição, finalmente, será consagrada à descrição analítica de um ritual do candomblé que opera, segundo o meu ponto de vista, no âmbito deste ethos barroco.

---

<sup>1</sup>Luís Felipe de Alencastro, *O Trato dos Videntes. Formação do Brasil no Atlântico Sul*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

<sup>2</sup>Sydney Mintz & Richard Price, *An Anthropological Approach to the Afro-American Past: a Caribbean Perspective*, 1976, reeditado sob o título *The Birth of Afro-American Culture, An Anthropological Perspective*, Boston, Beacon, 1992.

<sup>3</sup>Echeverría Bolívar, «La Clave barroca de la América Latina», *Conferência na Latein-Amerika Instituto da Freie Universität Berlin*, novembro 2002, <<http://www.bolivare.unam.mx/ensayos.html>>, consultado a 2 de fevereiro de 2011.

## O espaço Atlântico Sul na história de longa duração

Muitos historiadores concordam em considerar que uma economia-mundo, de acordo com a qualificação de Braudel, já estava em formação, no decorrer do século XVII, no Atlântico. Mas essa economia-mundo, longe de ser conduzida pelas Coroas Ibéricas, desenvolveu-se às suas margens, e até mesmo contra elas, numa economia informal, portanto o suficientemente poderosa para nutrir a prosperidade das cidades coloniais da América Latina. As análises de Luíz Felipe de Alencastro sobre o Atlântico Sul ilustram a concorrência progressiva entre a Coroa portuguesa, o clero e os colonizadores no Novo Mundo. A expulsão dos jesuítas, na segunda parte do século XVIII, do conjunto dos territórios do Novo Mundo é uma das provas, e Carlos Terço justifica, do lado hispânico, essa decisão como sendo devida à propensão dos jesuítas em construir um estado dentro do Estado, verdadeiro desafio à autoridade real. Essa rivalidade entre colônias e metrópoles conduziria às independências do século XIX, sustentadas estas pela ficção de uma descolonização na medida em que os independentistas usaram como justificativa para a ruptura com a metrópole a denegação colonial, cujos efeitos Christian Geffray<sup>4</sup> analisou em suas pesquisas sobre a servidão na Amazônia brasileira. Essa denegação encontra-se no fato de os colonos europeus considerarem-se autóctones após a ruptura com a metrópole, buscando fazer da totalidade da sociedade brasileira uma só população, apesar das suas hierarquias étnico-raciais. Desse modo, o que uniu essa população tão segmentada foi a ficção de relações sociais baseadas num amor de tipo filial que atravessa a sociedade inteira, fazendo do seringueiro mulato ou caboclo na Amazônia, ou do peão nas plantações do Nordeste, eternos devedores aos seus patrões no âmbito de uma lógica paternalista.

Tomando o exemplo dos índios no México, historiadores como Serge Gruzinski<sup>5</sup> recusam a ideia comum segundo a qual os crioulos espanhóis teriam inventado um cristianismo barroco no México. Ao contrário, esses historiadores destacam a importância do papel dos índios na reconstrução de um cristianismo na colônia. Ademais, eles ressaltam o fato de que o grau de idolatria dos indígenas não era uma preocupação central para as autoridades da Coroa, na medida em que o catolicismo mediterrâneo apresentava a mesma dose de idolatria, cujos traços a Reforma católica, ironicamente, realçara. Ao mesmo tempo em que assim fazia, a igreja católica trabalhou para normalizar os rituais, os textos sagrados e os papéis dos membros do corpo sacerdotal, o que favoreceu as devoções populares.

---

<sup>4</sup> Christian Geffray, *A opressão paternalista: cordialidade e brutalidade no cotidiano brasileiro*, Educam-Editora universitária Candido Mendes, 2007 [versão francesa original: *Chronique de la servitude en Amazonie brésilienne*, Paris, Karthala, 1995].

<sup>5</sup> Serge Gruzinski, *La pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999.

Se o papel dos índios no empreendimento civilizatório da América hispânica é inquestionável e amplamente ligado à ação missionária dos jesuítas, no Brasil são principalmente os escravos africanos que terão esse papel dentro das irmandades de cor, nas capitais de províncias, onde a influência dos jesuítas está em competição com outras ordens religiosas, em particular com a ordem franciscana, na Bahia, por exemplo. No Nordeste do Brasil, muitas das revoltas populares, sendo a mais famosa a revolta de Canudos, foram marcadas pelo espírito milenarista dos franciscanos.

A munificência das igrejas barrocas em todo o território brasileiro, incluídas as igrejas dos escravos e libertos, testemunha a paixão por Cristo que induz a que ninguém se recuse a gastar por essa riqueza que é dele. Hoje em dia, este cerimonial barroco é encontrado nas casas de candomblé, independentemente da origem social dos seus líderes e fiéis.

Após essa breve evocação de longa duração nas Américas ibéricas, desloquemo-nos para o continente africano.

Historiadores como Thornton<sup>6</sup> mostraram como as sociedades da África do Oeste viviam num relativo equilíbrio socioeconômico antes de se introduzirem no trato atlântico. A análise de Thornton ressalta que, além das relações de hegemonia e dominação que sempre privilegiaram a Europa e o Ocidente, os africanos entraram deliberadamente na economia do trato escravagista, apesar deste não ser necessário para o desenvolvimento do continente e do seu bem estar. De fato, de um lado, os africanos já tinham desenvolvido este tipo de comércio e, de outro, tinham uma economia baseada nas trocas entre eles e as sociedades vizinhas, incluindo os produtos agrícolas, trocas comerciais de longo porte e os produtos mais escassos, tal como o sal, por exemplo, reciprocamente transacionados. A organização sociopolítica era diversa, composta de pequenos reinos, de chefias e de comunidades de linhagens. O equilíbrio dessas sociedades foi rompido pelas razias conduzidas pelos reinos muçulmanos, por um lado, e, por outro, pelo trato atlântico que deportaria cerca de 11 milhões de indivíduos nas Américas.

A África parece ter sido vítima do seu provincianismo, cega às consequências da economia do trato que ela conduziria, na época do Iluminismo, a uma tradução, em termos raciais, das relações de dominação até então legitimadas por uma diferença de ordem na escala humana. De fato, se a escravidão participava da economia local intra-continental, essa estava controlada de tal maneira que os processos de aquisição, transferência e venda eram fiscalizados pelos estados africanos e suas elites que buscavam, assim, proteger-se dos impactos demográficos, transferindo

---

<sup>6</sup> John Thornton, *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

os efeitos mais importantes desses impactos para os mais pobres das suas próprias sociedades. Ao vender escravos aos europeus, a igualdade relativa das relações sociais no âmbito das trocas entre africanos e europeus foi desaparecendo sob a economia de plantação no Novo Mundo, o que favoreceria a introdução do capitalismo como efeito da acumulação primitiva, nos termos consagrados por Karl Marx<sup>7</sup>.

Todavia, se a maior parte das riquezas produzidas pela escravidão dos africanos no Novo mundo nutriu a Europa e as elites europeias do Novo Mundo, o trato também transformará pequenos reinos africanos em grandes potências, como foi o caso, por exemplo, do antigo Danxomé, assim como perturbará outros, como aconteceu com o reino Akan, dividido entre as jihads, ao norte, e o trato atlântico no sul do seu território (localizado na atual Gana).

Se a contrarreforma católica não contribuiu diretamente para a constituição de uma política de legitimação ideológica da violência de estado no antigo Danxomé, este justificou o seu poder, arrogando-se o controle religioso, transformando cultos ancestrais em uma cosmologia vodun e instituindo grandes rituais designados pelos viajantes europeus de Grandes Costumes<sup>8</sup>. Esses Grandes Costumes seriam objeto de consumo suntuário para legitimar as razias e as guerras com os reinos vizinhos, visando nutrir o *Trato dos Videntes*.

Tais gastos e despesas incidiam em objetos de prestígio numa ordem de troca que não era mercantil, mas de valorização estatutária, remetendo o seu universo de sentido a outros tipos de narração, que não tinham nada a ver com as premissas do capitalismo. Parece-me pertinente evocar, aqui, a contradição colocada por Marx entre valor mercantil e valor de uso que, neste caso específico, faz todo sentido.

### **O ethos barroco**

Se, como estou supondo, as premissas do capitalismo aparecem tanto na África como no Brasil durante o trato atlântico e, no Novo Mundo, à sombra da contrarreforma católica, pode-se concordar com a ideia de que tais premissas não se deixarão nortear pelo espírito protestante do capitalismo, mas por um outro espírito. Suscito a hipótese de que este espírito seja aquele qualificado por Bolívar Echeverría como ethos barroco. Este ethos, ressaltando a importância, na longa duração, das práticas suntuárias próprias aos subalternos, autoriza fazer a junção entre práticas de ontem e de hoje tanto na América Latina quanto na África.

---

<sup>7</sup> Karl Marx, *Le capital, Livre I section VIII* (<<https://www.marxists.org/francais/marx/works/1867/Capital-I/index.htm>>, consultado a 14 de março de 2018).

<sup>8</sup> Os Grandes Costumes eram compostos por rituais sacrificiais de escravos e animais, assim como pela distribuição de bens materiais ao povo pelo rei para manter a ilusão de: um Rei, um Povo.

O filósofo equatoriano Echeverría atribui ao grande século XVII um ethos barroco que se tornou a marca registada da América Latina na sua maneira de incorporar a modernidade e suas trocas mercantis. O ethos barroco que ele utiliza como chave para entender o ‘espírito’ latino-americano frente ao capitalismo mundial é uma leitura bastante interessante devido ao papel maior desempenhado pela ficção e a imagem no modelo barroco. Segundo Echeverría, o ethos é uma configuração do comportamento humano para recompor o processo de realização da humanidade, de tal modo que essa adquire a capacidade de atravessar uma situação histórica que a põe em risco radical. O ethos é, assim, a cristalização de uma estratégia de sobrevivência inventada de maneira espontânea por uma comunidade. Cristalização que ocorre em correspondência com um conjunto objetivo de usos e costumes coletivos, de um lado; e de um conjunto subjetivo de predisposições caracterológicas, plasmadas no indivíduo singular, de outro. Essa definição do ethos faz lembrar o conceito de *habitus* de Bourdieu<sup>9</sup> ou a noção de *agency* por Giddens<sup>10</sup>. O interesse no trabalho de Echeverría justifica-se pela maneira como ele associa ethos e política, distinguindo quatro tipos de ethos para diferenciar, ao mesmo tempo, períodos históricos e maneiras de enfrentar a contradição entre valor de uso e valor de troca no mundo capitalista moderno. O ethos barroco se diferencia do “ethos realista” (próximo à concepção weberiana da “ética protestante” com sua acepção de lógica capitalista), do “ethos romântico” que celebra o espírito empresarial, ou ainda do “espírito clássico” que realiza a experiência do sacrifício que a submissão à “vida” do capital requer.

O ethos barroco produz um comportamento que o faz deslizar para a ficção. Assim, o mote poderia ser o seguinte, de acordo com Echeverría: “o ser humano pode, realmente, tolerar condições insuportáveis de vida dentro da modernidade capitalista, mas, unicamente, só ele pode, ao mesmo tempo, recontar a sua experiência de uma outra maneira, de uma maneira imaginada, transreal”<sup>11</sup>.

Echeverría identifica no ethos barroco as características seguintes: uma economia informal ou clandestina; um gosto acentuado pela encenação; e a capacidade humana para suportar situações de vida difíceis, recorrendo à ficção para relatar sua própria experiência. Para ele, o ethos barroco ainda hoje é o que permite enfrentar as contradições do capitalismo neoliberal e o seu favorecimento ao valor de troca em detrimento do valor de uso, ou seja privilegiando o gozo em detrimento da acumulação.

---

<sup>9</sup> Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Editions de Minuit, 1980.

<sup>10</sup> Anthony Giddens, *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge, Polity, 1984.

<sup>11</sup> A tradução é minha; ver Echeverría, *La Clave barroca*.

O caráter informal ou clandestino do ethos barroco e o seu gosto pela ficção em situações de aflição parece-me encontrar sequência nas manifestações carnavalescas baianas e nas festividades do candomblé, como veremos adiante.

Todavia, na África contemporânea, constata-se, nas festas de casamento ou nos funerais, que esses eventos produtores e reprodutores sociais são, mais especificamente na antiga Costa dos Escravos e nos antigos reinos escravagistas da África Central (Angola e os dois Congos), objeto de uma larga propensão ao consumo e à ostentação durante esses ritos de passagem, que mais configurariam uma resposta barroca ao mundo capitalista neoliberal do que marcariam dinâmicas de ordem tradicional ou consuetudinária.

Por fim, a economia do oculto, o gosto pelo informal e o papel do imaginário na cultura política da maioria dos estados pós-coloniais africanos participam também deste ethos barroco, que pode ser ilustrado em particular no campo religioso. Este é muito heurístico, na medida em que se faz presente em toda parte.

### **A ficção da fraternidade racial e sua realização nos ritos afro-brasileiros**

No Brasil, até a independência em 1822, os saberes produzidos a respeito da África e da colônia das Américas são produzidos na metrópole. Os saberes mobilizados são aqueles dos viajantes e missionários europeus dentre os quais o papel dos jesuítas na produção do índio, como um bom selvagem ingênuo, legitimará a deportação massiva de africanos para as Américas, como forma de compensar a fraqueza dos indígenas face às epidemias e ao trabalho compulsório. Nessa primeira fase, os africanos deportados são considerados como bestas de carga.

Com a independência do Brasil, o novo governo imperial procura dotar-se de instituições universitárias, independentes da Igreja ou do Exército, para pensar o seu território e a sua população extremamente diversificada, composta por indígenas, descendentes de colonos europeus e africanos deportados e escravizados. Ao longo do século XIX, elabora-se progressivamente uma teoria racial, em parte inspirada pelas teorias raciais europeias<sup>12</sup>. De fato, a ideia de mestiçagem biológica e cultural singrara e, do meu ponto de vista, é no âmbito da produção religiosa que os ideais de uma certa fraternidade racial, nascida durante o período abolicionista, serão concretizados. Antônio Sérgio Guimarães<sup>13</sup> propõe uma leitura sócio-histórica do conceito de

---

<sup>12</sup> Ver por exemplo, Lília M. Schwarcz, *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

<sup>13</sup> Antônio Sérgio Guimarães, "Démocratie raciale", *Cahiers du Brésil contemporain*, 49/50, 2002:11-37.

democracia étnica e social tornado famoso por Gilberto Freyre,<sup>14</sup> através das mobilizações dos negros e libertos desde a independência do Brasil. Assim, os negros e libertos estavam se mobilizando dentro do âmbito da monarquia, enquanto as pequenas elites urbanas estavam se mobilizando para atingir um ideal republicano à moda europeia e branca. Isso testemunha a complexidade das afiliações políticas.

Até a Primeira República em 1889, um ano depois da abolição da escravidão, o Brasil era formado por diversas pátrias e províncias trabalhando para seus interesses regionais, todavia unidos quando se tratava de defender o sistema da escravidão. Longe do que poderia ser esperado, o estabelecimento de uma república em 1889 não promoveu ideais republicanos para todos. Eram grupos contra a monarquia que nesse mesmo período, posicionavam-se favoravelmente aos ideais abolicionistas. Grupos compostos por fazendeiros, uma classe média formada por frações urbanas e militares sonhavam um Brasil republicano, enquanto os monárquicos, entre os quais havia muitos negros e mulatos, assim como membros da antiga aristocracia, estavam sonhando em liberdade e igualdade entre os diferentes segmentos da sociedade brasileira, mas também entres as diferentes federações do país.

Vários autores brasileiros, historiadores e sociólogos<sup>15</sup>, analisaram o período abolicionista (1850-1888) como um período no qual o ideal da fraternidade racial surgiu ao mesmo tempo entre os movimentos negros, tais como a Guarda Negra (1888-1890), e entre alguns intelectuais negros e mulatos. Cabe observar que, de um ponto de vista político, a Primeira República estabeleceu a igualdade entre os brancos, ou seja entre a velha aristocracia e os pebleus, ao mesmo tempo que uma ideologia difusa estava instilando a ideia de uma fraternidade entre as raças<sup>16</sup>. Essa ideia flutuante de fraternidade racial defendida pelos abolicionistas negros que queriam fazer parte da nova nação emergente se transformará, no final dos anos 30 do século XX, numa ideologia de democracia racial.

Assim, o conceito de democracia racial, erradamente atribuído a Gilberto Freyre, teve uma interpretação livre por parte de Artur Ramos<sup>17</sup> e de Roger Bastide,<sup>18</sup> devido ao uso dos termos

---

<sup>14</sup> Gilberto Freyre, *Casa Grande & Senzala : formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, Rio de Janeiro, ed. Maia & Schmidt, 1933, e, *Sobrados e Mocambos*, Rio de Janeiro, ed. Nacional, 1936.

<sup>15</sup> Ver, por exemplo, Paulina Alberto, *Terms of Inclusion: Black Intellectuals in Twentieth Century Brazil*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2011.

<sup>16</sup> Guimarães, “Démocratie raciale”.

<sup>17</sup> Artur Ramos, “The Negro in Brazil”, *The Journal of Negro Education*, vol. 10, n° 3:515-523.

<sup>18</sup> Roger Bastide, “Rêves de Noirs”, *Psyché*, n° 49, 1950: 802-811 (retomado no livro *Le rêve, la transe et la folie*, Flammarion, 1972). Ao traduzir para francês *Casa Grande...* de Freyre, Bastide vai traduzir democracia étnica por

democracia social e étnica. A expressão apareceu nos anos 40 do século XX, ao mesmo tempo em que a ideia do Brasil como uma nação sem *ranking* de cores estava espalhada por todo o mundo, em particular nos Estados Unidos, a partir do período abolicionista, em 1858<sup>19</sup>. Os historiadores preferiram falar em termos de mito do paraíso racial, porque a palavra democracia é um termo político e os autores estavam fascinados pela suposta falta de preconceito racial, admitindo, ao mesmo tempo, a pobreza do povo negro que morava no Brasil.

De fato, a expressão “democracia étnica” elaborada por Freyre no contexto da Segunda Guerra Mundial, quando as paixões europeias encontravam um eco nas lutas regionalistas e nacionalistas no Brasil, pode ser considerada como o prosseguimento das ideias abolicionistas dos anos 60 do século XIX. Portanto, é necessário notar que Freyre vai utilizar a expressão democracia racial poucas vezes, notadamente em 1962<sup>20</sup>, em reação ao conceito de negritude que os negros brasileiros estavam favorecendo, dentre os quais figuras famosas dos movimentos negros no Brasil, como Guerreiro Ramos e Abdias do Nascimento. Por sua parte, Gilberto Freyre era o inventor e teórico do luso-tropicalismo, movimento que celebrava o colonialismo luso-brasileiro, visto como aberto às raças misturadas, ao contrário do colonialismo segregacionista inglês.

Voltando ao candomblé, sua emergência como culto autônomo, com pessoal iniciado e calendário litúrgico anual, procede da história de longa duração e corresponde à segunda metade do século XIX, sendo contemporâneo de processos sociopolíticos tais como a Lei do Ventre Livre, o fim da escravidão, a Primeira República que, por sua vez, desembocaram no Estado Novo, na terceira década do século XX. Assim visto, o candomblé, longe de ser uma mera transposição de cultos africanos trazidos pelos escravos desde o início do tráfico ao seu término, participou das relações sociais e hierárquicas no Novo Mundo e da sua construção como Estado-Nação. Com efeito, o candomblé se desenvolveu no seio das irmandades de cor que, como João José Reis ressaltou, foram inúmeras no século XIX<sup>21</sup>. Assim, dessas irmandades saíram as mais famosas casas de candomblé da Bahia. Vale destacar que não é por acaso que essas casas estão ligadas às nações jeje-nagô, isto é, provenientes da parte da África onde perdurou, até o final do século XIX, o tráfico. A volta para a África dos chamados *retornados*, a partir de 1935, contribuiu, sem dúvida,

---

democratização racial. Para mais detalhes sobre o percurso dessa expressão, ver Christophe Brochier, “Le concept de ‘démocratie raciale’ dans l’histoire intellectuelle brésilienne», *Revue de synthèse*, vol. 135 (1), 2014: 123-150.

<sup>19</sup> Guimarães, “Démocratie raciale”, 13.

<sup>20</sup> Gilberto Freyre, *O Brasil em face das Áfricas negras e mestiças*, Rio de Janeiro, Federação das Associações Portuguesas, 1962, 48p.

<sup>21</sup> João José Reis, *A morte é uma festa*, São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

para a criatividade no espaço atlântico, como testemunham as pesquisas históricas mais recentes<sup>22</sup>. Assim, as nações de candomblé se inscrevem em um território sagrado que abrange não só as divindades oriundas da África, mas também as entidades indígenas e as personagens do passado colonial.

Com um panteão que conjuga divindades oriundas da África, entidades indígenas como a figura genérica do caboclo e personagens da sociedade colonial, tais como Preto Velho e Maria Padilha; (as mais comuns), o candomblé da Bahia recria e atualiza essa fraternidade racial dentro dos seus rituais.

Examinando-se o ritual que abre o calendário litúrgico das casas de candomblé mais ortodoxas da Bahia, nota-se que o dia do *Corpus Christi* permite refletir a respeito da dimensão teológica e política das práticas do candomblé. Trata-se de um ritual que se apresenta ao mesmo tempo como um fato social total, condensando uma totalidade imaginária e social, com a presença reativada, o que Louis Marin<sup>23</sup> chama de *re-apresentação*, graças a diferentes fases ritualizadas de distintas personagens da história colonial “brasílica” – tomando de empréstimo essa palavra corrente no século XVIII para nomear o território brasileiro antes da independência.

Estamos nos referindo ao ritual denominado *feira da cabeça de boi*, que acontecia todos os anos numa casa ligada ao Gantois<sup>24</sup> até o falecimento do pai de santo, isto é, até 2005. Ele se inicia com uma missa, liderada por um padre da igreja carismática, dentro do barracão: uma cortina esconde os atabaques durante a missa e uma estátua de São Jorge, vencendo o dragão, está exposta frente à cortina, o que mascara o espaço dos tambores. Na soleira, várias velas acesas iluminam os altares de Preto Velho e Maria Padilha. Durante a missa, os filhos da casa e os líderes estão ocupados com várias tarefas e a assistência é composta, em sua maioria, de vizinhas do bairro, algumas portando imagens de Cosme e Damião, outras fotos de filhos para pagar suas promessas. Após uma pregação breve sobre o tema da educação, o padre se refere a São Jorge como um ser de luz, finalizando com um discurso ecumênico. Ocorre, então, a consagração do pão e do vinho, ou seja, o ritual eucarístico que apesar de pouco seguido pela assistência, constitui um momento chave do ritual.

---

<sup>22</sup> Ver, por exemplo, o culto dos *asens*, altares dos ancestrais reais no antigo Danxomé, que se tornou a marca identitária mais visível do povo *fon* e que emergiu no reino de Glélé, isto é, em meados do século XIX, quando já se sabia que o cultivo de palmeira suplantaria o comércio de ébano. Isso para dizer que devemos ter os maiores cuidados quando se pesquisa sobre as ditas tradições, quaisquer que elas sejam. Ver Edna Bay, *Ancestors and Vodun. Tracing Change in African Art*, Urbana & Chicago, University of Illinois Press, 2008.

<sup>23</sup> Louis Marin, *De la représentation*, Paris, Gallimard, Seuil, 1994.

<sup>24</sup> O Gantois faz parte das casas de candomblé mais antigas de Salvador e pertence à nação Ketu, antigamente chamada nação jeje-nagô.

Em seguida, a procissão segue para um antigo matadouro abandonado, onde os ogãs da casa já estão com o boi pronto para ser sacrificado. Iniciam-se os cânticos quando o espocar dos foguetes assinala ao sacrificador que a missa terminou e que a matança pode ser iniciada. Assim transcorre a matança, finalizada atrás de cortinas vegetais para esconder, à vista profana, esta cena que só os ogãs podem encarar. Simultaneamente, e no mesmo lugar, empacotam-se as diferentes partes do boi, tornando-se a cabeça um objeto-deus de Oxossi, considerado, no candomblé baiano, como o antigo rei de Ketu; é envolto em um pano branco, assim como várias outras partes do animal em panos de cor verde, que é a cor de Oxossi, enquanto a pele e as vísceras serão mais tarde lançadas no mato, ao longo de uma estrada (a Paralela). Quando todas as partes do boi estão prontas, uma procissão de filhos e filhas se forma para retornar ao terreiro; os iniciados carregam então, sobre a cabeça, os vários pacotes enrolados. Os cânticos evocam as façanhas de Oxossi e as duas cargas principais entram no terreiro com claro objetivo, isto é, cumprimentar a soleira, depois a cumeeira, antes de saírem pelo fundo para cumprimentar os ancestrais e, depois, as várias divindades da casa, observadas as suas hierarquias.

O terceiro momento concerne à preparação da festa que acontecerá à noite, com a descida dos deuses e a refeição comunal que finaliza o ritual de manducação/ingestão dos corpos dos deuses.

Retomando as várias personagens deste ritual, vemos:

1º o messias Jesus-Cristo;

2º São Jorge, que foi o santo protetor do império português após a separação da Espanha de Castela, no reino de Afonso V, dito o Africano por causa das suas conquistas no norte da África e seu desaparecimento quase misterioso, que alimentou movimentos milenaristas tanto na África (Kimpa Vita e o Kimbanguismo no Kongo, por exemplo) quanto no Brasil (a revolta de Canudos, por exemplo);

3º Preto Velho, o velho escravo sujeitado;

4º Maria Padilha, figura da prostituta cigana dos tempos coloniais, cujo nome a historiadora da literatura Marlyse Meyer<sup>25</sup> encontrou, nos romances do século XIV, como amante do rei Pedro I de Burgos, e que seria também a famosa Carmen da novela de Prosper Merimée, que inspirou a ópera de Georges Bizet.

Essas duas últimas personagens são integradas ao panteão dos caboclos, às entidades indígenas que fazem o papel de mediadores e de anunciadores no candomblé.

---

<sup>25</sup> Marlyse Meyer, *Maria Padilha e Toda a sua Quadrilla. De Amante de um Rei de Castela à Pomba-Gira de Umbanda*, São Paulo, Duas Cidades, 1993.

E, por fim, Oxossi, o caçador que nunca foi rei de Ketu para os africanos moradores de Ketu<sup>26</sup>.

Como entender o fato de que, dentro das casas de candomblé consideradas como as mais ortodoxas e africanas, a cada ano, na quinta feira do *Corpus Christi*, o calendário litúrgico celebre, conjuntamente, Jesus Cristo e o deus caçador Oxossi, fundador presumido do reino de Ketu?

Assimilar dois rituais que pertencem, *a priori*, a duas culturas diferentes numa lógica construtivista, embora com a evocação de duas temporalidades distintas, torna-se possível não tanto pelo princípio de corte desenvolvido por Roger Bastide<sup>27</sup> para consolidar o fundamento da teoria da máscara sincrética, mas pelo fenômeno de transubstanciação tal como Louis Marin<sup>28</sup> o examinou em seu estudo do poder e de sua representação.

A semântica narrativa das duas sequências principais do ritual deixa pressentir a centralidade dos corpos no relato e o sentido que lhes é atribuído. O corpo vítima de Jesus Cristo, transubstanciado na hóstia, e o corpo mortificado do caçador Oxossi evocam ambos a necessidade imperiosa da morte e do sacrifício oblato para a reprodução do corpo social. A sequência narrativa, ao evocar, na abertura, o sacrifício de Cristo e, no encerramento, o corpo do sacrificador, indica o sentido da história e funda a genealogia que liga as duas figuras celebradas. A figura do Cristo como vítima estabelece o poder do caçador Oxossi e é essa filiação que institui a comunidade dos adeptos do candomblé. O ritual funciona, em sua totalidade, como um ritual de inversão ao alterar as posições sociais encarnadas por cada figura. A inversão está redobrada pelas materialidades de cada corpo; a carne e o sangue de Cristo apelando ao poder de vida, enquanto a cabeça cortada do boi, sua pele e suas vísceras apelam ao poder de morte do caçador.

A semântica narrativa faz compreender as sequências que abrem e encerram o dia como um único e mesmo ritual, aquele da celebração do nascimento da humanidade, no Brasil, através de seus ancestrais primordiais. Os dois eventos evocados no dia de *Corpus Christi* são reunidos num espaço-tempo consagrado, repetido anualmente graças aos ritos de transubstanciação que se sucedem neste dia. Sua cronologia permite evocar o antigo poder colonial e suas hierarquias, ao mesmo tempo que garante a atualização da sua presença real na experiência de cada um dos participantes.

---

<sup>26</sup> O reino de Ketu hoje em dia localizado num planalto do médio Benim foi um reino ligado ao reino de Ilé Ifé, matriz dos maiores reinos yorubafonos. O reino de Ketu foi criado por um certo rei Ede entre o século XI e século XIV conforme as tradições orais.

<sup>27</sup> Roger Bastide, «Le principe de coupure et le comportement Afro-Brésilien», *Anais do 31º Congresso Internacional de Americanistas*, Anhembi, São Paulo, vol. 1 (1955): 493-503.

<sup>28</sup> Louis Marin, *De la représentation*, Paris, Seuil, 1994.

O modelo teórico de Louis Marin permite superar o paradoxo do corte epistemológico bastidiano para analisar o conjunto do ritual enquanto relato teológico-político. A narração operada pela transubstanciação dos corpos divinos, a atualização das suas presenças reais, através da hóstia e da cabeça do boi sacrificado, compõem um ritual social total que evoca e reatualiza a cena primordial.

Mas de que cena primordial estamos falando ?

Essa cena, longe de reproduzir uma África mítica dos tempos que antecedem o trato dos escravos, evoca a sociedade colonial e os seus diferentes atores, cujas narrações entrelaçam-se e se correspondem. De fato, se as duas figuras maiores desta celebração da ancestralidade são Jesus Cristo e Oxossi, vale notar a presença, na verdade passageira, todavia necessária, dos terceiros papéis de São Jorge e das figuras coloniais Preto Velho e Maria Padilha.

São Jorge, que os adeptos da teoria da máscara colocam em correspondência com Oxossi ou Ogun, divindade da caça e/ou do ferro, conforme a região do Brasil, se tornou sobretudo o santo padroeiro da coroa portuguesa, desde o reino de Afonso V, o Africano.

A presença dos caboclos, espíritos dos índios dizimados em grande número durante a conquista do território brasílico, testemunha o fato dos índios terem sido os primeiros donos deste território. Os caboclos, testemunhas silenciosas neste dia, estão reduzidos ao papel de espectador embora em muitos outros rituais eles desempenhem o papel de anunciador e de mediador.

Celebrar Cristo, no dia em que sua presença real é reafirmada para o conjunto dos fiéis, parece fundamental quando se sabe o papel que o dogma da eucaristia tem para a conquista de novos territórios pela Europa ibérica, a partir do século XIV. De fato, se a conquista dos territórios do Novo Mundo tornou-se possível graças à superioridade tecnológica dos europeus, suas empresas predadoras foram legitimadas pela ação missionária da Reforma católica que fortaleceu o dogma eucarístico e uma visão sensível e dramática da Paixão de Cristo.

Os defensores da teoria da máscara sincrética podem criticar o fato de que o ritual eucarístico é, antes de tudo, um ritual de redenção e que o rito consagrando Oxossi é simplesmente um ritual de renovação do poder divino, razão pela qual uma ruptura é necessária entre os dois ritos. Portanto, parece-me que a separação da carne e do sangue de Cristo e a da carne e das vísceras de Oxossi colocam no centro do ritual a morte sacrificial como resultando na vida e na morte. O desvio por um cemitério e a evacuação das vísceras no mato transformam os ancestrais em personagens fortes e perigosas, dentre das quais Cristo dever ser incluído. A refeição comunitária, que encerra cada sequência de transubstanciação, faz pairar a sombra das suas maldições. De fato, nas duas fases do ritual, a ingestão dos corpos divinos instaura uma aliança e um contrato. Em

ambos, existe uma lógica da dívida que transparece, no âmbito profano, nas relações de apadrinhamento, um tipo de paternalismo que está mobilizado até hoje nas relações sociais transversais.

Resumindo, a análise que venho desenvolvendo<sup>29</sup>, longe de remeter a uma África mítica e ahistórica, revela o candomblé e os seus rituais como sendo o produto não só da história da escravidão, mas também da história colonial brasileira que continua sendo evocada de maneira muito vívida nos ritos do candomblé.

Para concluir essa leitura do candomblé no espaço do Atlântico Sul é preciso um certo questionamento no sentido de entender como é que um espaço cultural plural, evocado no plano histórico e mítico, em parte ou totalmente nos seus ritos, articula-se com as reivindicações étnicas e raciais por parte de certos movimentos sociais contemporâneos. Suas reclamações parecem remeter, como num espelho difratado, a uma melancolia pós-colonial de um mundo imaginário, onde o Outro seria ao mesmo tempo um Mesmo e um Outro absoluto, lembrando a situação colonial dentro da qual, apesar de estatutos opostos, cada um sofria de uma mesma expectativa nostálgica voltada, simultaneamente, para o passado e para o futuro a ser construído. O candomblé remete a essas melancolias, calundus, banzos, jururus e saudades, que formam um tipo de sociabilidade particular muito bem expressa na locução “matar a saudade”.

Essa melancolia nostálgica, e sua tendência cíclica, encontram o seu modelo na conversão especular da máscara (que esconde para melhor revelar), cujo ciclo de refração redobra o relato da possessão; tendência cíclica melancólica segundo a qual, com efeito, o espaço e seus alongamentos fecham-se sobre si próprios, num tempo obcecado pelos retornos, as reiterações rituais e as ressurreições.

Assim, longe de qualquer discurso de pureza das tradições africanas no Brasil, o candomblé deve ser entendido como uma cena conflituosa, simbolicamente transformada, na qual tradições diferentes, cotejadas, tentam arrogar-se a poderes, a potências do Outro e então, num mesmo movimento, reconhecê-los e negá-los.

Essa reflexão converge para as considerações de Raimundo Nina Rodrigues, que notava, no final do século XIX e início do século XX, que a elite branca compartilhava o mesmo universo

---

<sup>29</sup> Para mais detalhes sobre a análise deste ritual e outros, ver Emmanuelle Kadya Tall, *Le candomblé de Bahia, miroir baroque des mélancolies postcoloniales*, Paris, Le Cerf, 2012.

supersticioso que os negros, ou seja, os mesmos processos cognitivos em relação ao poder da feitiçaria, ressaltando que os negros em relação ao catolicismo *condescendiam* com os senhores<sup>30</sup>.

## Conclusão

A fraternidade racial reivindicada pelos militantes da igualdade social no século XIX foi recuperada como ideologia da democracia social e étnica por Gilberto Freyre, a partir dos anos 30 do século XX, mas é durante o período do Estado Novo que essa expressão será substituída pelo termo democracia racial, para destacar-se do termo democracia política.

O trato atlântico, e suas reconfigurações territoriais e sociopolíticas, produziram um novo universo religioso constituído em torno de cultos ancestrais de linhagens, clãs e dinastias, configurando a cosmologia dos vodun e orixás, identificados por Jean Melville Herskovits<sup>31</sup> e Pierre Verger<sup>32</sup> no século XX. Portanto, sabe-se hoje em dia que o século XIX foi, a partir do período da escravidão ilegal, uma época de várias invenções religiosas, entre as quais o estabelecimento do candomblé como instituição regular, com calendário fixo e pessoal consagrado,<sup>33</sup> a partir da segunda metade desse século.

De fato, embora possamos dizer que os movimentos abolicionistas do século XIX, de certo modo, impulsionaram a ficção de fraternidade racial, podemos refletir a respeito da sua realização dentro dos ritos de candomblé nos quais dialogam os diferentes membros do território nacional, não obstante as hierarquias sociais e raciais entre eles. Trata-se de uma situação paradoxal, na medida em que um abismo parece separar uma visão luso-tropical da mistura racial, vista do balcão da Casa Grande, e uma visão subalterna que se reclama africana, portanto celebrando a fraternidade racial. Como o ressalta Armelle Enders<sup>34</sup>, o lusotropicalismo de Freyre era muito

---

<sup>30</sup> Raimundo Nina Rodrigues, *O Animismo fetichista dos Negros baianos*, fac-similé de artigos publicados na Revista brasileira em 1896 e 1897, eds. Yvonne Maggie & Peter Fry, Rio de Janeiro, Fundação Biblioteca Nacional - Editora UFRJ, 2006.

<sup>31</sup> Jean Melville Herkovits, *Acculturation. The Study of Culture Contact*, New York, J. J. Augustin, 1938; «Pesquisas etnológicas na Bahia», *Afro-Ásia*, 4-5 (1967 [1942]): 89-105.

<sup>32</sup> Pierre Verger, *Notes sur le culte des orisa et vodun à Bahia, la Baie de tous les Saints, au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique*, Dakar, IFAN, 1957.

<sup>33</sup> Vivaldo da Costa Lima, "A família de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais", Salvador, Bahia, Dissertação de Mestrado apresentada à coordenação de pós-graduação em Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, 1977.

<sup>34</sup> Armelle Enders, « Le lusotropicalisme, théorie d'exportation. Gilberto Freyre en son pays », *Lusotopie*, Paris, Karthala, 1997 : 201-210.

conservador e impregnado da nostalgia da coroa portuguesa instalada no Rio. Portanto, nos dois casos, a ficção é barroca no sentido em que o nacionalismo lusotropical imaginado por Freyre a partir da Casa Grande e da Senzala pode ser visto como um espelho invertido da casa de candomblé, as vezes vista como um quilombo urbano. O sonho irênico de um Brasil mestiço no modelo da plantação de açúcar de um lado, e de um Brasil africano, no modelo do reino de Ketu, por exemplo, participam igualmente deste ethos barroco definido por Etcheverría como sendo sustentado pelo poder da ficção sobre a realidade quotidiana.