

Teorias da etnicidade nas religiões afro-brasileiras: duas perspectivas¹

Gabriel Banaggia

Doutorando em Antropologia Social (MN/UFRJ)

Resumo:

A partir dos anos 1980, um conjunto de trabalhos sobre religiões afro-brasileiras trouxe para este campo de investigação recentes teorias sobre etnicidade elaboradas na etnologia. Segundo este movimento, posteriormente caracterizado de ‘afro-brasilianismo’, a referência étnica não teria mais o mesmo sentido que lhe atribuíram os primeiros estudiosos das religiões afro-brasileiras, posto que ao longo de seu desenvolvimento histórico ocorreu uma separação entre a procedência étnica de seus participantes (antes divididos de acordo com suas origens africanas), e a participação religiosa. O fato de haver cada vez mais brancos iniciados nos terreiros teria culminado na desetnicização das religiões afro-brasileiras, que assim teriam se tornado, na contemporaneidade, religiões universais.

Embora de acordo com os avanços propostos pela corrente afro-brasilianista em relação aos estudos precedentes, há uma outra série de textos que compreende que a referência étnica ainda é ineludível neste campo. Para esta perspectiva, o fato de que não sejam somente negros que participam das religiões afro-brasileiras não faz com que as categorias étnicas – que continuam a ser acionadas no universo dos terreiros – deixem de poder ser entendidas na análise antropológica enquanto tais, ainda que, para que isto aconteça, seja preciso reconsiderar o que significa etnicidade. Indaga-se assim quais os sentidos que a idéia de etnicidade pode continuar a ter no estudo das religiões afro-brasileiras.

Palavras-chave:

Religiões afro-brasileiras; etnicidade; invenção da tradição.

¹ Trabalho apresentado na 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho, Porto Seguro, Bahia, Brasil.

Desde os primeiros estudos sobre religiões afro-brasileiras a questão da pureza das tradições analisadas faz parte da preocupação dos antropólogos, recebendo contemporaneamente uma leitura singular². Até recentemente, pesquisadores dividiam os grupos estudados entre “puros” e “aculturados” (Elbein dos Santos *apud* Serra 1978: 260), dando a entender que determinadas populações africanas, assim como seus descendentes, não teriam sofrido os efeitos do contato, mantendo-se puros em oposição a outros cujas tradições teriam passado por modificações que descaracterizariam suas formas originais. A própria passagem do tempo traria consigo esse risco para todos os grupos, independentemente dos desejos dos afro-brasileiros, já que só no passado a tradição teria força suficiente para impedir que fosse contaminada (Verger 1982: 10). Uma colocação “purista” como esta “rotula de periféricas e inexatas todas as produções culturais de populações mais afastadas” de determinados centros na África “e, por extensão, das populações negras da diáspora” (Elbein dos Santos 1982: 13). Ao mesmo tempo, vigora um ceticismo quanto à produção de textos que apresentam “concepções sistematicamente estruturadas” (Verger 1982: 9) dos cultos africanos, fruto “de um certo idealismo metodológico que junta os discursos esparsos dos informantes em unidades notavelmente estruturadas, nas quais tudo encontra seu lugar e todas as contradições são apagadas para dar vida a fascinantes metafísicas africanas” (Capone 1999: 334). A proposição destes sistemas não leva em conta as realidades contemporâneas e as transformações pelas quais as religiões passam ao longo do tempo, sendo erigidos sem problematizar os discursos nativos que se referem a determinados centros de culto “como tendo mantido maior fidelidade às origens” enquanto outros “teriam perdido a memória, e dentre os motivos desta perda se destaca a “mistura” com elementos originalmente pertencentes a outras culturas” (Birman 1980: 4).

A partir da década de 1980 surgem análises que indicam que “a continuidade cultural e a propalada fidelidade a um legado original [...] não dão conta da “pureza”” (Dantas 1982: 17). Apoiadas em idéias sobre a invenção da tradição e em uma recente interpretação da teoria da etnicidade, encontram um novo sentido para a ideologia da pureza que cerca as religiões afro-brasileiras, sobretudo o candomblé: “[P]rocurro mostrar que a pureza nagô não resulta necessariamente da fidelidade a uma tradição, mas de uma construção na qual os intelectuais têm papel destacado.” (Dantas 1988: 29). Questiona-se o procedimento dos primeiros estudos afro-brasileiros, que partiam de “comparações dos estoques culturais dos cultos afro-brasileiros, enfim, de culturas que estão submetidas a processos históricos e sociais diferenciados” (Dantas 1988: 25), já que tomavam como elemento para comparação a África:

² Tema da dissertação (Banaggia 2008) a partir da qual este trabalho foi estruturado, em especial o capítulo 2.

“[A] insistência com que os membros do grupo retomavam o discurso da “pureza nagô” para atestar a sua continuidade com a África levou-me à análise dessa “pureza africana” e sua comparação com os candomblés nagôs da Bahia, tidos como os redutos mais vigorosos da África no Brasil. O resultado foi desconcertante, pois em muitos aspectos havia flagrante desacordo quanto à composição dessa herança africana.” (Dantas 1988: 25).

Assim, o ponto de partida para a relativização da idéia de pureza é o desencontro dos significados de características semelhantes encontradas em locais distintos do território nacional. Como, em um estado, determinados traços são considerados representativos da fidelidade à tradição, e em outro recebem justamente sentido oposto, descobre-se “que o mesmo acervo de traços culturais é conotado diferentemente nas diferentes localidades, tanto em termos de origem quanto de significação, sendo usado, ali, como sinais de pureza, e aqui, como sinais de mistura” (Dantas 1988: 148). O argumento pode ser resumido da seguinte forma:

“Como a ideologia de pureza pressupõe a existência de um estado original, uma espécie de reduto cultural preservado das influências deturpadoras de elementos estranhos, seria de se esperar que os terreiros que se identificam como nagôs e que, por suposto, teriam uma origem comum e um mesmo patrimônio cultural definissem sua pureza em função de um mesmo conjunto de traços culturais. Se o estoque original de bens simbólicos é o mesmo, se a continuidade da tradição e a fidelidade à África é a marca dos “puros”, resultaria que a pureza teria os mesmos contornos.” (Dantas 1988: 145).

Na produção da década de 1980 “os traços culturais não são considerados intrinsecamente como provas de africanidade, cujos significados seriam determinados pelas origens, mas como recortes feitos sobre a cultura tradicional, os quais, revestidos de novos significados, podem ser usados com fins diversos” (Dantas 1988: 148). Ainda que se fale, em dois terreiros distintos, da mesma pureza, em cada um deles “o acervo de traços culturais que é invocado para atestar a pureza africana e a fidelidade à tradição nagô” difere, chegando mesmo a se opor (Dantas 1988: 146). Pode-se assim perceber que, apesar das diferenças manifestas, há uma mesma lógica operando as atividades de recorte, tendo por meta a sobrevivência de cada grupo (Dantas 1988: 238).

Além disto, como “pureza e mistura são conceitos polares, ao enumerar os sinais da pureza do seu terreiro” o povo-de-santo “está, ao mesmo tempo, falando dos elementos da

impureza que caracterizariam os outros terreiros, pois possuir um certo acervo de traços culturais, fazer as coisas de um outro modo, enfim, não ostentar os sinais de pureza, é traição à África, é sinal de mistura” (Dantas 1988: 93). Como diferentes casas reivindicam fidelidade às mesmas tradições, porém ao comparar dois conjuntos de práticas rituais diferenças substantivas são percebidas, por vezes surgindo mesmo definições opostas a respeito da ortodoxia, conclui-se que essas diferenças não têm origem na África, e sim foram criadas de acordo com os contextos brasileiros por meio dos quais estas religiões passam a se estruturar (Brown 1986: 211-212). Considerar que somente as tradições baianas se mantiveram fiéis ao passado – quando a mesma afirmação é feita em terreiros que se consideram africanos puros como é o caso em Laranjeiras – só faz perpetuar “a tradicional polaridade entre religiões puras e impuras elaborada no universo religioso afro-brasileiro por pesquisadores e pelo povo-de-santo” (Vassallo 2005: 181).

O que está em jogo com a oposição puro/impuro é definir para si e para os outros uma posição social. Ao analisar as falas dos membros das casas de culto a respeito de seus terreiros, nota-se que aquilo que é apresentado como discurso sobre o passado age sobre ele, “realizando enfim um trabalho de produção de sentido que visa legitimar ações no presente” (Dantas 1982: 16). É o esquema de forças então vigente na sociedade brasileira que dá o tom deste afazer:

“Essa legitimação pela África se torna possível na medida em que existe na sociedade mais ampla um espaço em que o africano é valorizado, espaço este que é garantido, ao menos no Nordeste, por toda uma produção intelectual iniciada com Nina Rodrigues, no fim do século [XIX], e intensificada a partir dos anos 30 deste século [XX], englobando não só os seguidores da chamada escola de Nina Rodrigues, como Artur Ramos e Edison Carneiro, mas também muitos outros, como Gilberto Freyre e Roger Bastide.” (Dantas 1982: 16).

A história de cada terreiro será assim de todo modo apresentada como se fossem detentores de “uma herança cultural que teria sido conservada sem “mistura”” (Dantas 1988: 29). Contudo, descobre-se que “aspectos desses relatos que ressaltam a continuidade com a África não seriam tão enfatizados se, por exemplo, a “pureza” da tradição africana não fosse, de algum modo, valorizada por certos setores da sociedade mais ampla” (Dantas 1988: 61). Os membros dos centros de culto deste modo aceitam discursos gerados nas camadas dominantes a respeito do valor dos símbolos religiosos que mobilizam (Dantas 1988: 106).

As definições sobre o que constitui a ortodoxia da tradição africana, ainda que possam variar em seu conteúdo, são todas “fortemente influenciadas pelas diferentes percepções e

prioridades das classes dominantes em seus respectivos contextos brasileiros locais” (Brown 1986: 212). Deste modo, os textos escritos na década de 1980 buscam entender também “o que significa pais e mães-de-santo deslocarem-se até a África em busca de valores, crenças e rituais para os seus candomblés, com o intuito de legitimar o universo religioso afro-brasileiro perante a sociedade global” (Santos 1989: 50). Nota-se que “o marco desse processo é uma procura de reconhecimento e legitimidade ao nível da sociedade global, das crenças e valores da estrutura religiosa afro-brasileira” (Santos 1989: 50).

Como se esboça na sociedade mais ampla um cenário no qual as religiões afro-brasileiras passam a ser enxergadas sob uma luz positiva, as diferentes formas religiosas cada vez mais “se organizam como agências num mercado concorrencial de bens simbólicos” (Dantas 1988: 148). Os terreiros, “para marcar suas diferenças e expressar suas rivalidades”, acentuadas tanto em função desse processo como do avanço da modernização da sociedade a ele atrelado, utilizam a “categoria nativa” de que dispõem para obter legitimidade: a pureza, mais especificamente a pureza da tradição nagô; daí haver também um contorno étnico nessa distinção (Dantas 1988: 148). A religião afro-brasileira vista como “tradicional” passa a ser fonte de prestígio nessa competição, e “remete, através de uma outra linguagem, à legitimação dos “puros” e desclassificação dos “misturados”” (Dantas 1988: 182). A pretensão de pureza é pensada por meio de sua função legitimadora (Capone 1999: 27). Se “o motor dessa busca das origens, cujo objetivo é sempre a reconstrução de um estado original” é a “perda da tradição”, vê-se que “[o] movimento em direção ao passado com frequência se torna um instrumento político para legitimar a posição ocupada pelo grupo que reivindica sua tradicionalidade no seio de uma sociedade hierarquizada” (Capone 1999: 255).

Diante deste contexto, o recurso à África pode ser encarado como aquilo que capacita os membros dos terreiros a adquirir prestígio face tanto a outros centros religiosos como à sociedade brasileira. O próprio fato de se ser um terreiro bem-sucedido é pelos membros das casas de culto explicado por, entre outros motivos, sua origem africana (Dantas 1988: 45). Enquanto os primeiros estudos afro-brasileiros aceitavam de modo desproblematizado estas alegações, os trabalhos posteriores revelam as consequências deste procedimento: “Ao demarcar uma oposição entre cultos “puros” e cultos “degenerados”, os antropólogos utilizam as mesmas categorias de classificação que seu objeto. Não é preciso dizer que os médiuns sempre afirmam pertencer ao culto considerado mais puro” (Capone 1999: 23). Ao mesmo tempo, a participação de pessoas de classe média ou alta, que recebem cargos honoríficos nos terreiros, não se dá graças a um poder intrínseco das formas mais puras, mais tradicionais, e sim são devidas à obtenção de “prestígio e distinção sociais” que as religiões passam a ser capazes de oferecer de acordo com seu “nível de legitimação” (Dantas 1988: 234).

A obtenção de maior prestígio se traduz em recompensas concretas para um terreiro, desde obter permissão para que fique livre da repressão policial como angariar recursos básicos necessários a seu bom funcionamento: “[Q]uando se observa a composição dos terreiros da Bahia considerados bem sucedidos, isto é, aqueles nos quais as mães-de-santo têm a maior fama e prestígio (sempre explicados em termos de sua “força”)” descobre-se que é nestes “que se observa um notável número de participantes brancos, homens, de classe média, geralmente preenchendo a posição de *ogã*” (Silverstein 1979: 157, grifo no original). Os fundos assim obtidos são em geral reinvestidos na própria religião, já que “[é] somente com estas contribuições de base obrigatória e periódica que o terreiro adquire as condições materiais e humanas para manter e expandir a família-de-santo, e também para melhor servir aos Orixás” (Silverstein 1979: 158-159).

Os membros das casas de culto, contudo, vivem um dilema, já que o que as torna atrativas para a sociedade envolvente é justamente sua tradicionalidade, daí “manter sua autenticidade e pureza depende de seu afastamento da sociedade capitalista”, fazendo com que, “[p]ara obter os meios materiais e humanos o terreiro te[nha] que participar da estrutura dominante”: “A articulação forçada da mãe-de-santo com o conjunto da sociedade baiana, e por extensão brasileira, ao mesmo tempo em que ela está corajosamente tentando defender sua própria herança cultural, cria uma tensão de dois mundos. A tensão criada nesta luta é expressa no nível simbólico” (Silverstein 1979: 161). Como o assistencialismo da sociedade dominante, que garante sua legitimidade, não deve ser explicitado, a tradição africana aparece como um importante recurso simbólico no arsenal sociopolítico do povo-de-santo, sendo reivindicada para resolver esta contradição:

“Ao recorrer à África e à pureza da tradição africana guardada pelo seu terreiro como explicação para o fato de se manter a salvo da perseguição policial, a mãe-de-santo está, evidentemente, ocultando razões que se vinculam, por exemplo, à sua rede de relações sociais, a pontos de apoio que teria entre os “brancos”, como também está fazendo uso de uma retórica bastante difundida na época entre camadas brancas cultas, ao menos no Nordeste, e auferindo vantagens da sua singularidade africana.” (Dantas 1988: 230-231).

Desta forma, existe uma série de textos que colocam em questão a divisão entre grupos puros e grupos aculturados. Evidenciam assim como deixa de fazer sentido a suposição dos textos acadêmicos anteriores de que determinadas populações teriam sofrido mudanças com o passar do tempo enquanto outras permaneceriam fiéis a suas tradições (cf. Serra 1995b: 65-66). Ao sugerir, entretanto, que esta mesma visão é compartilhada tanto pelos

trabalhos de estudiosos que se dedicaram a estudar estas religiões como pelos adeptos, distanciam-se das concepções nativas a respeito dos significados de pureza e tradição. Com isto, seu objetivo é não seguir as orientações dos primeiros estudiosos destas religiões, em função dos problemas já mencionados:

“O teor ideológico da construção (da pureza ritual, da etnicidade) se evidencia quando a análise sociológica reconhece o sentido contingente dos elementos manipulados nesses discursos e nota que os seus enunciados se reportam a uma identidade concebida em termos absolutos, mas realizada de fato num sistema de relações, por meio de contrastes marcados num jogo, em última instância, político. No foco da análise sociológica, crítica, a idéia de cultura então se mostra comprometida com a representação essencialista que reveste de ilusória necessidade os signos de uma fala ideológica. O mal-estar da etnologia com esta situação é fácil de compreender.” (Serra 1995b: 66).

Considerar que a reivindicação da pureza faz parte de um processo de invenção da tradição, capitaneado por acadêmicos, se torna uma forma de resolver este aparente ‘impasse’ que surge quando se contrastam duas afirmativas: de um lado, estudiosos e iniciados convergem ao dizer que determinadas religiões são mais puras, que teriam sido preservadas sem alterações desde o início da diáspora africana; de outro, os ensinamentos socioantropológicos que comprovam que, independentemente do que se diga a respeito do passado, uma cultura responde sempre às imposições que lhe coloca a sociedade na qual o grupo está inserido e às demandas que se lhe são feitas no presente.

De todo modo, os textos que colocam em questão os significados da pureza equacionam as interpretações dadas pelos primeiros estudiosos e as dos iniciados: “Ao demarcar uma oposição entre cultos “puros” e cultos “degenerados”, os antropólogos utilizam as mesmas categorias de classificação que seu objeto. Não é preciso dizer que os médiuns sempre afirmam pertencer ao culto considerado mais puro.” (Capone 1999: 23). Primeiramente, observe-se que esta última asserção vai de encontro a dados etnográficos encontrados nos próprios textos que lhe servem de base, nos quais se pode ler a respeito de terreiros que se autotransclassificam como “traçados” ou “misturados” (cf. p. ex. Maggie 1975: 22; Dantas 1988: 35). Em segundo lugar, embasa a primeira afirmativa a idéia de que o que está em jogo, tanto para pesquisadores como para os religiosos, é uma pureza pensada nos mesmos moldes, pressupondo um estado original imodificado (cf. Dantas 1988: 145).

Ao identificar deste modo os significados de pureza dados pelos estudiosos desde o fim do século XIX com os sentidos que conferem ao termo os membros dos terreiros, parte-se

desde o começo de um quadro dualista que guiará as conclusões dos estudos. Perde-se de vista, por um lado, que os próprios pesquisadores não ignoravam as dificuldades que havia em se pensar as religiões afro-brasileiras enquanto ‘sobrevivências’, em reconhecer “elementos puros de origem”, em função não só do sincretismo em território brasileiro como de múltiplos pertencimentos religiosos em território africano – sobretudo entre os povos bantos (cf. Cavalcanti 1986: 89-90); por outro, que muitos religiosos possuem plena consciência de que articular o passado historicamente não significa dizer como o passado ‘realmente’ era (cf. Benjamim *apud* Bondi 2007: 14), como será visto abaixo.

De todo modo, afirmar, além disso, como fazem textos do afro-brasilianismo, que a reivindicação de pureza significa necessariamente a depreciação de outras manifestações de matriz africana, como se com isso os iniciados considerassem que somente a sua é a religião legítima de ser praticada por qualquer pessoa, parece uma extrapolação: “Prevalece um pluralismo religioso, também nesse nível: um tradicionalista ketu admite a existência de outras ortodoxias, embora etnocentricamente considere a sua “lei” a melhor[...]” (Serra 1995b: 71). O que parece ocorrer é a conjugação de um juízo de valor qualitativo feito pelos membros das casas de culto (muitos dos quais nem mesmo consideram que suas tradições são ‘religiões’ no mesmo sentido que dão ao termo quando se referem por exemplo ao catolicismo) a uma leitura binarista, nisso devedora da antropologia simbólica norte-americana, que iguala ‘puro’ a ‘verdadeiro’ ou ‘real’ e ‘misturado’ a ‘falso’ ou ‘ilegítimo’ (cf. p. ex. Capone 1999: 13).

Parece, de qualquer jeito, haver um determinado consenso em outros textos a respeito desta ‘disposição ecumênica’ dos participantes destas religiões, notando-se, por exemplo, que “os adeptos do candomblé admitem perfeitamente a legitimidade de outras religiões e insistem no caráter singular do seu rito, descrevendo a dedicação ao mesmo como uma necessidade imposta a determinadas pessoas (ou grupos) por Deus, pelos orixás, pelo destino” (Serra 1995a: 15). Daí se dizer que “[d]ifícilmente se encontrará num ilê axé deste país quem afirme que sua religião é a única verdadeira. Fácil será deparar aí quem freqüente outros cultos...” (Serra 1995a: 27). Pensar a herança tradicional da nação na qual se é iniciado como mais pura faz parte de uma diferenciação gradativa estabelecida pelos participantes das religiões afro-brasileiras entre os cultos, não de uma divisão monocrômica: “[O]s praticantes de todas as modalidades consideram as outras como legítimas, embora entendam que o Batuque é mais “forte” – eficaz – ritualmente, do que a Linha-Cruzada e esta mais do que a Umbanda “pura”.” (Corrêa 1992: 30). Admitem também, por exemplo, igualmente que os espíritos com que outras casas de culto se deparam são verdadeiros, ainda que possam discordar quanto à forma de tratamento mais adequada a lhes ser dispensada.

Não há então um bloqueio de comunicação entre os membros dos diversos terreiros, já que mesmo no candomblé as nações não são tão separadas como se supõe, e há exemplos de mães-de-santo que apreciam e freqüentam casas de culto de nações diferentes da sua (cf. Serra 1995b: 60-62). Além disso, os iniciados também aprendem canções de outras liturgias, os tocadores de atabaque instruem-se em ritmos e técnicas característicos de outras nações, e mesmo os fieis buscam, como visto, os cultos que julgam mais eficazes, de acordo com critérios próprios, o que é reconhecido por textos do afro-brasilianismo ao apresentar o ponto de vista dos nativos:

“Vê-se que em nenhum momento esse médium considerou o candomblé melhor ou pior que a umbanda, mas tratou simplesmente de encontrar aquele adequado à sua pessoa, de acordo com o seu dom particular, determinado pelos santos da sua cabeça. [...] As razões e contextos particulares à vida dos indivíduos apresentam-se como legítimos pelo simples motivo de que são estas as razões de seus orixás. Sendo assim, não há a preocupação em estabelecer um critério de verdade que diga qual é o orixá “certo”, o terreiro “verdadeiro”.” (Birman 1983: 87-89)

Nada disso impede, de qualquer modo, a existência de “uma pureza ketu, outra jeje, outra congo, outra angola, outra ijexá... Há, até mesmo, uma mística do Caboclo “puro”” (Serra 1995b: 61). O fato de que a pureza exerce papel importante em virtualmente todas as obras que tratam dos cultos afro-brasileiros se deve à recorrência da construção de um ideal “purista” pelos próprios membros destas religiões, pretensão que não se restringe aos nagôs, como supõem textos afro-brasilianistas ao desconsiderar “o forte etnocentrismo das outras “nações”” (Serra 1995b: 115; cf. Dantas 1988: 99). Ainda que se elaborem de diferentes modos, fazem sempre menção a características rituais que permitem afirmá-lo: a complexidade da liturgia, a duração do período de iniciação, o rigor das provas etc. (Serra 1995b: 64). O que se questiona nestes textos é a suposição de que os iniciados só reivindicam a pureza de seu culto por desejarem se contrastar e competir com outras agências religiosas similares, como se não houvesse outra razão para valorizar a pureza em suas tradições que não a obtenção de vantagens socioeconômicas.

A idéia de que existe uma cultura de origem ainda perdura ao se dizer que não há como a cultura de origem se manter imodificada em função de duas transposições, uma espacial (com a diáspora africana), a outra temporal (com a modernização). Imputando os elementos mencionados como parte da “ideologia de pureza” aos próprios iniciados, estes textos fazem parecer que os religiosos afro-brasileiros não teriam consciência das diferenças existentes entre as religiões tradicionais como praticadas no continente africano e as

transformações pelas quais as tradições dos africanos e seus descendentes passaram no processo de transdução em território brasileiro – estas são, entretanto, nitidamente percebidas pelos adeptos como formações religiosas desenvolvidas no Brasil, “ainda que com os olhos postos na África” (Serra 1995b: 30).

Os textos do afro-brasilianismo, assim, também partem de uma ‘ideologia de pureza’, ainda que ‘negativamente’ – uma ideologia da ‘falta de pureza’ –, pois suas conclusões partem da verificação de uma diferença, da comprovação de um descompasso entre duas tradições que se dizem nagô. A aparente confissão de desinteresse quanto às origens ‘reais’ dos traços africanos (Dantas 1988: 91), não altera o fato de que a percepção que mobiliza a pesquisa é a *falta de coincidência* entre o que é considerado o nagô puro em Sergipe e na Bahia (cf. Dantas 1988: 40). Como existe o descompasso, conclui-se que a pureza *não pode* significar fidelidade às origens, porque se acredita que a origem em ambos os casos é a mesma: “Ora, se o que, num caso, define a pureza, é exatamente o que no outro define a impureza, a tradição nada tem a ver com isso: é apenas alegada – deduz a autora. [...] Conclui-se que se os conteúdos culturais podem ser assim manipulados, sua pesquisa levará apenas a equívocos...” (Serra 1995b: 68).

O contraste é feito comparando o rito que se define “nagô puro” de Laranjeiras com os estudos anteriores que afirmam que a maior pureza nagô foi resguardada na Bahia. Contudo, estabelece-se uma relação imediata entre dois cenários distintos, supondo que basta pertencerem ambos à mesma ‘sociedade’ para que a comparação se justifique, sem esclarecer as diferenças entre os dois campos (cf. Serra 1995b: 69). Pois dizer que se é herdeiro da tradição nagô, e que a sua é a tradição nagô pura, não significa a mesma coisa em Salvador e em Laranjeiras: “Aparentemente, [em Laranjeiras], tudo o que não for nagô “puro” pode classificar-se como caboclo, ou toré, ou “misturado”.” (Serra 1995b: 71). Em Salvador, ‘misturado’ é um termo geralmente depreciativo que “indica a ausência de classificação precisa no sistema das “nações”; mas fala-se em jeje puro, angola puro, até mesmo em caboclo puro... A pureza não é considerada um predicado exclusivo dos ritos ketu e ijexá”, que podem ser considerados parte do modelo jeje-nagô (Serra 1995b: 71). Também o traço escolhido para mostrar a disparidade das formas nagô mais puras, o rito “iniciático do “feitorio” (que na Bahia chama-se “feitura””, presente em Salvador e não em Laranjeiras, não possui na Bahia “o mesmo valor diacrítico: a “feitura” é um componente necessário da liturgia nagô, mas a presença deste elemento não a distingue do mesmo modo universal, isto é, não permite singularizá-la, diferenciá-la de todas as demais do candomblé” (Serra 1995b: 73-74).

Malgrado estas incompatibilidades, é verdade que existe um discurso a respeito da pureza em todos os campos mencionados, e daí se imaginar que, como “o mesmo acervo de traços culturais é conotado diferentemente nas diferentes localidades, tanto em termos de origem quanto de significação, sendo usado, ali, como sinais de pureza, e aqui, como sinais de mistura”, “a continuidade cultural e a propalada fidelidade a um legado original [...] não dão conta da “pureza”” (cf. Dantas 1988: 148; Dantas 1982: 17). Para dar conta da pureza, contudo, os textos do afro-brasilianismo consideram que os membros das casas de culto estão inevitavelmente se baseando numa “ideologia de pureza” que significa, esta sim, em todo lugar a mesma coisa. Portanto, dizer-se puro será recorrentemente entendido pelos textos do afro-brasilianismo como um meio de encontrar legitimidade para sua religião diante do contexto atual: “Nessa perspectiva, a dicotomia do puro/impuro não é somente uma forma de classificar e marcar diferenças, mas é, também, e talvez sobretudo, isto: uma forma de marcar um lugar para si e para os outros no conjunto do esquema de forças simbólicas da sociedade.” (Dantas 1988: 143).

Ao desconsiderar a análise a pureza, do modo como ela é entendida pelos próprios religiosos, deixa-se de lado o ponto de vista nativo. De uma perspectiva etnográfica, e a partir do que se percebe em Laranjeiras, a comparação entre o nagô puro de lá e o nagô puro de Salvador não faz sentido. De fato, em Laranjeiras o terreiro de Mãe Bilina, que não se denomina como terreiro de candomblé e sim de xangô, se distancia dos baianos e suas “invencionices” (cf. Dantas 1988: 124, 146): “[N]a cidade, Candomblé foi associado ao pólo mais “misturado” e desprestigiado, que é o Toré. Para o mundo afro-laranjeirense, a influência da Bahia sobre os cultos locais, longe de incentivar a “preservação da pureza africana”, teria agido no sentido de acentuar as “misturas”.” (Dantas 1988: 40). É claro que, num certo sentido, em Laranjeiras os membros deste terreiro se dizem descendentes dos nagôs, assim como em Salvador também há iniciados que reivindicam sua descendência nagô; todavia, e em outro sentido, o que não se diz em Laranjeiras de modo algum é que eles sejam descendentes dos nagô *como os da Bahia* (cf. Dantas 1988: 148):

“O conceito de “nação” tem duplo alcance: indica ao mesmo tempo uma tipologia de ritos e uma origem étnica (dos fundadores do culto); a referência “etno-histórica” pode estar mais acentuada num contexto do que em outro. Aparentemente, em Salvador ela se acusa com maior nitidez; em outros lugares, como no campo de pesquisa de Beatriz Dantas, certas categorias, certos designativos de “nação” usam-se mais, ao que parece, como indicadores de formas litúrgicas[...].”(Serra 1995b: 71)

Daí fazer pleno sentido Mãe Bilina, de acordo com a própria lógica dos cultos, afirmar que é possível deixar de ser nagô ao se misturar com baianos, ou voltar ao nagô puro ao se aproximar de seu terreiro (cf. Dantas 1988: 124). Assim, entende-se que “[p]ara explicar as profundas diferenças entre os sistemas de classificação dos ritos de origem negra dominantes em Salvador e Laranjeiras, torna-se necessário partir de considerações históricas” (Serra 1995b: 72), não de comparações nominais.

Os textos do afro-brasilianismo criticam nos estudos anteriores o fato de considerarem a cultura como um conjunto de traços autônomos cujo sentido seria dado por sua origem. De todo modo, a cultura continua a ser considerada como um conjunto de traços relativamente destacáveis, cujo sentido é dado não por suas origens históricas, mas pelas “exigências do aqui e agora”. Para esta visão, no segundo caso a tradutibilidade dos traços culturais é garantida por seu pertencimento a uma mesma sociedade envolvente, que fornece os “quadros e as categorias” nas quais a interação se desenvolve: “[O] *mesmo acervo de traços culturais é conotado* diferentemente nas diferentes localidades, tanto em termos de origem quanto de significação, sendo usado, ali, como sinais de pureza, e aqui, como sinais de mistura” (cf. Dantas 1988: 148, ênfases adicionadas).

O ponto a seguir merece reflexão detida, pois é um dos fundamentos do desvelamento do significado da pureza. Imagina-se que em todo lugar que se fala de “pureza nagô”, os iniciados estariam querendo dizer *uma mesma coisa* – e que eles pensariam ser a fidelidade a um mesmo legado: tanto o “terreiro de Sergipe como os da Bahia se dizem descendentes dos nagô” (cf. Dantas 1982: 17). Contudo, como a comparação entre os conteúdos destes “estoques culturais” *que se desejam idênticos* (pois ambos dizem que são puros) revela que eles *diferem*, chegando mesmo a se opor, os textos em questão defenderão que os diferentes setores do povo-de-santo têm razões para falar de uma mesma coisa, de reivindicarem uma mesma pureza, mas só se pureza não significar aquilo que eles parecem querer dizer.

Os textos do afro-brasilianismo advogam uma separação entre, por um lado, a descrição que os atores fazem do mundo, suas formas de entendê-lo (as “categorias êmicas”) e, por outro, o entendimento científico do funcionamento da ideologia da pureza (estabelecido por meio de “categorias analíticas”); para dizer de outro modo, entre os objetos da observação e o sujeito do conhecimento. O povo-de-santo, deste ponto de vista, informa o cientista a respeito de alguma coisa que atribui à pureza, à manutenção de uma tradição original, mas efetivamente não se trata disto, posto que, como a ciência social explica, as origens não possuem a capacidade de gerar automaticamente significações específicas independentemente da situação social dos grupos. Daí, a pureza reivindicada pelos cultos ‘sai de cena’, porque é pensada como fator comum por trás de diferentes interpretações do que significa ser puro:

“Numa abordagem em que os traços culturais não são considerados intrinsecamente como provas de africanidade, cujos significados seriam determinados pelas origens, mas como recortes feitos sobre a cultura tradicional, os quais, revestidos de novos significados, podem ser usados com fins diversos, a análise genética dos traços que delineiam a pureza, em si, não faz sentido.” (Dantas 1988: 148).

Do fato de que a análise genética não faz sentido não decorre automaticamente que as enunciações do povo-de-santo a respeito da pureza de suas tradições não façam o sentido que propalam³. Ao denunciar a artificialidade das reivindicações de pureza nagô (posto que todas as tradições são inventadas, daí não se justificar a tradicionalidade do nagô em comparação às outras liturgias), os textos do afro-brasilianismo substituem-na por uma construção que faz sentido de acordo com outra liturgia, desta vez acadêmica: a da legitimação. O intuito aqui não é tampouco o de implicar que as sugestões interpretativas do afro-brasilianismo não façam sentido, mas de indicar que elas se sustentam, via de regra, a partir de um ponto de vista sociológico, uma perspectiva na qual a ciência do observador fala mais alto que a do observado.

No limite, estabelece-se uma distinção entre o “real” e o “[i]deal”, colocando, por exemplo, sob a primeira rubrica, os “sinais externos”, “indicadores através dos quais é possível avaliar o sucesso de um terreiro”, como “número de filiados, trânsito livre em certos setores dominados pelas camadas superiores representados pelos meios de comunicação, convite do governo e presença dos ricos em busca de serviços mágicos”. Do outro lado estariam as “razões internas”, levantadas pelos religiosos como “explicação do sucesso, tais como: a origem africana do terreiro, sua antigüidade e a capacidade ritual do seu líder, elementos que teriam a ver diretamente com a força do terreiro, conceito importante nas interpretações êmicas sobre o prestígio dos terreiros” (cf. Dantas 1988: 46, 45). Como estas últimas são entendidas enquanto alegações nativas de sentido contingente, não figuram ao longo da obra, a elas não se permite fazer diferença nas próprias formas de se pensar a respeito delas: a única forma de aparecerem é pela subdeterminação (cf. Latour 1999: 117). Destarte, os outros traços culturais que “se acrescentam” ao acervo considerado mais puro, “como o formato dos tambores, a casa para Exu, a cor das vestes” figuram na obra somente para se dizer que eles diferem dos correspondentes baianos (cf. Dantas 1982: 17).

³ “Jamais se pode dizer que o mesmo pensamento é verdadeiro para A e falso para B. Se A e B pertencem ao mesmo coletivo de pensamento, o pensamento será ou verdadeiro ou falso para ambos. Mas se pertencem a diferentes coletivos de pensamento, *não* será o *mesmo* pensamento” (cf. Fleck *apud* Latour 2005: 113-114, ênfases no original).

Para os textos do afro-brasilianismo, como mencionado, a pureza se constitui a partir de um recorte, uma seleção feita sobre um fundo de práticas consideradas africanas, e estas práticas “visam, no final, o mesmo objetivo: a sobrevivência do grupo” (cf. Dantas 1988: 238). Segundo esta perspectiva, esta seleção obedece aos desígnios das camadas dominantes, o que a leva a supor que a ênfase na pureza africana por parte dos membros destas religiões é uma contrapartida de processos sobre os quais não possuem poder de intervir (cf. Dantas 1988: 106, 61), ou mesmo de constituir. Exemplo disso seria a determinação do que conta como mistura que contaminaria a pureza, e as conseqüentes alterações sofridas pelos cultos. Considera-se que em Laranjeiras, “os sinais da África, ao menos no processo de iniciação dos filhos de santo, aparecem depurados das representações que poderiam lembrar selvageria”, e que por causa disso diz-se que “[a] linguagem ritual é a da Igreja Católica, com quem se misturam sem prejuízo da pureza africana” (cf. Dantas 1988: 230). Estas são duas inferências feitas analiticamente pela obra, já que não apresenta etnograficamente nenhum dado que leve a pensar que os elementos suprimidos são considerados pelos iniciados deste terreiro como exemplificando selvageria, assim como não há menção ao que acontece aos outros aspectos que se imaginaria fazerem parte do mesmo conjunto, como danças extáticas ao som de atabaques, repastos coletivos durante as cerimônias, possessão e sacrifício de animais, todos existentes naquele terreiro (cf. Dantas 1988: 52, 95).

Ao encarar a liturgia do terreiro em questão como uma reprodução da linguagem religiosa entendida como estruturalmente superior na sociedade mais ampla – o catolicismo – as sutilezas de ambos os universos saem de cena: de um lado, não se apresenta a formação do universo católico local, de outro, colidem significados distintos, tomando um símile por uma identificação. É verdade que Mãe Bilina diz: “Aqui toma a irmandade é como na Igreja.” (cf. Dantas 1988: 93). Ao mesmo tempo em que dizem que ser batizado no catolicismo é condição para ser nagô, sua participação nesta religião se limita aos ritos funerários e casamentos; “os padres sabem muito, mas não sabem tudo”, também diz Mãe Bilina (cf. Dantas 1988: 136). Se é verdade que “ao explicar sua religião, além de marcar diferenças em relação ao Toré, a mãe-de-santo fala pressupondo que seu interlocutor conhece o catolicismo”, do mesmo modo ela “o usa como elemento de referência para tornar inteligível a sua religião, que é outra” (cf. Dantas 1988: 137). A menção feita ao catolicismo para falar dos intrincados detalhes rituais dos nagô se processa num cenário em que a mãe-de-santo busca estabelecer uma aproximação com o universo do antropólogo. De toda forma, o próprio ritual iniciático desprovido dos elementos mencionados também se verifica em algumas das “Casas ketu baianas mais tradicionalistas”, nas quais “conhece-se o rito chamado de *obé fari*, que é considerado também um recurso ortodoxo de iniciação, embora menos usual”, e na Casa das Minas no

Maranhão, estado no qual existe um rito nagô ao qual é possível que o Terreiro de Santa Bárbara Virgem, em Laranjeiras, se reporte historicamente (Serra 1995b: 73-75).

A questão é saber se, quando se fala no terreiro de Laranjeiras em água de batismo, oferta de círios, lavagem do santo, os significados que recebem estes elementos seriam idênticos aos que possuem no catolicismo, procedimento similar ao realizado com a idéia de pureza, que se imagina significar necessariamente ‘origem imaculada’ (cf. Dantas 1988: 100). Explicitamente, afirma-se que a linguagem da pureza nagô se recobre de “ambigüidades semânticas”, mas a análise não opta por “repensar e relativizar a polaridade de puro versus misturado, enquanto concebidos como par de opostos” mas sim tenta “esclarecer a lógica de adulteração da pureza” (cf. Dantas 1988: 140). A manutenção desta polaridade fará com que não se investigue a aproximação realizada por exemplo entre pureza e limpeza (cf. Dantas 1988: 100), nem se detalhe as formas que tomam os rituais de ablução realizados no terreiro, em favor da reiteração da suscetibilidade da forma religiosa dominada, já que fazê-lo aproximaria os textos do afro-brasilianismo da produção etnográfica que se pensa reduzida a “um garimpo de africanismos” (cf. Serra 1995b: 68).

A pureza do terreiro de Laranjeiras, desta forma, não parece ter a ver com o movimento ao qual se busca remetê-lo, a saber o revivalismo baiano que ganha força no mesmo período especialmente em Salvador, posição “assumida com energia por prestigiosos sacerdotes nagôs, como Mestre Didi e Mãe Stella – que em parte assim reagem, também, a pregações católicas muito etnocêntricas, e soberbamente agressivas, nas quais o culto dos orixás é apontado como um embaraço supersticioso” (Serra 1995b: 151). O movimento que num primeiro momento reivindica a separação das religiões afro-brasileiras e católicas, “apresentando o sincretismo de conteúdos “afros” e “brancos” como “superficial” – quase uma ilusão, que muitos querem logo desmistificar”, estabelece entre os militantes religiosos baianos “um novo ideal de pureza” (Serra 1995b: 151-152).

De todo jeito, se existem terreiros como o de Mãe Bilina que “tentam dar legitimidade a seu culto por meio da profissão de uma pureza, a rigor, cristã e “de alma branca”, definida pelo contraste com a magia negra dos “outros””, este ainda pode ser visto como a forma de resistência, ainda que “no limite extremo do compromisso, da negação, do branqueamento” (cf. Serra 1995b: 156, 158). Trata-se, de todo modo, de uma questão em aberto: “[A]ssim como é impossível, sem grande injustiça, reduzir a esse lado negativo o contributo da religião católica aos ritos afro-brasileiros, é absurdo considerá-los todos cingidos, sempre e de um modo total, a essa “consciência infeliz”.” (Serra 1995b: 156).

Baseados nos estudos sobre etnicidade, os textos afro-brasilianistas consideram que a tradição das religiões afro-brasileiras é uma invenção, uma construção que é mobilizada para

a obtenção de uma legitimidade que por definição não possuem, já que dominadas estruturalmente. A etnicidade, desta forma, seria um recurso utilizado pelos cultos diante de uma situação de disputa num mercado simbólico. Estes trabalhos se empenham então em desconstruí-la, mostrar que ela depende, para ser bem-sucedida, da aceitação de grupos exteriores a ela mesma. Diferentemente, imagina-se aqui que é possível um tratamento etnográfico das religiões afro-brasileiras que leve em conta os critérios nativos que autodeterminam a identificação étnica:

“O grupo étnico se erige mediante a construção de uma ideologia comunitária sustentada com empenho, qualquer que seja seu alcance prático efetivo, num contexto em que a autoconsciência se afirma pelo contraste vivido e imaginado com o círculo envolvente e com grupos similares: constitui um grupo étnico aquele que, no âmbito de uma sociedade maior, se representa como, pelo menos virtualmente (parte de, remanescente de, ou religável a), uma outra sociedade, em alguma medida distinta, singular e capaz de certa autonomia (esta pode estimar-se realizada quer alhures, quer no passado, ou apenas ser julgada realizável).” (Serra 1995b: 87).

Ainda que se esteja de acordo que a identidade étnica se refira a uma origem histórica putativa, isto não é decorrência da impossibilidade de desfiar a história, não é uma requisição natural da diáspora, já que a história é uma caução para a realização da identificação do grupo (cf. Serra 1995b: 93). Da mesma forma, dizer que um grupo étnico atua como um grupo qualquer de interesse, manuseando partes de sua cultura tradicional como lhe convém (e como os dominantes lhe permitem), obedecendo assim, e por vezes mesmo sem saber, a regras definidas a sua revelia, esvazia da etnicidade aquilo que lhe distingue. Pois dizer que a pureza das tradições dos afro-brasileiros não deve ser entendida literalmente como uma herança africana (já que, como visto, se supõe que, fosse esse o caso, não haveria discordância entre as afirmações de grupos diferentes que reivindicam pertencimento a uma mesma tradição), e sim como uma construção brasileira que satisfaz as exigências sociais do presente equivale a dizer que no fundo com isto o que fazem é responder a estímulos da sociedade mais ampla⁴. Ao contrário, o fato de que não é sempre possível realizar a conexão entre formas religiosas afro-brasileiras e tradições africanas não significa que a etnicidade deixa de ter sentido pleno em

⁴ Como acontece também na etnologia brasileira: “Com sua obsessão pelo clichê ‘crítico’ da desnaturalização, esses teóricos parecem conceber a cultura em reinvenção pelos índios do Nordeste como uma espécie de placebo sociológico – uma ‘ilusão bem fundada’, uma ‘invenção da tradição’ ou outro oxímoro conceitual do gênero. Mas como toda cultura é inventada, pois toda cultura é invenção, a ‘invenção da tradição’ é apenas o modo pelo qual o olhar curto do sociólogo objetivista apreende a *tradição da invenção*. [...] [A] questão de saber se as etnias emergentes do Nordeste estão virando índios *de novo* ou ‘pela primeira vez’ – porque algumas dessas comunidades não teriam ‘continuidade histórica demonstrável’ com algum povo pré-colombiano – não faz o menor sentido.” (Viveiros de Castro 1999: 193-194, ênfases no original).

seus próprios termos, já que a tradição nagô significa aquilo que os próprios nagô – que se constituem enquanto tal precisamente por enunciá-la – dizem que significa:

“[S]e [...] a negação da possibilidade do estabelecimento de uma relação direta entre herança e grupo define um consenso efetivo entre os antropólogos [...], também me parece impossível descartar como elemento da ideologia étnica a pretensão de um constituinte *a priori* comum/exclusivo – reputado fator de comunhão interna, assim como de diferenciação do grupo ou categoria relativamente a “os outros” – o qual é cifrado na alegação de uma particularidade de origem. A pretensão pode ser infundada e a alegação falsa ou inverificável, não importa. Ainda que a representação do elemento comum-exclusivo-original (qualquer que seja sua suposta natureza) venha a ser de todo “fabricada” *a posteriori*, constitui referência fundante para quem a partilha; mesmo se ela (a representação) não chega a instituir-se como uma tradição cristalizada, mesmo se não passa de uma idéia volúvel, um mito apenas esboçado. § O que interessa, para a descrição fenomenológica da identidade étnica, não é o conteúdo dessa representação ou sua “legitimidade”, mas sim o fato puro e simples de sua proposição, de sua *thésis* – que, no sistema interétnico, os grupos “antagonistas” corroboram, senão admitindo-a nos termos de seu significado imediato, de seu *thema*, reconhecendo-lhe a eficácia distintiva. § Essa particularidade, essa “originalidade”, pode ser expressa em enunciados de diversos tipos. A identidade se estriba numa referência cujo conteúdo é de fato mutável, flutuante, arbitrário: cifra uma nostalgia cujo objeto se constrói e se reconstrói de muitas maneiras. Ainda assim, a referência não se pode eludir – nem tampouco sua inflexão no sentido de uma origem reconhecida ou imaginada.” (Serra 1995b: 92, grifos no original).

Mesmo quando se enfatiza a premeditação da construção destas tradições, isto não significa que seja o caso de falar do que está ‘por trás’ destas imaginações, pois ao fazê-lo é só esta outra dimensão que aparece nos textos afro-brasilianistas como dotada de substância. Daí o sentido de questionar a colocação do problema como um de ‘tradição inventada’ (cf. Freitas 1999: 151), caso aí se opere com a noção improvável de que haveria uma escolha entre, de um lado, algo real e portanto não construído e, de outro, algo construído e portanto artificial, inventado, falso (cf. Latour 2005: 90).

Surge assim também a possibilidade de refigurar tanto os conceitos de legitimidade como os de africanidade, diante de um cenário que não pressuponha que a invenção nativa é inautêntica enquanto a ocidental seria progressiva (Bondi 2007: 37, 11). Encarando a ritologia dos códigos do candomblé, percebe-se que ela possui “uma riqueza inegável que dá testemunho de criatividade e também de uma memória dramática poderosa. As fontes desta

memória se acham – não há como negar – em tradições africanas” (Serra 1995b: 172). O pesquisador se coloca desta forma diante não de uma África simplesmente inventada, mas de uma reconstrução ao mesmo tempo tradicional e contemporânea, permanentemente lembrada e reatualizada, uma imagem capaz de dar testemunho da “força da inovação de um ideal político-religioso no mundo do candomblé” (Serra 1995b: 152). Em vez de possibilitar a compreensão das tradições evidenciando-as enquanto invenções inautênticas, passa-se assim a reconhecer uma autenticidade inventiva das (re)criações dos afro-brasileiros, sua inventividade (Bondi 2007: 48, 13).

Referências citadas:

BANAGGIA, Gabriel

2008. *Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.

BIRMAN, Patrícia

1980. *Feitiço, carregado e olho grande: os males do Brasil são*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional.
1983. *O que é umbanda?* São Paulo: Brasiliense.

BONDI, Max

2007. *Re-thinking Africa in candomblé religious practice in Brazil*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. London: University College.

BROWN, Diana DeGroat

1986. *Umbanda: religion and politics in urban Brazil*. Ann Harbor: UMI Research Press.

CAPONE, Stefania

- 1999 [2004]. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, Contra Capa.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro

1986. "Origens, para que as quero? Questões para uma investigação sobre a umbanda". *Religião e sociedade*, 13 (2). Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião, pp. 84-101.

CORRÊA, Norton Figueiredo

- 1992 [2006]. *O batuque do Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-rio-grandense*. São Luís: Cultura&Arte.

DANTAS, Beatriz Góis

1982. "Repensando a pureza nagô". *Religião e sociedade*, 8. Rio de Janeiro: Centro de Estudos da Religião, Instituto Superior de Estudos da Religião, pp. 15-20.
1988. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.

ELBEIN DOS SANTOS, Juana

1982. "Pierre Verger e os resíduos coloniais: o "outro" fragmentado". *Religião e sociedade*, 8. Rio de Janeiro: Centro de Estudos da Religião, Instituto Superior de Estudos da Religião, pp. 11-14.

FREITAS, Ricardo Oliveira de

1999. "Mama África: uma tradição inventada?". Resenha de *La quête de l'Afrique au candomblé*, de Stefania Capone. *Religião e sociedade*, 20 (2). Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião, pp. 151-155.

LATOUR, Bruno

1999. "For David Bloor... and beyond: a reply to David Bloor's 'Anti-Latour'". *Studies in history and philosophy of science*, 30 (1). New York: Pergamon Press, pp. 113-129.
2005. *Reassembling the social*. Oxford: Oxford University Press.

MAGGIE [Alves Velho], Yvonne

- 1975 [2001]. *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

SANTOS, Jocélio Teles dos

1989. "As imagens estão guardadas: reafricanização". *Comunicações do ISER*, 34, pp. 50-58.

SERRA, Ordep [José Trindade-]

1978. "A morte africana no Brasil". Resenha de *Os nagô e a morte*, de Juana Elbein dos Santos. *Anuário antropológico*, 1977. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 256-274.
- 1995a. "Limiar" in *Águas do rei*. Petrópolis: Vozes, Rio de Janeiro: Koinonia, pp. 7-28.
- 1995b. "Jeje, nagô e companhia" in *Águas do rei*. Petrópolis: Vozes, Rio de Janeiro: Koinonia, pp. 29-189.

SILVERSTEIN, Leni M.

1979. "Mãe de todo mundo: modos de sobrevivência nas comunidades de candomblé da Bahia". *Religião e sociedade*, 4. Rio de Janeiro: Centro de Estudos da Religião, Instituto Superior de Estudos da Religião, pp. 143-169.

VASSALLO, Simone Pondé

2005. "As novas versões da África no Brasil: a busca das "tradições africanas" e as relações entre capoeira e candomblé". *Religião e sociedade*, 25 (2). Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião, pp. 161-188.

VERGER, Pierre

1982. "Etnografia religiosa iorubá e probidade científica". *Religião e sociedade*, 8. Rio de Janeiro: Centro de Estudos da Religião, Instituto Superior de Estudos da Religião, pp. 3-10.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

1999. "Etnologia brasileira" in Sergio Miceli (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995): antropologia*. São Paulo: Sumaré, ANPOCS; Brasília: CAPES, pp. 109-223.