

“EQUIVALÊNCIAS MÍSTICAS”, “PRINCÍPIO DE CORTE” E “DISCURSO COLONIAL”: ENSAIO DE INTERPRETAÇÃO SOBRE A REESTRUTURAÇÃO DAS RELIGIÕES AFRICANAS, NO BRASIL, PELA ÓTICA DE ROGER BASTIDE E HOMI BHABHA

Luiz Claudio Barroca da Silva¹

Resumo

O presente artigo é um ensaio de interpretação sobre os termos “Equivalências Místicas” e “Princípio de Corte”, cunhados por Roger Bastide, e “Discurso Colonial”, denominado por Homi Bhabha e está dividido em quatro partes: a primeira pretende situar o leitor em alguns aspectos políticos e, conseqüentemente, religiosos da colonização portuguesa no Brasil. Dando seqüência, serão apresentadas as contribuições da igreja católica, no território brasileiro, para a ocorrência das ditas equivalências e em seguida analisar o significado dessas na concepção bastidiana. Homi Bhabha tem um papel importante nesse artigo, assunto da última parte, pois contribui para uma nova perspectiva de compreensão dos fatos ocorridos com os africanos e, conseqüentemente, os negros diante da colonização.

Palavras-chave: Religiões afro-brasileiras. Sincretismo. Antissincretismo. Identidade e religião. Discurso colonial.

1 INTRODUÇÃO

No século XVI, em 1522, mais precisamente, o Rei D. João III, de Portugal, é eleito grão-mestre da Ordem de Cristo pelo Papa Adriano, representando civilmente a religião cristã. À Igreja essa nomeação será muito importante para a propagação da fé cristã em terras a serem “descobertas” pelo governo português, pois esse representante terá plenos poderes para dominar os povos de outros territórios por meio da insígnia do Cristianismo. A cobrança dos dízimos pertencentes à igreja; a autorização para a nomeação de bispos e missionários; a construção de igrejas na colônia, dentre outras, são algumas das atribuições garantidas pelo Padroado² determinando, assim, a primazia do rei português sobre questões religiosas nas terras conquistadas pela coroa. (AZZI, 1992a, p. 163-169).

¹ Mestre em Ciências da Religião e licenciado em História pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP).

² Termo pelo qual ficou conhecida essa associação entre Reino português e Igreja católica.

Os missionários, para a evangelização dos índios e, posteriormente, os africanos escravizados, seguiam as diretrizes de Portugal, ou seja, não eram subordinados ao controle do Papa.³ Saídos de um confronto com os mouros (muçulmanos), esses missionários, de posse ainda da mentalidade de “Guerra Santa” (HOORNAERT, 1991), chegam ao novo território e empreendem, agora, com os “povos pagãos”, os índios e, posteriormente os africanos, uma “nova guerra”, marcadamente, de “cristãos contra infiéis” (FREYRE, 1998, p. 192) e caracterizada pelo espírito de conquista e conseqüente domínio da terra e dos seus habitantes. Uma característica marcante do catolicismo desse período foi a sacramentalização⁴ como recurso utilizado para a expansão do catolicismo (HOORNAERT, 1992b, p. 301-318).

Especificamente, em relação ao africano escravizado, o batismo era feito de diversas maneiras: no próprio embarque para o Brasil, ou seja, ainda no continente africano; durante a viagem em direção ao Brasil ou no porto de desembarque. Para isso, a Coroa portuguesa mantinha, nos portos africanos e dentro das embarcações, religiosos para realizarem o ato do batismo, visando à conversão e a rápida comercialização desse carregamento (NEVES, 2002, p. 9-11). E no intuito de identificar os escravos batizados, o rei português autorizava a marcação dos “convertidos” ao cristianismo mediante o uso de um ferro em brasa, a princípio, caracterizando, simultaneamente, o pagamento dos impostos pertinentes à Coroa portuguesa e a “inclusão” desses negros na religião cristã. Posteriormente, no século XIX, essa marca foi substituída por uma argola de ferro ao redor do pescoço (HOORNAERT, 1992b, p. 302-303).

A relação entre as religiões africanas e o catolicismo não se realiza em um vácuo histórico e social. Seu ponto de partida, de acordo com Bastide, é a situação vivida pelos africanos, obrigados a se esconderem por trás dos santos católicos para continuarem reverenciando os seus orixás (BASTIDE, 1971, v. 1, p. 183).

Portanto, o objetivo desse trabalho é realizar um ensaio de interpretação acerca dos processos de “Equivalências Místicas” e “Princípio de Corte”, termo cunhado por Roger Bastide e entendido como sendo o elemento principal da associação realizada pelos escravos africanos entre os santos católicos e os seus

³ Tal regime irá perdurar, no Brasil, até a proclamação da República.

⁴ Dar um caráter sagrado às ações no novo território.

orixás, e “Discurso Colonial”, de Homi Bhabha. Através dessa percepção, Bastide não considera como sincrética a religião professada por alguns africanos, negros e seus respectivos descendentes, denominada de candomblé.⁵ Em seguida, serão apresentadas as propostas de Homi Bhabha para a interpretação desse contato cultural e produção das ditas equivalências.

2 A CONTRIBUIÇÃO DA IGREJA CATÓLICA PARA O PROCESSO DE “EQUIVALÊNCIAS MÍSTICAS”⁶

A busca por uma estrutura de plausibilidade ou “nomos” é característica de todo ser humano, haja vista ser ele, de acordo com Peter Berger (1985), um ser inacabado. Diferentes dos outros animais, os seres humanos estabelecem uma relação com a sociedade sob a qual interagem na busca da sua sobrevivência. Mas como é realizada essa interação? Para Berger (1985) há três etapas nas quais ocorre tal relacionamento dialético: a primeira é a da “exteriorização”, caracterizada pela construção do mundo desse indivíduo em interrelacionamento com o meio exterior. A segunda é a da “objetivação”, processo pelo qual a sociedade torna-se uma realidade *sui generis*. Mas também é a concretização da produção humana, ou seja, é a transformação de algo subjetivo em objetivo, real, o qual, conforme afirmações do próprio Berger (1985), confronta-se, constantemente, com o homem, pois há frustração no momento que esse produto entra em choque com o agir humano. A sociedade, então, de acordo com ele: é o resultado da ação humana; é o principal elemento para a sobrevivência da cultura (produção humana); exerce um

⁵ No Brasil, segundo Valéria Gomes Costa, as diversas expressões religiosas africanas ganharam inúmeras denominações. Na Bahia elas foram denominadas de Candomblé; Em Pernambuco, Alagoas e Paraíba, Xangô; Macumba, em São Paulo e Rio de Janeiro; Casa da Mina e Casa de Nagô, no Maranhão (COSTA, 2009, p. 24). Ainda de acordo com essa autora, elas são “formas as mais africanizadas das religiões afrobrasileiras”. Para as que “mesclam em seus ritos elementos do culto africano juntamente com tradições indígenas e cristãs” elas são chamadas de Umbanda, em Santa Catarina; Jurema e Catimbó, estados do Nordeste tais como Pernambuco, Paraíba e Alagoas (COSTA, 2009, p. 24). No entanto, percebe-se, atualmente, que as referidas denominações religiosas, informadas acima, estão sendo substituídas, mediante a atuação das novas lideranças culturais, políticas e religiosas dessas religiões, pelo termo candomblé. Arrisca-se, então, afirmar que tal fato deve-se à influência da literatura sobre as respectivas religiões, que, maciçamente, utilizam o termo candomblé, movidos pelo processo de “reafricanização”, liderado pelos terreiros de candomblé da Bahia e de São Paulo. Para o interessante estudo sobre a classificação dos terreiros de Xangô ver (MOTTA, 1985, p. 109-123) e também (BRANDÃO, 1986).

⁶ Esse termo também é denominado por Roger Bastide (1974) de “sincretismo por correspondência”.

poder coercitivo sobre o(s) indivíduo(s) diante da relutância em não reconhecê-la; confere papéis aos seres humanos que devem ser desempenhados satisfatoriamente resultando, posteriormente, em uma identidade, embora ela seja conflituosa, pois se confrontará com o "eu" próprio do indivíduo (BERGER, 1985). Na terceira etapa, denominada de "interiorização", o homem torna-se produto da sociedade, significando a sua socialização, integração à vida em grupo, percebendo direitos, limites e solidariedades, apesar de reconhecer que essa integração/socialização não ocorra de modo passivo e, sim, de modo participativo, dialético.

Barbaramente transportados, os africanos trouxeram consigo suas culturas e tradições, seus mitos e ritos (VAINFAS; SOUZA, 2000, p. 21-24), ou seja, sua estrutura de sentido. Um dos elementos fundamentais da cosmovisão africana é o culto ao ancestral familiar e coletivo (BASTIDE, 1971, v.1, p. 85-86; Cf. PRANDI, 2005, p. 37) e era sob esses vínculos que a família africana sobrevivia em seu continente de origem. O tráfico, entretanto, afetará terminantemente essa estrutura religiosa. Este comércio esfacelará suas famílias, seus costumes ou, como se refere Berger (1985, p.18), provocará a perda de seus "códigos relacionais".

No novo território, desejando "reviver a África" (BASTIDE, 1971, v.1, p. 90), os escravos tentarão reconstruir o que haviam perdido em consequência do tráfico. O relacionamento entre a sociedade portuguesa e os escravos africanos, para aqui enviados, será de fundamental importância para compreender o processo de "Equivalências Místicas".

Mas pensar a atuação missionária da igreja católica, no novo mundo, dissociada do projeto colonial português é um erro. Ambos, portanto, estavam intimamente ligados. Segundo Hoornaert (1992b, t.II/1, p. 246), "[...] não há autoconsciência de Igreja como Igreja, mas sim como sociedade global". Isso significa que propagar a fé não era apenas matéria de missionários (bispos e padres), mas de toda a sociedade portuguesa. Assim, no Brasil, figurou uma cultura portuguesa e, conseqüentemente, católica onde a expansão marítima não era concebida, a princípio, e nem explicitamente, como exploração, mas tida como uma missão cujo objetivo era a propagação da fé católica aos chamados 'povos impuros'.

Hoornaert desenvolve sua teoria interpretativa das ações missionárias portuguesas no novo mundo embasada em três modelos discursivos: o

“universalista”, não respeitando fronteiras culturais entre os povos, ou seja, não considerava a existência de culturas específicas para os povos; o “doutrinário”, o qual, de acordo com ele, a palavra de salvação, através da religião católica, deveria ser levada, incondicionalmente, a todos os indivíduos; e o “guerreiro”, significando a necessidade de empreender toda a força possível para que os povos compreendessem que a salvação estava na Igreja católica (HOORNAERT, 1992b, t.II/1, p. 24-27). É sob essa consciência que os missionários, vindos ao Brasil para a ‘conversão das almas impuras’, desenvolverão suas ações junto aos habitantes da colônia (índios) e aos trazidos como escravos. Missionários e colonos passariam a atuar em uma ‘guerra santa’ contra os ‘novos mouros’ em nome de Deus.

Embasados nesse modelo discursivo de dilatação da fé, práticas religiosas não cristãs serão coibidas no território. Mas, segundo Hoornaert, é impossível compreender as ações repressivas contra os não cristãos sem o conhecimento do exclusivismo colonial exigido por Portugal para a sua colônia. De acordo com o autor, durante anos, estrangeiros visitaram o Brasil e, devido ao ‘descobrimento’, Portugal precisa proteger seu território contra esses indivíduos, concebidos, então, como hereges. A introdução da religião católica no Brasil quinhentista se deve ao seguinte fato: demarcação de fronteiras (HOORNAERT, 1992b, t.II/1, p. 252-253). A existência de estrangeiros, na colônia, de origem que não fossem a portuguesa, e conseqüentemente, não católicos, além da presença indígena, era interpretada como uma barreira para Portugal, que deveria ser transposta. Ser católico(a) representava a submissão ao rei português e ao seu projeto colonizador.

Dessa forma, ao índio foi estabelecido o ‘banimento’ territorial. Ele ficaria localizado em aldeias, reduções católicas cujo objetivo era, para o governo local, civilizá-los. Em outras palavras, pô-los sob o domínio dos poderes locais em prol do beneficiamento metropolitano. Mas, para os missionários, a intenção estava na sua catequização e conversão tentando, assim, salvar suas almas.⁷ Entretanto, alguns jesuítas opuseram-se aos ditames da metrópole e dentre eles citamos: Gonçalo Leite, Miguel Garcia, Luís da Grã.⁸ Diante da barreira religiosa encontrada pela administração portuguesa, outro recurso deveria ser colocado em prática: o tráfico

⁷ José Oscar Beozzo (2009, p. 58-62) deixa claro que essa proposta de catequização e conversão dos índios não será recebida de forma passiva pelos mesmos.

⁸ Para maiores informações ver Hoornaert (1991).

africano.⁹ Não queremos dizer que, com o tráfico africano, a utilização do índio na empresa mercantil portuguesa seria descartada. Hoornaert lembra que a instituição da escravidão no território é uma questão de sobrevivência do próprio empreendimento colonial português.

Ora, os missionários bem podiam defender os indígenas enquanto estes eram livres, e discutir sobre a “liberdade dos índios”, mas quando se tratava de viver no Brasil, concretamente, a escravidão era funcional. A opção não era: ter escravos ou não ter escravos no Brasil, mas sim: ter escravos ou não viver no Brasil, pelo menos não viver dentro do sistema colonial estabelecido no Brasil (HOORNAERT, 1992b, t.II/1, p. 258).

Ronaldo Vainfas e Juliana Souza (2000, p. 24), aproximando-se dessa mesma linha de pensamento apresentada por Hoornaert, falam que, apesar da ação do Santo Ofício¹⁰ contra as religiosidades africanas e demais existentes no país, os escravos foram “protegidos” pelos seus senhores com um único objetivo: a continuação da escravidão. Por outro lado, essa continuidade favoreceu a sobrevivência dos seus cultos.

O tráfico de escravos ao Brasil retirou do continente africano milhares de seres humanos.¹¹ Desde o século XV, as incursões por toda a extensão litorânea do continente africano, bem como pelo seu interior, movida por viajantes portugueses, foi uma estratégia de reconhecimento geográfico e populacional que possibilitou, mediante algumas ‘parcerias’ com os reis de determinadas etnias, a obtenção de uma quantidade considerada de mão-de-obra escrava para a indústria açucareira (RAMOS, 2004, p. 89-95) e, na colônia, o recém-desembarcado viverá a realidade

⁹ É importante lembrar que, salvo raríssimas exceções, tais como a postura dos religiosos acima informados, não se discute a legitimidade da escravidão africana. Ela é aceita como legal pela Igreja. O que se chega a discutir é a forma e os excessos da sua aplicação. Para outras informações ver Vasconcelos e Silva (2010).

¹⁰ De acordo com Daniela Calainho (2006), o Tribunal do Santo Ofício português foi instituído em 1536, no reinado de D. João III. Foi um dos principais responsáveis pela disseminação do “mito da pureza de sangue” na sociedade portuguesa e em todas as suas colônias. Sua atuação, no Brasil, se deu através dos Bispos e demais religiosos, bem como, dos familiares da Inquisição ou “agentes da fé”, como denomina a referida autora.

¹¹ Dados informados por Alencastro (2000, p. 43) atestam um aumento no número de africanos desembarcados no Brasil entre os séculos XVI e XIX. Seu início se dá a partir da segunda metade do século XVI, menos de 100 mil africanos, e algumas variações nos subsequentes, XVII e XVIII, até chegar ao seu ápice, no século XIX, entre os anos de 1811 e 1830, com mais de 730 mil escravos desembarcados, caindo para, aproximadamente, 710 mil, entre 1831-1850. Outras informações podem ainda ser obtidas em Ramos (1956); Taunay (1941); Bastide (1971, vol.1); Bergmann (1978).

do território, ou melhor, do engenho, caracterizada, dentre outras, por uma extrema religiosidade católica.

No século XVII e mesmo no XVIII não houve senhor, por mais indolente, que se furtasse ao sagrado esforço de rezar ajoelhado diante dos nichos: às vezes rezas sem fim tiradas por negros e mulatos. O terço, a coroa de Cristo, as ladainhas. Saltava-se da rede para rezar nos oratórios: era obrigação. Andava-se de rosário na mão, bentos, relicários, patuás, Santo Antonios pendurados ao pescoço; todo o material necessário às devoções e às rezas (FREYRE, 1998, p. 431).

Várias etnias foram obrigadas, devido à condição de escravidão, a conviverem entre si. Essa convivência forçada constituía um verdadeiro empecilho a que cada grupo, isoladamente, desse continuidade as suas tradições culturais. Nesse momento, Bastide percebe um fator determinante para a reestruturação da religião africana no Brasil: a participação de “atores específicos” (BASTIDE, 1971, v. 2, p. 339). Esses indivíduos, africanos, formavam laços de amizade e de rivalidade; nomeavam chefes e, dependendo do local desses, as formas culturais do seu país de origem predominavam (BASTIDE, 1971, v. 1, p. 71). Com isso, é possível observar que a atuação dos indivíduos foi fundamental para reestruturar seu complexo cultural sob as exigências sociais da colônia, que se caracterizam pela participação incondicional ao catolicismo. Mas é preciso compreender que a ação destes indivíduos está relacionada à “permissibilidade” que a sociedade colonial proporciona.

A sociedade portuguesa (família patriarcal, missionários dentre outros) exercerá um importante papel na reestruturação do sistema mítico-simbólico do africano e de seus descendentes no Brasil: exigirá novas formas de comportamento a partir dos modos de vivenciar o catolicismo, marcado por orações e devoções aos santos, denominado de “catolicismo patriarcal” por Eduardo Hoornaert (1991, p. 66-97).¹² Para ele, esse modelo de catolicismo era a religião do Estado (HOORNAERT, 1991, p. 74) e apresentava as seguintes características:

¹² Sem dúvida alguma que tais comportamentos deveriam estar de acordo com o que lhes era ensinado pela família patriarcal, bem como pelos sermões dos párocos em visita aos engenhos. O sermão XIV do Rosário dos pretos, para a Irmandade dos Pretos de um engenho da Bahia, em 1633, feito pelo Padre Antonio Vieira, é um exemplo. A Igreja contribui significativamente com a escravidão, mas não só pela defesa da necessidade da escravidão para o desenvolvimento do Brasil e para a sua evangelização, como visto acima, mas também e principalmente, pela introjeção da consciência escrava de servo nos negros e da aceitação da sua negação imposta

1. Criado em torno da pessoa do senhor de engenho, o catolicismo patriarcal faz do sacerdote um padre-capelão ou padre-mestre a serviço da casa grande, sem muita ligação com seu bispo nem com o seu povo; 2. O catolicismo patriarcal não cria comunidade de base: é uma religião de assistência religiosa, de desobriga, de visitas pastorais esporádicas, de relacionamento anônimo com o povo; 3. O catolicismo patriarcal tem grande estabilidade social porque se baseia na exploração da religiosidade popular a serviço da manutenção de uma sociedade de ordens (HOORNAERT, 1991, p. 74).

E o que significa isso? Primeiro: era um modelo de catolicismo no qual a Igreja não mandava; segundo: apresentava-se afastado da população carente e era despreocupado com o entendimento ou não da liturgia e afeito a um grupo social mais favorecido – o dos senhores de engenhos; terceiro: permissivo ao culto africano e agrupando seus indivíduos em “nichos” tais como, as irmandades religiosas.

Por outro lado, a mentalidade cruzadista, ou o “catolicismo guerreiro” (HOORNAERT, 1991, p. 31-65), trazida pelos missionários jesuítas dará mais uma contribuição ao conceber os africanos como “povos impuros”. Tal mentalidade dispensará todos os meios possíveis para a conversão desses indivíduos. Essa postura, segundo Hoornaert (1991, p. 32), “fez com que nunca houvesse propriamente missão na América Latina: houve conquista, implantação da estrutura da religião dominante”. O aparato discursivo da sociedade colonial da época é o elemento principal para as novas configurações junto às religiões de matriz africana no Brasil e será objeto de análise mais adiante.

3 O PROCESSO DE “EQUIVALÊNCIAS MÍSTICAS” E O “PRINCÍPIO DE CORTE” NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

O sociólogo francês Roger Bastide apresenta o africano como sujeito das transformações que ocorreram em sua religião no território brasileiro por meio das configurações sociais da época. Tendo como objeto de pesquisa, em sua grande maioria, as religiões afro-brasileiras, Bastide produziu inúmeros artigos e livros, numa visão pluridisciplinar, segundo Cucho (2005, p. 259), tentando, de acordo com

pelo senhor. Observe mais adiante o capítulo referente ao discurso colonial. E para outras informações sobre o Sermão XIV confira Vasconcelos e Silva, 2010.

Fernanda Arêas Peixoto (2001, p. 8), interpretar o Brasil. E nesse esforço de interpretação, Bastide formulou e reformulou conceitos.¹³ Longe de pretender esgotar o assunto em questão, serão apresentadas aqui algumas concepções bastidianas sobre processo de “Equivalências Místicas”.

Bastide recusa a afirmação que diz serem as religiões africanas sincréticas. Isso não seria possível para ele. O sincretismo, para ele, não seria tão simples de ser interpretado à primeira vista (BASTIDE, 1983, p. 161-168) e, por isso, não deveria ser associado às religiões dos grupos em contato (negros e brancos), mas poderia ser explicado, a princípio, mediante uma tripla relação, a saber, “estrutural”, representada pelas cosmovisões católica e africana, quer dizer, visões de mundo interpretadas pelos católicos e pelos africanos. Segundo Bastide, a estrutura simbólica do catolicismo europeu e ocidental é marcada pela presença de um panteão de divindades, os santos. Esses atuam levando pedidos feitos pelos seres humanos, através de orações, dentre outros, à Virgem Maria. E Ela leva as súplicas vindas dos santos até Jesus, que as leva a Deus. Com relação à estrutura religiosa africana, observa-se que há semelhanças com o catolicismo e é por isso que o sincretismo também acontece. Na concepção africana, o deus supremo é chamado de Olorum. Abaixo dele estão os orixás, que intermedeiam os pedidos humanos junto ao mesmo (BASTIDE, 1971, v. 2, p. 361-362). Essa seria uma primeira linha interpretativa que o autor apresenta acerca do fenômeno sincretismo.

Outro tipo de relação ocorre “culturalmente”. Ela é vista a partir da “concepção funcional dos santos que presidem cada qual uma atividade ou que estão encarregados de curar tal ou qual tipo de doença e a concepção igualmente funcional dos Voduns ou dos Orixás que dirigem um setor da natureza ou que são, do mesmo modo que os santos, protetores de profissões, a de caçador, a de ferreiro, a de guerreiro, etc” (BASTIDE, 1971, v. 2, p. 362). Um santo que cuida ou tem a função de curar uma doença ou que possua feridas pelo corpo como, por exemplo, São Lázaro, é identificado a um orixá que apresente, como marco diacrítico, também uma doença ou feridas em seu corpo.

A última das relações apresentadas por Bastide é a “social”. As confrarias ou irmandades religiosas, além da religião doméstica, serão o palco para as conclusões

¹³ Para maiores informações ver Ravelet (2005).

de Bastide acerca do sincretismo. Estar "inserido" na religião oficial da colônia é primordial para manter-se no convívio social (BASTIDE, 1971, v. 1, p. 164). Para ele, as confrarias ou irmandades serão "nichos" de sobrevivência religiosa (BASTIDE, 1971, v. 1, p. 225) pois,

o branco não se interessava pela religião de seu escravo a não ser na medida em que esta podia ter alguma influência, seja em perturbando seu sono pelos sons roucos de suas vozes quando cantavam, o tantã ensurdecedor de seus tambores, seja no caso em que um sacerdote negro se torna o chefe ou líder de uma revolta, de uma fuga de escravos, de um episódio de suicídios coletivos. Fechava os olhos enquanto os cultos não tocavam seus interesses imediatos [...] este isolamento permitia a perpetuação de costumes tradicionais, de cerimônias arcaicas [...] (BASTIDE, 1971, v.1, p. 184-186).

Aos negros, conforme afirma o autor, não será "preciso romper com seus costumes tradicionais, mas fazer uma seleção deles, e dos que são considerados como aceitáveis, servir-se deles como um trampolim para levá-los a uma verdadeira fé" (BASTIDE, 1971, v. 1, p. 172). Bastide denomina esses três níveis relacionais, vistos acima, como "sincretismo externo", com uma única direção: do exterior, quer dizer, da sociedade portuguesa, para o interior, ou seja, para dentro do grupo social negro.

Como o processo sincrético não é simples, portanto, serão apresentadas as demais análises realizadas pelo autor para determinar esta complexidade. De acordo com ele, há uma lógica intrinsecamente envolvendo o processo sincrético até aqui analisado, ou seja, o "sincretismo externo" (BASTIDE, 1971, v. 2, p. 370). Compreende-se que esta lógica é a orientadora das correspondências ocorridas entre orixás e santos católicos a partir do que o autor chama de "circunstâncias locais" (BASTIDE, 1971, v. 2, p. 371) ou "sincretismo regional" (BASTIDE, 1971, v. 2, p. 372). Percebe-se, então, que o "sincretismo externo", acima apresentado, propicia um "sincretismo regional", resultante de uma condição local, que permite aos negros realizarem correspondências entre seus orixás e os santos católicos diferentemente de outro local.

Por exemplo, Iemanjá na Bahia hoje se identifica sobretudo com N. S. da Conceição da Praia, porque é protetora querida dos marinheiros e porque cada ano a Virgem da Conceição sai de sua igreja para a bênção do mar; mas, em Porto Alegre, é Nossa Senhora dos Navegantes o objeto de uma procissão de pescadores ou de marinheiros e isso porque, nessa cidade, é ela e não N. S. da

Conceição identificada com Iemanjá. Se Ogum se identifica com Sto. Antonio em Salvador, é porque, essa cidade foi a capital do Brasil durante o período colonial e porque esse santo, que defendeu vitoriosamente a cidade quando das invasões estrangeiras e que depois foi recompensado pela outorga do título de tenente, estava bem apto a simbolizar o espírito de guerra. Em compensação, no Rio de Janeiro, onde o ressentimento do negro contra o branco sempre foi mais forte e onde S. Jorge colocado sobre um cavalo de verdade participava das procissões de Corpus Christi em meio ao entusiasmo da multidão, os negros quiseram ver seu S. Jorge negro patrono dos assassinos e dos capoeiras, dos defensores da causa negra, donde a ligação de Ogum mais a S. Jorge que a S. Antonio (BASTIDE, 1971, v. 2, p. 372).

Além desse “sincretismo regional” há outra forma: o “sincretismo étnico”, que corresponde às várias interpretações, ou antes, identificações entre os orixás e os santos em diferentes casas de candomblés ao longo do território brasileiro (BASTIDE, 1971, v. 2, p. 372-373).

Mas a existência de uma “interpretação sociológica” (BASTIDE, 1983, p. 177), denominação dada pelo autor para os processos sincréticos externos, faz surgir a necessidade de uma “interpretação psicanalítica” (BASTIDE, 1983, p. 177) ou “sincretismo psíquico” (BASTIDE, 1971, v. 2, p. 378). Bastide interpreta-o como um “fenômeno de projeção” (BASTIDE, 1983, p. 177), no qual o negro nivela o seu orixá ao santo católico. O que for característica desses também o será daqueles. Dessa forma, para ele, numa primeira análise, “o sincretismo seria, assim, um fenômeno de ascensão, desejado mais ou menos em surdina, um drama do inconsciente” (BASTIDE, 1971, v. 2, p. 378).

Contudo, toda essa complexidade, de acordo com o autor, não transforma em algo contraditório o agir negro. Segundo ele, isso é um “falso problema”, pois, de acordo com suas palavras, “eu tinha pensado através da lógica do pensamento ocidental, baseado no princípio de identidade e da não-contradição” (BASTIDE, 1983, p. 374). O negro, portanto, segundo Bastide, não mistura o santo católico com o orixá africano. Ele realiza um processo denominado de “Equivalências Místicas”. Ela significa que “cada 'nação' conserva seus deuses, mas todos esses deuses são reunidos conjuntamente por séries de equivalências místicas. Apresentam a mesma realidade sobrenatural, mas em uma língua diferente [...]” (BASTIDE, 1983, p. 183). Isso é característica, de acordo com o autor, da “lei do pensamento religioso”, que permite ao negro continuar cultuando a sua religião (BASTIDE, 1971, v. 2, p. 382)

sem confundi-la com o catolicismo. Para Bastide, ainda há outro elemento que permite a realização das equivalências, quer dizer, das analogias entre os santos e os orixás. É o chamado “Princípio de Corte”. Ele, diz o autor, “lhes faculta sem dúvida viverem em dois mundos diferentes, evitando tensões e choques: o choque de valores bem como as exigências, no entanto contraditórias, das duas sociedades” (BASTIDE, 1971, v. 2, p. 517). É esse princípio, conforme Bastide, que sustenta o trânsito religioso, metaforizado através de “máscaras” sociais, e que dão equilíbrio aos dois mundos. Observem o que ele afirma abaixo:

a comunhão católica é concebida como um rito mágico que pode curar o enfermo, expulsando o mal espírito que o atormenta; o que não quer dizer que essa comunhão opere em mau católico; ao contrário, a lei da magia supõe, para que o rito seja eficaz, que ele se faça com o maior respeito por todas as suas implicações, e fazê-lo “catolicamente”, por mais paradoxal que isso possa parecer à primeira vista, é uma das implicações. Os orixás são postos em correspondência com os santos, o que também determina a aplicação a esse culto de todas as normas da Igreja: participação das festas anuais, recitação de prece apropriada, acompanhamento de procissões, etc. Isto porém não quer dizer que o africano pensa o santo do mesmo modo que o não-africano [...] Enquanto a aculturação não penetrou até o âmago das mentalidades, ou enquanto, em consequência do princípio de corte, as mentalidades não mudaram senão em certos domínios, político, econômico, mas não religioso, a reinterpretação se faz sempre através dos valores, das normas, dos ideais africanos (BASTIDE, 1971, v. 2, p. 532).

De acordo com Denys Cuche (2005), o termo “Princípio de Corte” foi cunhado por Bastide por consequência da sua tese de “interpenetração de culturas”. Cuche (2005, p. 243) afirma que Bastide se opunha às concepções prevalentes à época as quais interpretavam “a realidade brasileira como um conjunto de dicotomias, opondo modernidade e tradição, cidade e campo, bem como brancos e negros, vivendo em universos separados”.¹⁴ Essa interpenetração¹⁵, defendida por Bastide, e que permite viver em dois mundos, obedece dois princípios: o de “participação”, referido acima, ou seja, o sociólogo francês afirma que os negros participam de dois mundos – o brasileiro e o africano (afro-brasileiro). Mas essa participação é limitada. Só se pode haver uma participação por cada vez e dentro de apenas um

¹⁴ Entretanto, segundo Ravelet (2005, p. 273), “[...] a antropologia cultural bastidiana não é uma filosofia ingênua do ‘somos todos irmãos’ ou do ‘nós somos todos iguais’ ou ainda do ‘enriqueçamo-nos uns aos outros com as nossas diferenças’, etc. Muito pelo contrário: ela é uma sociologia do conflito e da violência”.

¹⁵ Também conhecida, segundo Ravelet (2005, p. 264) pelo termo “aculturação”.

compartimento, o mundo brasileiro ou o mundo afro-brasileiro (CUCHE, 2005, p. 244). Afirmar ainda o autor que “pode, entretanto, acontecer que certos elementos de um compartimento estejam ligados a certos elementos de outro compartimento por “correspondências”, sem haver jamais identificação entre eles, porém simples analogias” (CUCHE, 2005, p. 244).

O outro princípio é o de “corte”, o qual permite ultrapassar essa limitação, inexistindo a mistura, identificada com o sincretismo¹⁶, e, conseqüentemente, os conflitos comportamentais que afirmavam serem os indivíduos repartidos entre dois mundos e concebidos, por causa disso, como marginalizados psicologicamente. Entretanto, Bastide afirma que “a marginalidade surge quando o indivíduo já aceitou mudar totalmente de mundo e é o sentimento da distância entre o real e o ideal que perturba a sua alma” (*apud* CUCHE, 2005, p. 250). Esse mundo ao qual se refere Bastide é o do colonizador branco. Sendo assim, as equivalências ocorreriam em razão de os negros ainda não estarem socializados, de acordo com a concepção de Berger, com o mundo branco. Essa socialização, deduz-se, provocaria o sincretismo e geraria, ainda, essa marginalidade. O negro, então, estaria vivendo ainda em seu mundo. Por isso ele não poderia ser classificado como sincrético, na concepção da época, e tampouco marginalizado. É em face dessa permanência, quer dizer, dessa não transposição para o mundo branco, que Cuche (2005, p. 251) vai afirmar por fim: “não é o indivíduo [negro] que está “cortado em dois”, mas é ele que divide a realidade em vários compartimentos separados, nos quais tem participações diferentes e que, por isso mesmo, não lhe parecem contraditórias”.

4 O DISCURSO COLONIAL SOB A PERSPECTIVA DE HOMI BHABHA

Analisando o discurso colonial em povos vitimados pela diáspora, e os africanos escravizados são um exemplo, Homi Bhabha (2007) afirma que esse aparato discursivo tem o poder de descaracterizar os povos por ele atingidos mediante a elaboração de “espaços para ‘povos sujeitos’”. Isso significa que o conhecimento que esse discurso colonial cria a respeito desses indivíduos, já

¹⁶ O termo sincretismo, para Bastide, ocultava uma série de fenômenos muito diferentes, e mais ainda, estava presente a esse termo uma concepção de decadência cultural (CUCHE, 2005, p. 247).

referidos, é repleto de concepções pejorativas, pois os referenciais usados para descaracterizar esses “povos sujeitos” são os do colonizador.

O autor encerra essa ideia no conceito de “estereótipo” (BHABHA, 2007, p. 110-111), uma visão ou compreensão (de algo ou alguém) muito generalizada, formada na comparação com padrões fixos ou preconcebidos, e nesse caso europeus, sem distinção de características próprias, quer dizer, sem a preocupação de distinguir grupos étnicos e suas respectivas culturas. Nesse ato de representar, o colonizador, europeu-português, deforma o colonizado, africano escravizado. Esse procedimento induz os indivíduos estereotipados recorrerem ao que Bhabha (2007, p. 115) denomina de “fetichismo”.¹⁷

À medida que o discurso colonial é produzido contra os africanos, por exemplo, desenvolvendo neles uma quantidade enorme de estigmas, e ainda na própria sociedade, que interioriza e repassa tais concepções à frente, haverá uma ação, desenvolvida pelos africanos e negros, expressa em um sentimento de inferioridade¹⁸ ou de afirmação identitária que os encaminharão à busca frenética pelo modelo ideal de ser humano – o do colonizador ou, então, diferenciar-se deste constantemente, tentando resgatar sua própria identidade.

Além do estereótipo e do fetichismo Bhabha apresenta mais um conceito resultante do aparato discursivo: é o de “fixidez”, o qual, segundo esse autor, atua “como signo da diferença cultural/histórica/racial no discurso do colonialismo, é um modo de representação paradoxal: conota rigidez e ordem imutável como também desordem, degeneração e repetição demoníaca” (BHABHA, 2007, p. 105). Para Bhabha, tais ocorrências são fruto de um “efeito de poder”, presente no discurso colonial, cujos resultados são observados, por Frantz Fanon, da seguinte forma:

uma agonia prolongada em lugar de um total desaparecimento da cultura pré-existente. A cultura anteriormente viva e aberta para o futuro torna-se fechada, fixada no estatuto colonial, presa no jugo da opressão. Presente ou mumificada, ela testemunha contra seus

¹⁷ “Dentro do discurso, o fetiche representa o jogo simultâneo entre a “metáfora” como substituição (mascarando a ausência e a diferença) e a “metonímia” (que registra contiguamente a falta percebida). O fetiche ou estereótipo dá acesso a uma ‘identidade’ baseada tanto na dominação e no prazer quanto na ansiedade e na defesa, pois é uma forma de crença múltipla e contraditória em seu reconhecimento da diferença e recusa da mesma” (BHABHA, 2007, p. 116).

¹⁸ Nas palavras de Frantz Fanon isso significa: “[...] começo a sofrer por não ser branco, na medida em que o homem branco me impõe uma discriminação, faz de mim um colonizado, me extirpa qualquer valor, qualquer originalidade, pretende que seja uma parasita no mundo, que é preciso que eu acompanhe o mais rapidamente possível o mundo branco [...]” (FANON, 2008, p. 94).

membros... A mumificação cultural leva à mumificação do pensamento individual... Como se fosse possível a um homem desenvolver-se de outro modo senão dentro da moldura de uma cultura que o reconhece e que ele decide assumir (*apud* BHABHA, 2007, p. 120).

O que tem de mais repulsivo na construção de um estereótipo, afirma Bhabha (2007, p. 125), não está na “constituição de uma falsa imagem”, mas, no “mascaramento e cisão de saberes 'oficiais' e fantasmáticos para construir as posicionalidades e oposicionalidades do discurso racista”.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao final desse artigo algumas ponderações devem ser feitas. A primeira delas refere-se a uma definição do que Roger Bastide denominou de “Equivalências Místicas”. Ela, como exposto, é um processo de associação ocorrido entre elementos representantes das religiões africanas, os orixás, e os do catolicismo, os santos católicos. A segunda diz respeito ao como esse processo se desenvolveu? Para Bastide, é ao nível das participações que ocorre essa associação, ou seja, os negros precisaram interagir com a sociedade para sua ocorrência. Bastide, então, defende a observância de três momentos facilitadores dessa associação: o estrutural, o cultural e o social. Todos ocorridos fora do grupo negro, mas no interior da sociedade onde ele agora vive. Por isso as concepções de Peter Berger foram importantes, pois apresentaram o modo como os indivíduos integram uma sociedade, a saber, de forma dialética, construindo e reconstruindo seus códigos relacionais.

No período em questão, de escravidão negra, esses códigos serão elaborados com a ajuda da própria Igreja a qual, em face do Padroado, contribuiu para o processo de equivalências. Nenhum representante dela poderia ir de encontro aos objetivos da colonização. A missão evangelizadora, aqui entendida pelos padres e demais indivíduos da sociedade portuguesa, tinha como objetivo arregimentar mão de obra para o enriquecimento da metrópole ou então afastar os contrários a ela. Não se pode, pois, negar que para a concretização desses objetivos, índios e negros foram vítimas das atrocidades da sociedade colonial portuguesa. Não somente através de castigos corporais, mas, principalmente, por

meio de um discurso que constrói espaços próprios ao escravizado, conforme observações feitas por Homi Bhabha. Esse discurso, segundo ele, como visto, pode provocar uma total identificação do grupo subalterno a cultura do colonizador, mas, também, o inverso, quer dizer, um movimento de contra-aculturação, que leva esses indivíduos a uma defesa identitária a tudo aquilo que o representa.

A terceira e última ponderação é a seguinte: é possível entender as "Equivalências Místicas" como um processo contra-aculturativo? Diante do exposto nesse artigo, pode-se afirmar que sim, pois o negro, segundo Bastide, usa os elementos do catolicismo como uma máscara, quer dizer, não o identificando realmente como católico, no sentido de uma identidade étnica, pois o "Princípio de Corte" impedirá tal fato. O negro, portanto, vive a sua religião, como observado, apesar da presença constante e massiva do catolicismo, pois desse, para a reestruturação da religião africana, o negro se "apropria" apenas dos elementos que estão em comunhão com aqueles que integram a sua religião. Bastide dá um salto acerca das concepções que até então abordavam, como objeto de estudo, o negro. Ele não mais é visto como portador de uma inferioridade biológica, mas responsável pela experiência a ser vivida nessa nova sociedade: a brasileira.

"MYSTICAL EQUIVALENCES", "PRINCIPLES OF COURT" AND "COLONIAL DISCOURSE": AN ESSAY ON INTERPRETATION OF THE STRUCTURATION OF AFRICAN RELIGIONS IN BRAZIL FROM THE VIEW OF ROGER BASTIDE AND HOMI BHABHA

Abstract

This paper is an attempt at interpretation of the terms "Equivalences Mystic" and "Principle of Court", coined by Roger Bastide, and "Colonial Discourse", named by Homi Bhabha and is divided into four parts: the first aims to situate the reader in some political aspects and consequently religious of Portuguese colonization of Brazil. Continuing, will present the contributions of the Catholic Church in Brazil, for the occurrence of said equivalences and then parse the meaning of these in the design bastidiana. Homi Bhabha plays an important role in this article, a subject of the last part, it contributes to a new perspective in understanding the events with Africans and therefore blacks before colonization.

Keywords: African-Brazilian religions. Syncretism. Antissincretismo. Identity and religion. Colonial discourse.

REFERÊNCIAS

- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes**. Formação do Brasil no Atlântico Sul. 6. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- AZZI, Riolando. A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial. *In*: HOORNAERT, Eduardo *et al.* **História da Igreja no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1992. t.II/1. p. 153- 242.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971. Vol.1 e 2.
- _____. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1983.
- _____. **As Américas negras**. As civilizações africanas no Novo Mundo. Trad. de Eduardo de Oliveira e Oliveira. São Paulo: Difusão Europeia do Livro; Editora da Universidade de São Paulo, 1974.
- BEOZZO, José Oscar. O diálogo da conversão do gentio. A evangelização entre a persuasão e a força. *In*: SUESS, Paulo *et al.* **Conversão dos cativos**. Povos indígenas e missão jesuítica. Trad. parcial de Leszek Lech Antoni. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2009. p. 43-78.
- BERGER, Peter. **O dossel sagrado**. São Paulo: Paulus, 1985.
- BERGMANN, Michel. **Nasce um povo**. Petrópolis:Vozes, 1978.
- BHABHA, Homi. **O local da cultura**. 4. reimp. Trad. de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- BRANDÃO, Maria do Carmo Tinoco. **Xangôs tradicionais e Xangôs umbandizados do Recife**: organização econômica. 1986. 204 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade de São Paulo, São Paulo, 1986.
- CALAINHO, Daniela Bueno. **Agentes da fé**. Familiares da Inquisição Portuguesa no Brasil Colonial. Bauru: Edusc, 2006.
- COSTA, Valéria Gomes. **É do dendê!** História e memória urbanas da nação Xambá no Recife (1950-1992). São Paulo: Annablume, 2009.
- CUCHE, Denys. O conceito de "Princípio de Corte" e sua evolução no pensamento de Roger Bastide. Trad. de Roberto Motta. *In*: MOTTA, Roberto (Org.). **Roger Bastide hoje**: raça, religião, saudade e literatura. Recife: Edições Bagaço, 2005. p. 241-262.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad. de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande & senzala**. 34. ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 1998.

HOORNAERT, Eduardo. **Formação do catolicismo brasileiro 1550-1800**. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. A cristandade durante a primeira época colonial. *In*: HOORNAERT, Eduardo *et al.* **História da Igreja no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1992. t. II/1. p. 245-410.

MOTTA, Roberto. **Os afro-brasileiros**. Anais do III Congresso Afro-Brasileiro. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1985. (Cursos e Conferências, 19).

NEVES, Maria de Fátima Rodrigues das. **Documentos sobre a escravidão no Brasil**. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2002. (Textos e documentos, v. 6).

PEIXOTO, Fernanda Arêas. A utopia africana de Roger Bastide. *In*: BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia: rito nagô**. Trad. de Maria Isaura Pereira de Queiroz. Rev. téc. de Reginaldo Prandi. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 7-13.

PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados: orixás na alma brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RAMOS, Arthur. **O negro na civilização brasileira**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1956.

RAMOS, Fábio Pestana. **No tempo das especiarias**. O império da pimenta e do açúcar. São Paulo: Contexto, 2004.

RAVELET, Claude. Teoria dos contatos culturais. Trad. de Roberto Motta. *In*: MOTTA, Roberto (Org.). **Roger Bastide hoje: raça, religião, saudade e literatura**. Recife: Edições Bagaço, 2005. p. 241-262.

SILVA, Luiz Claudio Barroca da. "**Santo não é orixá**": um estudo do discurso antissincretismo em integrantes de religiões de matriz africana. 2010. 157 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2010.

TAUNAY, Afonso E. de. **Subsídios para a história do tráfico africano no Brasil**. São Paulo: IMESP, 1941.

VAINFAS, Ronaldo; SOUZA, Juliana Beatriz. **Brasil de todos os santos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000. (Descobrimos o Brasil).

VASCONCELOS, Sérgio Sezino Douets; SILVA, Luiz Claudio Barroca da. O “milagre” de ser escravo no Brasil: o discurso religioso colonial frente à escravidão. *In*: BRANDÃO, Sylvana; MARQUES, Luiz Carlos Luz; CABRAL, Newton Darwin de Andrade; MORAES, Alfredo (Orgs). **História das religiões no Brasil**. vol.5. Recife: Edições Bagaço/Editora Universitária da UFPE, 2010. p. 89-125.