



OS CONGRESSOS AFRO-BRASILEIROS: NOVAS PROPOSTAS PARA OS ESTUDOS DA CULTURA NEGRA NO BRASIL

Sérgio Sezino Douets Vasconcelos^{*}
Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP
douets@unicap.br

Luiz Claudio Barroca da Silva^{**}
Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP
prof.barroca.silva@gmail.com

RESUMO: Este artigo apresenta o que de mais significativo foi discutido nos 3º e 4º Congressos Afro-brasileiros, ocorridos nos anos de 1982 e 1994, respectivamente. Ele é dividido em quatro partes: na primeira é apresentada uma contextualização sobre o tema; a segunda e terceira se referem aos textos dos respectivos congressos, os quais dialogam entre si; considera-se, por fim, que as temáticas veiculadas nos dois congressos são o embrião de novas discussões acerca dos estudos culturais afro-brasileiros e das relações étnico-sociais no país naquele momento.

PALAVRAS-CHAVE: Memória - Identidade e religião - Estudos culturais - Relações étnico-sociais.

AFRO-BRAZILIAN CONGRESSES: NEW PROPOSALS FOR THE STUDIES OF BLACK CULTURE IN BRAZIL

ABSTRACT: This article presents the most significant issues discussed at the 3rd and 4th Afro-Brazilian Congresses, held in 1982 and 1994, respectively. It's divided into four parts: the first one presents a contextualization on the subject; the second and third refer to the texts of the respective congresses, which dialogue with each other; It is considered, finally, that the themes conveyed in the two congresses mark the beginning of new discussions about Afro-Brazilian cultural studies and ethnic-social relations in the country at that time.

KEYWORDS: Memory - Identity and Religion - Cultural studies - Ethnic-social relations.

* Doutor em Teologia pela Westfälische Wilhelms Universität Münster/Alemanha. Professor do Programa de Mestrado e Doutorado da UNICAP.

** Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco. Professor da rede particular de ensino do Recife.

CONTEXTUALIZAÇÃO

O que teria levado os “homens de ciência”¹ a debruçarem-se sobre as culturas negras no Brasil? A Era dos Impérios, período compreendido, de acordo com Eric Hobsbawm, entre os anos de 1875 a 1914, provocaria uma mudança significativa em todo o globo e que repercutiria nesse nosso questionamento. O mundo estava preso aos tentáculos das regiões correspondentes ao núcleo do capitalismo mundial. É a busca do progresso, entendida aqui como uma transformação econômica, política e social, o grande mote de todos os acontecimentos do presente período² e o Brasil, sem dúvida, não se absteria em participar desta caminhada.³

O país era visto por inúmeros cientistas europeus e brasileiros como incapaz de adequar-se às exigências contemporâneas e a causa era o amálgama racial existente em sua sociedade. Diante disso foi preciso sistematizar um “discurso competente”⁴ que enquadrasse os objetos sociais⁵ às transformações que estavam ocorrendo. Esse discurso competente terá ressonância a partir da sua interiorização e a posterior tomada de posição dos seus destinatários, mediante a sua interpretação, juntamente com as concepções preexistentes na sociedade, no país ou até mesmo em uma pessoa através da exteriorização de ações que comprovem essa “adesão”.⁶ E é através da incapacidade⁷

¹ SCHWARCZ, Lília Moritz. **O espetáculo das raças**. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil - 1870-1930. 6. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p.28.

² HOBBSAWM, Eric J. **A era dos impérios: 1875-1914**. 9. ed. Trad. de Sieni Maria Campos e Yolanda Steidel de Toledo. Rev. Técnica de Maria Celia Paoli. São Paulo: Paz e terra, 2005, p.29-56.

³ GUALTIERI, Regina Cândida Ellero. O evolucionismo na produção científica do Museu Nacional do Rio de Janeiro (1876-1915). In: DOMINGUES, Heloísa Maria Bertol et al. **A recepção do Darwinismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2003. p.45.

⁴ Para Marilena Chauí o “discurso competente” é o discurso do especialista, proferido de um ponto determinado da hierarquia organizacional”. No entanto, não é um discurso fundador ou inaugural, mas se apresenta como um discurso proveniente de determinada pessoa situada em um lugar específico e em uma circunstância específica. CHAUI, Marilena. **Cultura e Democracia**. O discurso competente e outras falas. 7. ed. São Paulo: Cortez, 1997, p.11.

⁵ Entende-se por objetos sociais determinados indivíduos que são manipuláveis pela sociedade dominante. Para o período em discussão nesse artigo eles são os negros, índios, e uma grande parcela da população menos favorecida.

⁶ Em Análise de Discurso chamamos esse procedimento de “Interdiscurso” que é o que sustenta o dizer mediante a existência de outros dizeres pré-existentes, porém distintos e dispersos. ORLANDI, Eni. **As formas do silêncio**. 6. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007, p.87-88.

⁷ Deve-se entender por incapacidade não uma característica biológica do ser humano, mas uma consequência das inúmeras construções sociais pelas quais alguns grupos, menos favorecidos, foram vítimas por longos séculos de dominação.

que esse discurso competente ganha notoriedade social. Ou seja, “a condição para o prestígio e para a eficiência do discurso da competência como discurso do conhecimento depende da afirmação tácita e da aceitação tácita da incompetência dos homens enquanto sujeitos sociais e políticos”.⁸

Os 3º e 4º Congressos Afro-brasileiros apresentados neste artigo podem ser concebidos como um divisor de águas nos estudos culturais afro-brasileiros e das relações étnicas no país, pois além de representar o início do rompimento do discurso competente, que enquadrava os afrodescendentes como objetos manipuláveis, é ainda o local de elaboração de outro discurso competente a definir esses indivíduos como sujeitos históricos formadores da nossa cultura nacional, conseqüentemente, sociedade e por isso merecedores de projetos públicos específicos de reparação social.

O 3º CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO

Este evento foi promovido pela Fundação Joaquim Nabuco, no Recife, entre os dias 20 e 24 de setembro de 1982. Vivenciava-se no período sob o qual é realizado esse congresso a nossa experiência ditatorial, porém, em pauta, as discussões com relação à abertura política nacional e, por conseguinte, democrática da sociedade. É o que se passou a chamar de ‘redemocratização do país’ e é sob este projeto de nação que se vislumbra a luta negra por melhores condições de vida em sociedade.⁹ Inúmeros foram os seus participantes.

Nas palavras de Roberto Motta, compilador dos Anais do referido Congresso, o objetivo do evento foi apresentar “os rumos da pesquisa e do debate sobre o afro-brasileiro, quase cinco décadas depois da iniciativa pioneira de Gilberto Freyre [...]”.¹⁰ O evento, desta forma, apresenta um novo olhar sobre a questão do afrodescendente. Alguns dos atuais expoentes na luta contra a discriminação do negro e da sua cultura estiveram presentes com suas comunicações, deixando entrever que novas perspectivas

⁸ CHAUÍ, Marilena. **Cultura e Democracia**. O discurso competente e outras falas. 7. ed. São Paulo: Cortez, 1997, p.11.

⁹ Embora isso não signifique que a luta dos negros por melhores condições em sociedade tenha início neste período.

¹⁰ MOTTA, Roberto. **Os afro-brasileiros**. Anais do III Congresso Afro-Brasileiro. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1985, p.13.

de análises teórico-metodológicas sobre a condição dos afro-brasileiros se apresentavam às novas gerações de pesquisadores.¹¹

Um exemplo é o artigo de Raymundo de Souza Dantas, “O negro no contexto político brasileiro”. Para esse autor, os negros, no contexto político brasileiro, mostraram-se com uma “vocação associativa”, que tinha o objetivo de reivindicar direitos, negando o que a sociedade lhes impunha, embora fossem constantemente alvos de repreensões e/ou desarticulaç es.¹² Os movimentos negros, segundo este autor, v em apresentando-se como “forças chaves entre os que buscam direções novas para o País”.¹³

O artigo de Manuela Carneiro da Cunha, “O africano no Brasil entre a independência e o movimento abolicionista” vem, de certa forma, justificar os argumentos de Raymundo Dantas. O que motiva essa postura, isto é, associativa, é a recusa de um modelo de concepção eurocêntrico, no qual indivíduos não-brancos são considerados como seres inferiores diante do elemento branco e, dessa forma, sujeitam-se a toda espécie de ordenamentos, que passava por cima até mesmo da sua condição de alforriado. De acordo com essa autora, os escravos eram desprovidos de direitos, os quais poderiam ser adquiridos com a sua liberdade. Mas não é o que acontece. A autora relata que   construído um discurso no qual os libertos eram suspeitos de financiarem “sociedades secretas”, as quais se encarregavam de subverter os negros ainda escravizados.¹⁴ E como resultado, de 1831 a 1835, impera no país uma espécie de “Lei dos Estrangeiros”, expressa nas seguintes ordens:

Não sendo os africanos libertos nascidos no Brasil e possuindo linguagem, costumes e até religião diferente do brasileiro e, pelo

¹¹ “Pela importância dos trabalhos que reúnem – englobando praticamente tudo, refletindo as mais diversas tendências, dos estudos e debates sobre o afro-brasileiro – este livro, com tantas teorias, relatórios de pesquisa, tomadas de posição, depoimentos pessoais, etc., vai constituir-se marco fundamental dessa área do saber”. MOTTA, Roberto. **Os afro-brasileiros**. Anais do III Congresso Afro-Brasileiro. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1985, p.15.

¹² DANTAS, Raymundo de Souza. O negro no contexto político brasileiro. In: MOTTA, Roberto (Org.). **Os afro-brasileiros**. Anais do III Congresso Afro-Brasileiro. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1985, p.58.

¹³ Empenham-se esses movimentos, não apenas no sentido de colocar a questão racial na arena política, mas também na luta por uma democracia efetiva, em que haja verdadeira justiça social. DANTAS, Raymundo de Souza. O negro no contexto político brasileiro. In: MOTTA, Roberto (Org.). **Os afro-brasileiros**. Anais do III Congresso Afro-Brasileiro. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1985, p.57.

¹⁴ CUNHA, Manuela Carneiro da. O africano no Brasil entre a independência e o movimento abolicionista. In: MOTTA, Roberto (Org.). **Os afro-brasileiros**. Anais do III Congresso Afro-Brasileiro. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1985. p.29.

último acontecimento, declarando-se tão inimigos da nossa existência política, eles não podem jamais ser considerados cidadãos brasileiros para gozar das garantias afiançadas pela Constituição. Antes devemos reputá-los estrangeiros de nações com que o Brasil não se acha ligado por tratado algum. Podem sem injustiça ser expulsos, quando suspeitos ou perigosos.¹⁵

Esclarecemos a esse respeito que o último acontecimento ao qual se refere o decreto acima, é a revolta dos malês. O governo, na verdade, afirma a autora, estava construindo dispositivos que legitimassem a expulsão dos negros do país em retaliação à dita revolta. Outro exemplo apresentado pela autora é a proibição de os negros possuírem bens de raiz, a qual, paulatinamente, vai-se transformando em novas investidas governamentais para restringir a mobilidade negra no território tais como, a que impede os negros de exercerem uma profissão. Essas atitudes tinham como objetivo a volta do contingente negro para o continente africano num momento de grandes reviravoltas para o país - o da instalação da nação independente e, posteriormente, republicana; e de busca por uma identidade ou homogeneidade civil.¹⁶

Na percepção de Cunha, os negros, mesmo que libertos, não integrariam os ideais da nova nação¹⁷, pois, segundo o artigo “Negro, eis o lugar que lhe reservaram...”, de Vanda S. de Sá Barreto, “os negros nunca fizeram parte do projeto político das elites”.¹⁸ Se chegaram a algum lugar, complementa Barreto, foi porque as elites deixaram um vazio que não era bem visto por esse grupo social e que poderia ser preenchido pelos negros. Os empregos a serem conquistados pela elite deveriam ser condizentes com seu status social.¹⁹

Para Raymundo Dantas, a entrada negra no contexto político brasileiro se deu através dos movimentos negros articulados a outros movimentos sociais. Isso é

¹⁵ CUNHA, Manuela Carneiro da. O africano no Brasil entre a independência e o movimento abolicionista. In: MOTTA, Roberto (Org.). **Os afro-brasileiros**. Anais do III Congresso Afro-Brasileiro. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1985. p.30.

¹⁶ Ibid., p.32-33.

¹⁷ Ibid., p.33-35.

¹⁸ BARRETO, Vanda S. de Sá. Negro, eis o lugar que lhe reservaram... In: QUINTAS, Fátima (Org.). **O negro: identidade e cidadania**. Anais do IV Congresso Afro-Brasileiro. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1995, v. 2, p.12.

¹⁹ “Aos brancos estão reservadas as ocupações que implicam comando e, conseqüentemente, poder de mando, contra as atividades que exigem e requerem esforço físico, para os negros”. BARRETO, Vanda S. de Sá. Negro, eis o lugar que lhe reservaram... In: QUINTAS, Fátima (Org.). **O negro: identidade e cidadania**. Anais do IV Congresso Afro-Brasileiro. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1995, v. 2, p.22.

decorrente da constatação de que a liberdade ou a abolição da escravidão não ter mudado a sorte desse grupo social. As argumentações deste autor revelam um discurso ainda paternalista no qual os movimentos negros teriam sempre de estar atrelados a algo ou alguém que lhes impulsionassem. Ao referir-se à Frente Negra, como partido político de atuação no cenário nacional, Dantas afirma que tais movimentos sociais possuem o apoio de intelectuais progressistas das classes médias, porém sem contar com o principal apoio, a “massa negra”. Quando ganham notoriedade novamente na década de 1970, tais movimentos, galgando agora “projetos mais gerais” e, por isso, ocupando “espaço nas organizações partidárias”, não passarão, segundo o autor, de “peça importante do sistema eleitoral, nada mais do que isto”.²⁰

Apresentando novas propostas epistemológicas para os estudos das relações raciais no Brasil, Carlos Hasenbalg afirma que a escravidão não pode ser mais utilizada como resposta para a situação atual dos afrodescendentes. Segundo ele, “temos que perguntar quais são as relações estruturais, entre negros e brancos, no presente, que geram esses diferenciais de mobilidade”.²¹ De posse da Pesquisa Nacional por Amostra Domiciliar – PNAD/1976, ele apresenta uma outra questão, que serve de parâmetro de análise para outras pesquisas: segundo ele, mulatos e mestiços não podem ser considerados como “uma espécie de válvula de escape da negritude”. Ou seja, eles não seriam tão bem acolhidos pela sociedade como propõe a pesquisa de Carl Degler, sob a qual Hasenbalg irá se apoiar para apresentar seus argumentos e refutar, conseqüentemente, os de Degler. Segundo Hasenbalg, o que há, na realidade, é um distanciamento entre mulatos, mestiços e os brancos, pois, “do ponto de vista estrutural, na colocação e posicionamento dentro do sistema de estratificação social, pretos e pardos são homogêneos”.²²

Roger Bastide, anterior a Hasenbalg, analisa pelo mesmo ângulo interpretativo do autor acima citado o protesto negro e, conseqüentemente, as relações étnico-sociais no Brasil. Essas relações, para Bastide, eram motivadas pela “exploração econômica de

²⁰ DANTAS, Raymundo de Souza. O negro no contexto político brasileiro. In: MOTTA, Roberto (Org.). **Os afro-brasileiros**. Anais do III Congresso Afro-Brasileiro. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1985, p.57-59.

²¹ HASENBALG, Carlos. Estudos afro-negros no Brasil. In: MOTTA, Roberto (Org.). **Os afro-brasileiros**. Anais do III Congresso Afro-Brasileiro. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1985. p.49.

²² Ibid., p.49.

uma raça por outra [...]”²³ e continua: “[...] poderíamos dizer que o indivíduo na escravidão moderna é como um assalariado de uma nova *lei de fome*. A escravidão pela sua própria natureza impunha insensibilidade ao senhor”.²⁴

O negro não podia se defender materialmente contra um regime onde todos os direitos pertenciam aos brancos; refugiou-se, pois, nos valores místicos, os únicos que não lhe podiam arrebatá-lo. Foi ao combate com as únicas armas que lhe restavam, a magia de seus feiticeiros e o mana de suas divindades guerreiras.²⁵

Assim, como fruto dessa exploração, os negros, segundo Bastide, mantêm a sua religião. E para Bastide ela deve “ser vista definitivamente nesse dualismo de classes opostas”.²⁶ Mas ainda segundo ele, ao fazerem da sua religião uma forma de protesto ela seria ressignificada.

Na África as divindades eram cultuadas em benefício de toda a comunidade, comunidade de criadores ou de camponeses; pedia-lhes a fecundidade dos rebanhos, das mulheres e das colheitas [...] No Brasil, como pedir aos deuses a fertilidade das mulheres se elas põem no mundo apenas pequenos escravos? Melhor seria, rogar-lhes a esterilidade de suas entranhas. Como pedir aos deuses boas colheitas numa agricultura que é comercial e não mais de pura subsistência e em benefício dos brancos, isto é, da raça dos exploradores? Valeria bem mais pedir-lhes a seca, as pragas destruidoras das plantações, já que para o escravo as colheitas abundantes se traduziriam finalmente num acréscimo de trabalho, de fadiga e de miséria.²⁷

Por conseguinte, Bastide associa a continuidade da religião africana no Brasil, embora ressignificada, à luta de uma classe social, ou “subcultura” de classe, como ele denomina os grupos negros no país.²⁸

De acordo com Sylvio Ferreira, em seu artigo “O negro no contexto político brasileiro”, o que propicia as discussões vistas, até então, sobre discriminação, preconceito, dentre outros é uma impossibilidade de se falar sobre o problema da “raça” no país. O negro, dessa forma, passa a ser massa de manobra das autoridades governamentais, que não vislumbram nenhuma política concreta para o racismo, por

²³ BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971, vol. 1, p.93.

²⁴ Ibid., p.93.

²⁵ Ibid., p.97.

²⁶ Ibid., p.96.

²⁷ Ibid., p.97.

²⁸ Ibid., p.98.

exemplo.²⁹ No entanto, as palavras desse autor apresentam uma crítica aos movimentos negros, do qual faz parte. Ele os observa de forma contraditória, pois anseiam estar no lugar do opressor. Assim, “o dilema nosso é tão grande, que quando a gente quer lutar por uma sociedade justa, uma sociedade homogênea, uma sociedade de iguais, a gente acaba lutando por coisas que a gente condena, que a gente abomina, a gente detesta”.³⁰ Suas palavras finais evocam uma heterogeneidade cultural a ser respeitada numa sociedade mais justa, sem opressores e oprimidos.

Para a concretização deste sonho, ou seja, uma sociedade mais justa, Paulo Viana, como representante da comunidade negro-mulata recifense, apresenta em seu artigo “A comunidade negro-mulata e a luta contra o preconceito racial” duas proposições para os participantes do respectivo evento: a primeira é a de que sejam postas em prática as teses veiculadas pelos seus articulistas, com o intuito de extinguir barreiras raciais que levam à marginalização da comunidade negra.

Isto porque é incontestável a ausência quase absoluta de brasileiros de origem africana na investidura de cargos relevantes da administração pública e nas empresas do setor privado. Apenas uma minoria insignificante de negros e mulatos consegue, a duras penas, galgar posições destacadas no contexto da sociedade brasileira, muito embora milhares deles sejam dotados nas ciências e no saber. Essa anomalia tem sido objeto de observações por parte de vários cientistas e diplomatas estrangeiros que nos visitam, para a qual não existem justificativas convincentes e somente contribui para a desmistificação daquela balela que se convencionou chamar de “democracia racial”. [Assim] o que se vislumbra e se persegue é o reconhecimento puro e simples dos reais valores implícitos da inteligência humana, o que não é privilégio nem exclusividade de nenhuma raça, os quais são revelados e afloram mediante a seleção criteriosa e despida de preconceitos, caracterizada nos concursos de provas de conhecimentos honestamente aplicados e aferidos.³¹

A segunda proposta é a da microfilmagem dos textos referentes à campanha abolicionista e sua posterior disponibilização para que os novos pesquisadores possam desfrutar do acesso a uma gama de documentos desconhecidos pelos atuais estudiosos

²⁹ FERREIRA, Sylvio. O negro no contexto político brasileiro. In: MOTTA, Roberto (Org.). **Os afro-brasileiros**. Anais do III Congresso Afro-Brasileiro. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1985. p.59.

³⁰ Ibid., p.60.

³¹ VIANA, Paulo. A comunidade negro-mulata e a luta contra o preconceito racial. In: MOTTA, Roberto (Org.). **Os afro-brasileiros**. Anais do III Congresso Afro-Brasileiro. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1985. p.141-142.

no assunto.³² Vê-se, dessa forma, que o 3º Congresso Afro-brasileiro foi palco para a gestação de novas propostas de estudos sobre a realidade social negra no país. Alguns artigos, assim, apresentaram-se muito superficiais, deixando em suspeição temas como racismo, discriminação social e preconceito a serem debatidos com maior ênfase no 4º Congresso Afro-Brasileiro.

O 4º CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO

O evento foi realizado entre os dias 17 e 20 de abril de 1994, na Fundação Joaquim Nabuco, em Recife/PE. Segundo sua organizadora, Fátima Quintas, o evento “procurou adotar uma linguagem versátil de modo a congregar acepções as mais variadas”.³³ Esse Congresso teve a participação de inúmeros pesquisadores da cultura negra e representante da religião dos orixás.

Os anais foram divididos em blocos temáticos que incluíam questões tais como o “papel da mulher negra numa sociedade hierarquizada em classes econômicas sociologicamente estruturadas”,³⁴ dispostos no primeiro volume; a identidade e cidadania negra, ambos atingidos por uma “sociedade lastreada em veios elitistas, quer sociais, quer econômicos, quer raciais” e discriminadora do elemento negro³⁵, constantes no segundo volume;³⁶ a tradição e a estrutura mitológica dos afro-brasileiros, assunto do terceiro volume e um volume específico para as discussões acerca do sincretismo religioso afro-brasileiro, o quarto volume.³⁷

Novos assuntos emergem influenciados por uma quebra de paradigmas, mas que já podiam ser observados o seu delineamento no predecessor, o 3º Congresso, segundo Vanda S. de Sá Barreto, que perpassava na sociedade.³⁸ Assim, temáticas como

³² VIANA, Paulo. A comunidade negro-mulata e a luta contra o preconceito racial. In: MOTTA, Roberto (Org.). **Os afro-brasileiros**. Anais do III Congresso Afro-Brasileiro. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1985. p.143.

³³ QUINTAS, Fátima (Org.). **Mulher negra**: preconceito, sexualidade e imaginário. Anais do IV Congresso Afro-Brasileiro. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1995, v. 1, p.7.

³⁴ Ibid., p.8.

³⁵ Ibid., p.9.

³⁶ Estes dois volumes tiveram como organizadora Fátima Quintas.

³⁷ Os dois últimos volumes tiveram, respectivamente, como organizadores, João Hélio Mendonça e Tânia Lima.

³⁸ BARRETO, Vanda S. de Sá. Negro, eis o lugar que lhe reservaram... In: QUINTAS, Fátima (Org.). **O negro**: identidade e cidadania. Anais do IV Congresso Afro-Brasileiro. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1995, v. 2, p.13.

violência sexual contra as mulheres são trazidas à discussão por integrantes de movimentos negros, bem como por pesquisadores, oxigenando o campo de estudos até então restritos aos negros, como indivíduos do sexo masculino, e sua cultura, esquecendo-se, assim, da...

[...] história da Mulher [que] é uma História de Silêncios, muitas vezes entremeados de gritos mudos de contestação. Calcada numa socialização deformada, a mulher introjeta um modelo distorcido da realidade a evocar a máxima beauvoiriana “ninguém nasce mulher, torna-se”. O “tornar-se” equivale a uma longa jornada cheia de pedras no caminho, como diria Drummond. Os óbices são muitos. As dificuldades, idem. A cada vereda, uma nova perplexidade. E de perplexidade em perplexidade, a estrada se afunila em parques horizontes. Mas, o imaginário feminino não cansa de renovar e questionar os estereótipos que lhe foram instados. E a luta começa todos os dias, como se as frestas da janela indicassem luzes renascedouras. Auroras se repetem na tentativa de sugar esperanças e ilusões da criança ainda imberbe de desencantos. As idiossincrasias sociais reclamam confrontos que se dão em meio à turbulência de múltiplas indagações.³⁹

Indagações essas que levam Delcele Queiroz tentar compreender “o significado da educação para a mulher negra na sua relação com o mundo do trabalho”, no artigo “Mulheres negras, educação e mercado de trabalho”⁴⁰ Segundo a autora, a situação das mulheres negras baianas é extremamente perversa. Seu nível de escolarização é de um a quatro anos de estudo.⁴¹ Dessa forma, para ela, “o antigo curso primário apresenta-se como um ponto limite para a expressiva parcela dessa população, à qual parece não restar outra alternativa a não ser o ingresso muito cedo no mercado de trabalho, com o conseqüente abandono do sistema escolar”.⁴² Assim, mais uma vez, a vantagem está com as mulheres brancas.

No nível mais elevado da escolarização, isto é, na faixa de “doze anos ou mais” de estudo, a comparação mulher branca/mulher preta evidencia que para cada mulher preta que alcança os doze anos de

³⁹ QUINTAS, Fátima (Org.). **Mulher negra**: preconceito, sexualidade e imaginário. Anais do IV Congresso Afro-Brasileiro. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1995, v. 1, p.7.

⁴⁰ QUEIROZ, Delcele Mascarenhas. Mulheres negras, educação e mercado de trabalho. In: QUINTAS, Fátima (Org.). **Mulher negra**: preconceito, sexualidade e imaginário. Anais do IV Congresso Afro-Brasileiro. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1995, v. 1, p.34.

⁴¹ A autora utiliza dados referentes ao Programa Nacional por Amostra de Domicílios – PNAD, da Pesquisa de Emprego e Desemprego – PED, pesquisas essas realizadas pela Secretaria de Trabalho do Estado da Bahia entre os anos de 1987 a 1989.

⁴² QUEIROZ, Delcele Mascarenhas. Mulheres negras, educação e mercado de trabalho. In: QUINTAS, Fátima (Org.). **Mulher negra**: preconceito, sexualidade e imaginário. Anais do IV Congresso Afro-Brasileiro. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1995, v. 1, p.37.

escolarização, dez mulheres brancas o conseguem [...] A contrapartida desta situação é a maior concentração de mulheres pretas e mestiças na categoria “sem instrução” e “com menos de um ano” de estudo. Aí para cada mulher branca há 7,2 pretas e mestiças.⁴³

De acordo com Ana Maria Cantalice Lipke, os dados acima informados são decorrentes de uma ação em conjunto resultante de um contexto político e social construído ao longo dos séculos, legitimador de tais práticas preconceituosas e discriminatórias. Para ela, “em todas as épocas, em qualquer lugar do planeta, a violência contra as mulheres se expressa das mais diversas formas: física, psíquica, econômica, social, cultural, religiosa. Portanto, falar em direitos das mulheres é falar em direitos humanos”.⁴⁴

Por isso, é necessário melhorar taxas como as de analfabetismo em determinadas regiões do país tais como as do Nordeste, que, na década de 1980, chegava a 33,8% da população em comparação com o somatório das demais regiões, Sudeste, Sul, Centro-Oeste e Norte, neste mesmo período, e que era de 53%⁴⁵, representando somente o Nordeste, mais da metade do total das quatro regiões. Sem dúvida alguma que essas soluções não seriam a curto prazo. Para a autora, torna-se imprescindível a implantação de políticas públicas que visem a uma melhoria significativa de toda a população, defendendo “o princípio da integralidade dos seres que buscam desenvolver suas potencialidades”.⁴⁶

Segundo Edileuza Penha de Souza, isso seria o direito à cidadania. Porém é preciso que as mulheres tenham consciência de si, autoestima, descobrir-se enquanto negra, vítima de inúmeras violências sociais e familiares, entretanto, lutando sempre que possível, para construir novas perspectivas para sua sociabilidade, pois

o racismo e o preconceito de cor para a população negra no Brasil [originou-se] no cativo a que essa população foi submetida. A herança desse cativo atravessa nossos dias com padrões e normas de uma sociedade branca, cheia de tabus e de preconceitos, onde cada

⁴³ QUEIROZ, Delcele Mascarenhas. Mulheres negras, educação e mercado de trabalho. In: QUINTAS, Fátima (Org.). **Mulher negra**: preconceito, sexualidade e imaginário. Anais do IV Congresso Afro-Brasileiro. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1995, v. 1, p.37.

⁴⁴ LIPKE, Ana Maria Cantalice. Ação para a igualdade, o desenvolvimento e a paz. In: QUINTAS, Fátima (Org.). **Mulher negra**: preconceito, sexualidade e imaginário. Anais do IV Congresso Afro-Brasileiro. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1995, v. 1, p.97.

⁴⁵ Ibid., p.101.

⁴⁶ Ibid., p.113.

um desempenha um papel submetido a modelos construídos por essa sociedade.⁴⁷

Na incapacidade de construir ou obter uma cidadania plena, revela Ilka Boaventura Leite, no artigo “O lugar do não cidadão e da não-identidade”, surge uma nova proposta para esses indivíduos, que é a da construção de um grupo étnico.

O “étnico” ressurge frequentemente em momentos de constatação de falência do “cidadão”. Um procura se fundir ou se sobrepor ao outro. Constituindo-se como uma alternativa, na ausência e constatação da impossibilidade da cidadania ideal, o “étnico” encobre desigualdades, esconde outros critérios de diferenciação dos grupos.⁴⁸

Mas não é somente em função da incredulidade das utopias que surgem os grupos étnicos. Para a autora, eles são resultado, também, de estratégias de negociação ou servem como ferramentas táticas para obtenção de algum benefício.

Este aspecto, largamente percebido pela maioria dos antropólogos que estudam o fenômeno na atualidade é caracterizado como sendo uma particularidade da *etnicidade contemporânea*. Uma alta capacidade de “trocar de pele”, conforme o contexto, é o que a constitui.⁴⁹

Em conclusão, afirma a autora, que essas características não estão restritas a apenas um grupo, minoritário. Segundo ela, essas transformações, ou antes, “trocas de pele” são, na verdade, dependentes de um contexto. Ao ser acionado esse contexto, tanto grupos majoritários como minoritários podem empunhar suas bandeiras e sair à luta, porém com a probabilidade de nesta valorização das características recrudescer o racismo, fato corroborado por Kabengele Munanga ao refletir sobre os discursos antirracistas no Brasil em seu artigo “Identidade, cidadania e democracia: algumas reflexões sobre os discursos anti-racistas no Brasil” . De acordo com este autor,

Quando crescem, as diferenças favorecem a formação dos fenômenos de etnocentrismo que são pontos de partida para a construção de estereótipos e de todos os tipos de preconceitos, inclusive os raciais. Quando elas tendem a diminuir no seio de um grupo, isto é, quando as

⁴⁷ SOUZA, Edileuza Penha. **Mulher negra**: sua sexualidade e seus mitos. In: QUINTAS, Fátima (Org.). **Mulher negra**: preconceito, sexualidade e imaginário. Anais do IV Congresso Afro-Brasileiro. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1995, v. 1, p.117.

⁴⁸ LEITE, Ilka Boaventura. O lugar do não cidadão e da não-identidade. In: QUINTAS, Fátima (Org.). **O negro**: identidade e cidadania. Anais do IV Congresso Afro-Brasileiro. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1995, v. 2, p.56.

⁴⁹ Ibid., p.59.

semelhanças são mais importantes entre os membros do grupo, tendendo a preservar a união através do mecanismo da identidade.⁵⁰

Segundo Munanga, houve uma “evolução” na interpretação do racismo. O que antes era algo relativo a aspectos físicos e genéticos do ser humano, a partir dos anos 80, passa-se a atribuir tal conceito à cultura. Assim, mudaram-se apenas os objetos de análise do discurso acerca do racismo, porém suas concepções continuam as mesmas.

O discurso racista se torna então “culturalizado” ou “mentalizado”, abandonando o vocabulário explícito da raça e do sangue e os rituais da metáfora biológica e zoológica. Essa substituição da noção zoológica de raça pela noção de cultura implica um deslocamento da problemática e uma refundição completa da argumentação anti-racista.⁵¹

Surgem, assim, dois polos “opostos” nesta refundição: os antirracistas e os neoracistas. Estes são vistos como o grupo que refunda ou reconstrói o discurso racista através da cultura, porém defendendo a ideia de “sacralização da diferença”.⁵² Aqueles, exigindo o “respeito absoluto das diferenças coletivas e o acesso à mistura interétnica e intercultural, afirmando, às vezes, o dever imperativo de apagar as diferenças, supostas fontes de racismo”.⁵³

Estes dois grupos têm uma ideia comum, que é a do respeito pelas diferenças e isso, segundo Munanga, caracteriza-se como uma antinomia, pois, embora não concordem em tese, suas ideias são legítimas “quando colocadas dentro dos universos espiritual-culturais que lhes conferem seus fundamentos”⁵⁴, ou melhor, dentro de suas especificidades. No entanto, o autor alerta:

Mas, se por acaso um dos dois especialistas seja levado a tocar no campo do outro, este poderia ficar horrorizado, porque o outro deixou de ser indiferente para se tornar diferente. E, ser diferente revela no limite que o outro é semelhante, porque é capaz de entrar no “meu” espaço. Toda a problemática do contato entre identidades diferentes está na questão da partilha do espaço. Nessa partilha, o racismo visa

⁵⁰ MUNANGA, Kabengele. Identidade, cidadania e democracia: algumas reflexões sobre os discursos anti-racistas no Brasil. In: QUINTAS, Fátima (Org.). **O negro: identidade e cidadania**. Anais do IV Congresso Afro-Brasileiro. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1995, v. 2, p.66.

⁵¹ Ibid., p.67.

⁵² Ibid., p.68-69.

⁵³ Ibid., p.68.

⁵⁴ Ibid., p.71.

principalmente não a intolerância daquele que é diferente, mas sim o medo e o horror da semelhança escondida na diferença.⁵⁵

A busca pela identidade negra, proposta pelos movimentos negros de afirmação identitária deixa entrever, sublinha Munanga, uma tentativa de tornar o grupo negro diferente dos demais. Assim, tornar-se diferente é uma defesa empreendida por grupos ameaçados de igualdade. Ser anti-racista é preconizar, de acordo com o autor, “que cada grupo respeite sua imagem, sua memória, que a cultive e alimente-se dela, respeitando ao mesmo momento a imagem do outro”.⁵⁶ Todavia, essas atitudes recaem nas concepções neoracistas, que enfatizam a sacralização da diferença, como já vimos acima. Então, o autor propõe, à medida que observa este impasse, uma reflexão aos respectivos grupos.

Se a busca da identidade afro-brasileira nasceu como resposta ao racismo e que este tem necessariamente uma dimensão política, essa busca de identidade embora legítima dever-se-ia configurar como meio ou como fim? Será que os meios correspondem aos fins? [...] De qualquer modo, a questão “os meios correspondem aos fins” deveria ser uma preocupação constante por parte de um militante consciente.⁵⁷

Mas essas consequências, segundo o autor, não ameaçariam a identidade nacional brasileira. Elas seriam utilizadas pelas elites como uma forma de legitimar a dita “democracia racial e, conseqüentemente, negar a existência do racismo, expressando-se, por isso, através das próprias contribuições culturais negras convertidas em símbolos da cultura nacional”.⁵⁸ Esta articulação, para Munanga, distorceria as reivindicações de tais movimentos.

O autor não observa as ações dos movimentos negros como uma tentativa de reconstrução identitária, pois a identidade negra, afro-brasileira, já existe “culturalmente como comprovada historicamente pela resistência da cultura negra no Brasil”.⁵⁹ A sua proposta é a de utilizar esta identidade cultural como bandeira de luta política...

[...] para conquistar o lugar que os afro-brasileiros merecem na distribuição do produto político e sócio-econômico [...] o

⁵⁵ MUNANGA, Kabengele. Identidade, cidadania e democracia: algumas reflexões sobre os discursos anti-racistas no Brasil. In: QUINTAS, Fátima (Org.). **O negro: identidade e cidadania**. Anais do IV Congresso Afro-Brasileiro. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1995, v. 2, p.71.

⁵⁶ Ibid., p.72.

⁵⁷ Ibid., p.72.

⁵⁸ Ibid., p.73.

⁵⁹ Ibid., p.74.

reconhecimento da pluralidade, o respeito das identidades e das diferenças não se fará romanticamente. Se fará através do jogo político, pois a existência da identidade do afro-brasileiro supõe a existência das identidades dos outros. No jogo político de negociação das identidades nascerá uma verdadeira construção da cidadania, sem a qual não existe democracia.⁶⁰

Para Levínia Cardoso e Suely dos Santos, a cultura negra afirmou-se no país através de um sentimento de solidariedade. E foi através da sua religião que essa solidariedade se concretizou, pois ela permitiu uma “reterritorialização condensada, que permite a preservação do patrimônio simbólico, que transpõe para além do continente africano os dispositivos de sua cultura, permitindo assim a continuação de suas formas de organização social e de sua visão de mundo”⁶¹, porém não de forma integral. Houve, assim, de acordo com elas, alterações nas formas de organização do terreiro, nas diferenças rituais ou no sistema teogônico. Um exemplo disso está no culto aos orixás, condensados no âmbito do novo território, descrito por Roger Bastide da seguinte forma:



Na África, cada divindade, seja Xangô, Omolu, Oxum, tem seus sacerdotes especializados, suas confrarias, seus conventos, seus locais de culto. No Brasil, mesmo nas cidades “negras” do litoral, era impossível para cada “nação”, bem menos numerosas, reencontrar e reviver esta especialização. As seitas vão, pois, tornar-se reduzidas à imagem da totalidade do país perdido; quer dizer, cada candomblé terá, sob a autoridade de um único sacerdote, o dever de render homenagens a todas as divindades ao mesmo tempo sem exceção. Em lugar de confrarias especializadas, uma para Oxum, outra para Xangô e outra para Omolu, temos apenas uma confraria, compreendendo simultaneamente as filhas de Oxum, os filhos de Xangô, etc. Por conseguinte, temos a concentração da África na seita.⁶²

As autoras não aceitam, por conseguinte, o discurso de uma resistência cultural empreendida pelas culturas negras no Brasil. Isso é uma concepção errônea. Para elas não foram os negros que resistiram, mas os brancos, que ao contato com aqueles

⁶⁰ MUNANGA, Kabengele. Identidade, cidadania e democracia: algumas reflexões sobre os discursos anti-racistas no Brasil. In: QUINTAS, Fátima (Org.). **O negro: identidade e cidadania**. Anais do IV Congresso Afro-Brasileiro. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1995, v. 2, p.74-75.

⁶¹ CARDOSO, Levínia Coutinho; SANTOS, Suely M. B. dos. A cultura negra no Brasil: resistência ou afirmação. In: MENDONÇA, João Hélio (Org.). **Simbologia, tradição e mitos afro-brasileiros**. Anais do IV Congresso Afro-Brasileiro. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1995, v. 3, p.42-43.

⁶² Ibid., p.43.

negaram e recusaram a cultura recebida.⁶³ Os negros, assim, exerceram um “jogo de assimilação” que não negava os contrários, e sim aceitava-os de forma respeitosa. O sincretismo, dessa forma, nunca existiu. Embasadas nas concepções de Muniz Sodré, elas afirmam que,

ao sincretizarem alguns de seus deuses, os orixás, com santos da religião católica, os negros não sincretizam coisa alguma mas respeitavam (como procediam em relação aos deuses das diversas etnias) e seduziram as diferenças graças à analogia de símbolos e funções. Deste modo, o senhor do Bonfim (cuja imagem está entronizada na igreja do mesmo nome, localizada numa colina em Salvador) pode ser associado ao oxalá, por causa do símbolo da colina da montanha e da vigência do princípio da criação (assinalado no sistema nagô pela cor branca) em ambas as entidades.⁶⁴

Segundo Marco Aurélio Luz no artigo “A tradição dos orixás, continuidade transatlântica”, a tradição dos orixás é uma continuidade africana do outro lado do Atlântico, cuja figura normatizadora dessa cultura no Brasil seriam os quetos e iorubas ou, como são mais conhecidos, os nagôs. Esses povos foram vitimados por lutas internas, no continente africano, entre daomeanos e muçulmanos, ao longo do século XVIII e aproveitando-se dessas guerras, os portugueses empreendem a captura das vítimas e as vendem como escravos para os demais territórios escravistas.⁶⁵

De acordo com o autor, essa manutenção da “estrutura básica de origem”, ocorre mediante a transposição do culto aos *egunguns*, ancestrais masculinos, e do culto ao orixá Xangô, os quais, para o seu culto, necessitam de um espaço apropriado e que é criado a partir das “comunidades-terreiro”.⁶⁶ No Brasil, afirma o autor, os nagôs mantiveram contatos com as culturas fon, jêjê, cujo complexo cultural, jêjê-nagô, espalhou-se “por todo o litoral brasileiro, em especial no Nordeste, onde a Bahia,

⁶³ CARDOSO, Levínia Coutinho; SANTOS, Suely M. B. dos. A cultura negra no Brasil: resistência ou afirmação. In: MENDONÇA, João Hélio (Org.). **Simbologia, tradição e mitos afro-brasileiros**. Anais do IV Congresso Afro-Brasileiro. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1995, v. 3, p.45.

⁶⁴ Ibid., p.47.

⁶⁵ LUZ, Marco Aurélio. A tradição dos orixás, continuidade transatlântica. In: LIMA, Tânia (Org.). **Sincretismo religioso: o ritual afro**. Anais do IV Congresso Afro-Brasileiro. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1995, v. 4, p.155.

⁶⁶ A primeira destas comunidades-terreiros foi o *Ilê Iya Nasô* e dele surgiram o *Ilê Oxóssi*, conhecido como Gantuá, e o *Ilê Asê Opô Afonjá*. O autor, também, informa outras comunidades-terreiro, mas especializadas no culto aos ancestrais masculinos, os *egungun*, tais como o Terreiro de Vera Cruz, o Terreiro de Tuntun e o *Ilê Agboula*. LUZ, Marco Aurélio. A tradição dos orixás, continuidade transatlântica. In: LIMA, Tânia (Org.). **Sincretismo religioso: o ritual afro**. Anais do IV Congresso Afro-Brasileiro. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1995, v. 4, p.156.

precisamente Salvador e Recôncavo, se constituem no polo de irradiação mais significativo”.⁶⁷

A implantação no Brasil do culto a xangô e aos *egunguns*, segundo Luz, caracteriza a constituição da sociedade secreta *Ogboni*, “assembleia que mediatiza o poder real e inclui representantes das diversas esferas da vida social, é simultaneamente uma sociedade que cultua a terra e o mistério da reprodução”.⁶⁸ Isso invalida, de acordo com ele, qualquer comparação feita por “sociólogos modernos” a respeito da religião afro-brasileira ter características econômicas, pois “são os valores civilizatórios assentados no culto às forças da natureza e aos ancestrais, a visão de mundo negra, que detém essa determinação e constitui os valores primordiais do povo negro”.⁶⁹

Esta dimensão social que caracteriza o processo de luta permanente do povo negro contra o colonialismo e que marca profundamente sua presença cultural no continente americano [...] está ligado mesmo a uma maneira de ser, um modo de existir e assumir uma identidade que não restringe apenas a esfera da luta política e econômica em si [...] Cabe ainda acrescentar que, se em determinadas conjunturas históricas da luta contra o colonialismo, o papel da luta político-militar alcançou e alcança relevância, como nos levantes contra a exploração escravagista nas Américas, nos quilombos brasileiros, nas comunidades de cimarron, na América espanhola, na tomada do poder no Haiti, nas lutas de libertação na África, estruturalmente os valores culturais e civilizatórios detêm a primazia do processo, pois quaisquer outros de molde europocêntrico estariam dando continuidade a processos neocoloniais.⁷⁰



É a ideologia do recalçamento cultural, conforme Luz, que enfatiza uma “incapacidade” negra para a integração na sociedade branca. Porém, ainda afirma ele, isso não seria verdade. O que perpassa por essa política de recalçamento é uma tentativa de “alijar o negro da participação efetiva da Nação brasileira oficial por razões colonialistas”.⁷¹

Registra-se ainda neste 4º Congresso Afro-Brasileiro a participação de Maria Stella de Azevedo Santos, mãe Stella, Iyalorixá (“mãe de santo”) do *Ilê Axé Opô Afonjá*. A referida sacerdotisa reavaliará os cultos afro-brasileiros,

⁶⁷ LUZ, Marco Aurélio. A tradição dos orixás, continuidade transatlântica. In: LIMA, Tânia (Org.). **Sincretismo religioso: o ritual afro**. Anais do IV Congresso Afro-Brasileiro. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1995, v. 4, p.157.

⁶⁸ Ibid., p.158.

⁶⁹ Ibid., p.158.

⁷⁰ Ibid., p.158-159.

⁷¹ Ibid., p.161.

contemporaneamente, na Bahia. Tradição é o tema da Iyalorixá. Este termo, segundo ela, confunde-se com ancestralidade, que é fundamental no candomblé. De acordo com Santos, tradição “vem de *traditio*, que quer dizer entrega. No culto afro-brasileiro, a tradição é fundamental, porque ela é a própria ancestralidade se renovando, voltando a ser”.⁷² Porém, segundo essa sacerdotisa, não é à entrega, tampouco, consanguinidade, que se refere a tradição que ela herdou das suas ancestrais. A tradição da qual ela se refere tem a ver com a continuidade da obra de sua antecessora, mãe Aninha, o respeito pelo que ela gostaria que a sucessora, neste caso, mãe Stella, tivesse com o *Ilê Axé Opô Afonjá*, bem como à religião.

Ainda para a sacerdotisa, a ancestralidade se transforma e, conseqüentemente, não se finda diante das mudanças exigidas pela sociedade, entretanto, pode mudar. Todavia, “em qualquer tempo, a essência do culto e a memória ancestral têm que ser mantidas sob pena de perecimento do próprio culto e da religião como um todo”.⁷³ Essa manutenção, pode-se inferir, é a continuidade do culto aos ancestrais, mesmo que sob outras condições. Segundo Santos, “[...] muita coisa evolui. Isto é, hoje usamos luz elétrica, passamos nossas roupas no ferro elétrico, utilizamos moinhos, liquidificadores sem que isto fira a tradição. É evolução”.⁷⁴

E o candomblé, também, poderia evoluir. Mas sem perder a essência, que se baseia no culto ao ancestral. Nesse momento, afirma ela, a hierarquia, ou seja, os sacerdotes e sacerdotisas têm uma importância capital por não deixar morrer os referidos cultos à ancestralidade. Assim, de acordo com a autora, “atualidade e tradição não se conflitam, unem-se e ajudam-se”⁷⁵, podendo-se ainda acrescentar, em benefício da religião. Afirma Santos, também, que “a tradição, na acepção de ancestralidade não está, necessariamente, no sangue. O que conta é a tradição espiritual. Quando se fala em ancestralidade, se fala em ancestralidade ou linhagem espiritual”.⁷⁶

⁷² SANTOS, Maria Stella de Azevedo. Reavaliação e atualidade dos cultos afro-brasileiros na Bahia. In: LIMA, Tânia (Org.). **Sincretismo religioso**: o ritual afro. Anais do IV Congresso Afro-Brasileiro. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1995, v. 4, p.134.

⁷³ Ibid., p.135.

⁷⁴ Ibid., p.135.

⁷⁵ Ibid., p.135.

⁷⁶ Ibid., p.136.

Compreende-se nas suas palavras, além de inúmeras indagações a serem realizadas a esse respeito, que tradição se inventa.⁷⁷ Um exemplo disso é a criação, por mãe Aninha, segundo afirma mãe Stella, da Sociedade Civil Cruz Santa, no ano de 1936 Outro exemplo é o da negação do discurso proferido por alguns prováveis integrantes de candomblé, isso a Iyalorixá não deixa claro, de que o indivíduo branco não possui axé. Para a sacerdotisa, essas argumentações não são dignas de uma religião e complementa: “se o *Orisa* fosse uma força limitada, pequena, jamais teria saído da África. Limitar-se-ia às fronteiras do continente africano”.⁷⁸

Assim, nada impedia que houvesse uma transformação na religião, mas desde que não atingisse sua essência - “o que não pode [afirma ela] é alguém inovar na essência dizendo que é adaptação. Isto é perigoso”.⁷⁹ A partir dessas argumentações, verifica-se que a sacerdotisa quer legitimar, como atual sucessora de uma casa de candomblé secular, o *Ilê Axé Opô Afonjá*, além de representante máximo do candomblé no país, embora ela não deixe isso transparecer, suas ações perante a sociedade acadêmica, principalmente, e, logo após, civil e religiosa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os 3º e 4º Congressos Afro-Brasileiros podem ser concebidos como um divisor de águas nos estudos dos afrodescendentes, bem como de sua cultura no Brasil, pois trazem à discussão, além das agruras vivenciadas pelos seus antepassados e seus descendentes, novas temáticas e propostas metodológicas a serem utilizadas para transpassar os estudos produzidos a esse respeito até então. Alguns dos seus participantes tornaram-se representantes desses novos estudos tais como: Kabenguele Munanga, Marco Aurélio Luz, Sérgio Ferretti, etc. Com esses e outros pesquisadores puderam ser postos em evidência assuntos como: negritude, discriminação racial, gênero, sincretismo e antissincretismo, tradição, dentre outros. Ampliaram-se ainda a

⁷⁷ Outro ponto a ser indagado, embora, não possa ser respondido neste trabalho por falta de um arsenal discursivo a esse respeito, seria qual a importância desta Iyalorixá estar falando em ancestralidade não-consanguínea e linhagem espiritual? Haveria rumores questionando sua escolha para a direção do seu terreiro?

⁷⁸ SANTOS, Maria Stella de Azevedo. Reavaliação e atualidade dos cultos afro-brasileiros na Bahia. In: LIMA, Tânia (Org.). **Sincretismo religioso**: o ritual afro. Anais do IV Congresso Afro-Brasileiro. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1995, v. 4, p.136.

⁷⁹ Ibid., p.136.

possibilidade de passar em revista estudos anteriores tendo como objetivo refutar ou corroborar tais estudos, ampliando-os em alguns casos tendo como embasamento novos métodos de pesquisa. Contudo, é importante destacar, isso não significa que tais congressos são os únicos representantes nesta seara. Outros eventos, como as Conferências Mundiais da Tradição dos Orixás e Cultura – COMTOC, conseguiram reunir diversos representantes das tradições dos orixás presentes ao redor do mundo para discutir, semelhante aos eventos analisados neste texto, o legado religioso dos afrodescendentes nas regiões expressivamente marcadas pela colonização africana. Logo, é de fundamental importância que os novos estudiosos sobre as relações dos afrodescendentes no país se debruçam sobre esse rico acervo documental produzido em um momento histórico-cultural de grandes discussões acerca do papel do negro e de sua cultura no Brasil.



www.revistafenix.pro.br

RECEBIDO EM: 28/02/2017

PARECER DADO EM: 13/05/2017