FRANÇA, DILAINE SAMPAIO DE.
*ÀRÒYÉ: UM ESTUDO HISTÓRICO-ANTROPOLÓGICO
DO DEBATE ENTRE DISCURSOS CATÓLICOS
E DO CANDOMBLÉ NO PÓS-VATICANO II.*
JOÃO PESSOA: ED. UNIVERSITÁRIA UFPB, 2012. 2 V.

Jorge Scola¹

Produto da tese de doutorado de Dilaine Sampaio de França no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, em que foi orientada por Robert Daibert Jr., *Àròyé: um estudo histórico-antropológico do debate entre discursos católicos e do candomblé no Pós-Vaticano II* coloca-se diante de uma série de fronteiras disciplinares (antropologia, história das religiões e ciências da religião) pelo objeto que adota – os discursos católicos sobre as religiões afro-brasileiras no contexto pós-conciliar e as suas reações pelos afrorreligiosos –, demonstrando também a permeabilidade entre estes domínios. Nesta obra, o convívio entre o catolicismo e o candomblé e a umbanda no Brasil a partir das práticas e dos “discursos autoritativos” implicados na definição destas religiões (*sensu* Asad, 2010) é matizado não só pela resistência da Igreja Católica às práticas sincréticas, mas também pelo ativismo protagonizado por representantes das religiões afro-brasileiras, inclusive na forma de acionar o debate público por meio da veiculação de manifestos antissincretismo, como o que foi assinado e enviado aos jornais de Salvador nos anos 1980 por importantes ialorixás baianas.

Assim, a autora retoma trabalhos anteriores (Consorte, 2006) a respeito da postura de representantes do candomblé e da umbanda frente às negociações com as práticas do catolicismo e constrói uma análise calcada na comparação

¹ Mestrando em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGAS/UFRGS). Contato: jhsgomes@gmail.com

entre os discursos católicos² e no contato por meio de entrevistas com representantes atuais de dois dos cinco terreiros envolvidos no Manifesto de 1983 de Salvador: o Ilê Axé Opô Afonjá e o Ilê Axé Iyá Nassô Oká. Nesse sentido, França utiliza a comparação como forma de buscar uma “simetria”: ao mesmo tempo que reconstrói diferentes etapas do discurso católico acerca de práticas sincréticas, demonstra como por vezes os afroreligiosos também são antissincréticos, especialmente em um contexto de maior autoafirmação e diálogo com outras frentes de debate público, como as agências e encontros internacionais e uma produção bibliográfica crescente com vistas à reflexividade interna do campo enquanto religiões e temas como a intolerância religiosa que experienciam.

A obra acompanha este contraste entre diferentes posições e é editada em dois volumes. Os capítulos 1 e 2 (que compõem o volume 1) versam sobre o Concílio Vaticano II, realizado entre 1962 e 1965, durante o pontificado de João XXIII, e suas consequências para o debate institucional da Igreja Católica no país a respeito das “práticas das religiões não-cristãs”. Considerado o “[...] maior acontecimento da cristandade no século XX” (França, 2012a, p. 69), o evento teve participação do Brasil por meio do envio de uma delegação, a terceira maior do Concílio. Pelo tema que abordou (o “diálogo” com as demais religiões), o evento ficou conhecido como “o Concílio Ecumênico”, e teve importantes implicações por causa do modo como foi interpretado na América Latina, conforme a autora demonstra, pelo incremento que deu à Teologia da Libertação em meio aos turbulentos anos 1960, época em que se instauraram regimes ditatoriais na região (França, 2012a, p. 75 et seq.).

A tarefa de “evangelizar as culturas não cristãs”, com efeito, foi tida como a mais urgente para o clero brasileiro: entre as ações localizadas sob os ecos do Concílio Vaticano II, percebeu-se a necessidade de adequar a liturgia, simplificando-a de modo a possibilitar a adesão dos indivíduos

² Aferíveis por meio das fontes primárias e pela análise de discurso do material reunido a partir da produção do CELAM (Conselho Episcopal Latino-Americano), da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) e da Pastoral Afro-Brasileira (PAB).

então entregues às “seitas” (o espiritismo e o protestantismo). Entre os documentos produzidos à época identificados pela autora, permanece a ideia da evangelização como “progresso cultural” dos povos não cristãos, bem como a cristalização da religião cristã como “a” religião autêntica e representante da “evolução humana”. A partir dos anos 1960, portanto, o catolicismo institucionalizado viu nos não cristãos seres incompletos, que o trabalho catequético tornaria “completos e evoluídos”. Esta é uma importante inflexão do discurso católico porque, ao mesmo tempo em que manobra uma ideia etapista de cultura, coloca-se em diálogo com as outras religiões, tomando-as por suas práticas, a partir das quais o catolicismo poderia afirmar-se (como “sementes da palavra”) enquanto “a religião de verdade”, “[...] a plenitude da vida religiosa, que só pode ser encontrada em Cristo” (França, 2012a, p. 100). No caso das religiões afro-brasileiras, será novamente este entendimento de cultura acionado, na busca de “[...] compreender as peculiaridades do homem negro, no que se refere ao processo de sua evangelização” (França, 2012a, p. 106). Esta percepção não se modificou substancialmente no decurso dos anos: ao contrário, é sobre este entendimento que se assentaram as ações da Pastoral Afro-Brasileira quando de sua fundação, nos anos 1980.

Ainda dentro do debate pós-conciliar, a autora salienta a voz do franciscano Dom Boaventura Kloppenburg, que já nos anos 1950 ocupava a chefia do Secretariado Nacional da Defesa da Fé da CNBB, cargo em que se dedicou à “[...] oposição à heresia espírita” (França, 2012a, p. 109). O crescimento do espiritismo e da umbanda no país levou o clérigo inclusive a escrever obras sobre o tema, nas quais a autora identifica mudanças e permanências de um discurso que ressoa também a postura da instituição católica em geral. Este percurso segue desde a percepção do incômodo frente ao crescimento da umbanda, passando pelas acusações de “feitiçaria, heresia e fetichismo”, até o seu reconhecimento como religião, ainda que seja considerada “incompleta” e “[...] produto do curioso sincretismo de elementos africanos, ameríndios, espiritistas e cristãos”, cujas crenças seriam inconciliáveis com a “mensagem cristã” (França, 2012a, p. 117).

Neste contexto, assim, a “evangelização do homem negro” cristaliza-se como uma questão para a Igreja Católica brasileira nos termos de uma necessidade de produzir um rito litúrgico próprio para esta população, daí a defesa inclusive de um pluralismo litúrgico pelo franciscano. O próprio Kloppenburg sugeriu, já em 1968, a criação de um órgão da Igreja que se encarregasse de estudar “[...] o homem negro [...], o que incluiria sua origem, situação social, psicologia, filosofia, religião, correntes de língua, pensamento, etc.” (França, 2012a, p. 119). Este entendimento que essencializa “o homem negro” como “[...] religioso, cultural, simbólico, rítmico, ritual, celebrante, vital, sapiencial, contemplativo, comunitário” (França, 2012a, p. 115) está presente mesmo nos textos eclesiais da época, marcando uma assimilação pela Igreja Católica das ciências racialistas e racistas (etnologia, psicanálise, medicina legal) que vigoraram durante os séculos XIX e XX (Corrêa, 2000).

Uma das 31 Pastorais relacionadas à CNBB, a Pastoral Afro-Brasileira foi fundada no começo dos anos 1980 segundo uma proposta oficial que entende que “[...] ser negro e ser católico não é contradição”, mas algo como uma “especificidade” (França, 2012a, p. 133) – entre as “formas específicas de viver a fé católica”, ganham destaque as Irmandades, as Confrarias e os Congados, por exemplo, Agentes de Pastoral Negros (APNs). Assim, o órgão visa desde o começo a abrigar uma diversidade de problemáticas e iniciativas advindas de diferentes segmentos da população afrodescendente. No capítulo 2, então, a autora analisa um grande *corpus* composto por documentos produzidos no âmbito da CNBB do ano de 1965 em diante, à procura das mudanças e permanências no discurso católico a respeito da questão do diálogo inter-religioso e do “problema do sincretismo”. Neste movimento, identifica inflexões importantes: a constatação do pluralismo religioso (por vezes lido como um novo contexto marcado pela perda de hegemonia); o decréscimo da expressão “sincretismo” nos documentos mais recentes em favor de “sincretismo cultural” (caso das Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil – 2003-2006) e então para “pluralismo de vivências religiosas”, que abarca também o trânsito inter-religioso (Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil – 2011-2015) (França, 2012a,

p. 151 et seq.); o vínculo produzido entre as noções de religião, “tradição” e “cultura”, por vezes em pares como “tradições culturais”, identificando as religiões afro-brasileiras (Documento de Santo Domingo, 1992).

Entre as permanências do discurso, a autora observa a vinculação entre evangelização e libertação, nos termos de uma chegada à “fé verdadeira” (França, 2012a, p. 173), e a promoção da ideia de “inculturação” no trabalho catequético (categoria próxima à antropológica de aculturação e adaptação), de modo a evangelizar também as “outras culturas”. É interessantíssimo notar como a categoria cultura é acionada por diversas vezes neste debate pela Igreja Católica, reconhecendo a especificidade da população afrorreligiosa, porém não poucas vezes resvalando para uma concepção etapista, fomentada no evolucionismo social, em que a religião (e suas tipologias) sempre foi índice classificatório de determinado “estágio evolutivo”.

Analisando ainda as publicações da Pastoral Afro-Brasileira dentro de duas décadas, França identifica a permanência da categoria cultura como forma pela qual a Igreja propõe “o diálogo” com os brasileiros afro-descendentes. Entre estas iniciativas, destacam-se: a produção de narrativas de proximidade com esta população nas cartilhas produzidas pela PAB (situando, por exemplo, as “Irmandades afrocatólicas” como antecessoras das Pastorais Afro), a defesa do uso de “expressões culturais afro” durante as liturgias (caso das missas afro), a identificação mesma do “axé” enquanto energia vital e portanto com “Deus”, entre outras importantes iniciativas. Do ponto de vista da pesquisa da autora, por vezes estes incrementos fomentados pela Pastoral Afro-Brasileira são situados nos textos da CNBB como “[...] reflexos das Assembleias Gerais do Episcopado Latino-Americano” e “[...] iluminados pelas decisões do Vaticano II” (França, 2012a, p. 208). Outra inflexão que se dá no bojo destes movimentos mais amplos é a “chamada ao protagonismo social e eclesial dos afro-brasileiros” (França, 2012a, p. 233), especialmente após o *Documento de Aparecida*, produzido durante a Conferência do CELAM em 2007³.

³ Para um contraponto a respeito do lugar que ocupam dentro do catolicismo atual (e da ação da Pastoral Afro-Brasileira) as referências da história afrodescendente brasileira e também dentro do candomblé e da umbanda, ver Silva (2011).

De modo a ilustrar as possibilidades de reações internas do campo afrorreligioso, a autora dedica os dois capítulos seguintes (que compõem o volume 2 da obra) a perceber dois movimentos coexistentes. Um deles é o intumescimento do discurso de antissincretismo no candomblé baiano sob a liderança da Mãe Stella de Oxóssi do Opô Afonjá: ela foi uma das ialorixás que em 1983 assinaram o Manifesto Antissincretismo, cujos desdobramentos respondem à postura histórica da Igreja Católica contra as práticas associadas ao candomblé. A ialorixá destaca-se, ainda, pelo ativismo cultural na construção de um museu dedicado à memória do seu terreiro e pela escrita de cinco livros de registro (que redundaram no recebimento do título de doutora *honoris causa* por duas universidades públicas) – um deles inclusive adotado pela Secretaria de Educação do Estado da Bahia para as redes municipal e estadual da cidade de Salvador. Ainda, é colunista do jornal *A Tarde*, sendo, enfim, uma figura de consolidado prestígio e visibilidade. Na entrevista apresentada no trabalho de França, Mãe Stella relata como o Manifesto Antissincretismo foi publicado no bojo de iniciativas que se deram em sua volta a Salvador após a participação na II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura, realizado nos Estados Unidos nos anos 1980. Mãe Stella passaria a transitar mais nos círculos internacionais, de modo que é importante perceber como sua legitimidade religiosa convive com sua postura antissincrética, que combate até mesmo certa presença pública do candomblé “sincretizado” na Bahia, consolidada inclusive por meio de ações estatais com vistas ao turismo (Sansi, 2003). Segundo o Manifesto de 1983:

[...] Candomblé [...] é uma realidade religiosa que só pode ser realizada dentro de sua pureza de propósito e rituais. Quem assim não pensa, já há de muito estar desvirtuado; por isso podem continuar sincretizando, levando iaôs ao Bonfim, rezando missas, recebendo os pagamentos, as gorjetas para servir ao pólo turístico baiano, tendo acesso ao poder, conseguindo empregos, etc. (Gantois et al., 1983 apud França, 2012b, p. 53)⁴.

⁴ Entre as ialorixás que assinam o Manifesto de 1983: Menininha do Gantois, ialorixá do Axé Ilê Iya Omin Iyemassê; Stella de Oxossi, ialorixá do Ilê Axé Opô Afonjá; Olga de

Contemporaneamente, pela entrevista realizada pela autora, Mãe Stella segue defendendo o antissincretismo, inclusive identificando as práticas da Pastoral Afro-Brasileira como “discriminação” (França, 2012b, p. 70) e negando participações na indústria turística local (que identifica como “turismo étnico”). Nestes termos, podemos identificar na sua postura uma inflexão importante dentro do campo afrorreligioso, da consolidação de uma nova matriz de legitimidade que valoriza o “candomblé puro”, identificado na sua pureza como o produto mesmo de um trajeto social e histórico do cruzamento das diversas nações (França, 2012b, p. 62).

A postura de Mãe Stella é a seguir cotejada com outra forma de pensar as “respostas à questão do sincretismo” do próprio candomblé no capítulo 4, agora, por uma postura de defesa da *continuidade* das práticas sincréticas associadas à “tradição”, e com o peso da autoridade dos mais antigos candomblecistas que assim as praticavam. O Ilê Axé Iyà Nassô Oká, mais conhecido como Casa Branca do Engenho Velho – primeiro terreiro a ser tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), ainda nos 1980 – é o lócus desta análise. Impossibilitada de entrevistar Mãe Tatá, ialorixá da casa e doente à época, a autora procurou pessoas antigas e importantes (ogãs e equedes) da Casa Branca, e percebeu na manutenção do sincretismo a possibilidade de outra forma de “resposta à controvérsia” que investiga.

Assim, além desta primeira heterogeneidade do campo afrorreligioso baiano relacionada à avaliação do lugar e do sentido das práticas sincréticas, outra disputa interna parece operar por meio de vetores geracionais. A autora infere, a partir das entrevistas, que ocorre uma negociação das práticas, a qual se dá partindo da autoridade dos antigos candomblecistas do terreiro (tida como indiscutível) em meio a um contexto mais geral de politização das religiões, especialmente pelos mais jovens que manobram uma identidade atrelada à militância no Movimento Negro, que culmina em uma postura

Alaketo, ialorixá do Ilê Maroia Lage; Tetê de Iansã, ialorixá do Ilê Nasso Oká; e Nicinha de Bogum, ialorixá do Zogodô Bogum Male KiRundo.

que defende certo antissincretismo (França, 2012b, p. 119). A negociação das práticas, portanto, permeia um tensionamento que tenta ser resolvido através de novo discurso. Esse discurso tende a deslocar a necessidade “de romper com o sincretismo” para a necessidade identificada de “romper com o sincretismo *da Igreja Católica*”: trata-se, portanto, de uma forma de recolocar-se como sujeito-agente do processo sincrético, negando a obrigatoriedade de “aval da Igreja” (França, 2012b, p. 120, grifo nosso). Mais do que entre fronteiras, estamos, como se vê, diante de disputas e quadros de autoridade, no que tange à definição de posturas com relação às práticas religiosas.

A obra apresentada por Dilaine França articula, assim, etapas de um debate ainda não encerrado a respeito do diálogo inter-religioso: desse modo, trata-se de uma contribuição a estudiosos de temas como a tolerância religiosa, o fenômeno do sincretismo no país, o trânsito inter-religioso, a politização étnica das religiões afro-brasileiras e os estudos sobre o exercício catequético e pastoral em contextos marcados pelo pluralismo. O livro coloca, portanto, questões importantes para estes campos. Pela pesquisa apresentada, a autora nuança as teses correntes sobre o predomínio dos “terreiros de nagô puro” enquanto principais alvos das políticas patrimoniais do Estado no que tange a esta ação dentro do gradiente afrorreligioso (Morais, 2014) – a Casa Branca que estuda, por exemplo, mantém as práticas sincréticas como sua “tradição” – e também demonstra mudanças importantes em curso, como o crescimento da oposição dos neopentecostais ao candomblé e o ativismo afrorreligioso sendo interpretado como forma escrita, após décadas de uma leitura acadêmica destas religiosidades majoritariamente enquanto “tradição oral”.

REFERÊNCIAS

- ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. *Cadernos de campo*, São Paulo, ano 19, n. 19, p. 263-284, dez. 2010.
- CONSORTE, Josildeth G. Em torno do Manifesto de Ialorixás Baianas contra o Sincretismo. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jéferson (Org.). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006. p. 71-92.
- CORRÊA, Mariza. *As ilusões da liberdade: A Escola Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil*. Bragança Paulista: Editora da Universidade São Francisco, 2000.
- FRANÇA, Dilaine Sampaio de. *Àròyé: Um estudo histórico-antropológico do debate entre discursos católicos e do candomblé no Pós-Vaticano II*. v. 1. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, 2012a. 247 p.
- _____. _____. v. 2. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, 2012b. 234 p.
- MORAIS, Mariana Ramos de. *De religião a cultura, de cultura a religião: Travessias afroreligiosas no espaço público*. 2014. Tese (Doutorado em Ciências Sociais)—Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2014.
- SANSI, Roger. De imagens religiosas a ícones culturais: reflexões sobre as transformações históricas de algumas festas públicas da Bahia. In: BIRMAN, Patrícia (Org.). *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar Editorial, 2003. p. 149-168.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. Religião e identidade cultural negra: católicos, afrobrasileiros e neopentecostais. *Cadernos de campo*, São Paulo, ano 20, n. 20, p. 295-303, jan./dez. 2011.

Recebido em: 15/01/2016

Aprovado em: 10/02/2016