

Religiosidade, rebelião e identidade afro-baiana

ENTREVISTA de Martha Abreu e Ronaldo Vainfas com JOÃO JOSÉ REIS*

1 - Por que só recentemente a historiografia tem se dedicado às religiosidades, entendidas como vivências concretas da religião em perspectiva diacrônica, ultrapassando os enfoques institucionais ou o estudo de processos normativos, a exemplo da Igreja, códigos eclesiásticos ou dos projetos missionários?

Foram as inovações na historiografia em geral chegando ao campo religioso. Também em torno de outros temas, como história política por exemplo, predominava a perspectiva institucional, diplomática, legal e a atuação da cúpula política, os “missionários” desse ramo da história. Quando a preocupação se volta para a “história de baixo para cima”, os fiéis se tornam o assunto de reflexão e então, necessariamente, a questão da religiosidade vivida vem à tona. Podemos dizer isso de outro modo. Toda religião tem centro e periferia. No centro estão seus líderes “burocráticos”, para usar o conceito de Weber, e a doutrina, a ortodoxia; na periferia estão os fiéis, um grande número dos quais se localizam também nas fronteiras da heterodoxia, contrabandeando elementos de outros registros religiosos, enfim os que “pecam” a roldão. Obviamente entre centro e periferia muita coisa acontece, mas é nesta última que se verifica o que existe de mais interessante, é onde ocorrem com maior intensidade as mudanças, as trocas culturais, é o espaço mais dinâmico das religiões, o lugar inclusive do cisma, do surgimento do líder carismático. Pois bem, essa periferia passou a ser melhor estudada. Acrescente-se, pelo menos no caso do Brasil, a “descoberta” de fontes novas, como os inquéritos inquisitoriais, que permitem uma penetração mais profunda na alma do homem e da mulher comuns, perseguidos por desvios estritamente de fé ou de comportamento, estes também julgados pela ótica da religião “oficial”. Mas veja bem, tem-se estudado a mudança da visão dos representantes do centro religioso a partir do seu contato com o universo das suas fronteiras, e mesmo além de suas periferias. Falo dos estudos de contato cultural, da visão do outro, do trabalho catequético, envolvendo os missionários, enfim estudos importantes em que ideologia e mentalidades estabelecem limites muito tênues entre si, como os que hoje abundam sobre os primórdios da América Ibérica. Acrescente-se que estudos institucionais continuam a ser feitos, bem como aqueles que enfocam os que controlam o centro da religião, biografias, inclusive biografias coletivas, estratégias catequéticas etc.

* Professor do Departamento de História da UFBA.

2 - Embora desde o início de sua trajetória intelectual, o problema da religiosidade estivesse presente, como no caso do estudo da rebelião dos malês, o seu trabalho se aproximava mais da tradição dos estudos de história social sobre escravidão, revoltas, resistências e negociações, onde era forte a influência da historiografia marxista anglo-saxã. Mas em *A morte é uma Festa* percebemos um deslocamento para uma História cultural preocupada com a longa duração e com as chamadas mentalidades. Concorda?

Para escrever *A morte é uma festa* eu realmente li muita coisa da escola francesa das mentalidades, mas há tantas maneiras de se fazer este tipo de história... A de Vovelle é uma, a de Ariès outra. No ramo da morte, há também a história institucional, política, legal, administrativa, como no livro menos conhecido de Jacqueline Thibaut-Payen, cujo curioso sub-título é precisamente *Recherches d'histoire administrative sur la sépulture e les cimetières (Estudo de história administrativa sobre a sepultura e os cemitérios)*. Que assunto! Ou seja, uma história absolutamente “careta” sobre tema tipicamente “novo”. Um trabalho, aliás, excelente. Meu próprio livro tem história das mentalidades, tem história administrativa do macabro baiano, mas não é uma coisa nem outra. Embora não goste de rótulos, acho que seria algo como história social da cultura. Minha morte é bem contextualizada, eu a trato com classe – classe social quero dizer --, etnicidade, gênero, idade, eu discuto a economia material dos ritos fúnebres, o mercado mesmo dos utensílios e serviços mortuários. Uso antropologia cultural, análise de discurso, séries estatísticas que cruzam atitude fúnebre com condição social, e por aí vai. E tenho um movimento social para explicar, a Cemiterada. Então não é um livro de mentalidades stricto sensu, assim como o de vocês não é, o seu Ronaldo, sobre a Santidade, o seu Martha, sobre a festa do Divino. Mas este é meu modo de ler o trabalho de vocês, e vocês têm toda a liberdade de lerem o meu de outro jeito. Já que se fala tanto em história da leitura recentemente, não somos nós historiadores que vamos dizer que há um só jeito de lerem a gente.

3 – Atualmente se tem discutido a validade da utilização do termo sincretismo para caracterizar as práticas religiosas afro-brasileiras. Há quem prefira empregar o conceito de catolicismo africano. No seu entender, que contribuições os historiadores poderiam trazer ao debate sobre o sincretismo religioso?

Eu já usei o termo afro-catolicismo em meus trabalhos. Não vejo problema. Representava o modo negro de ser católico. Isso não significa dizer que se tratasse de sincretismo no sentido de representar uma terceira via. Significa dizer que é uma religiosidade que se localiza na periferia do Catolicismo, onde se dão as trocas culturais mais intensas, no caso trocas envolvendo o que vinha da África. Mas é Catolicismo. Essas trocas não levam necessariamente à formação de uma outra coisa, porque pelo ângulo da identidade os fiéis estão se definindo como católicos. Ocorre que podem não ser apenas católicos. O resultado é então uma vivência religiosidade em que se verifica a circulação do indivíduo através de dois, três sistemas religiosos, em

cada um dos quais ele assume uma identidade. Mas a integridade ritual, o protocolo de comunicação com o outro mundo mantém a integridade básica específica de cada um. Não se manda rezar missa para Oxalá ou Ogun, não se oferece comida para Senhor do Bonfim ou Santo Antônio, mesmo quando imagens destes últimos representam os dois primeiros. Porque o que importa é o nome, não é a imagem. Sobretudo em tradições em que a palavra dita tem poder sagrado. Ora, ao pesquisar a escravidão africana no Brasil a gente percebe que os escravos, lançados num mundo incerto e hostil, usavam de todo arsenal espiritual à sua disposição para resolver seus problemas, e se tornavam católicos sem nunca deixarem de crer em seus deuses e ancestrais. Na Bahia, os escravos podiam circular entre Candomblé, Islã e Catolicismo. Há indícios nesse sentido. Vejo aí pluralidade religiosa mais do que sincretismo religioso. Há no entanto certas formações religiosas que institucionalizaram ritualmente as aproximações entre as tradições católicas, africanas e o espiritismo, como em certas expressões da Umbanda. Neste caso, talvez possamos falar de sincretismo, ou pelo menos de hibridismo, no centro nervoso da religião. Por outro lado, se escolhermos pensar a religião na longa ou, melhor, na longuíssima duração, não sobraria religião que não fosse de alguma forma híbrida, no sentido de que não existe prática cultural “pura”.

4 – Os estudos antropológicos do passado, desde Nina Rodrigues, ajudaram a criar determinadas visões sobre o caráter africano das práticas religiosas baianas, se comparadas com as práticas do sudeste. Alguns sugeriram o contraste entre cultura nagô, num caso, e cultura banto, no outro, para explicar estas diferenças. Como você avalia este debate, que continua estabelecendo diferenças entre nagôs e bantos, mas resgata para estes últimos um importante papel na manutenção das africanidades.

Os escravos oriundos da África Centro-Occidental, os chamados bantos, foram trazidos em grande número para a Bahia até a segunda metade do século XVIII, e continuaram a chegar mesmo quando aqueles oriundos do antigo reino do Daomé, do norte e do sudoeste da atual Nigéria, vieram a constituir a grande maioria entre os importados para a região. A matriz banto teve assim um papel importante na formação da religiosidade negro-baiana. O próprio termo Calundu, que designava essa religiosidade na Colônia -- e não só na Bahia -- e o termo Candomblé, que passou a designá-la no século XIX, são de origem banto. Eu encontrei, em 1808, a palavra Candomblé sendo referida a um pai-de-santo angola. Essa data marca o registro documental mais antigo conhecido deste termo. No entanto Candomblé virou praticamente sinônimo de religião de matriz jeje-nagô. Os bantos também foram provavelmente os principais inventores do afro-catolicismo baiano, através de suas irmandades do Rosário. O que aconteceu ao longo do século XIX foi uma extrema concentração do tráfico baiano nas regiões iorubás, a terra dos nagôs baianos. Estes vieram a representar, em meados do século, cerca de oitenta por cento dos escravos de Salvador. Uma concentração étnica que talvez só tenha paralelo em Cuba, e um paralelo também envolvendo os iorubás, que lá eram conhecidos como lucumís. Na Bahia os nagôs realmente instalariam uma espécie de hegemonia cultural ao longo da segunda metade do Oitocentos, aliando-se, competindo e depois superando os jejes. Nina Rodrigues escreveu numa época, a passagem do século XIX para o XX, em que este resultado já estava praticamente dado.

Daí sua ênfase e seu fascínio em relação aos nagôs. Acrescente-se, no entanto, que seu principal informante e assistente de pesquisa era o famoso babalaô Matiniano Eliseu do Bonfim, intelectual orgânico do Candomblé nagô, que inclusive vivera alguns anos entre os iorubás na África. Porém, os chamados candomblés de angola nunca desapareceram, e na onda atual de resgate banto, os “angoleros” falam cada vez mais alto, até na Bahia. É inegável que incorporaram elementos da tradição nagô, mas mantendo a identidade angola. Já no Sudeste do Brasil, o intenso tráfico oitocentista concentrou-se na África banto. A Umbanda é um dos resultados dessa formação cultural. Ocorre, no entanto, que o Rio de Janeiro, São Paulo e outras regiões, inclusive o extremo sul do país, foram também abastecidos de escravos nagôs, principalmente durante a segunda metade do século XIX, através do tráfico interno com origem na Bahia, bem como da migração de libertos nagôs também de lá. Daí a Pequena África, daí a Tia Ciata e outras tias no Rio de Janeiro. Então encontrarmos a religião de origem iorubá fortemente instalada principalmente no Rio de Janeiro, que sem dúvida viria a ser o grande caldeirão multicultural africano do país. Tinha inclusive muito malê, negros muçulmanos. Tudo isso foi magnificamente relatado por João do Rio. A Bahia, porém, se manteve como referência ritual importante para essas comunidades imigrantes e seus descendentes, porque lá estavam os terreiros formadores, os pais e mães-de-santo renomados, o axé mais forte. Para efeito das religiões afro, a Bahia era uma espécie de África no Brasil. O estudo recente de Gabriela Sampaio mostra que o famoso Juca Rosa estagiou pelo menos uma vez na Bahia, na década de 1870, quando já era um pai-de-santo de prestígio no Rio.

5 – É possível afirmar que existe uma identidade afro-baiana derivada da cultura nagô do XIX, que não encontra similar em outra região do Brasil?

Sem dúvida a hegemonia nagô é um dado inescapável da identidade baiana, pelas razões que já indiquei. Mas quando falo de identidade baiana quero dizer principalmente Salvador. A questão é que no negócio das almas, como é o caso das religiões, a propaganda também é a alma do negócio. E sendo a cidade de Salvador o centro administrativo e cultural, onde se concentram os meios de comunicação e se geram as notícias, ela dá o tom do que a Bahia tem e é. Mas quando passamos, por exemplo, ao Recôncavo dos antigos engenhos -- do qual aliás Salvador seria geograficamente parte --, a coisa muda de figura. O Recôncavo, sobretudo Cachoeira e cidades vizinhas, é tido como terra de jeje. Hoje se observa uma reação dos adeptos dos candomblés jeje e angola ao predomínio nagô, inclusive à imagem nagô-cêntrica da Bahia, mas um movimento que se dá com muita diplomacia e cordialidade.