

**“UMA SÍNTESE DO ÀRÒYÉ”:
UM ESTUDO HISTÓRICO-ANTROPOLÓGICO DO DEBATE ENTRE
OS DISCURSOS CATÓLICO E DO CANDOMBLÉ NO PÓS-
VATICANO II¹**

Dra. Dilaine Soares Sampaio de França (DCR-PPGCR-UFPB)¹
dicaufpb@gmail.com

Resumo: Pretendo apresentar a síntese de minha tese de doutoramento defendida pelo PPGCIR-UFJF intitulada “*Àròyé*”: Um estudo histórico-antropológico do debate entre os discursos católico e das religiões afro-brasileiras no pós-Vaticano II. Num primeiro momento, partindo do discurso católico presente no Concílio Vaticano II e também através da análise de farta documentação da CNBB, tenho como objetivo mostrar a configuração dos discursos católicos selecionados acerca das religiões afro-brasileiras. Num segundo momento, através da análise dos discursos representativos de dois conhecidos terreiros baianos – o *Ilê Axé Opô Afonjá* e o *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* – este último mais conhecido como Terreiro da Casa Branca, demonstro que há no âmbito do candomblé possibilidades significativas de resposta ao discurso católico sobre as religiões afro-brasileiras que se constituíram por séculos num *outro* ignorado pela igreja.

Palavras chave: candomblé; discurso católico; Vaticano II; sincretismo.

Abstract: I intend to present a summary of my doctoral thesis entitled “*Àroyé*” defended at PPGCIR-UFJF: A historical-anthropological study of the debate between the Post-Vatican II Catholic and various Afro-Brazilian religions discourses. Starting from the time period of the catholic discourse present in the Concílio Vaticano II and continuing through the analysis of rich CNBB documentation, I intend to describe the configurations of the selected catholic discourses concerning the Afro-Brazilian religions. Secondly, through the analysis of the representative discourses of two well-known sacred spaces in Bahia, Brazil - the *Ilê Axé Opô Afonjá* and the *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* - (the latter also known as Terreiro da Casa Branca), I demonstrate that in the Candomblé context, there are significant possibilities for answers to the Catholic discourse about the Afro-Brazilian religions which were constituted for centuries during a time once ignored by the church.

Keywords: Candomblé; Catholic religious discourses; Vatican II ; syncretism

1. Introdução

Na última ABHR apresentei parte de um trabalho que estava em andamento. Refiro-me a minha tese de doutoramento. Assim, achei interessante para efeitos de registros nos anais deste evento apresentar aqui os resultados do trabalho já concluído pelo PPGCIR-UFJF. Por isso o título desta comunicação é “Uma síntese do “*Àròyé*”²: um

¹ Trabalho apresentado no XIII Simpósio da ABHR, 29/05 – 01/06 de 2012, São Luis (MA), GT 06: Religiões Afro-brasileiras e espiritismos.

estudo histórico-antropológico do debate entre os discursos católico e das religiões afro-brasileiras no pós-Vaticano II. Na dificuldade de trazer um trabalho de quatro anos em poucas páginas, buscarei mostrar aqui os resultados obtidos de modo bastante sintético, ficando a etnografia e análise da massa documental apenas indicadas de forma ilustrativa.

Como temos várias religiões que são sintetizadas no termo “religiões afro-brasileiras” ou “de matriz africana”, precisei escolher uma delas como uma possibilidade significativa de contraponto e a opção pelo candomblé baiano se deu principalmente pelo debate em torno do sincretismo e antissincretismo desencadeado a partir do Manifesto escrito por cinco ialorixás baianas em 1983³ (Cf. Consorte, 2006, 2009, 2010).

Embora representantes de cinco terreiros baianos tenham assinado o Manifesto, fiz a opção pelo terreiro de Mãe Stella, que foi a principal articuladora do Manifesto “antissincretismo” e a única que persistiu no propósito de separar o candomblé das crenças e práticas religiosas católicas (Consorte, 2009, p.193-194; 2010, p.196). No entanto, para mostrar outra possibilidade de discurso no âmbito do candomblé, com relação ao sincretismo e ao discurso católico, optei pela Casa Branca, tomado como um dos mais antigos (Serra, 2005, p.17) e respeitadas terreiros da Bahia, que deu origem ao *Opô Afonjá* e ao *Gantois*. Devido à enfermidade de Mãe Tatá, ialorixá da Casa Branca, quando estive em Salvador para realizar as entrevistas, fui informada que a casa passava por uma reformulação, posto que necessitava de pessoas que pudessem responder por ela. Assim passou a ter uma direção formada por três pessoas. Embora não tenha tido contato com nenhuma delas, consegui falar com pessoas importantes e já antigas na Casa Branca, de modo que realizei entrevistas com uma *equede* e um *ogã*, bastante articulado, que muitas vezes é responsável por atender as pessoas que desejam obter informações sobre o Engenho Velho.

É importante frisar que em momento algum tive a pretensão de tomar os discursos selecionados como *os* discursos do candomblé em contraposição aos discursos católicos analisados. Assim, os discursos selecionados são tomados aqui apenas como *possibilidades* significativas de contraponto aos discursos católicos selecionados.

Num primeiro momento, partindo do discurso católico presente no Concílio Vaticano II e também através da análise de farta documentação da CNBB, com destaque para a produzida pela Pastoral afro-brasileira, tenho como objetivo mostrar a configuração dos discursos católicos selecionados acerca das religiões afro-brasileiras. Num segundo

momento, mostrarei o resultado da análise dos discursos representativos dos dois terreiros escolhidos.

2. Sob os ecos do Vaticano II: as religiões “não cristãs” nos principais documentos conciliares e a “nova postura pastoral”

Para efeitos de síntese, opto por elencar aqui um conjunto de características que perpassa a documentação conciliar⁴ e que pode trazer elementos para se pensar o(s) discurso(s) católico(s) sobre religiões afro-brasileiras no pós-Vaticano II. Assim, não só o tema das religiões “não-cristãs” é importante bem como o que se escreveu sobre “diálogo” com “outras religiões”, “evangelização das culturas”, “missão da igreja”, “sincretismo” e “pluralismo” foram úteis para o trabalho.

Uma primeira característica importante é o anúncio do diálogo (E.S, 38), como uma atitude necessária para a igreja. Esse diálogo tem como destinatário “todos os homens de boa vontade, dentro e fora do seu âmbito próprio”. No entanto, consciente da desproporção numérica entre os membros da igreja e a totalidade dos habitantes de nosso planeta (E.S, 53), elabora-se uma espécie de escalonamento de “círculos” de sujeitos que vai daquilo que é tomado como mais próximo da igreja ao que é visto como mais distante. Ao final do trecho, tem-se o discurso exclusivista da igreja católica, tomando a religião cristã como a única religião verdadeira (E.S, 60). Uma segunda característica presente é a preocupação do diálogo com outras religiões não conduzir a uma “aproximação apressada” ou a um “sincretismo enganador” (Secretariado para os não-cristãos, 1969, p.10).

Outra importante observação, feita por Faustino Teixeira, é o tratamento dado as outras religiões, posto que as referências são feitas em grande parte através de locuções negativas: “religiões não cristãs”, “não batizados”, “culturas não cristãs” etc. O exemplo mais notório é o título da própria declaração sobre o tema: *Declaração sobre as relações da Igreja com as religiões não cristãs* (Teixeira, 2004, p.279). Antropologicamente pode-se dizer que definir o outro tomando como parâmetro o que ele não tem, ou seja, pelo *critério da falta*, é típico de postura “racionalista”, que traz o risco de se pensar o outro em nossos próprios termos e parâmetros, ou seja, de pensar o outro com relação a nós (Montero, 2006, p.44).

O reconhecimento da “semente do Verbo” em outras religiões e culturas é outra característica forte da documentação conciliar (A.G, 11). A igreja reconhece o “esforço” dessas religiões em responder sobre as questões mais profundas da existência humana,

relativas ao sentido da vida (N.A, 2). Após reconhecer uma dimensão de verdade nas outras religiões, e considerar com “respeito” os seus “modos de viver e agir”, a igreja mostra que é “obrigada a anunciar a Cristo” (...) “no qual os homens encontram a plenitude da vida religiosa”. Ou seja, mantém-se ainda certo “exclusivismo” bem como a perspectiva “cristocêntrica” da igreja ao afirmar que a “plenitude da vida religiosa” só pode ser encontrada “em Cristo”.

Ainda que a igreja se proponha em seus documentos conciliares a reconhecer as “sementes do Verbo” nas outras religiões, continua a considerar que somente ela dispõe da plenitude dos “meios de salvação” e, ainda que a igreja se disponha a descobrir tudo o que há de “bom nos outros ritos e culturas”, faz-se necessário a “purificação” e a “elevação” desse ritos “pelo evangelho de Deus”. O que se percebe nas entrelinhas dos documentos conciliares analisados é um movimento discursivo da igreja, que inclui momentos de *avanço* e *reco* constantes e simultâneos, ou seja, uma “ambiguidade permanente”, o que reflete tanto a dificuldade de se conciliar os fundamentos eclesiais com as questões em discussão quanto o esforço de se buscar um discurso único, ou seja, um discurso da “instituição católica apostólica romana” em meio a tantas divergências internas.

De modo muito sintético, pode-se depreender que a principal consequência direta e notória do Vaticano II para a posição da igreja frente às religiões afro-brasileiras é o reconhecimento *assimétrico* de seu estatuto de religião, ainda que “problemáticas” e “incorretas”. A tentativa de uma “nova postura pastoral” em relação as religiões afro-brasileiras teve como marco o famoso artigo de Kloppenburg intitulado “*Ensaio de uma nova postura pastoral perante a umbanda*” (1968, p.404-430). Embora o enfoque do texto seja a umbanda, o texto servirá de fonte inspiradora aos diversos intelectuais ligados à igreja, que nos anos posteriores irão se debruçar sobre a questão das relações entre igreja católica e religiões afro-brasileiras de um modo geral. Assim, pelo uso posterior do texto, embora não seja possível apagar a atuação de Kloppenburg no pré Vaticano II como um dos maiores expoentes no combate a umbanda e demais religiões afro-brasileiras, após seu artigo na REB, passa a ser tomado como “inovador” do processo inverso, ou seja, o seu trabalho adquire o status de “pioneiro” no que tange à “possibilidade de diálogo” (Sousa Júnior, 2000, p.119) da igreja com as religiões afro-brasileiras.

3. A voz da CNBB: as religiões afro-brasileiras nos estudos e documentos

A temática que interessa a este trabalho está presente apenas em parte das publicações da CNBB, de modo mais localizado nas publicações da PAB e de forma dispersa, gotejada ao longo de várias publicações, vinculada a outros temas como *pluralismo religioso, sincretismo, diálogo inter-religioso e religioso, ecumenismo, evangelização e inculturação* no pós-Vaticano II. O recorte dessas temáticas permite acompanhar o processo de construção de um discurso acerca das religiões afro-brasileiras.

Optei pela Coleção de “Documentos da CNBB”, porque traz o “posicionamento magisterial oficial”, especialmente as *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil* desde 1965 até os dias atuais. A escolha por esse material justifica-se por ser o “documento orientador do planejamento” da igreja católica no Brasil. (Cnbb, 2003, p.2).

Ao longo das *Diretrizes* analisadas percebe-se uma preocupação com o *pluralismo religioso*, que se impõe de modo mais veemente para a igreja no pós-Vaticano II. A expressão deixa de ser utilizada nas *Diretrizes* mais recentes, mas ganha expressões substitutivas que retira o foco do pluralismo no campo da religião e o coloca de modo mais amplo, centrado na diversidade cultural e de experiências. Já em relação ao *sincretismo*, o que se pode perceber na documentação é que enquanto fenômeno ele sempre se colocou como um desafio para a CNBB, no entanto, talvez devido à complexa conotação do termo, é possível notar nas *Diretrizes* um processo crescente de desuso, assim como ocorreu com a categoria pluralismo religioso, sendo que as questões inicialmente tratadas sob o termo “sincretismo” passam a ser tratadas através de novos termos como, por exemplo, “mosaico”, utilizado nas *Diretrizes* de 2008, ou “rotatividade”, no documento de 2011.

O tema do *diálogo inter-religioso e religioso* e do *ecumenismo* aparece permeado da mesma “ambiguidade permanente” já mencionada a partir da análise da documentação conciliar, perceptível na própria variação nominal da prática e nas várias definições e redefinições que são apresentadas. *Evangelização* e *inculturação* aparecem como um desdobramento da noção de cultura gerando a “evangelização das culturas”, enquanto ideia e prática, e ainda “inculturação” e “evangelização inculturada”, apresentando-se a cultura como via de acesso para evangelização e como um dos interlocutores principais da igreja, funcionando ora como uma válvula de escape para evitar um diálogo mais direto com as religiões afro-brasileiras ora como uma tentativa de ter acesso a elas, para transformá-las e posteriormente “integrá-las” na perspectiva cristã.

Ao longo das *Diretrizes* analisadas, o termo “religiões afro-brasileiras” não é mencionado. Aparecem como “cultos afro-brasileiros” (apenas uma vez), ou vinculadas à cultura: “culturas negras ou afro-brasileiras”, “tradições culturais e religiosas afro-brasileiras e afro-americanas” ou ainda como um universo à parte juntamente com os indígenas: “mundos afro-descendente e indígena”. Já nas últimas *Diretrizes*, para o período de 2011 a 2015, temos o uso de “expressões religiosas afrodescendentes”. Sente-se ao ler a documentação certa dificuldade em tratá-las como “religiões” de modo textual, há sempre um cuidado na elaboração do discurso, e em alguns momentos, se percebe que o uso de termos como “tradições”, “culturas”, “mundos” antecedendo o termo “afro-brasileiras (os)” funcionam como um modo de escapar ao tratamento *simétrico* das religiões afro-brasileiras com relação à religião católica.

3.1 O discurso da Pastoral Afro-brasileira

A análise do conjunto da obra⁵ leva a crer, se pensarmos numa perspectiva de conjunto, que há um *processo de didatização* no discurso da igreja. Parece haver uma tendência, pelo menos ao nível do discurso, de tornar as questões cada vez mais claras ou de demonstrar cada vez mais domínio sobre o outro. Além disso, é perceptível maior fechamento da PAB justamente no material mais recente, se comparado aos outros anteriores, especialmente quando se trata do diálogo com as religiões afro-brasileiras, pois se afirma que a prática do diálogo “não implica em negligenciar esses princípios caros as diferentes tradições e *também imaginar que estão em um mesmo patamar*”.

As categorias “indiretas” foram as mais utilizadas para fazer referência às religiões afro-brasileiras, de modo que na primeira publicação elas foram usadas praticamente em todo o texto. Já nos anos seguintes, a categoria “religiões de matriz africana” teve espaço, embora de modo minoritário. Uma hipótese razoável para este uso é a percepção da PAB, junto ao “Movimento Negro”, que também passou a usar a mesma categoria. Outra razão não menos importante é a atuação dos diversos grupos negros no âmbito do catolicismo, que impedem a igreja enquanto instituição manter-se inerte ou distante das reivindicações desses grupos.

Com relação às categorias usadas no tratamento da população afro-descendente, a PAB busca apenas acompanhar ao nível discursivo a ascensão da categoria em nossa sociedade, o que passou a ocorrer em função do processo de luta e afirmação do

Movimento Negro. Em alguns momentos, ela busca ampliar a referência incluindo textualmente toda a América, quando menciona “afro-americano(s)”. Também vale notar que em muitos momentos trazer um discurso voltado para o “sujeito”, para o “afro-americano”, o “afro-descendente”, o “afro-brasileiro”, como aparece não apenas no discurso da PAB, mas em outros documentos da igreja, termina deixando a igreja enquanto instituição em uma zona de conforto maior, diferente de quando ela precisa lidar diretamente com as religiões de matriz africana.

Em diferentes momentos, as publicações da PAB sinalizam tanto a própria autoridade no que tange ao discurso sobre as religiões afro-brasileiras quanto a sua submissão ao magistério, o que está presente, por exemplo, na constante menção aos vários documentos eclesiais anteriores.

4. Antissincretismo como discurso no candomblé: um contraponto ao discurso católico

Infelizmente, precisarei suprimir o histórico do *Opô Afonjá* bem como a trajetória de Mãe Stella⁶. Também não poderei transcrever para este trabalho os vários trechos de minha entrevista realizada com a sacerdotisa, como fiz na tese. Mostrarei apenas algumas poucas partes mais significativas e seguirei logo para a síntese dos pontos principais de seu discurso acerca das relações entre igreja católica e religiões afro-brasileiras, sobre a questão do sincretismo e ainda sobre o próprio discurso católico relativo ao candomblé.

Um primeiro ponto que merece ser destacado é a apropriação feita do Vaticano II por parte de Mãe Stella, confirmando a ideia de Sahlins que se reconhece um *evento* não apenas por suas propriedades objetivas, mas pela significância que adquire, pelo modo que é projetado em determinado esquema cultural (Sahlins, 1990, p.191). A afirmação feita logo no início de nossa entrevista é por si bastante significativa. Após ter sido questionada sobre o que achava do Concílio Vaticano II e das posições tomadas pelo mesmo no que se refere às outras religiões, a sacerdotisa ponderou: “O Vaticano II foi a nossa salvação, foi ele quem nos deu força, ao falar que nós éramos religião”, posto que, em sua leitura do Vaticano II “toda a religião deveria ter sua teologia, seus dogmas e... liturgia”.

Em uma aula inaugural na Faculdade de Educação da UFBA, Mãe Stella já havia falado sobre isso (Santos, 2001). Pela maior formalidade da ocasião, articulou melhor suas ideias, mostrando que “a crença nos Orixás é uma ‘religião composta de ‘Teologia, Liturgia e Dogmas’”, assim como disse a mim na entrevista. Em sua explanação naquela

universidade, mostrou claramente o que seria no âmbito do candomblé cada um desses elementos: “a Teologia visa não só o estudo do Orixá, como a experiência que temos da divindade em nossas vidas”. Já “a Liturgia compreende todos os ritos existentes na referida religião: ritos, cânticos, coreografia. Existem ritos públicos e ritos secretos, nos quais só participam os iniciados”. Finalmente, esclarece que “os dogmas são os pontos que sustentam a própria doutrina. Servem de alicerce para a compreensão da essência de nossa tradição religiosa” (Santos, 2001). Desse modo, Mãe Stella apresenta o que entende por religião, especificamente como vê o candomblé, tomando como ponto de partida justamente uma leitura que faz do Concílio Vaticano II e a partir disso mostra que o candomblé possui os mesmos elementos que, em sua leitura, devem compor uma religião e, portanto, o seu estatuto enquanto tal não pode ser questionado.

Um segundo ponto refere-se ao sentido que adquiriu a categoria sincretismo no discurso de Mãe Stella. É possível notar uma semelhança, no que tange ao sincretismo, entre os discursos católicos analisados e o de Mãe Stella a partir dos anos 80. Para ambos o sincretismo termina de alguma forma sendo prejudicial à religião que praticam. Todavia, se durante a maior parte do período analisado, a igreja percebeu o sincretismo como uma ameaça a hegemonia católica, no discurso de Mãe Stella não há esse sentimento, haja vista que não há pretensões do candomblé em ser uma religião hegemônica. Se a dupla ou múltipla pertença incomodou e ainda incomoda a maioria dos setores da igreja, como se pôde ver através dos discursos analisados, o mesmo não ocorre no discurso de Mãe Stella, posto que não vê problemas no fato da pessoa frequentar as duas religiões: o catolicismo e o candomblé, posto que essa prática é vista por ela até como inerente a própria cultura brasileira, especialmente a baiana: “*existem pessoas que frequentam o terreiro e que vão à Igreja, e isso é normal*” (A Tarde, 1995). Ou como melhor colocou em sua aula inaugural na UFBA:

Existem pessoas que vão à missa e aos candomblés. Fé não se discute. Todos têm direito à busca espiritual sincera. Isso nada tem a ver com sincretismo de justaposição. Afinal, as pessoas acreditam no que acreditam. Essa gente um dia se encontra.

(...) As pessoas querem ser livres de amarras e culpas impostas por dogmas muitas vezes ultrapassados (Santos, 2001).

Todavia, o mesmo não ocorre com a “mistura ritual” feita com o aval de muitos terreiros, inclusive no *Opô Afonjá*, até o seu posicionamento nos anos 80. Para a ialorixá, não há sentido em complementar os ritos feitos no âmbito do candomblé na igreja católica, como um *axexê* ou uma saída de *iaô*, pois no seu modo de ver é como se todo o ritual feito

no candomblé não tivesse validade. Além disso, percebe o sincretismo como “um mal necessário” durante determinado tempo, pois foi a forma encontrada pelos antepassados para manter viva a religião de origem africana. Vincula inclusive a necessidade do sincretismo à questão do poder, logo que a religião praticada pelos escravos era oprimida pela religião católica que estava no centro de poder: “O chamado sincretismo de justaposição foi uma tática utilizada para a sobrevivência da crença menos poderosa, (...) hoje em dia a liberdade de pensamento e crença é possível para todos, não mais havendo justificativa inteligente para as práticas sincréticas” (Santos, 2001).

Uma terceira questão importante a ser destacada é o conhecimento apresentado por Mãe Stella do discurso do *outro* em relação à religião que pratica. É possível notar através da entrevista que realizei bem como através dos vários outros pronunciamentos ou entrevistas concedidas por Mãe Stella, que a matriarca tem conhecimento do discurso católico, inclusive das categorias utilizadas pela igreja para se aproximar ou se referir as religiões afro-brasileiras. Não só possui o conhecimento como também consegue fazer uma releitura bastante interessante da prática discursiva da igreja, tornando-a inclusive favorável ao seu discurso em defesa das religiões afro-brasileiras.

Finalmente, ao ser questionada sobre a proposta de diálogo da igreja, tão propalada desde o Vaticano II bem como sobre as categorias utilizadas pela igreja ao longo desses anos como adaptação, aculturação, inculturação, entreviei Mãe Stella antes que eu terminasse de falar, demonstrando conhecimento do discurso da igreja: “assimilação, integração...”. Em seguida, retomei a questão ao que prontamente ela respondeu: “mas isso depois da universidade, isso é conversa acadêmica né (...) essa coisa toda é só conversa acadêmica.” Mostrou-se muito desacreditada na proposta de diálogo, pois suas experiências pessoais enquanto ialorixá lhe mostravam que na prática a situação era bem mais complexa:

E esse negócio de diálogo..., uma vez me chamaram pra ir pra um diálogo (sic), algumas vezes, encontro ecumênico e... eu fui. Chegou lá o Arcebispo foi [o] primeiro, porque ele disse que tinha compromisso. Foi eu, foi uma moça da sessão espírita, foi um pai de santo, foi um judeu. Aí o Arcebispo falou logo, falou e foi embora. Ele só veio dá o recado dele, não ouviu nada, não interessava em ouvir ninguém (...). Falou e não tava interessado em ouvir ninguém. Esse dia foi na Igreja de São Bento. Outra vez foi na Praça da Sé...falaram a mesma coisa...que tinha um compromisso...aí eu não falei mais também.

5. Sincretismo como tradição: outra possibilidade de resposta no candomblé

Após o Manifesto dos anos 80, o que a pesquisa de Josildeth Consorte detectou e que pude confirmar por ocasião de minha visita a Salvador, tanto através de minha conversa com Mãe Stella quanto pelas entrevistas que realizei com integrantes da Casa Branca é que a questão da tradição é o ponto central da controvérsia em torno do sincretismo. Para as outras ialorixás que mantiveram o sincretismo em seus terreiros “é na manutenção da tradição, como algo que se reproduz sempre igual, que reside a força do candomblé, é essa tradição que funda e legitima sua autoridade”. Já para Mãe Stella, como bem observou Consorte, “manter a tradição não significa reproduzir-se sempre da mesma forma. Assim, no seu entender, é rompendo com a tradição que ela se mantém fiel à tradição do seu terreiro” (Consorte, 2006, p.88).

Se levarmos em consideração o desenrolar das práticas discursivas dos representantes dos outros quatro terreiros, fica evidente que as cinco ialorixás não se uniram em torno do Manifesto em função de uma visão comum acerca do sincretismo e menos ainda de que havia a necessidade de recusá-lo para que o candomblé pudesse superar a desqualificação advinda tanto da igreja, do Estado e de outros setores da sociedade. Assim, o consenso estava na afirmação do candomblé enquanto uma religião “tão verdadeira e legítima quanto qualquer outra” (Consorte, 2010, p. 200).

A partir disso, o que pretendo mostrar é de que modo a manutenção do sincretismo, enquanto forma de manter a tradição, se constitui numa outra possibilidade de contraponto ao discurso católico. Pretendo ainda mostrar, numa perspectiva comparativa, de que maneira os diferentes discursos presentes no candomblé interferem nas relações entre igreja e religiões afro-brasileiras. Embora sejam divergentes no que se refere ao sincretismo, haverá convergência no olhar sobre o discurso católico acerca das religiões afro-brasileiras? São essas questões que tomo como ponto de partida para este item.

Além da bibliografia sobre o tema, tomarei especialmente os pontos principais da longa entrevista realizada com o *ogã* Antônio Luiz Santos Figueiredo, em virtude do maior número de informações obtidas. Sr. Antonio é um homem público, acostumado a dar entrevistas e palestras, gosta bastante de uma boa prosa, especialmente se for para falar sobre as coisas do Axé. *Obá Sanhá*, como é chamado no âmbito do candomblé, possui uma biografia bastante interessante, especialmente pelo percurso religioso que fez. Baiano, museólogo – responsável inclusive pela coleção de arte africana Claudio Masella no

Instituto de Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia – IPAC, localizado no Pelourinho em Salvador – turismólogo e ex-franciscano.

Pelo menos no discurso de Sr. Antônio há compreensão da atitude tomada por Mãe Stella, bem como há uma admiração e o sentimento de que foi válida a ruptura pelo que significou e pela repercussão que atingiu, pois há o reconhecimento de que a postura antissincretismo contribuiu para a afirmação do candomblé enquanto religião. Referindo-se especificamente ao evento:

“Eu estava presente! Foi no encontro de Cultura e Tradição dos Orixás (...) quando Mãe Stella se levanta e diz: “A partir de hoje nós estamos rompendo com a igreja católica” (...). Eu fui testemunha disso, sabe? Eu me emocionei muito aplaudindo, mas o povo não entendeu (...) E até hoje tem pessoas que não aceitam e é um grande número. Não pense a senhora professora que isso muda assim...eu acho hoje que talvez 65% dos terreiros pode assimilar o que Mãe Stella quis dizer (...). No máximo (...). Esses 35[restantes] são mais fechados, certo? Vamos ser sinceros, quem tem mais de 70 anos? Essa geração de 70 anos pra cima. Essa não abre mão, não tem jeito, certo?”

Todavia, como bem colocou nosso *ogã*, no âmbito das “mentalidades”, as mudanças são lentas e no seu olhar, no máximo 65% foi capaz de absorver, mesmo atualmente, aquilo que Mãe Stella junto das outras ialorixás fizeram de modo bastante corajoso há mais de 20 anos atrás. Evidente que é uma estatística simbólica, que advém de sua vivência religiosa não se tratando, portanto, de resultados de pesquisas quantitativas feitas no universo acadêmico o que não diminui o seu valor no aspecto qualitativo, por estar presente numa prática discursiva. A partir disso, percebe-se que há uma dificuldade em abandonar o sincretismo, o que neste caso as pesquisas acadêmicas já confirmaram (Consorte, 2006, 2009, 2010), mas também ficou evidenciado que há uma adesão ao discurso antissincretismo com possibilidades de crescimento conforme demonstram a prática de ialorixás mais jovens bem como a reverberação que teve no âmbito do Movimento Negro.

De fato a questão da tradição como uma explicação para o não abandono do sincretismo, como já havia apontado Consorte, esteve presente durante todo o discurso de Sr. Antônio, quando afirma a necessidade de “ler na cartilha que elas aprenderam com as africanas”. Fiz questão de perguntar ainda o que Sr. Antônio entendia por tradição ao que ele me respondeu sinteticamente: “É as mais velhas (sic). Esse negócio de tirar santo... do altar, nada disso, porque elas acreditam. Pra elas o Senhor do Bonfim é Oxalá e acabou”. Ainda insisti questionando se ele considera que a manutenção do sincretismo em muitos

terreiros se devia somente a tradição ou se ele atribuía a algum outro fator, ao que ele respondeu: “da tradição. Não tem nenhum outro fator. Elas fazem porque aprenderam assim (...)”.

Conforme já aponte em outra oportunidade (França, 2011), o respeito à tradição pode ser visto como *arqueofilia* que se manifesta enquanto um valor profundo nas religiões afro-brasileiras. Segundo Ferreira-Santos a palavra *arqueofilia* (*arché* + *filia*) pode ser definida como a “paixão por aquilo que é ancestral, primevo, arquetipal e se revela, gradativamente, na proporção da profundização da busca”; amor pela memória em seus processos mitopoiéticos” (Ferreira-Santos, 2006, p.127; 2010, p.153). Etimologicamente derivados do grego, *arché* significa ancestral e *philia* significa paixão, amizade e/ou desejo.

A partir disso pode-se dizer que a *arqueofilia* se manifesta de modos distintos no discurso de Mãe Stella e no dos membros da Casa Branca que foram entrevistados. Se para Mãe Stella a *arqueofilia*, o vínculo com a ancestralidade se dará e só poderá ser mantido se houver ruptura com aquilo que é visto como um “elemento estranho” àquela tradição arqueofílica, que de alguma forma termina maculando-a, para os integrantes da Casa Branca a *arqueofilia* significa a manutenção da tradição exatamente da forma que foi transmitida pela ancestralidade.

As diferentes possibilidades de discursos vistos no âmbito do candomblé mostraram leituras distintas, ao menos sobre alguns aspectos do discurso católico. Mãe Stella e Sr. Antônio tiveram visões semelhantes acerca da PAB e dos APNs, pois ambos vincularam tais iniciativas a formas de discriminação e preconceito. Ao ser questionado sobre a referida pastoral e seus agentes, respondeu:

(...) ainda é um modo da igreja conquistar um pedaço, uma fatia que ela perdeu. Quando o negro se descobre, seu valor sua independência ele se afasta (...) Se você tem uma pastoral do negro, para o negro e se sente bem com isso aí, tudo bem. Eu tenho minha ressalva, eu não gosto porque não deixa de ser uma coisa dirigida. Porque a pastoral do negro? A pastoral é da igreja católica (...). Agora quando coloca a sigla “negro” pra mim é racista e preconceituosa.

Já em relação à missa afro, as posturas da sacerdotisa do *Opô Afonjá* e do *ogã* da Casa Branca foram distintas. Se para Mãe Stella está vinculada a descaracterização do rito, haja vista que não vê sentido na utilização dos elementos sagrados do candomblé em lugares outros que não o ambiente sagrado do terreiro (seja este outro lugar a igreja católica, os trios elétricos no carnaval, os eventos turísticos ou ainda nas igrejas neopentecostais), para Sr. Antônio, que muitas vezes vai a esse tipo de missa, a proposta é

interessante: “a nossa missa toda é uma missa afrodescendente, com atabaque, cantando as músicas da igreja católica (...)”.

6. Considerações finais

No tocante ao(s) discurso(s) católico(s) sobre as religiões afro-brasileiras ao longo do período analisado, foi possível demonstrar a presença de uma “tríade conceitual” – pluralismo-cultura-sincretismo – em torno da qual se constrói o(s) discurso(s) católico(s). Desde o Vaticano II, passando pelo discurso da CNBB de um modo geral e pelo da PAB, de modo específico, fica evidente que em torno desta tríade circulam os desafios da prática eclesial da igreja e por isso tornam-se categorias-chave do(s) discurso(s) católico(s).

Buscando responder a outra questão que fiz neste último item, os diferentes discursos presentes no candomblé terminam sim interferindo, em alguma medida, nas relações entre igreja e religiões afro-brasileiras, ao menos no formato. Conforme declarações de autoridades católicas contemporâneas ao Manifesto dos anos 80, a postura antissincretismo foi vista com bons olhos, como sinal de amadurecimento do candomblé, de acordo com as declarações dadas por Kloppenburg e Brandão Vilela (Consorte, 2006, p.74;76-77). Ao mesmo tempo em que esses representantes católicos se mostraram receptivos a ideia, houve também a cautela em dizer que nenhuma autoridade eclesial iria interferir e que a igreja se manteria aberta para todos aqueles que tivessem o desejo de procurá-la, posto que se a iniciativa de ruptura veio do candomblé então caberia aos próprios candomblecistas por em prática o Manifesto (Consorte, 2006, p.75).

Finalmente, o sincretismo circula de um pólo a outro, ganhando diferentes acepções e sendo utilizado de modos distintos pelos dois discursos em debate. No discurso católico em nenhum momento deixou de representar um desafio, uma questão a ser enfrentada pela igreja, até mesmo quando a categoria caiu em desuso pela sua complexa conotação, outros termos foram utilizados para tratar a mesma questão. Não deve passar despercebido que foi justamente o mesmo sincretismo, tão problemático para igreja, que se tornou no discurso do candomblé um veículo de afirmação da religião, porém pela sua negação. Além disso, até mesmo as controvérsias geradas em torno de seu abandono ou manutenção, no âmbito do candomblé, foram importantes porque chamaram atenção de outros setores da sociedade, que terminaram se envolvendo na controvérsia gerada pelo sincretismo, bem como conduziram e ainda estão conduzindo a um processo reflexivo bastante significativo dos candomblecistas acerca do próprio candomblé. Afinal, uma controvérsia aberta se

encerra inaugurando uma nova controvérsia referente ao como e ao porquê do encerramento da questão (Latour, 2000, p.31).

Referências bibliográficas

- BENISTE, José. *Òrun – Àiyé: O encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.
- BIBLIOTECA PAULUS. Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II. CD-ROM para Windows. São Paulo: Paulus, 2003.
- CAMPOS, Vera Felicidade de Almeida. *Mãe Stella de Oxóssi: perfil de uma liderança religiosa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- CNBB. Pastoral Afro-brasileira: Formação para grupos de base. Brasília: Edições CNBB, 2010.
- _____. Pastoral Afro-brasileira: Princípios de Orientação. Brasília: Edições CNBB, 2008.
- _____. Pastoral Afro-brasileira. São Paulo: Paulus, 2002. (Coleção estudos da CNBB, v.85)
- CONSORTE, Josildeth G. Em torno de um Manifesto de Ialorixás Baianas contra o Sincretismo. In: CAROSO, Carlos & BACELAR, Jéferson (orgs). *Faces da Tradição afro-brasileira: Religiosidade, Sincretismo, Anti-Sincretismo, Reafricanização, Práticas terapêuticas, Etnobotânica e Comida*. Rio de Janeiro, Pallas; Salvador, CEAO, 2ed., 2006, p.71-92.
- _____. Sincretismo, Anti-sincretismo e Dupla pertença em terreiros de Salvador. In: NEGRÃO, Lísias. *Novas Tramas do Sagrado: Trajetórias e Multiplicidades*. São Paulo: EDUSP, 2009, p.189-259.
- _____. Sincretismo ou Antissincretismo? In: BARRETTI FILHO, Aulo (org.). *Dos Yorubá ao Candomblé Kétu: Origens, Tradições e Continuidade*. São Paulo:EDUSP, 2010, p.195-235.
- FERREIRA-SANTOS, Marcos. O Sagrado e a Religiosidade na Educação: caminhando com Nikolay Berdyaev. FERREIRA-SANTOS, Marcos; GOMES, Eunice Simões Lins. In: *Educação & Religiosidade: imaginários da diferença*. João Pessoa- PB: Ed. Universitária UFPB, 2010.
- _____. Arqueofilia: o vestígio na prática arqueológica e junguiana. In: Marcos Callia; Marcos Fleury de Oliveira. (Orgs.). *Terra Brasilis: pré-história e arqueologia da psique*. São Paulo: Paulus, 2006, p. 125-182. Disponível em: < <http://www.marculus.net/textos/arqueofilia.pdf>>. Acesso em 02/02/11.
- FRANÇA, Dilaine Soares Sampaio. *De fora do terreiro: o discurso católico e kardecista sobre a umbanda entre 1940 e 1965*. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, 2010.
- FRANÇA, Dilaine Soares Sampaio. Arqueofilia no Candomblé: um olhar através da obra de Mãe Stella. *Teologia da Convergência: ênfase nas religiões afro-brasileiras*, Ano II, nº2, p.28-36, março de 2011. Disponível em: < <http://www.ftu.edu.br/revista/edicao-atual.html>>. Acesso em 07/04/11.
- IÑIGUEZ, Lupicinio (Coord.). *Manual de Análise do Discurso em Ciências Sociais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

LATOURE, Bruno. *Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*; tradução de Ivone C. Benedetti; revisão de tradução Jesus de Paula Assis. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

MONTERO, Paula. Diversidade cultural: inclusão, exclusão e sincretismo, p.39-61. In: DAYRELL, Juarez. (org). *Múltiplos olhares sobre educação e cultura*. Belo Horizonte-MG: Editora UFMG, 2006.

SAHLINS, Marshal. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Zahar, [1987] 1990.

_____. *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. Teologia, dogmas, doutrinas do Candomblé. Aula inaugural na Faculdade de Educação da Universidade Federal da Bahia, proferida por Mãe Stella no dia 05 de abril de 2001. Disponível em: < <http://www.paperini.net/dogmas.htm>>. Acesso em 27/04/10.

SERRA, Ordep. Monumentos negros: uma experiência. *Afro-Ásia*, Salvador – Bahia, v.33, 2005, p.109-205. Disponível em: <[http://www.afroasia.ufba.br/pdf; afroasia33_pp169_205_Ordep.pdf](http://www.afroasia.ufba.br/pdf_afroasia33_pp169_205_Ordep.pdf)>. Acesso em 12/11/11.

SOUSA JÚNIOR, Wilson Caetano (org.) (Edir Soares) *Encontro e Solidariedade*. Igreja Católica e Religiões Afro-Brasileiras no período de 1955 a 1995. São Paulo: Atabaque Cultura Negra e Teologia, 2000.

TEIXEIRA, Faustino. O Concílio Vaticano e o diálogo inter religioso. In: GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. & BOMBONATTO, Vera Ivanise. (Orgs). *Concílio Vaticano II: análise e perspectivas*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 273-291.

¹ Professora do Departamento de Ciências das Religiões e do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB.

² Em iorubá significa “debate, discussão, controvérsia” (BENISTE, 2010, p.120).

³ Na verdade o referido Manifesto se constitui em dois documentos, sendo o primeiro deles de 27 de julho, logo após a realização do II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura, realizada em Salvador, e o outro de 12 de agosto de 1983 (CONSORTE, 2009, p.190; 2010, p.196).

⁴ Foram analisados os seguintes documentos: a *Ecclesiam Suam*; o *Decreto Ad Gentes* e o *Apostolicam Actuositatem*; a *Declaração Nostra Aetate*; a *Lumen Gentium*; a *Gaudium et Spes* e a *Dignitatis Humanae*. Esses documentos foram escolhidos porque neles se encontram o maior número de recorrências sobre o tema das outras tradições religiosas ou ainda trechos bastantes significativos sobre o tema (Teixeira, 2004, p.279). Analisei ainda a *Mensagem Africae Terrarum sobre a Promoção Religiosa, Civil e Social da África* de 1968, que a *posteriori* será muito utilizada pela intelectualidade católica para tratar a questão das religiões afro-brasileiras (Kloppenburger, 1968; Cintra, 1985; Frisotti, 1996; Sousa Júnior, 2000)

⁵ Desde a fundação da Pastoral Afro-brasileira nos anos 80, foram produzidos três materiais. O primeiro deles integra a Coleção “Estudos da CNBB”, de número 85, intitulado *Pastoral Afro-brasileira*, publicado em 2002. O segundo, *Pastoral Afro-brasileira: Princípios de Orientação*, publicado em 2008 e o terceiro, *Pastoral Afro-brasileira: Formação para grupos de base*, de 2010.

⁶ Autora de mais de cinco livros, participou de congressos nacionais e internacionais nos anos 80, escreveu artigos, foi entrevistada incontáveis vezes por vários jornais e revistas ao longo de sua extensa trajetória, possui ainda vídeos, filmes que buscam contar a sua história (Campos, 2003, p.11) e, dentre várias outras conquistas recebeu o título de doutora *honoris causa* pela UFBA e pela UNEB (Bochichio, 2005).