



Pureza nagô, (re)africanização e dessincretização

Andreas Hofbauer

Os estudos sobre a religiosidade afro-brasileira têm uma longa tradição que remontam ao fim do século XIX. Durante muito tempo, as preocupações dos pesquisadores estavam voltadas para a explicação das origens deste fenômeno. Assim, Nina Rodrigues, chamado frequentemente de pai fundador dos estudos afro-brasileiros, atribuía a crença numa pluralidade de divindades e o fenômeno de sua incorporação (“possessão”, transe) a uma configuração racial e evolutiva específicas que seriam responsáveis pela forma como os negros provenientes da Costa da Mina (jejes e nagôs) pensam e interagem neste mundo. A busca por “sobrevivências”, usadas como instrumental metodológico pelos evolucionistas sociais (cf. Tylor), marcava não somente a perspectiva racial-evolutiva de Nina Rodrigues, mas seria reformulada por pesquisadores que, para falar das diferenças humanas, já procuravam superar o discurso racial-biológico e pautar as suas análises num novo paradigma conceitual: o da cultura (cf. A. Ramos).

Tal postura é, de certo modo, também perceptível na obra de Bastide que partia da distinção clássica entre religião e magia para chamar a atenção para diferenças – que ele entendia como substanciais – entre as formas de religiosidade afro-brasileira. Ele relacionava o candomblé com o pensamento religioso (que seguiria a lei do simbolismo e das analogias), enquanto via na macumba é expressão do pensamento mágico (que seria dominado pela lei da acumulação, da intensificação e da adição). E seria essa atitude mágica, ligada ao desejo individual, à paixão obstinada e à ilogicidade vibrante (constatada tanto na postura dos líderes como na dos adeptos), que possibilitaria as misturas culturais, isto é, a manifestação do sincretismo (Bastide, 1985: 382-384). O pesquisador francês associava ainda o surgimento da umbanda a processos de industrialização e urbanização, concebidos como fatores responsáveis pela proletarização do negro, bem como pelo processo de desagregação social e de assimilação cultural.

Diferentemente da macumba (umbanda), que aparece na análise de Bastide diretamente relacionada com o mundo da modernização, o candomblé é apresentado como um mundo – uma cultura – à parte. Com conceitos como “enquistamento cultural” e “princípio de corte”, que expressam a idéia de que é possível que “duas civilizações coexistam no interior de uma mesma sociedade, sem se modificar ao seu contato”, Bastide (1985: 529) buscava argumentar



que o candomblé deve ser entendido como uma religião que resiste à modernidade. Nele, as normas coletivas trazidas da África triunfariam.

Percebe-se nessas abordagens antagônicas que, num caso (candomblé), Bastide aplica os paradigmas da antropologia clássica a respeito da noção de cultura (“um todo coerente e funcional” etc.; p. 313), cujas referências morais e valorativas poderiam ser avaliadas somente a partir dos seus próprios parâmetros; já o outro caso (macumba) não é mais analisado como forma de “resistência cultural”: ao ser compreendido como parte de um processo de decadência promovido pelo processo de modernização, a sua avaliação sofre julgamentos morais que Bastide não admite em relação à “religião africana autêntica”. Escreve Bastide: “O candomblé era e permanece um meio de controle social, um instrumento de solidariedade e de comunhão; a *macumba* resulta no parasitismo social, na exploração desavergonhada da credulidade das classes baixas ou no afrouxamento das tendências imorais, desde o estupro até, frequentemente, o assassinato” (Bastide, 1985: 414). Com essas reflexões, Bastide contribuiu para consolidar a noção da “pureza nagô”, que se tornaria não somente um importante “instrumento” no combate à discriminação (cf. Dantas, 1988), mas também um “argumento” nas disputas internas das religiões de matriz africana¹. Análises como a de Bastide fortaleceriam também a criação de uma visão mítica da África. Na esteira das suas pesquisas, muitos estudiosos interessar-se-iam em “resgatar” um “corpus religioso nagô”, que emergiria nas análises como uma esfera à parte das relações sociais, econômicas e política, ocultando, dessa forma, estruturas hierárquicas (como o fenômeno da escravidão, a instituição social de “iwofa”² ou, ainda, a prática de sacrifícios humanos em funerais em homenagem a um nobre falecido³) presentes na sociedade iorubana “tradicional”⁴.

As reflexões e explicações de Bastide sobre o conceito “resistência cultural” fazem surgir a imagem de uma resistência quase “física” de um “corpo orgânico” e condizem com

¹ Bastide não foi, evidentemente, o único nem o primeiro pesquisador que buscou definir a pureza ritual. Além disso, devemos lembrar ainda as críticas de Matory que atribui a notável propagação da “religião dos orixás” – inclusive a criação da chamada “pureza nagô” –, em primeiro lugar, à agência de um movimento iorubano transnacional que recebeu fortes influências dos “negros retornados”, ou seja, daqueles ex-escravos que foram levados pelos britânicos a Serra Leoa (cf. abaixo).

² Para conseguir um empréstimo ou cobrir uma dívida, era comum entre os iorubas “dar” um parente (por exemplo, um filho) – ou a si próprio – como “penhor”. Esta pessoa prestaria serviços para o credor por um tempo determinado, até que a dívida estivesse quitada. Sobre a escravidão entre os iorubas, cf. Hofbauer (2006: 297-305).

³ Estudos mais recentes relacionaram a prática de sacrifícios humanos entre os iorubas com as estruturas aristocráticas, a militarização da sociedade, o fenômeno da escravidão e, inclusive, com a religião dos orixás (para um aprofundamento desta questão, cf. Ojo, 2005).

⁴ A criação de um espaço religioso-cultural “autônomo” faria com que poucos pesquisadores demonstrassem interesse em transcender as fronteiras deste subsistema por eles próprios delimitado.



uma tendência hegemônica nos estudos antropológicos daquele período que privilegiava a análise de funções e/ou estruturas e/ou padrões de sistemas culturais. A noção sistêmica e sincrônica das culturas⁵, inerente às teorizações das grandes escolas antropológicas do início do século XX (funcionalismo, estruturalismo, culturalismo), frisava uma fronteira clara entre “um dentro” e “um fora”, ao mesmo tempo em que postula um corpo homogêneo e coeso internamente (cf., p.ex., as críticas de Reckwitz, 2000: 503; 2010: 69-93). Tal perspectiva possibilitou fazer frente aos discursos discriminatórios baseados em modelos evolucionistas e raciológicos (cf. Bastide), ao mesmo tempo não dava conta de analisar dinâmicas culturais internas, conflitos intra e interétnicos, processos de transformação etc.

As concepções culturais ganhariam mais dinâmica a partir da década de 1970 e 1980, quando pesquisadores, como por exemplo P. Bourdieu (1972) e M. Sahlins (1981), começaram a conjugar a noção de sistema com usos particulares e estratégicos de partes do repertório sociocultural, em virtude de interesses pessoais e grupais. Ao buscar entender não somente como o sistema molda a prática, mas também como o próprio sistema é moldado pela ação dos agentes sociais (i.é., como a prática contribui para reproduzir o/a sistema/estrutura e como o/a sistema/estrutura pode ser transformado/a e/ou mantido/a pela prática), a noção de “agenciamento” (*agency*) ganharia destaque em estudos antropológicos⁶.

No debate brasileiro sobre a religiosidade afro-brasileira, o livro *Vovó nagô e papai branco. Usos e abusos da África no Brasil* (1988) de Beatriz Góis Dantas constitui um marco, uma vez que procura mostrar que a “africanidade” do candomblé não se deve a uma suposta peculiaridade racial dos seus adeptos, nem deve ser entendida como uma sobrevivência (continuidade) cultural direta da África (“um verdadeiro pedaço da África transplantada”, Bastide, p. 312) no Brasil. Mesmo que Dantas não use a noção de agenciamento como um instrumental metodológico-teórico explícito, da maneira como Bourdieu elaborou com a ajuda de conceitos, tais como habitus, campo, capital simbólico, etc. ou como Sahlins formulou nas suas análises sobre a morte do capitão Cook a partir das suas reflexões sobre a *mitopraxis*, a reavaliação das categorias na ação, a relação entre interesse e sentido, etc., o texto da

⁵ Eminentemente representantes da tradição clássica francesa e também britânica (por exemplo, o estrutural-funcionalista Radcliffe-Brown) não deram a mesma importância ao termo “cultura”, mas aplicavam a ideia de sistema, de sincronia e de homogeneidade ao seu conceito-chave de análise, isto é, à sociedade.

⁶ A chamada antropologia interpretativa, que aborda culturas como textos interpretáveis concebidos, a princípio, como não conclusivos (cf. Geertz, 1973), estabelecer-se-ia não somente como uma nova corrente dentro da antropologia, mas abriria também caminho para uma autocrítica da produção antropológica, denominada pela literatura especializada de virada literária, dialógica e reflexiva, que se expressaria, de forma mais cristalina, na chamada perspectiva pós-moderna.



antropóloga brasileira é marcado por uma clara perspectiva construtivista, uma vez que dá relevo à importância dos interesses e estratégias no uso e na avaliação das tradições.

Desde cedo Dantas questionava que os significados e funções do candomblé pudessem ser explicadas (“derivadas”) diretamente a partir dos significados e funções que tiveram “originalmente” na África, sem levar em conta os processos de inserção e adaptação ao contexto brasileiro. Ao dar ênfase a uma análise do contexto, de interesses e de processos de afirmação de identidades (inclusão e exclusão) que se articulam no e em torno do mundo do candomblé, a sua análise põe implicitamente também em xeque a perspectiva sistêmica clássica de cultura (“resistência cultural”) propagada por Bastide. “Para ela [Dantas], os terreiros que conhecemos hoje em dia não são simplesmente manifestações da ‘contribuição’ do negro ao melting pot brasileiro. E nem, tampouco, resultado de um longo e mecânico processo de ‘resistência’ dos negros contra a dominação dos brancos. A autora descarta essas duas ‘histórias oficiais’ para mostrar que a configuração das religiões afro-brasileiras não se dá apenas através do embate entre brancos dominantes e negros dominados, nem tampouco através de uma simples mistura de culturas; mas sim através de uma série de alianças e conflitos que entrecruzam as fronteiras entre senhores, escravos, políticos, psiquiatras, policiais, homens poderosos de negócios, pais e mães-de-santo, padres e antropólogos”, escreve Peter Fry no Prefácio do livro (*apud* Dantas, 1988: 15)⁷.

Baseando-se nas suas pesquisas etnográficas, efetuadas em Laranjeiras (Sergipe), Dantas mostra que certos elementos (raspagem de cabeça durante a iniciação, reclusão do iniciado, derramamento de sangue de um animal sacrificado sobre a cabeça) tidos como características fundamentais da ortodoxia africana na Bahia, são, em Laranjeiras, sinal de mistura e associados, portanto, a menor prestígio do que lá. Dantas aborda, portanto, a pureza como uma noção nativa que não pode ser definida fora do contexto das disputas internas no mundo do candomblé. “O que me parece é que a ‘pureza nagô’, assim como a etnicidade, seria uma categoria nativa utilizada pelos terreiros para marcar suas diferenças e expressar suas rivalidades, que se acentuam na medida em que as diferentes formas religiosas se organizam como agências num mercado concorrencial de bens simbólicos (Bourdieu, 1974)”, escreve

⁷ Numa resenha recente do livro *Black Atlantic Religion* de L. Matory, Fry resume o que seria, de acordo com ele, o objetivo central do texto de Dantas da seguinte maneira: “(...) mostrar como a ‘pureza africana’ varia de lugar para lugar e que a força das casas mais tradicionais de Salvador tem muito a ver com a sua estreita associação com antropólogos e membros da elite econômica e política” (Fry, 2008: 212).



Dantas (ibid., 148)⁸. Ao retomar as reflexões que Mary Douglas apresenta na sua obra clássica *Pureza perigo* (1966), Dantas constata, de forma genérica, que há uma relação intrínseca entre a idéia da pureza e as estruturas de poder de uma sociedade (ibid., 243); num outro momento do livro, avalia que com a inserção do candomblé no circuito capitalista de consumo, os bens simbólicos são passíveis de serem transformados em mercadoria e que neste processo, o “exótico-estético”, o africano puro, tem atingido o “maior valor no mercado” (ibid., 205).

Uma parte central de sua reflexão é, porém, dedicada à recriação da noção nativa de “pureza nagô” por meio de “influência externa”, mais especificamente pela participação ativa de antropólogos na defesa de determinadas casas de candomblé. Já no seu artigo “Repensando a pureza nagô”, Dantas (1982: 16) deixa claro que ela se inspirou no trabalho de Patrícia Birman (1980), que, seguindo pistas de pesquisas abertas por Yvonne Velho [Maggie] e de Peter Fry, levantou a hipótese de que “os africanismos encontrados nos terreiros não seriam realmente práticas sociais africanas, mas representações do africano produzidas nos meios acadêmicos no passado, representações que ao se difundirem passaram para o senso comum”. *Vovó nagô e papai branco* persegue, portanto, o objetivo de mostrar como, na luta contra a discriminação e pela descriminalização do candomblé, a noção de “pureza nagô” foi transformada em categoria analítica e como tal estratégia de defesa, construída numa relação de cooperação entre antropólogos e líderes das mais prestigiosas casas de candomblé de Salvador, repercute sobre o próprio mundo do candomblé (“Ao transformar a ‘pureza nagô’, categoria nativa utilizada pelos terreiros para marcar suas diferenças e rivalidades, em categoria analítica, os antropólogos (através da construção do modelo nagô) contribuíram para a cristalização de conteúdos culturais que passam a ser tomados como expressão máxima de africanidade” – 1988: 242, 243). Num longo capítulo, “A construção e o significado da ‘pureza nagô’”, Dantas analisa os discursos dos antropólogos pioneiros que se dedicaram a estudar o mundo da religiosidade afro-brasileira. Revela que a valorização e desvalorização de determinadas práticas ritualísticas, i.é., tradições religiosas (“nações”), feita em textos acadêmicos hoje tidos como clássicos, não se explica somente pelas opções teóricas

⁸ No artigo “Repensando a pureza nagô”, Dantas (1982: 17) tinha formulado esta questão da seguinte maneira: “Assim como a etnicidade, a pureza é uma retórica que tem muito a ver com a estrutura de poder da sociedade. Mary Douglas tem mostrado como a idéia de pureza é muitas vezes empregada como uma analogia para expressar a ordem social e como os pares de classificação puro/misturado, puro/impuro, limpo/sujo, ordem/desordem se articulam com a idéia de poder formal, e nessa articulação os misturados, os impuros, constituem perigo, ameaça à estrutura formal de poder, porque dotados de outros poderes (Douglas, 1976).”



assumidas para avaliar diferenças (raciais, culturais), mas tinham muito a ver também com as relações pessoais⁹ que os pesquisadores mantiveram com determinados líderes religiosos e os seus respectivos terreiros¹⁰.

Dantas argumenta, p.ex., que a organização dos primeiros Congressos Afro-Brasileiros (Recife 1934, Salvador 1937), que reunia cientistas e líderes de importantes terreiros de candomblé, foi fundamental para a consagração da “nação nagô”. Na busca por estratégias que protegessem os terreiros da perseguição policial e permitissem conquistar uma maior aceitação do candomblé na sociedade nacional, os pesquisadores e lideranças religiosas empenhavam-se em apresentar o candomblé como uma autêntica religião africana. Ao se prestigiarem certas formas ritualísticas (jeje-nagô; particularmente, a “nação ketu”) como a tradição religiosa mais pura, outras formas consideradas mais “sincréticas” (p. ex., candomblé de caboclo, candomblé de Angola) seriam implicitamente menos valorizadas ou até abertamente hostilizadas¹¹. Assim, no primeiro grande encontro organizado, por Gilberto Freyre e Ulysses Pernambucano de Mello, propôs-se a divulgação do calendário de um terreiro nagô (pai Anselmo) como calendário-modelo de festas religiosas, que serviria, também, como referência e orientação para as autoridades (inclusive, para a polícia) poderem discernir entre práticas religiosas puras e valiosas e práticas misturadas e, portanto, desviantes do modelo a ser consagrado (Dantas, 1988: 197). Um dos resultados do segundo congresso foi a fundação de um conselho que buscava reunir os líderes religiosos da Bahia e teve com um

⁹ É sabido que Nina Rodrigues e A. Ramos ocuparam o cargo de “ogã” no Gantois e E. Carneiro foi convidado a assumir o mesmo cargo religioso no Ilê Axé Opô Afonjá.

¹⁰ Lembrando o contexto discriminatório com que os terreiros tinham de conviver (em 1890, i.é., dois anos após a abolição, o Código Penal (art. 157) passou a criminalizar práticas de “curandeiros”, “feiticeiros”, “espiritistas” e “cartomantes”), Dantas chama a atenção para o fato que já Nina Rodrigues expressava sua admiração para com o “estado de admirável pureza” das “sobrevivências morais africanas” detectadas nos terreiros jejes-nagôs e usava tal avaliação como argumento para combater a perseguição policial (Se, do ponto de vista teológico (católico), “as práticas religiosas dos nossos negros podem (...) ser capitulad[a]s de um erro”, escreve, “[a]bsolutamente elas não são um crime, e não justificam as agressões brutais da polícia, de que são vítimas” - Rodrigues, 1977: 246).

¹¹ O antropólogo norte-americano Pierson, que desenvolvia nesta época uma pesquisa na Bahia, chegou a defender a idéia de que uma das principais preocupações da recém criada União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia (como o Conselho Africano da Bahia devia ser chamado depois da primeira reunião) deveria ser a eliminação das práticas não ortodoxas (*apud* Braga, 1995: 174). De forma muito parecida, E. Carneiro tampouco achava palavras elogiosas para os cultos bantos. A suposta pobreza cultural dos rituais incentivaria abusos e comportamentos recrimináveis. Comentando a degradação progressiva dos candomblés de caboclo, Carneiro faz a seguinte afirmação: “Falta-lhes a complexidade dos candomblés de *nagô* ou de *africano*, isto é, jejes-nagôs. A extrema simplicidade ao ritual possibilita o mais largo charlatanismo” (*apud* Dantas, 1988:187). E ainda: “Vários destes pais jamais sofreram o processo de feitura de santo. São pais sem treino, espontâneos, distantes da orgânica tradição africana — os clandestinos do desprezo nagô [...]. São esses pais que mais têm concorrido para a desmoralização dos candomblés, entregando-se à prática do curandeirismo e da feitiçaria — por dinheiro” (*apud* Dantas, 1988: 188).



dos seus objetivos mais importantes a descriminalização do candomblé¹². A implementação da União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia (como o Conselho Africano da Bahia devia ser chamado depois da primeira reunião) foi comentada por Dantas (1982: 19) como “uma das conquistas do Congresso de 1937, criada com o decisivo apoio do Axê Opô Afonjá, com o objetivo expresso de manter a fidelidade dos cultos à tradição africana e de defender a liberdade religiosa dos candomblés (Carneiro, 1940, 1938), o que implicaria numa relação formal com as camadas dominantes detentoras do poder”.

A análise de Dantas aponta, portanto, para uma nova aplicação e dimensão que a noção de “pureza nagô” ganharia a partir da interação entre cientistas, líderes religiosos e elite local: deixa de ser moeda usada exclusivamente nas disputas internas do mundo da religiosidade afro-brasileira e será aplicada também para combater atos discriminatórios e para ganhar respeito diante da sociedade; e o sucesso desta estratégia, este é o argumento da autora, repercute novamente sobre as disputas internas no mundo do candomblé.

O antropólogo norte-americano, Lorand Matory, desenvolveria uma abordagem que constitui, de certo modo, um contraponto às análises feitas por Dantas. Matory parte também de uma crítica aos velhos paradigmas (metáforas) analíticos. Como Dantas, opõe-se àquelas tradições de análise que apresentam a África como uma mera origem, como um passado, como uma fonte de sobrevivências culturais. Critica especificamente a noção de “memória coletiva” que teria orientado o pensamento de pesquisadores consagrados, como p.ex. Roger Bastide. Memória, preservação e retenção não são a mesma coisa que interpretar e invocar o passado de forma seletiva e estratégica, afirma Matory (2009: 161). Defende, portanto, uma análise que dê destaque ao agenciamento e vê uma incompatibilidade entre a metáfora da memória e a noção de *agency* (ibid., 162)¹³. E mais do que isto: ao enfatizar a importância do

¹² Numa carta (15.7.1937) dirigida a Artur Ramos, Edson Carneiro, um dos idealizadores do segundo Congresso, explicita os objetivos políticos desse novo órgão: “Estou organizando um Conselho Africano da Bahia, que ficará encarregado de dirigir a religião negra, tirando à polícia essas atribuições. Vamos mandar um memorial ao govêrno, pedindo a liberdade de religião, não só esse Conselho, onde haverá representantes de todos os candomblés [...]” (apud Braga, 1995: 165). E, no primeiro item de um memorial dirigido ao governador da Bahia (julho de 1937), E. Carneiro fazia questão de reivindicar, para o candomblé o status de religião e, com isso, todos os direitos constitucionais que asseguravam a prática livre do culto religioso: “Cada povo tem a sua religião, a sua maneira especial de adorar a Deus — e é o candomblé a organização religiosa dos Negros e dos Homens de Cor da Bahia, descendentes dos Negros escravos, que lhes deixaram, como herança intelectual, as várias seitas africanas em que se subdividem as formas religiosas trazidas da África” (apud Braga, 1995: 166).

¹³ “So why call such cultural reproduction *memory* – a term that hides rather than highlights the unending struggle over the meaning and usage of gestures, monuments, words, and memories? It implies the organic unity of the collective



plano discursivo, tende a negar à noção de cultura uma característica tida como fundamental pelos autores clássicos: uma fonte de percepção (cognição) e de ação para a interação social. Aquilo que é chamado recorrentemente de “memória”, “tradição cultural” nos dois lados do Atlântico, escreve Matory, “é, na verdade, sempre uma função de poder, negociação e re-criação estratégica” (2005: 70).

Diferentemente da antropóloga brasileira, Matory escolhe a metáfora do diálogo¹⁴ como orientação teórica das suas análises. Ele inspira-se na perspectiva do “Atlântico Negro” desenvolvido por Paul Gilroy¹⁵, sem deixar de fazer também algumas críticas a ele. A ênfase nas trocas culturais entre as diversas diásporas africanas dada por Gilroy teria conseguido minar e falsificar as fronteiras que os imaginários nacionalistas criaram (Matory, 2009: 165). Ao priorizar formas descontínuas de reprodução cultural, mostrando como tais processos cortam fronteiras territoriais, Gilroy contribuiu para pôr em xeque a metáfora analítica da memória. Ao mesmo tempo, Matory discorda de Gilroy em dois pontos fundamentais. O antropólogo norte-americano acusa o seu colega britânico de desconsiderar o potencial das religiões afro-americanas como um signo fundamental para as definições nativas de autenticidade racial (ibid., 167) e de não reconhecer devidamente a participação da África nos processos trans-territoriais que ele analisa com tanto afinco. A razão para esta lacuna na abordagem de Gilroy dever-se-ia à premissa de que as trocas de experiência diaspóricas tiveram o seu início no momento em que os negros entraram em contato com as idéias do Iluminismo europeu. A representação da cultura do “Black Atlantic” apresentada por Gilroy “é essencialmente uma resposta negra à exclusão das promessas do Iluminismo europeu e torna a África irrelevante”, analisa Matory (ibid., 166). Neste contexto, Matory critica, de forma genérica, a perspectiva dos estudos culturais – dos quais Gilroy é um representante

“rememberer”, anthropomorphizing society rather than highlighting the heterogeneity, strategic conflicts, and unequal resources of the rival agents that make up social life” (Matory, 2009: 163).

¹⁴ Matory reconhece semelhanças entre a sua metáfora de diálogo e aquela de Bakhtin, mas critica, ao mesmo tempo, que a metáfora analítica proposta por Bakhtin implica que todos os agentes e todas as culturas mencionadas tenham a mesmo poder (*equally powerful*) na produção da cultura local ou regional (Matory, 2009: 169). Ele, ao contrário, faz questão de mostrar que na construção da todas as culturas afro-atlânticas da atualidade, os negros anglófonos tiveram uma “influência desproporcional” e que, embora os diálogos transatlânticos tenham atravessado fronteiras territoriais, não deixaram de ser também moldados por Estados nações e impérios (ibid., 170). “The dialogue metaphor is not intended to posit equality of influence or power among the interlocutors, just their continuous and meaningful *presence* in one another’s cultural history and self-construction. Indeed, the two English-speaking imperial powers have furnished the means for certain black ‘interlocutores’ to ‘speak’ far louder than others” (ibid., 183).

¹⁵ Da mesma forma como a perspectiva do “Atlântico Negro” (Gilroy), a metáfora do “diálogo afro-atlântico” visaria, de acordo com Matory, “destacar a mobilidade e o agenciamento de negros, largamente negligenciados nas análises, na criação deste mundo, além de enfatizar o papel específico da *consciência* negra na construção criativa e histórica da *distintividade* negra” (Matory, 2009: 186).



eminente – por eles concentrarem suas abordagens em escritos e nos “comportamentos e ações” (*gestures*) de agentes sociais extremamente bem formados, nos projetos de movimentos culturais reformistas e naquele tipo de arte que é divulgado por editores profissionais, pela indústria fonográfica e por museus (*ibid.*, 168).

Tal postura, assumida por Matory, expressa-se, evidentemente também, na maneira como este pesquisador aborda o fenômeno da “pureza nagô”. No seu impactante livro, *Black Atlantic religion* (2005), Matory atribui o sucesso da “cultura iorubana” em toda a América, em primeiro lugar a um duradouro “transnacional literary movement” (2005: 71). Quem teve um papel de destaque na consolidação deste movimento foram, de acordo com esta análise, os chamados “negros retornados” (ex-escravos que voltaram para a África) e, acima de tudo, aqueles entre eles que, oriundos da ‘iorubalândia’, se dirigiram, depois de terem sido formados em escolas missionárias em Freetown (Serra Leoa)¹⁶, a Lagos, onde trabalharam como missionários, comerciantes ou na administração colonial. Matory mostra que foram eles (sobretudo pastores negros com experiência diaspórica) os primeiros a fazer registros da história, da língua e das tradições locais, além de terem elaborado as primeiras traduções da Bíblia. Para isto, os missionários-tradutores precisaram elaborar um “padrão linguístico”, o que, de acordo com Matory, contribuiu de forma decisiva para homogeneizar os dialetos locais e criar uma espécie de “standard ioruba”¹⁷.

Por volta de 1890, parte dessa elite negra burguesa, que vivia em Lagos, sentia-se discriminada pela política colonial britânica e acompanhava, com interesse, as lutas dos negros nos EUA contra as leis segregacionistas de Jim Crow, formou um movimento de cunho nativista, que seria chamado de “Renascimento Lagosiano”. De acordo com Matory, foi nesse contexto histórico que se articulou e se consolidou a noção da “pureza iorubana” (“pureza nagô”), que incluía a ideia da “superioridade” dos iorubas em relação a outros grupos. Num diálogo com outras diásporas negras (sobretudo a norte-americana), essa *intelligentsia* local teria reagido a experiências de humilhação e discriminação com a produção de representações idealizadas e essencialistas das tradições locais ‘iorubanas’. Apropriaram-se, assim, de alguns elementos do discurso discriminatório e das suas categorias

¹⁶ Antes da fundação da cidade de Freetown, em 1787, concebida para receber libertos, não existia um termo específico para designar aqueles africanos que hoje são chamados de iorubas.

¹⁷ Assim, Samuel Ajayi Crother, primeiro bispo africano da Igreja Anglicana, escreve não somente um dicionário da língua ioruba (1843) e uma gramática ioruba (1852), mas edita também, juntamente com Samuel Johnson, uma tradução da Bíblia.



usadas “contra eles” e buscaram atribuir-lhes um novo significado afirmativo e positivo na tentativa de consolidar uma estratégia discursiva de auto-defesa. Tal elite, que se via como cristã, não chegou a propagar a religião dos orixás nos seus escritos, mas prezava os “cultos iorubanos” como uma herança valiosa dos seus ancestrais. De acordo com Matory, esses textos criaram uma primeira codificação cultural-religiosa que podia ser apropriada e reinterpretada por seguidores (‘descendentes iorubanos’) nos dois lados do Atlântico (Matory, 2005: 64).

Nesse contexto, Matory chama a atenção para o fluxo de viajantes negros que existiu entre a Bahia e o litoral ocidental da África (Nigéria e Benin atuais). Não somente objetos religiosos e notícias circulavam. Matory cita vários líderes religiosos importantes que viajavam. Assim, p. ex., Martiniano Eliseu do Bonfim¹⁸, filho de libertos africanos, passou onze anos (1875-1886) em Lagos, onde não somente frequentou uma escola presbiteriana, mas foi também iniciado no sacerdócio de Ifá. De volta à Bahia, introduziu elementos ritualísticos que conheceu na África (12 obás de Xangô) no Ilê Axé Opô Afonjá, ao qual estava ligado. Teria, portanto, importante influência sobre as práticas religiosas nessa prestigiosa casa e tornar-se-ia ainda informante principal do “pai” dos estudos afro-brasileiros, Nina Rodrigues.

Com essas análises, Matory procura mostrar que foram africanos e seus descendentes, ligados a um movimento literário transnacional (Renascimento Lagosiano), que contribuíram tanto para codificar e reificar aquilo que hoje entendemos como cultura iorubana quanto para disseminá-la. Esta análise de Matory visa não somente combater a visão antropológica clássica que concebe as religiões afro-americanas como “sobrevivências” de determinadas tradições culturais, mas opõe-se também explicitamente àquela interpretação segundo a qual a noção da “pureza nagô” se deve, em primeiro lugar, à intervenção de intelectuais locais¹⁹,

¹⁸ Uma outra personagem importante foi Felisberto Sowzer, que atuava como babalaô, era também maçom e se orgulhava de seus “hábitos britânicos”. Outra ainda foi Lourenço Cardoso, comerciante de Lagos, que trabalhava como professor de inglês em Salvador e ajudou Nina Rodrigues a traduzir textos escritos em ioruba. Teria sido ele quem chamou a atenção do eminente pesquisador para a importância do livro *The Yoruba-speaking peoples of the slave coast of West Africa*, de A. B. Ellis (1894).

¹⁹ Outro antropólogo que critica esta visão atribuída a Dantas é Ordep Serra. Para ele, “preocupações com a ortodoxia, a pureza ritual, a fidelidade às origens” não são invenções de intelectuais, mas fazem, há muito tempo, parte do mundo do candomblé (Serra, 1995: 112-115). Serra é enfático em afirmar que os diversos terreiros na Bahia (jeje, ketu, ijexá, congo e angola) se definem como “de nação africana”: “a expressão é do povo-de-santo” (ibid., 173). Para ele, a análise de Dantas tende a exagerar “a importância e o prestígio social dos antropólogos” (ibid., 52). Escreve o antropólogo bahiano: “O estudo da interação entre o povo-de-santo dos terreiros nagôs e os intelectuais, na Bahia, ainda está por ser feito. (...) acho que para realizá-lo é indispensável a superação de alguns pressupostos ingênuos, como o da prevalência necessária dos estudiosos



caracterizados por Matory, que se apresenta como pesquisador afro-americano, como “euro-brasileiros”²⁰ (Matory, 2005: 50). Com afirmações deste tipo, Matory tende a projetar um mundo dicotomizado entre negros e brancos que, como Peter Fry critica numa resenha do livro “Black Atlantic Religion”, dificilmente se adéqua à realidade brasileira, nem mesmo ao mundo do candomblé. Matory racializa tanto os antropólogos como os adeptos, soa a acusação. O objetivo de Matory seria não somente chamar a atenção para a importância do agenciamento dos adeptos, mas também de apresentá-los como protagonistas de um conflito racial. O problema é, escreve Fry, que “os líderes religiosos são de todas as cores (a ‘raça’ no Brasil tem mais a ver com o fenótipo do que com o genótipo), e o mesmo acontece com aqueles que escrevem sobre eles” (Fry, 2008: 213)²¹.

Se Matory critica, com certa razão, que explicações, como aquela apresentada pela primeira vez pela antropóloga Góis Dantas na década de 1980, tendem a omitir o papel ativo de negros africanos na construção da valorização da “tradição nagô”, ele próprio pode ser acusado de não ter dado a devida importância aos contextos locais que acompanharam a consolidação da tradição do candomblé. Não leva, p.ex., em consideração os processos migratórios internos que levam a novas situações, que Frigerio chama de “diásporas secundárias”, e que repercutem também sobre as disputas em torno da pureza ritualística (provocam inovações ritualísticas e discursivas). A acusação que Matory faz a Gilroy em relação à África (negligência dos processos internos da África na sua análise dos diálogos transatlânticos) vale, portanto, de certa maneira, para ele em relação ao Brasil. As abordagens de Matory não buscam compreender os processos complexos e ambíguos de inclusão e exclusão do jogo identitário que fizeram, inclusive, surgir no Brasil outras categorias além do binômio negro / branco e nem se interessam pelo importante papel que a idéia de “pureza nagô” ganhou no combate a discriminações, perseguições policiais e criminalização do

como elaboradores de uma ideologia que fundamenta, justifica, sistematiza uma visão etnocêntrica e a impõe desta nova forma ao povo dos terreiros – para o manipular, em seguida, em proveito dos setores dominantes da sociedade. Parece-me descabido imaginar que essa interação foi uniforme e unilateralmente diretiva” (ibid., 54).

²⁰ Fry faz questão de chamar a atenção para o fato de que tinha ouvido o termo “euro-brasileiro” no Brasil. Não é uma categoria nativa no Brasil.

²¹ Na parte final da resenha, Fry analisa a maneira como Matory explica o surgimento do chamado matriarcado cultural no candomblé. De acordo com Fry, Matory atribui a crescente predominância de mulheres fundamentalmente à interpretação de R. Landes que teria projetado “sua própria visão norte-americana de matriarcado primitivo” (Matory) no mundo do candomblé. Fry expõe aqui a contradição que ele percebe na argumentação de Matory. No que diz respeito à consolidação da autenticidade africana, Matory faz questão de negar a importância de uma elite de pesquisadores brasileiros, ao mesmo tempo, relaciona a vitória da idéia do matriarcado cultural com o agenciamento de uma única pesquisadora norte-americana e de seus colegas feministas internacionais (Fry, 2008: 213).



candomblé que, como mostrou Dantas, contou com a participação ativa de pesquisadores brasileiros.

Entendo, portanto, que ambas as perspectivas, tanto a de Dantas quanto a de Matory são valorosas. Acredito que ao invés de constituírem análises intrinsecamente antagônicas, é possível e frutífero, se fizermos as devidas mediações teóricas, encará-las e aproveitar os seus ensinamentos como abordagens complementares. Para entendermos os complexos processos da valorização e desvalorização de determinadas tradições no candomblé é preciso olharmos tanto para os contextos locais como para os contextos transnacionais. Tanto o micro quanto o macro são importantes. Uma compreensão de dentro no estilo antropológico mais clássico pode e deve ser complementada com uma análise que focaliza o plano discursivo e entende a cultura também como um campo do poder.

As perspectivas propostas pelos nossos dois autores apresentados, Góis Dantas e Matory, podem se tornar ainda mais completas, se forem acrescentadas pelas recentes reflexões de Alejandro Frigerio que se aproxima do tema da (re)africanização – que ele relaciona diretamente com processos de dessincretização – a partir do plano das conversões individuais. Frigerio desenvolveu um modelo tipológico que, de acordo com ele, se aplica a toda diáspora negra americana e que fornece outros subsídios interessantes para entendermos diferentes transformações ocorridas recentemente no mundo do candomblé. Diferentemente de outros pesquisadores, este antropólogo argentino diferencia não somente entre diáspora religiosa primária (local onde as religiões de matriz africana teriam surgido em decorrência do tráfico negreiro – p. ex., Salvador, Havana) e diáspora religiosa secundária (aqueles lugares nos quais a difusão religiosa ocorreu por meio de migrações intra e intercontinentais – p. ex., São Paulo, Buenos Aires, Nova Iorque), mas também entre africanização e reafricanização. Segundo esse pesquisador, muitos adeptos, sobretudo nas diásporas secundárias, passam ao longo de suas vidas por processos de “conversões sucessivas”, que Frigerio relaciona com aprendizagens cumulativas e com transformações identitárias. A africanização seria a primeira fase de transição, que aproxima uma pessoa, que frequenta uma religião com “características sincréticas” (p. ex.: a umbanda, no Brasil; o espiritismo, em Cuba), de uma “prática mais africana” (o candomblé, no Brasil; a santería, em Cuba). A reafricanização ocorreria, segundo Frigerio, quando um seguidor do candomblé (santería) começa a se sentir insatisfeito com os



conhecimentos religiosos obtidos por tradição oral, voltando-se para a África com o objetivo de fortalecer (ou reformar) os fundamentos teológicos e ritualísticos de sua religião (cf. Frigerio, 2005: 141)²².

A leitura de estudos etnográficos (sobre a cultura iorubana), o aprendizado de conhecimentos básicos da língua ioruba e/ou viagens para a África (visitas de lugares sagrados na Nigéria e no Benin, a aquisição de objetos sagrados ou até de títulos honoríficos) podem ser vistas como um esforço de compensar o sentido déficit de conhecimento, mas ao mesmo tempo também como uma estratégia que visa aumentar o prestígio religioso pessoal e, até, “burlar” a autoridade das casas baianas que, devido à sua longa história e tradição, gozam de excepcional respeito (axé). Processos de reafrikanização revelam-se, portanto, freqüentemente fontes de tensão: não é incomum que lideranças religiosas da diáspora primária se sintam desafiadas por tais tendências e acusam os seus protagonistas de “falta de fundamento religioso” (cf., p.ex. as críticas, documentadas por Silva (1995: 278), de Mãe Stella do Ilê Opô Afonjá a respeito das recorrentes viagens de líderes religiosos brasileiros à África qualificadas por ela como “modismo”)²³.

Frigerio procura ainda mostrar que a atuação sócio-religiosa da maioria dos sacerdotes (não ligada a processos de africanização ou reafrikanização) restringe-se normalmente a um território bem delimitado (freqüentemente, um determinado bairro de uma cidade). Esta situação refletir-se-ia, inclusive, nas representações da “tradição religiosa”. Assim, as narrativas reelaboradas no contexto da reafrikanização, que buscam uma ligação mais direta com a África e distanciam-se, portanto, de discursos regionais e nacionais, expressariam, acima de tudo, o desejo de certos sacerdotes de conquistar um reconhecimento sócio-religioso

²² “Africanização é mais adequado para definir a passagem da prática de uma variante mais sincrética, como a umbanda no Cone Sul ou o espiritismo em Cuba, Porto Rico ou nos EUA, para uma prática mais africana, como o candomblé, o batuque ou a santería” (...) “Reafrikanização é um processo sofrido por pessoas já praticantes do candomblé, do batuque ou da santería (ou outros cultos compatíveis como tambor de mina ou xangô) que, insatisfeitas com o conhecimento religioso que receberam, viram-se para a África de hoje, especialmente para a região dos iorubá, como fonte verdadeira de conhecimento teológico e ritual” (Frigerio, 2005: 141).

²³ Para Silva, a reafrikanização pode assumir duas formas diferentes: em alguns casos, escreve o antropólogo paulistano, “é sinônimo de *descatolização* (retirada de práticas católicas do candomblé), e em outros é sobretudo, além da *descatolização*, uma radicalização da nagocracia em direção a uma *desbanualização* (incluindo uma *desabocliização*, isto é uma retirada do panteão das entidades bantos e dos caboclos). Prevalece aqui uma *iorubanização* seja nos moldes brasileiros ou nos africanos” (Silva, 154: 156). Este antropólogo mostra, com diversos exemplos, que processos de reafrikanização não foram, no Brasil, durante muito tempo incompatíveis com o fenômeno do sincretismo (Silva, 1999: 154, 156).



num plano supra-local. Tal reinterpretação da tradição funcionaria, portanto, também como uma estratégia de transcender as disputas dos contextos locais (ibid., 148-149)²⁴.

De acordo com esta visão, fenômenos como a promoção de congressos internacionais (p.ex., os Congressos Mundiais de Tradição e Cultura dos Orixás que ocorrem, com certa regularidade, desde 1981) e a formulação de manifestos contra o sincretismo podem ser entendidos também como uma tentativa de construir uma religião mundial²⁵. Sabemos, ao mesmo tempo, que os processos re-africanização atingem ainda um número relativamente pequeno de terreiros²⁶ e pouco repercutiram na prática de culto na maioria das casas de candomblé. Aparentemente, a maioria dos sacerdotes, que atuam no nível dos bairros, se interessa pouco por tais reconstruções ritualísticas. Na maioria dos terreiros de candomblé continua predominando uma prática ritualística que não se preocupa muito com reconstruções acadêmicas, mas interpreta e aplica, de forma contextual, maleável e, de preferência eficaz, as sabedorias cosmológicas das quais se tem conhecimento²⁷. Nessa maneira de praticar as verdades religiosas, associar ou fundir orixá com santo católico, ou ainda iniciar pessoas de origens sociais e/ou étnicas diferentes, não constitui nenhuma contradição.

Embora os sacerdotes que promovem uma “política radical” de dessincretização e reafricanização sejam – como foi dito – uma pequena minoria dentro do espectro das religiões de matriz africana no Brasil, são eles que contribuem de forma fundamental para conferir ao candomblé uma maior “visibilidade” na sociedade brasileira²⁸. Seus contatos com a imprensa

²⁴ Segundo R. Prandi, sociólogo de religião, tendências que almejam dessincretização e reafricanização, estão sempre relacionadas com processos de intelectualização (cf. tb. Prandi, 1999: 106). Outros pesquisadores (cf. tb. Silva e Amaral, 1993: 120) têm chamado a atenção para o fato de que entre os defensores da reafricanização encontram-se muitas pessoas de cor de pele mais clara.

²⁵ Os próprios organizadores dos Orisa World Congresses, encabeçados por intelectuais e sacerdotes iorubanos nigerianos, assumem ter como objetivo a criação de um fundamento teológico sólido, em torno da rica tradição oracular de Ifá, que permita estabelecer a “religião dos orixás” como uma das “grandes religiões mundiais” (cf. tb. Capone, 1999; Palmié, 2005).

²⁶ Segundo Lépine, o processo de (re)africanização em São Paulo foi iniciado sobretudo por uma elite de sacerdotes brancos. Entre eles, há um ou outro que combina a sua atividade de líder religioso com aquela de pesquisador do candomblé. De acordo com Lépine, a (re)africanização do candomblé de São Paulo envolve não mais do que uma dúzia de terreiros (Lépine, 2005, p. 128-133).

²⁷ Eficácia ritualística sempre foi e continua sendo a essência deste tipo de religiosidade, é outro argumento, articulado recentemente por Max Bondi, que busca deslocar a reflexão e a análise sobre a africanidade no candomblé para um outro foco: baseando-se nas reflexões de M. Goldman (2005) e inspirando-se em Latour, propõe uma abordagem praxeológica que tem como objetivo, como o pesquisador afirma, “move beyond the very question of the construction or invention of Africa within Candomblé (...), then perhaps we can begin to really understand what role – and question – of Africa is” (Bondi, 2009: 3). A África não seria “usada”, nos candomblés, simplesmente como uma representação, mas muito mais como uma algo que é fundamental para a performance ritualística que é tão central no candomblé, escreve Bondi (2009: 12).

²⁸ Prandi tem argumentado que o processo de (re)africanização implica sempre um processo de intelectualização (p. ex., Prandi, 1991: 118). Chama a atenção o fato de que, no Censo de 2000, o candomblé aparece como a religião cujos adeptos têm o segundo maior nível escolar. Esse resultado aponta para uma participação expressiva de pessoas com diplomas universitários, já que é sabido que a maioria dos adeptos continua a ser de camadas sociais baixas.



e com as universidades possibilitam levar as suas idéias sobre o candomblé e a luta contra a intolerância religiosa para além dos muros dos terreiros. É, porém, difícil avaliar até que ponto o seu discurso sobre “a tradição” e sobre a relação entre o candomblé e a sociedade ao redor encontrará repercussão no meio das comunidades religiosas.

Estudos mais recentes têm mostrado que é possível encontrarmos, por vezes, visões bastante divergentes a respeito de importantes aspectos da crença e das práticas religiosas dentro de um único terreiro. Assim, ocorre que iniciados em casas que se dizem (re)africanizadas não deixam de ser devotos de um determinado santo, já outros continuam tendo apreço pelos caboclos. Nem todos rompem com a Igreja Católica e, não raramente, atribuem características tipicamente cristãs às divindades iorubanas e comparam-nas com os santos católicos (cf. Melo, 2004: 147-165)²⁹. Se o orixá é visto e vivenciado como uma “divindade africana pura” ou se ele é associado, de alguma forma, também a um santo católico, depende, portanto, não somente dos ensinamentos e da postura do líder religioso que iniciou o adepto, mas também, em boa medida, das experiências particulares de vida de cada pessoa e, especialmente, das experiências pessoais com os outros mundos religiosos (*conversion careers*, cf. Richardson, 1980).

Diante desta situação empírica multifacetada, propomos, portanto, uma pluralidade de referências analíticas que procure construir pontes de comunicação entre as diferentes perspectivas teóricas apresentadas aqui, respondendo, desta forma, às diversas dimensões que envolvem o complexo tema da pureza nagô, da (re)africanização e da dessincretização.

Bibliografia:

- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Livraria Pioneira, 1985.
- BRAGA, Júlio. *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 1995.
- BIRMAN, Patrícia. *Feitiço, carrego e olho grande, os males do Brasil são: estudo de um centro umbandista numa favela do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, Tese de mestrado, 1980.
- BONDI, Max. “Things of Africa: Rethinking Candomblé in Brazil”. In: *Working Paper N° 0/2009*, UCL, Department of Anthropology, London, 2009, p. 1-21.

²⁹ Um estudo de Consorte (1999: 84), feito quinze anos depois da proclamação de um manifesto contra o sincretismo, assinado por cinco das mais respeitadas ialorixás de Salvador na ocasião da Segunda Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura (1983), revelou que, com exceção do Ilê Axé Opô Afonjá, liderado por Mãe Stella, as práticas ritualísticas nos terreiros das articuladoras do manifesto não sofreram alterações relevantes: isto é, não houve “reforma”. E mesmo Mãe Stella teve de se confrontar com certa resistência dentro de casa, sobretudo da parte dos mais velhos que não queriam, por exemplo, abrir mão da tradicional missa que acompanhava habitualmente o “axexê”.



- BOURDIEU, Pierre. *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Genebra: Librairie Droz, 1972.
- CAPONE, Stefania. 1999. "Uma religião para o futuro: a rede transnacional dos cultos afro-americanos". Trabalho apresentado na IX Jornada sobre alternativas religiosas na América Latina. Rio de Janeiro, 21-24 de setembro, p. 1-12.
- CONSORTE, Josildeth Gomes. "Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo". In: CAROSO, Carlos & BACELAR, Jeferson (orgs.), *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999, p. 71-91.
- DANTAS, Beatriz Góis. "Repensando a pureza nagô". In: *Religião e sociedade*, n. 8, Julho de 1982, p. 15-20.
- DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó nagô e papai branco*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. Lisboa: Edições 70, 1991 [1966].
- FRIGERIO, Alejandro. "Reafricanização em diásporas religiosas secundárias: a construção de uma religião mundial". *Religião e Sociedade*, v. 25, n. 2, 2005, p. 136-160.
- FRY, Peter. "Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé" (resenha). In: *Luso-Brazilian Review*, v. 45, n. 2, 2008, p. 211-214.
- GEERTZ, Clifford. *Uma interpretação da cultura*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989 [1973].
- GILROY, Paul. *O Atlântico negro. Modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34, 2001.
- GOLDMAN, Márcio. Formas de saber e modos do ser: multiplicidade e ontologia no candomblé. *Religião e Sociedade*, v. 25, n. 2, 2005, p. 102-120.
- HOFBAUER, Andreas. *Uma história de branqueamento ou o negro em questão*. São Paulo: Unesp, 2006.
- LÉPINE, Claude. Mudanças no candomblé. *Religião e Sociedade*, v. 25, n. 2, 2005, p. 121-135.
- MATORY, J. Lorand. "Yorubá: as rotas e as raízes da nação transatlântica, 1830-1950". *Horizontes antropológicos*, v. 4, n. 9, 1998, p. 263-292.
- MATORY, J. Lorand. *Black Atlantic religion: Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian candomblé*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- MATORY, J. Lorand. "The 'New World' Surrounds an Ocean: Theorizing the Live Dialogue between African and African American Cultures". In: YELVINGTON, Kevin A. (org.). *Afro-Atlantic Dialogues. Anthropology in the Diaspora*. Santa Fe: School of American Research Press, 2009, p. 151-192.
- MELO, Aislan Vieira de. *A voz dos fiéis no candomblé "reafricanizado" de São Paulo*. Dissertação de mestrado. Marília: UNESP, 2004.
- OJO, Olatunji. Slavery and human sacrifice in Yorubaland: Ondo, c. 1870-94. *Journal of African History*, 46, 2005, pp. 379-404.
- PALMIÉ, Stephan. "The cultural work of Yoruba Globalization. In: FALOLA, Toyin (org.). *Christianity and social change in Africa*. Durham: Carolina Academic Press, 2005, p. 43-81.
- PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo: Hucitec, 1991.



- PRANDI, Reginaldo. “Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização”. In: CAROSO, Carlos e BACELAR, Jeferson (Orgs.), *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999, p. 93-111.
- RECKWITZ, Andreas. *Die Transformation der Kulturtheorien*. Göttingen, Velbrück, 2000.
- RECKWITZ, Andreas. *Unscharfe Grenzen. Perspektiven der Kultursociologie*. Bielefeld, Transcript, 2010.
- RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Ed. Nacional, 1977.
- SAHLINS, Marshall. *Historical metaphors and mythical realities: structure in the early history of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1981.
- SERRA, Ordep. *Águas do rei*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, Koinonia, 1995.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás na metrópole*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. “Reafricanização e sincretismo. Interpretações acadêmicas e experiências religiosas”. In: CAROSO, Carlos e BACELAR, Jeferson (Orgs.), *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999, p. 149-157.
- SILVA, Vagner Gonçalves e AMARAL, Rita de Cássia. “A Cor do axé. Brancos e negros no candomblé de São Paulo”. *Estudos Afro-Asiáticos* 25, 1993, p. 99-124.