

INTERPRETAÇÃO EQUIVOCADA (DIFERENTE) NO BRASIL: CONEXÕES ESCUSAS E CRÍTICAS MAL POSICIONADAS NO RASTAFÁRI E CANDOMBLÉ^{1 2}

*INTERPRETING POORLY (DIFFERENTLY) IN BRAZIL:
SUBTERRANEAN CONNECTIONS AND MISPLACED
CRITICISMS IN RASTAFARIANISM AND CANDOMBLÉ*

John F. Collins³

Em uma tarde de verão no final da década de 1990, no bairro de Pernambués, em Salvador, Bahia, uma temida patrulha RONDESP (Ronda Especial) da Polícia Militar se dirigiu a um espaço de apresentação ao ar livre. Lá, um grupo de moradores do Centro Histórico Mundial da UNESCO, no Pelourinho, que se autodenominam Rastafári, fazia uma apresentação, carregada de politização, para um grupo de jovens da comunidade. Ao chegarem, os policiais “fortemente armados” saíram do veículo e ouviram atentamente os apresentadores com *dreads* do centro da cidade, liderados por um cantor e ativista negro que chamarei de Ras Mauro Dimas. A presença de policiais com fardas camufladas, conhecidos pela sua truculência, em posição de sentido em torno do centro comunitário causou visível nervosismo na maioria dos espectadores. Ainda assim, os músicos não interromperam a entoação – os cantores descrevem suas apresentações como “adoração” ou “louvor”. Ao contrário. Eles continuaram com “Irmão Policial”, uma canção cuja mensagem central segue assim:

¹ Como citar: COLLINS, John F. Interpretação equivocada (diferente) no Brasil: conexões escusas e críticas mal posicionadas no Rastafári e candomblé. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 21, n. 40, p. 115-136, 2021.

² Artigo traduzido para a língua portuguesa por Sherin Sant’Anna, sob supervisão e revisão de tradução da Prof.^a Rozane R. Rebechi.

³ Professor de Antropologia no CUNY – Queens College & the Graduate Center, Estados Unidos. E-mail: john.collins@qc.cuny.edu / zemilideias@yahoo.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1926-4375>.

Babilônia
Irmão Policial, Jesus é a solução
Dinheiro não
Violência não
Falso testemunho não
E contentem-se com os seus salários
Pois o salário do pecado é a morte
Pois o salário do pecado é a morte
Pois o salário do pecado é a morte

Como fica nítido diante do visível medo da polícia, demonstrado pela maioria dos presentes, “Irmão Policial” destacou-se como uma declaração explicitamente política e bastante destemida no final do século 20, momento em que os negros e a classe operária de Salvador relutavam em criticar a polícia publicamente, temendo retaliação violenta. Adaptada para o registro religioso, a canção permitiu que membros da comunidade Rastafári divulgassem a sua luta por relações sociais justas, a fim de incluir sua fé em um conjunto politizado de interações, exigindo tratamento respeitoso, com base na moralidade ligada à religião. Como me disse um integrante do grupo, que vou chamar de “Mano Carlos”, ao retornarmos ao Centro Histórico do Pelourinho, depois da apresentação: “Jah-Rastafar-I não é apenas um movimento, não é apenas música. É uma religião, e essa religião é o que me liberta no sentido espiritual e político!” No entanto, apesar das falas de Mano Carlos sobre o poder político da religião em um contexto marcado por discussões sobre não-violência, comportamento ético e responsabilidade policial, ao passarmos por um terreiro de candomblé meu interlocutor se voltou para mim e bradou, “é isso! Esse é o problema. O maligno. Essas seitas funcionam com base na troca, na magia negra e não na fé!”

Ataques verbais, e mesmo físicos, ao candomblé, seus símbolos e seus adeptos, têm sido a base do discurso evangélico e neopentecostal no Brasil há pelo menos duas décadas, e o movimento Rastafári da Bahia, assim como o Rastafarianismo na Jamaica (Austin-Broos, 1997), foi influenciado por

um discurso protestante mais abrangente. No entanto, e apesar de Mano Carlos ter chegado ao Rastafarianismo como parte de uma jornada espiritual e política, que começou quando ele foi preso e passou pela Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), a hostilidade de Mano Carlos parece mais do que uma espécie de conflito espiritual “comercial” (Chesnutt, 1997). Ao contrário, e com base no argumento de Ana Paula Mendes de Miranda (2021, neste volume) de que a “intolerância” religiosa enfrentada pelos povos de terreiro no Brasil é de fato uma manifestação de racismo estrutural muito mais amplo, procuro entender os universos morais – e, deste modo, os sistemas semióticos – que cercam o candomblé de ataques perpetrados por um variado grupo de atores. Para isso, retomo e modifico a afirmação de Miranda de que o enfrentamento à violência e à discriminação contra as religiões afro-brasileiras envolve o reconhecimento de um processo público ou “político” pelo qual “superar a opressão não é simplesmente uma questão de garantir a auto-afirmação... [mas se perguntar] em que medida as opiniões expressas causam sofrimento aos outros” (2021, neste número). O ponto central do meu argumento em relação à análise de Miranda, e para tratar da importância das ideias sobre “sofrimento aos outros” no atual momento de conflito religioso, é considerar como um grupo de diferentes atores baianos se engaja ao racismo estrutural e, ao fazê-lo, se une para combater o candomblé.

Minha análise, a qual aborda imaginários nacionalistas racialmente excludentes, pela forma como são configurados e geralmente contestados por uma difusa gama de atores, sugere que as críticas ao candomblé, disseminadas pelos evangélicos e pentecostais, não são simplesmente uma forma daquilo que Miranda denomina “política Cristofascista” por parte dos autores incitados por um discurso evangélico que ganhou visibilidade pública e poder político durante a administração de direita do presidente Bolsonaro. Os ataques também podem ser entendidos como manifestações de críticas maiores ao governo do estado e, portanto, do racismo estrutural, articuladas por pessoas que dialogam com determinados setores da religiosidade de influência protestante em Salvador nas últimas três décadas. Dialogar, da

forma como coloco aqui, não significa pertencer a uma seita religiosa ou aceitar suas crenças. Pelo contrário, significa estar exposto ou pertencer a uma comunidade de fala, seu léxico, e sua gramática (Harding, 2000). Em outras palavras, neste artigo coloco os racismos estruturais em um nível mais fundamental e insidioso, que não é tão evidente quanto a política discriminatória e as posições claramente racistas assumidas por tantos membros de um estado e de uma sociedade brasileira sob o comando de Bolsonaro. E procuro mostrar como as pessoas assumem, exercem e contestam o racismo estrutural por meio de expressões que podem não ser, à primeira vista, reconhecidas como antirracistas. Na verdade, essas expressões podem, por vezes, parecer discriminatórias. E, no entanto, elas também podem se referir aos mesmos problemas que os praticantes de religiões afro-brasileiras, que costumam ser criticados, também procuram resolver.

RASTAFARIANISMO E CANDOMBLÉ: UMA CRÍTICA MORAL E UMA TEORIA DE SINAIS

Pesquisas sobre a ascensão das denominações neopentecostais brasileiras no final do século 20, especialmente em Salvador, costumam apresentar essas denominações como grandes desafios, embora problemáticos, ao candomblé, a religião afro-brasileira intimamente associada ao Movimento Negro e às lutas por justiça racial em geral. Essa rivalidade entre o candomblé e instituições como a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), a igreja neopentecostal mais demográfica e institucionalmente poderosa do Brasil, parece ter sido gerada, e continua a ser agravada, por contínuos ataques veementes dos ministros da IURD ao candomblé e a seus símbolos (Johnson, 1997; Sansi, 2002). Além dos ataques a templos, aos praticantes e aos monumentos, pastores e fiéis neopentecostais esbravejam denúncias de sacrifício animal, do suposto papel do Diabo na religião espiritual afro-brasileira, e das trocas rituais, tão importantes para as transferências de energia no seio do candomblé (Brasil, 2007). Assim, não surpreende que, no estado da Bahia, o “coração” africano do Brasil e o provável berço do candomblé (Matory, 2004; Selka, 2007), acadêmicos e líderes comunitários, além dos praticantes do candomblé, se

mobilizaram para defender do ataque de protestantes arrogantes esta que é a mais brasileira das religiões⁴.

É imprescindível, em termos analíticos e políticos, identificar os ataques ao candomblé como racistas e, principalmente, como implicações do racismo estrutural apontado por Miranda. É pelo combate a esse racismo que o povo de santo ganha força política. No entanto, as faces e a natureza do racismo estrutural do Brasil exigem uma cuidadosa reflexão etnográfica. Afinal, “a diversidade de [...] atores envolvidos nesses ataques não nos permite afirmar [...] que as agressões [...] sejam ações orquestradas ou fruto de uma agenda comum entre os grupos evangélicos-pentecostais” (Miranda, 2021, neste número). Essa sinfonia de ações e atores envolvidos em projetos discriminatórios sugere que, em vez de responder a diretrizes ou dogmas, os preconceitos de alguma forma fazem sentido para os seus autores, que os desenvolvem em uma série de processos dispersos, mas impulsivos, guiados por um hábito compartilhado, ou formas de viver no mundo (Biondi, 2016). Mas para que essa “unidade” ideológica desagregada ou diversa ganhe forma e identifique seu alvo, as acusações dirigidas pelos evangélicos às religiões afro-brasileiras devem fazer sentido, parecendo resultados e respostas naturais ou lógicas a problemas reais do mundo. O que, então, são esses problemas “reais”, e como eles se tornam palpáveis?

Em sua análise das diferenças entre os meios católicos romanos e protestantes de argumentar a veracidade dos símbolos religiosos e, portanto, das representações mais gerais, Webb Keane afirma que as “ideologias semióticas” naturalizadas (2007) são essenciais para entender a forma como valores da

⁴ A exemplo da importância do candomblé para a identidade baiana e para as lideranças da sociedade capazes de tratar de questões sociais, em 2005 a Polícia Militar da Bahia criou uma unidade especial dedicada a combater as ameaças sofridas pelo candomblé. O Brasil é conhecido por ser um país de leis admiráveis e iniciativas louváveis, que na prática não funcionam da mesma forma como na retórica (da Matta, 1991). No entanto, o Núcleo de Religiões de Matrizes Africanas da PM da Bahia (Nafro-BA), destinado a supervisionar a forma como os praticantes do candomblé respondem à agressão, é um exemplo de como as disputas contemporâneas entre os pentecostais e o candomblé são realmente importantes para a identidade e a política baiana.

verdade e ação política são gerados. Essas ideologias ligam “processos semióticos gerais a juízos específicos de valor ético e político: entender um sinal de determinada forma é levar a sério o mundo que ele pressupõe e, muitas vezes, a vida que o mundo sugere” (Keane, 2018, p. 64). Hoje, uma ampla gama de baianos não afiliados a instituições evangélicas repetem argumentos sobre a imoralidade do sacrifício de animais e o uso de sangue, comuns no candomblé, o cultivo de divindades, como Exu, que os críticos reduzem a uma figura maligna semelhante aos estereótipos do demônio cristão, e até mesmo as supostamente problemáticas e essenciais “propriedades” (Manning, 2012) de alimentos como o azeite de dendê e o acarajé. Quando falamos sobre o acarajé, Josevaldo, membro Rastafári vizinho de Mano Carlos no centro da Rocinha do Pelourinho, me disse: “Essas coisas, essas oferendas, aquele azeite de dendê e o leite de coco – comida baiana! É uma troca, um presente oferecido em troca de alguma coisa. A relação com Deus não deve ser de troca, mas de devoção”. Durante nossa conversa, Josevaldo mencionou várias vezes o azeite de dendê, sua densidade, seu cheiro, e a forma como satura e escorre de alimentos associados ao candomblé, até mesmo impregnando o ar em torno da tenda da baiana do acarajé. Na verdade, Josevaldo questionou as qualidades da comida e do azeite ainda mais do que o ato de troca. Ou, melhor dizendo, ele entende que a troca por meio das qualidades que atribui aos objetos usados nessa troca, se referindo à saturação do azeite de dendê como metonímica dos modos como uma troca, uma transferência de qualidades, ocorre como parte de uma interação religiosa afro-baiana em que os adeptos oferecem presentes em troca da atenção dos orixás. De acordo com Josevaldo, essa oferenda significa tanto um pecado quanto uma forma de poluição que pode infectar aqueles que não conseguem se proteger das forças por ela emanadas, bem como de suas manifestações em cheiros, cores e gostos. Ao mesmo tempo, e por mais que a atenção de Josevaldo à poluição ritual e ao fechamento do corpo remete às ideias do candomblé (Gonçalves da Silva, 2007), ele falou sem parar sobre as maneiras como o penetrante azeite alaranjado, viscoso e brilhante, é supostamente representativo das forças irrestritas do candomblé. Josevaldo associou o azeite de dendê

com qualidades que ele caracterizou como quase animais e animistas daquela religião, baseada no transe e na possessão espiritual.

Para Josevaldo, o azeite de dendê atua como uma substância poderosa e irresistível, que se move promiscuamente entre as entidades e uma qualidade ou característica sensual dos objetos trocados entre os adoradores e as figuras religiosas que procuram interpelar. Isso pode parecer contraditório, na medida em que, nas palavras de Josevaldo, o azeite de dendê funciona tanto como um símbolo relativamente fixo, arbitrário, de oferendas aos orixás e um componente mais qualitativo, encarnado e material desse alimento que se move para além das trocas formais, infiltrando-se em cada cantinho de corpos e almas. A partir da perspectiva de uma antropologia semiótica, Josevaldo parece argumentar que os alimentos que contêm azeite de dendê são símbolos arbitrários tanto Saussurianos quanto Lévi-Straussianos, que ganham significado por meio da convenção, bem como dos tipos de signos motivados por conexão física e materialidade compartilhadas que o filósofo norte-americano C.S. Peirce apelidou de “ícones” e “índices”. Em outras palavras, para Josevaldo, a comida do santo e as receitas baianas associadas a ela produzem significado porque servem tanto como conexões arbitrárias e comuns apreendidas dentro de uma comunidade de fala específica quanto como signos icônicos ou índices que de alguma forma se conectam física ou mimeticamente com seus objetos a fim de significar por meio de substância ou proximidade compartilhada. Esta última relação, a que Pierce chama “indexicalidade” e “iconicidade”, está fundamentada na materialidade dos próprios signos e das conexões entre signos e seus objetos, e implica a importância de se prestar atenção às queixas sobre a materialidade dos objetos em meio às críticas ao candomblé.

A comida do santo cumpre uma dupla função ao tornar reais os argumentos de Josevaldo sobre a imoralidade ostensiva do candomblé. Por um lado, é um componente essencial do estereótipo do ritual de dar e receber, cuja suposta instrumentalidade, conforme desenvolvida em contextos religiosos específicos, ofende Josevaldo. Ao mesmo tempo, nesse contexto Josevaldo aprendeu a entender esses alimentos acrescidos de azeite de dendê como

objetos perigosos imbuídos de propriedades de amarração, sempre inconvenientes devido à tendência de se fundir ou escorrer e infectar semioticamente outras entidades. Embora Josevaldo e seus vizinhos nunca tenham feito uma comparação explícita, é quase como se a capacidade do óleo de se conectar, respingar e penetrar fosse de alguma forma semelhante à capacidade dos orixás de se apoderar do hospedeiro humano, quer seja invocado por um praticante ou por vontade própria.

Em sua reflexão sobre as manifestações de Exu nas religiões afro-brasileiras, Stefania Capone aponta que “A quantidade das ‘qualidades’de Exu, então, torna-se a expressão de sua indefinição. Exu tem vinte e uma qualidades, mas, como ele está conectado com multiplicidade, esse número costuma ser muito maior” (2010, p. 47). O que foi discutido acima surge como parte de uma análise de tensões maiores sobre pureza e mistura, conforme relacionadas a diferentes tradições, como nagô e candomblé bantu. Capone aponta que os praticantes religiosos podem estar divididos sobre a forma ou manifestação que caracteriza Exu. Josevaldo, por outro lado, não foca especificamente em Exu, que pode ser identificado com a possessão de um praticante religioso ou com a eficácia religiosa no mundo. Ao contrário, ele se concentra em qualidades de sentidos associadas a Exu. Essas próprias qualidades se tornam objeto de atenção e são entendidas como indicativas da natureza mais abrangente das religiões às quais estão associadas. Josevaldo, como seus companheiros Rastáfari, entende os objetos cotidianos associados ao ritual do candomblé como metonímicos das relações e qualidades gerais da religião. Mas como, e com base em quais evidências e associação entre evidência e interpretação, esse grupo Rastáfari formula as interpretações moralizantes dessa relação?

Para Josevaldo, diferentemente da tradição cristã, que se preocupa com as distinções entre corpo/alma e evita o pecado, em vez de invocar as forças de possessão física, o candomblé é suspeito. Isso se deve ao que Josevaldo denomina permissividade sensual do candomblé, ou seja, sua capacidade promíscua de comunicar e afetar diferentes entidades a fim de superar as fronteiras que ele associa com a possessão espiritual. No entanto, como fica evidente na discussão iniciada em meados do século XX entre os acadêmicos

e a comunidade religiosa sobre Nagô e também sobre a pureza africana no candomblé, questões de pureza, autenticidade, combate ao sincretismo e “raízes” africanas são tão importantes no mundo do candomblé quanto no Rastafári (Gomes da Cunha, 1993).

Parece que Josevaldo se apodera e emprega uma forma de interpretar ou avaliar o funcionamento moral e religioso do candomblé que, na verdade, tem muito em comum com o que ele critica no candomblé. Em outras palavras, ele acredita que o candomblé como tradição religiosa se define por meio de suas características sensuais. E, também de acordo com Josevaldo, guiar-se por relações sensuais e de troca, em vez de um sistema moral interpretado de forma correta e uniforme, é carecer de substância moral. Se negarmos a eficácia analítica dos apelos por diferenciação ritual e competição religiosa, de que forma a associação entre a imoralidade e o Diabo, e também as qualidades sensoriais dos alimentos e objetos associados ao candomblé, passaram a ecoar em Salvador entre públicos diversos? E como essa associação passou a ser empregada por membros da comunidade Rastafári, como demonstramos com Josevaldo? Minha resposta tem a ver com a forma como a valorização das origens africanas é compartilhada, e com uma crítica à nação brasileira moderna.

FRONTEIRAS, MISTURA E RAÇA NA BAHIA

A Bahia configura-se há muito tempo como a origem negra e colonial e o “coração” do Brasil, graças principalmente à quantidade de sua população com ascendência africana e à força das manifestações culturais associadas à Brasilidade Negra. Ao longo da história, a Bahia aparece e reaparece como um polo africano em uma nação que, pelo menos oficialmente e durante o período de construção nacional moderna pós-Segunda Guerra Mundial, se afirmava como uma mistura nacionalizante, muitas vezes chamada de “democracia racial”, para alcançar a unidade e a identidade. Ao longo da década de 1990, no entanto, ONGs, acadêmicos e grupos baianos, como o coletivo Rastafári de Ras Mauro Dimas, questionaram a forma como se generalizou afirmar

que a Bahia representa um Brasil mestiço e “pardo”. Dentro de tal formação simbólica, a Bahia poderia contribuir com “qualidades” e símbolos africanos, mas estes continuaram subservientes à negação da negritude muito contestada a nível nacional pelo Movimento Negro desde, no mínimo, o final da década de 1970 (Sheriff, 2001). Durante toda a década de 1990, muitos membros das comunidades candomblé e Rastafári de Salvador, fossem eles participantes ou figuras políticas em interlocução com o Movimento Negro, combateram essa ênfase no sincretismo religioso, cultural e racial. Os membros da Comunidade Rastafári do Pelourinho lamentaram a forma como aquilo que entendiam por suas raízes africanas haviam sido engolidas por um projeto de construção nacional baseado na miscigenação. Para eles, isso ofuscaria a discriminação enfrentada pelos Brasileiros Pretos, bem como a importância do país de origem. Mas havia uma grande diferença entre a forma como os membros das comunidades Rastafári e do candomblé interpretaram o que Ras Mauro Dias descreveu como “a colonização da África e do povo africano em nome de um Brasil injusto”.

Os praticantes do candomblé, cujas cerimônias foram, pelo menos oficialmente, criminalizadas na Bahia até meados de 1970, mantêm relações ambíguas, porém muitas vezes abrangentes e mesmo íntimas, com o estado baiano e seus governantes. Essas relações incluem amizade de longa data, interação patrono-cliente, mas também podem revelar vínculos conflitantes e alianças de conveniência. Ainda assim, apesar de a baianidade ter sido amplamente construída por meio da apropriação e uso dos signos do candomblé pelo estado e seus governantes, a grande maioria dos moradores do Pelourinho chegou a associar o candomblé à Bahia na década de 1990. Eles presenciaram figuras políticas desfilando pelas ruas do Pelourinho com líderes do candomblé e assistiram pela televisão quando esses mesmos políticos visitaram os terreiros ou descreveram sua participação no candomblé e ostensiva fidelidade aos orixás. Se o discurso dos políticos era sincero ou não, o importante é que a maior parte dos moradores do Pelourinho associavam o candomblé ao seu estado, à construção da baianidade e à cultura oficial baiana. Ainda que muitos líderes religiosos criticassem abertamente o discurso da mestiçagem e defendessem a valorização do que entendiam como raízes africanas duradouras e fundamentais

de sua religião, essa associação do candomblé com o estado fez com que os moradores do Pelourinho, como Mano Carlos, associassem o candomblé à mistura racial, ao hibridismo e à rejeição da negritude.

Há décadas, membros da comunidade Rastafári do Pelourinho afirmam que a verdadeira conexão com a palavra de Deus, e não com múltiplas divindades que mudam de forma e muitas vezes impõem a própria vontade, é que apresenta uma alternativa para o racismo que apaga a contribuição africana para a nação brasileira. Para eles a “solução”, o que chamam de “a verdadeira verdade”, é alcançável apenas por meio das performances musicais regadas a maconha, como aquela presenciada pela polícia militar em Pernambuco. Resta saber se tal solução é viável ou desejável para a comunidade geral. Além disso, a verdade dessa “verdade verdadeira” também é discutível. Mas o que importa é que ela faz sentido para a comunidade Rastafári como resposta à ameaça de uma celebração brasileira de miscigenação e, portanto, de hibridismo racial “pardo” que os Rastafáris, assim como muitas sacerdotisas do candomblé e ativistas do Movimento Negro, consideram um problema. E, ao fazer sentido, essa “verdade” associa o candomblé – se de forma correta ou não foge ao escopo deste artigo – com um estado baiano ligado à opressão afro-brasileira. Em outras palavras, o engajamento com o racismo estrutural por parte dos Rastafáris que criticam a apropriação cultural popular e a iniquidade racial pelo estado baiano acaba incitando os Rastafáris contra o povo de santo. Vale ressaltar que, ironicamente, muitos praticantes do candomblé estejam engajados em semelhantes lutas antirracistas. Mas esses objetivos em comum ficam praticamente irreconhecíveis, diante das ideologias semióticas pelas quais esses críticos Rastafári interpretam e abordam o candomblé como religião.

Mas nada disso justifica a violência contra o candomblé. É importante considerar que o foco etnográfico no racismo estrutural pode revelar dinâmicas ou nuances inesperadas que estimulam os antropólogos a fazer mais do que acusar uma ou outras religiões, ou até mesmo afirmar que essas religiões possam de fato compartilhar sistemas simbólicos. Entre essas dinâmicas inusitadas está uma fusão do candomblé e de um mecanismo do estado

entendido como racialmente discriminatório por parte dos Rastafáris que se intitulam “guerreiros” antirracistas. Embora essa forte associação popular do candomblé com o estado baiano e seus projetos não se limite aos moradores do Pelourinho e à comunidade Rastafári, a crítica ao candomblé e à indústria da cultura baiana é mais forte entre Ras Miro Dias e seus apoiadores. Essa associação entre o candomblé e o estado da Bahia pode ajudar a pavimentar um terreno fértil para as mensagens mais instrumentais e violentas lançadas pelos líderes pentecostais e evangélicos. Ou não. No entanto, o fato de os Rastafáris acusarem o candomblé de ser nada mais do que uma faceta de um estado racista demonstra a importância de se adequar às exigências dos julgamentos políticos em Salvador atualmente.

VIOLÊNCIA E INTERPRETAÇÃO: RAÇA E DISCRIMINAÇÃO EM VÁRIOS NÍVEIS

Na introdução deste artigo, enfatizou-se a crítica moral e política presente em “Irmão Policial” antes de começar uma discussão sobre a forma como os Rastafáris passaram a reconhecer incorretamente aspectos do candomblé, podendo levar à interpretação equivocada dos antropólogos em relação às motivações e objetivos de muitos baianos que criticam o candomblé. É, portanto, significativo que o refrão da canção não seja sobre dinheiro ou violência policial direta. Em vez disso, trata-se principalmente de vincular a violência da interpretação a uma violência policial ligada à nação e suas leis:

A polícia está interpretando mau
Por causa do Diabo
Que usou os homens que fizeram
Que usou os homens que fizeram as leis que
regem a nação dos demônios
governar a nação dos demônios

Ao discutir a letra da canção com os membros da banda e seu público, muitas vezes ouvi uma explicação bastante superficial de que as intervenções malignas do Diabo cristão geram falácia e pecado nos seres humanos. De acordo com Mano Carlos, “O Diabo, assim como as forças malignas que o povo do candomblé invoca, é o que perverte o ser humano. Somos na essência bons, mas falhos. Desde Adão e Eva. Mas o que nos empurra para um comportamento incorreto é o Diabo.” Para Mano Carlos, os humanos têm uma essência e, embora não possam conhecer completamente os planos de Deus, estão fadados, por causa dessa essência, a tentar interpretar de maneiras que sejam verdadeiras tanto a sua própria natureza como a Palavra de Deus. Ler a Bíblia é primordial para essa interpretação.

Aqui a interpretação funciona de várias maneiras, entre elas como um ponto de diferenciação do candomblé, em que o essencial da experiência religiosa não é a interpretação, mas a convocação ou recepção de forças que invadem e passam a residir nas pessoas. Esta é uma invasão altamente suspeita, que Mano Carlos compara com as artimanhas do Diabo. Ao fazer isso, ele não se desvia muito das tentativas evangélicas e pentecostais convencionais de vincular a possessão de espíritos no candomblé à influência do Diabo. Mas, em mais de uma ocasião, Mano Carlos revelou algo novo ao associar essa possessão à política racial.

Em vários momentos, Mano Carlos afirmou que o processo de interpretação que leva à “verdade verdadeira” intensifica sua relação com a negritude e a África. “Pesquisando, aprendi a reconhecer e valorizar minhas raízes africanas”, ele repetiu várias vezes, “Não é como aquela abobrinha que diz que os deuses africanos supostamente me dominam. Não, a meditação me ensina quem sou e de onde venho”. Essa “meditação” geralmente envolve o estudo coletivo e individual da Bíblia, o canto, a percussão e o uso da maconha. Os membros do grupo recitam e discutem as passagens bíblicas, muitas vezes repetindo para os compatriotas que não sabem ler. De acordo com Josevaldo, “os tambores nos colocam em contato com a África. Mas a África não vem até nós. A África já está em nós. Temos de aprender a reconhecer isso”.

A ênfase de Mano Carlos na interpretação é importante para as recentes mudanças na política racial brasileira. O Brasil passou por uma importante ampliação na identificação de negros e indígenas e também dos direitos das minorias nas últimas três décadas. Rejeitar continuamente a história de uma nação feliz, não violenta e mestiça não se baseia apenas em movimentos políticos e programas estatais durante as gestões progressistas de Luís Inácio “Lula” da Silva. Também se baseia nas formas bastante politizadas que alteraram a identificação racial no Brasil desde a década de 1970 (Collins, 2015). E, se a auto identificação com determinada raça no Brasil requer maneiras específicas de traçar práticas culturais e de descendência, e até mesmo localização geográfica (Sansone, 1995), então pode-se entender que essa identificação racial seja uma forma de interpretação. Mano Carlos demonstra esse processo, ao enfatizar que, para ele, a identidade racial não se manifesta quando recebemos um espírito africano, como no candomblé, mas sim quando reconhecemos quem somos. A forma como nos identificamos, e demonstramos ou mapeamos nossa identidade racial, pode ser o que está em jogo nas críticas dos Rastafáris ao candomblé.

No mundo todo, quem acreditamos ser pode se revelar um cálculo bastante impreciso. Como Josias, outro membro do Rastafári me disse, “Sabemos que somos afro-brasileiros. Mas saber e dizer que sou negro brasileiro não é um processo fácil neste país. Há tanta lavagem cerebral. É por isso que fazemos meditação”. Josias explicou que a meditação, com suas características comunitárias e individuais, é um meio de sair e depois voltar a si, orientados pela Palavra (Bíblia) e pelos ritmos sagrados. A meditação é em parte um processo hermenêutico, um meio de interpretar o mundo e o eu. Ras Miro Dimas reforçou essa ideia quando disse que “Não é que eu queira livrar a barra da polícia quando canto que eles ‘interpretem mal’. É que eles não meditam, são teleguiados pelo maligno”. Quando nos ouviu, Mano Carlos, que fez a transição pela Igreja Universal do Reino de Deus enquanto estava preso por assassinato antes de aderir à fé Rastafári, comentou a declaração de Ras Miro acrescentando: “Muitos deles [policiais] dizem que são cristãos. Pertencem à

IURD ou a outras igrejas do tipo, mas não meditam. Eles leem a Bíblia. Mas eles não meditam sobre a Bíblia. São almas perdidas”.

Minhas discussões com o coletivo Rastafári deixam claro que eles ficam incomodados tanto com o cristianismo evangélico e pentecostal quanto com o candomblé. Como Mano Carlos enfatizou, eles criticam a falta de reflexão e visão crítica dos membros da IURD, bem como a forma como os pastores da igreja valorizam o dinheiro e as doações. De maneira mais básica e veemente, entretanto, eles também criticam o que consideram ser a falta de um texto formativo e de tradição hermenêutica no candomblé. No contexto de suas discussões sobre identidade racial e religião, parece que a comunidade Rastafári está menos envolvida em algum tipo de batalha ou disputa espiritual com outras seitas por membros. Mas seus membros se apoiam na política dos negros, na crítica ao Estado brasileiro e nos tipos de análise (meditação) que eles acreditam trazer moral às pessoas e comunidades.

Quando abordamos o atual momento de violência contra a religiosidade afro-brasileira por parte dos evangélicos, vale a pena examinar outras religiões afro-brasileiras, como o Rastafári. Uma vez que muitos membros da comunidade Rastafári do Pelourinho circularam pelo candomblé e também pelas igrejas evangélicas, podem contribuir com uma crítica importante, mas não violenta, sobre essas instituições e sua política. Talvez ainda mais significativo, dado o foco Rastafári na corrupção terrena, na forma de um poder estatal muitas vezes expresso tanto por meio do policiamento quanto da política cultural na Bahia, os Rastafáris também começam a sugerir algumas das maneiras pelas quais uma crítica popular contemporânea ao racismo estrutural pode começar a envolver o candomblé nas estruturas do Estado. Não é objetivo deste artigo julgar se essa crítica é acertada ou não para avaliar os vínculos estreitos entre o candomblé e a Bahia. Mas a afirmação é relevante para entender como uma crítica que pode identificar certos aspectos problemáticos da política baiana pode vir a se concentrar no candomblé. Notadamente, o candomblé pode servir como alvo equivocado, ou bode expiatório. Mas isso não significa que a crítica ao candomblé na Bahia hoje seja apenas uma manifestação direta ou linear de racismo estrutural.

REGGAE DO SENHOR, RAP E “CRISTOFASCISMOS” À LUZ DA CRÍTICA PERIFÉRICA

Muitos dos que cresceram no Pelourinho têm pelo menos alguma ligação, ou familiaridade, com o tráfico de drogas na cidade e seus principais protagonistas. Isso decorre do *status* anterior à restauração do Pelourinho como o maior mercado de maconha da cidade e, conseqüente, papel central na epidemia de crack na cidade no final dos anos 1990 e na primeira década do novo milênio. Na década de 1990, muitos dos primeiros traficantes de drogas da periferia de Salvador começaram no Pelourinho ou, quando o crack se popularizou a partir de 1996, iam até o centro da cidade para conseguir grandes carregamentos da droga. Aqueles que viviam no Pelourinho antes da restauração acabavam interagindo com vizinhos, parentes e amigos envolvidos no movimentado comércio de drogas do bairro. Alguns entraram nesse comércio por períodos curtos ou longos, enquanto muitos evitaram a todo custo o uso e o comércio das drogas. Mas era impossível evitar o contato com as pessoas rotuladas de “traficantes” pelas autoridades, uma vez que essas pessoas eram vizinhos ou parentes de alguém, ou representariam uma ameaça se fossem repudiados, insultados ou denunciados.

A influente comunidade Rastafári do Pelourinho é um caso especial, em parte devido ao uso e à associação do grupo com a maconha. Enquanto os Rastafáris na Bahia e em geral rejeitam e evitam a cocaína, e por isso podem entrar em conflito com quem usa e vende essa droga, aos olhos das autoridades o consumo de maconha, os penteados, a associação com a negritude e a desconfiança das instituições formais do Estado acabam associando-os às drogas ilícitas (Collins, 2015).

Devido à ênfase nas críticas moralizantes do poder do Estado, aos shows de *reggae* raiz em Salvador, os padrões de residência compartilhada e a adoção da maconha pelos Rastafáris, um grupo diverso de baianos da classe trabalhadora assiste às apresentações de Ras Mauro Dias, bem como outros grupos de *reggae* raiz do Pelourinho, como Carruagem de Fogo e Bem Aventurados. Esses participantes geralmente não são Rastafáris, e muitos preferem o *Hip Hop* ao *reggae*. No entanto, esses frequentadores não Rastafáris

dos shows dizem que compartilham da indignação contra o abuso policial e do apoio à mensagem Rastafári de empoderamento dos negros por meio da valorização das raízes africanas. Infelizmente, muitos repetem os tipos de ataques ao candomblé que ouço dos Rastafáris, e que afirmo que estão relacionados com, mas de alguma forma diferem daqueles proferidos pelos evangélicos. Em outras palavras, reitero que os ataques ao candomblé por um grande número de jovens afro-baianos da periferia da cidade decorrem de suas associações com uma comunidade de fala, e não de manipulações de pastores evangélicos que os jovens levam a sério. A maioria dos participantes dos eventos de *reggae* do Pelourinho desconfia dos evangélicos, e os critica. Mas eles são constantemente expostos àquele discurso, tanto devido à vida cotidiana em Salvador, onde as igrejas evangélicas proliferam, quanto ao engajamento com os preceitos Rastafáris.

Entre os muitos que participam das “meditações”, shows e manifestações contra o poder do Estado promovidas pela comunidade Rastafári do Pelourinho estão jovens baianos ligados ao tráfico de drogas. Muitos foram presos e, como Mano Carlos, tiveram contato com a doutrinação evangélica enquanto cumpriam a pena. Alguns se converteram ao cristianismo evangélico e ainda seguem praticando sua fé. Um número ainda maior invoca Jesus Cristo, o Diabo e as Escrituras Sagradas em suas interações com amigos, vizinhos, inimigos e autoridades estaduais. Em tais interações predominam as expressões típicas dos evangélicos. Alguns exemplos são “Só Jesus” e “Pela misericórdia do Senhor Jesus”. A exclamação “Só Jesus” geralmente é utilizada por homens que não querem um confronto físico com um antagonista, mas sabem que manter uma certa identidade masculina associada à violência é uma parte necessária do “respeito” e da sobrevivência em muitos bairros. Quando instigada a tal confronto, a pessoa muitas vezes exclama “Só Jesus”, com uma expressão irritada e ligeiramente resignada no rosto. Essa exclamação sugere a todos os presentes que o falante é capaz de uma ação violenta, mas essa opção está agora impedida por uma crença em Jesus e uma natureza pacífica devido à conversão. Aqui, uma linguagem ligada a Jesus é empregada de forma instrumental.

Uma linguagem associada tanto ao cristianismo evangélico quanto ao Rastafári se tornou comum e é empregada de várias maneiras por muitos na periferia de Salvador. A maioria dos que usam essa linguagem não frequenta igrejas evangélicas. No entanto, com a experiência da prisão, a reformulação da prática protestante por grupos influentes, como os coletivos Rastafáris do Pelourinho, e a dinâmica de sobrevivência em bairros violentos, essa linguagem se tornou comum entre os jovens. Assim, e embora minha experiência em Salvador corrobore a insistência Miranda para que os ataques à religião afro-brasileira sejam entendidos não apenas como conflito religioso, mas sim como parte de uma política mais ampla que inclui o racismo estrutural, os ataques agressivos ao candomblé são muito mais do que uma fusão de uma “Teologia da Prosperidade” (Campos, 1997) com a violência territorial das gangues de traficantes chefiadas por pessoas convertidas ao cristianismo na prisão (Miranda, 2021, neste número). Ao contrário, são exemplos multifacetados de como certas formas de compreender a nós mesmos, construir sujeitos políticos e contestar a exclusão se juntaram em partes específicas do Brasil. E são exemplos de como isso ocorre hoje em relação a aspectos do racismo estrutural em que os etnógrafos devem se concentrar para compreender os ataques evangélicos, as respostas do povo de santo e o que isso significa para a nação brasileira.

CONCLUSÃO

Mesmo que Salvador esteja agora em meio a uma “sincronização” e formalização das redes de tráfico de drogas ao estilo carioca, fortemente influenciada por integrantes do Primeiro Comando da Capital, Comando Vermelho e outras organizações de nível nacional, as redes criminosas da cidade permanecem mais difusas e informais do que em muitas cidades do sul e sudeste do Brasil. Além disso, na minha análise, não considero uma ampla matriz de religiões afro-brasileiras baseadas na possessão, incluindo a umbanda, como faz Miranda no Rio. Portanto, pode ser controverso

argumentar, com base em Rastafáris, candomblé, Bahia e as redes criminosas em Salvador, que uma política “cristofascista” é na verdade um conjunto muito mais difuso que não deve ser considerado como algum tipo de estrutura estável instrumentalizada por igrejas evangélicas e traficantes de drogas (Miranda, 2021, neste número). No entanto, e independentemente de como as diferenças entre as relações sociais nas capitais brasileiras reconfiguram a análise, o caso de Salvador é adequado para interpretar e avaliar as valências políticas dos recentes ataques ao candomblé associados aos evangélicos.

Basicamente, assim como em Miranda, os ataques evangélicos à religião afro-brasileira forçam os cientistas sociais a situar os ataques evangélicos e fenômenos relacionados dentro de uma transformação política mais ampla que se desenvolve em relação a diferentes configurações da política racial e do secular e sagrado. Por exemplo, ao escrever sobre prisioneiros evangélicos no Equador, o antropólogo Christopher Garcés afirma que a fé dos prisioneiros e as formas de organização representam “um desafio profundo aos abusos da lei no que poderia perfeitamente ser chamado de ‘desmonte’ do poder do Estado contemporâneo [...] implodindo distinções normativas que separam artificialmente os domínios da especialidade secular e religiosa” (2010, p. 460). A divisão entre experiência mundana e a religiosa em fragmentos implica também na separação ou disputa entre valores da verdade, ou das regras sobre aquilo que é ou não é evidente, que cercam declarações sobre o mundo (Asad, 2003; Connolly, 1999; Hirschkind, 2006). Isso se assemelha às ideologias semióticas que, conforme argumento acima, orientam algumas das distinções na ligação de evidências e interpretações entre os Rastafáris e o povo de santo, motivando, assim, as críticas dos Rastafáris. Por esse viés, o conflito em torno dos evangélicos e do povo de santo ilustra a importância das distinções seculares/sagradas não apenas em relação à lei e quem é protegido por estatutos que garantem a liberdade religiosa (Miranda, 2021, neste número), mas o status epistemológico de afirmações sobre o mundo.

A insistência contraditória dos Rastafáris de que existe uma “verdade verdadeira” e que eles são capazes de adquirir uma interpretação dessa verdade, diferentemente do povo de santo, é um exemplo de como a lógica

religiosa se expande. O fato de vincularem essa “verdade verdadeira” a causas raciais ilustra a forma como protestar contra o racismo estrutural e garantir a identidade dependem de ideologias semióticas específicas, que também estão fortemente presentes na prática religiosa.

Trago isso à tona porque, por mais que eu abomine e tente extinguir a violência praticada atualmente contra o povo de santo, acho muito simplista atribuir essa violência somente a atores “problemáticos”, como evangélicos e traficantes de drogas. Como Marx nos advertiu há muito tempo, todos nós escrevemos nossas histórias, mas não exatamente conforme desejamos ou imaginamos. Analisar os reais efeitos políticos do racismo estrutural nas etnografias do Brasil urbano é, portanto, reconhecer que mesmo os projetos que associamos à justiça social podem ser resignificados de maneiras que reforcem a discriminação. Da mesma forma, importantes tradições religiosas e políticas, como o candomblé, podem ser reduzidas a caricaturas, ou mesmo a inimigos, por grupos como os Rastafáris, com quem compartilham uma mensagem de libertação negra.

Ao debater sobre ataques ao povo de santo e seus símbolos e instituições religiosas, portanto, também discuto o método etnográfico e de que forma os antropólogos abordam os valores políticos e o dinamismo da cena religiosa brasileira. Estou ciente da dinâmica problemática em torno dos evangélicos, seus representantes e suas críticas perturbadoras aos programas de justiça social, outros grupos religiosos e minorias sexuais no Brasil de Bolsonaro. Mas também observo em primeira mão como um grupo de baianos da classe trabalhadora tomou conhecimento ou foi tocado pelo discurso evangélico e, em seguida, mudou radicalmente e reutilizou essas expressões para transmitir mensagens de empoderamento dos negros que se encaixam muito bem com as mensagens do povo de santo, que eles criticam. Somente aprofundando essas relações furtivas, e entendendo como certas formas de “senso comum” as separam, será possível construir uma frente mais unida para o empoderamento afro-baiano proveniente de todo esse panorama religioso.

REFERÊNCIAS

- ASAD, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- AUSTIN-BROOS, Diane. *Jamaica Genesis: Religion and the Politics of Moral Orders*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- BIONDI, Karina. *Sharing This Walk: An Ethnography of Prison Life and the PCC in Brazil*. John Collins, editor and translator. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2016.
- BRAZEAL, Brian. *Blood, Money and Fame: Nagô Magic in the Bahian Backlands (Brazil)*. 2007. Ph.D. (Dissertation) – University of Chicago, Department of Anthropology, Chicago, 2007.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- CAPONE, Stefania. *Searching for Africa in Brazil: Power and Tradition in Candomblé*. Durham: Duke University Press, 2010.
- CHESNUTT, Andrew. *Born Again in Brazil: The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1997.
- CONNOLLY, William. *Why I Am not a Secularist*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.
- COLLINS, John. *Revolt of the Saints: Memory and Redemption in the Twilight of Brazilian Racial Democracy*. Durham: Duke University Press, 2015.
- DA MATTA, Roberto. *Carnivals, Rogues, and Heroes: An Interpretation of the Brazilian Dilemma*. Trans. John Drury. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1991.
- GARCÉS, Christopher. The Cross Politics of Ecuador's Penal State. *Cultural Anthropology*, v. 25, n. 3, p. 459-496, 2010.
- GOMES DA CUNHA, Olívia Maria. Fazendo A “Coisa Certa”: Reggae, Rastas e Pentecostais em Salvador. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 8, n. 23, p. 120-37, 1993.

- GONÇALVES DA SILVA, Vagner. *Intolerância Religiosa: Impactos Do Neopentecostalismo No Campo Religioso Afro-Brasileiro*. São Paulo: EDUSP, 2007.
- HIRSCHKIND, Charles. *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. New York: Columbia University Press, 2006.
- JOHNSON, Paul Christopher. Kicking, Stripping, and Re-Dressing a Saint in Black: Visions of Public Space in Brazil's Recent Holy War. *History of Religions*, v. 37, n. 2, p. 122-140, 1997.
- KEANE, Webb. On Semiotic Ideology. *Signs and Society*, v. 6, n. 1, p. 64-87, 2018.
- KEANE, Webb. *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. Berkeley: University of California Press, 2007.
- MATORY, J. Lorand. The "Cult of Nations" and the Ritualization of their Purity. *South Atlantic Quarterly*, v. 100, n. 1, p. 171-214, 2008.
- MANNING, Paul. *Semiotics of Drink and Drinking*. New York: Continuum Publishing, 2012.
- MIRANDA, Ana Paula Mendes de. "Terreiro Politics" Against Religious Racism and "Christofascist" Politics. *Vibrant*, v. 17, p. 1-20, 2020.
- MIRANDA, Ana Paula Mendes de. A "política dos terreiros" contra o racismo religioso e as políticas "cristofascistas". *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 21, n. 40, 2021.
- SANSI, Roger. The Fetish in the Lusophone Atlantic. In: NARO, Nancy Priscilla; SANSE-ROCA, Roger; TREECE, David H. (org.). *Cultures of the Lusophone Black Atlantic*. Nancy. New York: Palgrave Macmillan, 2007. p. 19-40.
- SANSONE, Livio. O Pelourinho dos Jovens Negro-Mestiços de Classe Baixa da Grande Salvador. In: GOMES, Marco Aurélio Andrade de Filgueiras (org.). *Pelo Pelô: História, Cultura e Cidade*. Salvador: EDUFBA, 1995. p. 59-70.
- SHERIFF, Robin E. *Dreaming Equality: Color, Race, and Racism in Urban Brazil*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2001.

Recebido em: 15/07/2021

Aprovado em: 15/07/2021