



Escola de Ciências e Políticas Públicas

**Mestrado em Estudos Africanos 2018/2019 Coordenadora:
Professora Doutora Ana Lúcia Sá**

**Preconceito religioso no quotidiano dos candomblecistas em Portugal:
nacionalidade, desconhecimento e tramas sociais**

Estudo de Caso

Ana Marta Neves Roldão - nº69717

Orientador:

Professor Doutor João Ferreira Dias.

Investigador do Centro de Estudos Internacionais do Instituto Universitário de Lisboa

Setembro, 2019



Escola de Ciências e Políticas Públicas

Mestrado em Estudos Africanos 2018/2019
Coordenadora: Professora Doutora Ana Lúcia Sá

**Preconceito religioso no quotidiano dos candomblecistas em Portugal:
nacionalidade, desconhecimento e tramas sociais**

Estudo de Caso

Ana Marta Neves Roldão - n°69717

Orientador:

Professor Doutor João Ferreira Dias.

Investigador do Centro de Estudos Internacionais do Instituto Universitário de Lisboa

Setembro, 2019

Agradecimentos

Numa breve nota, mas sentida, quero agradecer a todos aqueles que me ajudaram e incentivaram na concretização deste trabalho. Em especial agradeço ao orientador da presente dissertação, o Professor Doutor João Ferreira Dias, pelo seu profissionalismo, disponibilidade, paciência, ajuda e dedicação e à Professora Doutora Ana Lúcia Sá, Coordenadora do Mestrado em Estudos Africanos, pelo incentivo, partilha de experiências e do seu saber.

Às pessoas que integram e dão voz ao presente trabalho, em especial ao Pai Hélder e aos seus filhos de santo: Ana, Lina, Jonas, Cristiana, Raquel e Zé, agradeço terem tão prontamente aberto a porta do terreiro: Axé Oya Bó Mi, partilhando os saberes e as experiências pessoais.

Agradeço ainda aos meus pais e irmã, pois sem a sua ajuda, apoio e motivação, não teria atingido esta etapa. Por fim, mas não menos importante, o meu muito obrigada ao meu grande companheiro e amigo, Eduardo.

Resumo

Verificando o espaço social brasileiro como um cenário privilegiado na ocorrência de conflitos e perseguições, particularmente, dirigidas às religiões afro-brasileiras, a presente dissertação procura investigar a agência do preconceito em contexto português, centralizando a sua análise no universo religioso candomblecista. Assim, a partir do estudo de caso do terreiro Axé Oyá Bó MI, atento-me em responder, a partir dos testemunhos colectados, se o sacerdote (pai de santo) e restantes membros (filhos de santo) sentem preconceito, se reconhecem publicamente a filiação à religião, a quem contam, de que forma contam e que impacto isso tem nas suas relações sociais para lá do terreiro, seja no quadro da família, núcleo dos amigos e colegas de trabalho e junto da vizinhança.

A análise criteriosa do tema em termos bibliográficos agregada ao desenvolvimento de entrevistas, veio solicitar ainda o aprofundamento de conceitos chave de legitimidade, autenticidade, pureza e liberdade religiosa, os quais integram grande parte dos argumentos em defesa da participação religiosa e ocupação de cargos de liderança religiosa. Deste modo, ancorando-se quer em factores de negócio, nacionalidade ou invejas e pequenas intrigas (fuxico), candomblecistas operacionalizam alianças entre si ou, pelo contrário, definem as disputas como o quadro privilegiado.

Palavras-chave: *candomblé - legitimidade - autenticidade - pureza - liberdade religiosa.*

Abstract

Considering the Brazilian social space as a privileged scene with regard to conflicts and persecution in particular against Afro-Brazilian religions, the present dissertation aims to investigate the agency of the prejudice in the portuguese context, focusing its analysis in the religious universe of candomblé. Using as a starting point the case study of the yard (terreiro) Axé Oyá Bó Mi, I propose myself, through individual and collected testimony, to answer if the priest (Pai de Santo) or the other practitioners (Filhos de Santo) feel prejudice, if they recognize publicly their religious affiliation, to whom and in what way they speak about it, and the impact that has in their social connections beyond the yard (terreiro).

A careful bibliographic analysis aggregated to the development of the interviews, has demanded for the deepening in key concepts as legitimacy, authenticity, purity and religious freedom, which comprise a considerable portion of the arguments in defence of religious practise and position occupation of positions within the religious leadership. Thus, anchoring in factors as business, nationality, or envy and small intrigues, candomblé practitioners either make alliances among themselves or, conversely, define their disputes as the privileged frame.

Keywords: candomblé – legitimacy – authenticity – purity – religious freedom

Glossário

A

Abian: principiante no candomblé, sem ter ainda cumprido as obrigações/rituais de iniciação.

Aiê: mundo material.

Atabaques: instrumento de percussão utilizado na maioria dos rituais religiosos afro-brasileiros.

Axé: poder e energia sagrada.

C

Caboclo: entidade cultuada na umbanda e em alguns candomblés, representa o índio, o nativo, considerado o “senhor da terra” brasileira.

E

Ebó: oferendas ao orixá.

Egbomi: pessoa que cumpriu a obrigação de 7 anos, atingindo a maioridade na religião.

Ekeidi: Nascida já com maioridade, a ekeidi é a mulher que desempenha todas as funções do Ogan, exceptuando o toque do atabaque.

Exu: orixá da comunicação. Enquanto entidade está associado ao estereótipo de malandragem, relacionado com os vícios, sexo e trabalho.

F

Filho(a) de santo: iniciado no candomblé, mantém uma filiação a um pai/mãe de santo e a um terreiro.

G

Guias: colares de contas que visam proteger o axé.

I

labassê: função de cozinheira na elaboração dos alimentos sagrados.

Iemanjá: orixá feminino do mar. Mãe dos orixás.

Iansã: apaixonada por Xangô. Orixá guerreira.

Iaô: filhos de santo com menos de 7 anos de iniciação. É da responsabilidade do pai e da mãe pequena cuidar, entre outros, dos seus banhos, roupa e comida.

Iyá : mãe

M

Mãe de Santo: sacerdotisa do terreiro responsável pela iniciação dos seus filhos(as) de santo.

Mãe pequena: cargo de respeito destinado a determinadas pessoas. Escolhidas, seja pela dedicação, empenho ou antiguidade.

O

Ogan: nascido já com maioridade, o ogan é um cargo masculino destinado a quem não incorpora. É um cuidador.

Ogum: muito cultuado, o ogum é um orixá guerreiro.

Orixá: intermediários dos deuses, os orixás também são comumente designados por “santos”.

P

Pai de Santo: sacerdote do terreiro responsável pela iniciação dos seus filhos(as) de santo.

Pai pequeno: cargo de respeito destinado a determinadas pessoas. Escolhidos, seja pela dedicação, empenho ou antiguidade.

Pombagira: estereotipada como a “prostituta” e “destruidora de lares”. Enquanto orixá, ela é o exu feminino na umbanda.

Preto-velho: figuras exclusivamente cultuados na umbanda, são as almas dos antigos escravos.

R

Rodante: quem recebe o orixá.

X

Xangô: orixá da justiça.

Índice

Agradecimentos	III
Resumo	IV
Abstract	V
Glossário	VI
I - Introdução	1
Da presença africana no Brasil à religião	1
Propósito e objetivos de análise	6
II - Estado da Arte	8
O Candomblé e a sua trajectória	8
A religiosidade africana no espaço brasileiro	10
1. Enquadramento histórico-social e influência política e da produção científica no panorama actual brasileiro	10
2. Religião como espelho de preconceito no Brasil	13
A perpetuação do preconceito levado a cabo pelas igrejas neopentacostais	20
Paradigma religioso no espaço ocidental	25
Transnacionalização das religiões afro-brasileiras da América Latina para os países europeus	27
Cenário Português	29
1. Momentos históricos preponderantes para a actual relação Estado-religião	29
2. Portugal como espaço de transnacionalização das religiões afro-brasileiras	31
Objetivação do estudo presente	35
III - Metodologia e terminologia	37
IV - Estudo de Caso	43
Apresentação da Casa Axé Oya Bó Mi: Pai Hélder	43
Introdução ao estudo prático do preconceito no candomblé	45
1. Preconceito interno ao candomblé	46
1.1. Factores de negócio	46
1.2. Nacionalidade	49
1.2.1. “Branco não tem santo”	51
1.3. Invejas e pequenas intrigas (fuxico)	53
2. Preconceito inter-religioso	58
3. Preconceito gerado no espaço público	60
3.1. Quadro da família	64
3.2. Núcleo dos amigos e colegas de trabalho	67

3.3. Vizinhos	72
V - Conclusão	76
Referências bibliográficas	84

I - Introdução

Da presença africana no Brasil à religião

Marco Aurélio Luz (2002) conta que foi no século XVI, no reinado de D. Sebastião, que a monarquia portuguesa investiu na conquista territorial por meio da catequização dos povos africanos, tanto por via da força como por intimidação. A igreja estava de braço dado com a guerra e, segundo a declaração de que “a um povo bárbaro, o cristianismo não podia ser imposto sem repressão” (Glasgow, 1568, *apud* Luz, 2002, p.14), pronunciada em 1568 pelo padre Maurício de Serpa, estavam justificadas as intenções portuguesas tanto em territórios africanos, como no Brasil. Foi então que a bordo dos navios da marcha colonial em direção ao continente americano, entre os séculos XV e XIX (Matory, 1999), um número avassalador de africanos compuseram a imigração forçada que visava, essencialmente, o trabalho em plantações agrícolas (Klein & Luna, 2009, *apud* Guedes, 2012).

Este consolidava-se no maior evento histórico transoceânico até à data registado, deixando marcas profundas nos herdeiros diretos da sua cultura e “integrantes de “nações” diaspóricas” (Matory, 1999, p.58) e se “o século XVIII, na Europa Ocidental, marca [...] o amanhecer do nacionalismo” (Anderson, 1991[2008], p.38) por meio de elementos genealógicos, linguísticos e históricos coletivos, a abordagem dos movimentos transatlânticos forçados para as Américas é bem diferente. Os grupos étnicos africanos, representados como “nações”, eram inseridos no universo escravagista do Novo Mundo e a coesão social emergia segundo “afinidades culturais ou potencialmente políticas” (Matory, 1999, p.58), ou seja, fazia-se a construção progressiva de “nações”, alavancando o sentimento de pertença a um determinado grupo através de afinidades, sociabilização e espírito de entre-ajuda, sem possuir “necessariamente uma origem étnica comum” (Parés, 2019, p.14). Assim e distante da ideia que viria a ser concebida de “nação-territorial”, emergente no século XIX, esta “nação”

transportava antes a ideia de uma comunidade imaginada¹ de diáspora transatlântica, que se fazia “representar por um vocabulário paralelo ao da nação territorial” (Matory, 1999, p.68).

Responsáveis pela criação destas “nações”, tanto senhores do engenho como a igreja Católica, pregavam a religião, influenciando a criação de “irmandades que afirmavam essas identidades emergentes e integravam modos ancestrais de celebrar e adorar o divino” (Matory, 1999, p. 59). Joseph Abraham Levi (2006) relata que, no final do século XVII, um sistema negocial realizado por via da fé, viria a influenciar a relação social já estabelecida de dominador *Versus* escravizado, passando a possibilitar a autonomização do escravo, ainda que não de forma “plena”². Assim e com o “florescimento das irmandades brasileiras” (Levi, 2006, p.10), na viragem do século XVIII para o XIX, a aquisição da liberdade tornou-se mais fácil e recorrente, uma vez que cada escravo doava o muito pouco que tinha para esse fim ou para as custas dos processos legais relacionados. Segundo compleição étnica e, nalguns casos, variações da cor da pele, a população tanto escrava como liberta, era então enquadrada numa irmandade/confraria católica específica de compromisso religioso muito rígido.

“Por suspeita de envolvimento no tráfico negreiro” (Parés, 2019, p.4), muitas foram as cartas que circulavam nas embarcações espanholas, portuguesas e brasileiras, cujo percurso foi interrompido pela marinha britânica. O antropólogo Luis Nicolau Parés relata a história de uma carta, localizada no acervo do The National Archives, que diz respeito a Roza Maria da Conceição a qual mantinha uma ligação estreita com Francisca da Silva, mais concretamente, Iyá Nassô, a quem escrevera com o trato de “filha”³, pelo que Parés levanta a questão de Roza Maria da Conceição ser uma das antecessoras de Iyá Nassô (a fundadora da comunidade da Casa Branca do Engenho Velho), seja Iyá Lussô ou Iyá Akala, nomes da memória oral do candomblé da Barroquinha.

¹ A introdução do termo “comunidade imaginada” surge no seguimento da definição dada por Benedict Anderson (1991), a propósito do conceito de nação definida como sendo uma unidade política imaginada. As pessoas criam sentimentos de pertença à nação, sentimento este que não surge por meio de relações sociais, mas antes por meio de uma disposição mental capaz de formar sentimentos de pertença, comuns a todos. As relações culturais estão na base desta criação de sentimento de pertença, através de elementos como a língua, uniformização de símbolos, etc.

² Diz respeito ao que Levi (2006) esclarece “uma vez libertado, sempre tinha de mostrar a sua “gratidão” para com os seus antigos donos: “even when paid for in cash, manumission was still considered a concession on the part of the master, granted to the obedient and loyal, from whom gratitude was expected”.” (Levi, 2006, p.10)

³ De entre suposições e dados adquiridos, Parés (2019) esclarece que o trato utilizado pela remetente da carta, pode estar conectado com o sistema de parentesco que a religião integra e que é usado para identificar os iniciados - filho/filha - e os agentes da iniciação - pai/mãe - e, simultaneamente, estabelecer uma hierarquia “na cadeia de transmissão do axé” (Parés, 2019, p.5).

Castillo e Parés (2007) também dão conta de várias outras cartas de alforrias que permitem identificar “as travessias entre a Bahia e a África realizadas pelos especialistas religiosos africanos nos primeiros tempos do candomblé” (Castillo & Parés, 2007, p.148). Entre elas está a história de Marcelina da Silva, escrava, “filha-de-santo e sucessora” (Castillo & Parés, 2007, p.111) de Iyá Nassô⁴. Numa primeira versão dos acontecimentos, ambas teriam realizado viagens para Ketu - atual República do Benim e cidade fronteiriça dos impérios Daomé e Yorubá - regressando posteriormente à Bahia, no Brasil, onde ornamentaram o candomblé de personalidades relevantes no contexto religioso Afro-brasileiro, entre elas, Bamboxê Obitikó⁵. Contudo, esta é a versão que Pierre Verger conseguiu obter a partir de “testemunhos orais coletados” (Castillo & Parés, 2007, p.111). Numa outra versão dos acontecimentos e a partir de documentação recentemente levantada, Castillo (2017) evidencia a ida de Iyá Nassô e de Marcelina da Silva para a cidade de Uidá, ao invés de Ketú, e o regresso ao Brasil concretizado somente por Marcelina da Silva, a qual viria a reencontrar-se “com os membros da comunidade religiosa que não tinham seguido Iyá Nassô à África” (Castillo, 2017, p.49).

Entre traços gerais, estas cartas vieram confirmar a “progressiva entrada no comércio atlântico das mulheres e, neste caso, de mulheres vinculadas ao candomblé” (Parés, 2019, p.12) bem como a emancipação que, no geral, escravos africanos conseguiram obter por meio de fluxos transatlânticos, em termos de “mobilidade social e subsistência econômica, articulando-se, simultaneamente, no cenário religioso” (Dias, 2019, p.40). No fundo, a instituição da escravidão dá conta da naturalidade inerente ao processo onde o capital era investido na aquisição de escravos, mesmo pela maioria de escravos libertos endinheirados. Neste ponto, destaca-se a figura de José Pedro Autran, da nação nagô, casado com Iyá Nassô e residente na Bahia. Em 1822, sob o pagamento de alforria, obteve a condição de liberto sem, contudo, ter deixado de manter relações próximas com os senhores do engenho, beneficiando também

⁴ Iyá Nassô, chegou ao Brasil no final do século XVIII sendo o “título da sacerdotisa responsável pelo culto de Xangô no palácio do *alafin* (rei) de Oió, foi provavelmente vendida ao tráfico em consequência de conflitos e intrigas políticas [...] em 1822 ela já era liberta e senhora de escravos” (Castillo & Parés, 2015, p.16). Segundo Luz (2002), passou a ser de grande importância no “processo de expansão civilizatória da tradição dos Orixás” (Luz, 2002, p.69).

⁵ De grande relevância, especialmente, no candomblé da Bahia, “a palavra *Bamboxê* vem do iorubá *Bangbose*, “ajuda-me a segurar o *oxê*”, aplicada aos iniciados do orixá Xangô” (Castillo e Parés, 2007, p112). De acordo com Luz (2002) é o “título de alto sacerdote do culto do Orixá Xangô” (Luz, 2002, p.184), sendo Xangô o “Orixá patrono do fogo e das dinastias reais do antigo império nagô-iorubá. Está relacionado à corrente ininterrupta da vida no aiê, neste mundo” (Luz, 2002, p.193).

assim de maior prestígio social. Mas não só as redes sociais por ele estabelecidas lhe davam um certo prestígio, a designada nação nagô sempre foi considerada a “elite africana”⁶ e essa era a principal vantagem que Pedro Autran levava. A sua condição permitiu-lhe, como à maioria dos ex-escravos afortunados, envolvidos também no negócio negreiro, a aquisição de inúmeras propriedades, inclusive próximo da morada da “casa de culto do orixá Airá Intilé [...] posteriormente, Ilê Axê Iyá Nassô Oká” (Castillo & Parés, 2015, p.15).

Mas a ascensão de negros no contexto brasileiro proporcionada pela “mobilidade social dos libertos” (Parés, 2019, p.31), logo foi rompida em 1831 com a implementação da lei do Feijó. Esta lei previa a punição dos traficantes de escravos, bem como “o pagamento de recompensa de 30 mil réis por cabeça apreendida a todos aqueles que apresentassem às autoridades denúncia de desembarque de escravos ilegais no país” (Cota, 2011, p.69). Mas, senhores do engenho e o próprio Estado estavam direcionados noutra direção e, contrariando todas as expectativas, esta legislação coexistia com “a entrada de africanos no Brasil e comprometia a sua mobilidade” (Parés, 2019, p.31). No fundo, a legislação implementada no Brasil pós-independência e que viria a estar presente, aproximadamente, por mais meio século, não deixou de dar continuidade ao projeto político discriminatório, o qual permanecia sem reconhecer a nacionalidade brasileira a qualquer africano. Estava então claro que uma vez instituída a inviabilização política, de pouco ou nada servia a autonomia que pessoas como Francisca da Silva e José Pedro Autran tinham desfrutado, por meio de ascensão económica. A sua deportação para África, decorrida em 1837, “não deixava de ser uma segunda diáspora” (Castillo & Parés, 2015, p.), fazendo-se agora acompanhar por objetos do culto a Xangô⁷. Mas, em terras brasileiras, fosse qual fosse a condição de que desfrutassem socialmente, escravo ou liberto, o que ditava a condição era a sua própria africanidade, tornando sempre demasiado “frágil a liberdade” (Parés, 2019, p.32).

Apesar das religiões afro-brasileiras terem emergido envoltas num processo político e cultural influenciado pelos debates nacionalistas⁸ de separação clara entre o ser branco e o ser negro, a “transformação ou recriação das culturas africanas no Novo Mundo” (Akyeampong, 2000, p.

⁶ A nagôcracia será analisada e aprofundada no Estado da Arte, especificamente, no ponto dedicado à experiência religiosa africana no Brasil.

⁷ O xangô é o orixá “trovão, que rege as intempéries.” (Prandi, 2005, p.3)

⁸ Tal como Paul Gilroy (1993) elucida a história de integração da cultura negra, nomeadamente, o evento do comércio de escravos, é um dos principais antagonismos à autenticidade do Estado-nação.

193) não deixou de ser fundamental para a aproximação e recriação das identidades culturais. Pensar em diáspora implica pensar, tal como Akyeampong (2000) elucida, em grupos que se moveram para outros espaços conservando sempre uma “memória colectiva” da “terra de origem” para um possível retorno, tendo como pilar a “solidariedade”.

Com sistemas de organização familiar e social diferentes, conservando também valores dispare, a cultura afro-brasileira é fruto de “un processus continu d’adaptation culturelle des Noirs aux vicissitudes de la vie sociale, économique et politique du Nouveau Monde” (Bastide, 1970, p.68) que, através de formas espirituais e religiosas procurou estabelecer uma identidade própria, posicionada entre as exigências do presente e a consciência de um passado não individual mas coletivo - a memória colectiva: “une organisation bien déterminée de cellules, de réseaux, de rapports [...] a pu se reconstituer en tant qu’ethnie africaine” (Bastide, 1970, p. 85).

Assim, a diáspora tem propiciado uma integração de África no mundo e, como parte integrante do mundo global, pais e mães de santo têm, em muitos momentos, contribuído para a internacionalização das religiões de matriz africana tal como se deu no caso do candomblé. Em resultado da diáspora, as concepções mais tradicionais e vincadas de religião têm vindo a ser, progressivamente, alteradas. Pela narrativa de Joana Bahia (2015) é possível perceber como a religião se consegue adaptar às diferentes realidades sem perder, no entanto, a sua autenticidade religiosa. No fundo, este é o processo global que está implícito na transnacionalização e que se faz resultar num hibridismo de “identidades, étnicas, estilos de vida, marcas comerciais, géneros musicais, conhecimentos tecnológicos, posturas filosófico-existenciais ou qualquer outro conjunto de ideias e práticas culturais originalmente locais” (Bahia, 2015, p.112). De olhos postos na religião, a transnacionalização, tal como Bahia & Dantas (2018) revelam, tem contribuído para a expansão do candomblé e das demais religiões de matriz africana, mas também para a formação académica de muitos pais e mães de santo, os quais revêm no candomblé, por um lado, uma satisfação pessoal e, por outro, uma satisfação coletiva que identifica o sentimento de pertença a uma comunidade específica (Bahia & Dantas, 2018).

Propósito e objetivos de análise

Inserida no contexto do Mestrado em Estudos Africanos, a presente dissertação é o resultado não apenas de dois anos efetivos de trabalho e de pesquisa, mas também das aprendizagens colhidas a partir dos privilegiados contactos que obtive na minha formação anterior, em Antropologia, bem como no quadro do presente grau académico. Entre dados históricos, observações e recolha de entrevistas, a presente dissertação compreende uma abordagem ao fenómeno do preconceito nos terreiros de Portugal, analisando como a religião de matriz africana, candomblé, pode ou não estar envolta em preconceito quando inserida no contexto português e de que forma a liberdade religiosa é aqui questionada e percepcionada pelos seus membros.

Com múltiplas abordagens teóricas já formuladas sobre as religiões afro-brasileiras, o trabalho de pesquisa presente fruiu numa multiplicidade de pontos de discussão a propósito do preconceito religioso existente no candomblé praticado em Portugal, colhendo também frutos, inevitavelmente, nas demais religiões afro-brasileiras. Como Capone (2004, p.21) elucida, “não se pode falar do candomblé sem levar em consideração os outros cultos que pertencem ao mesmo universo religioso e que ajudam a definir suas fronteiras”. Assim e após uma primeira análise do problema, a partir de um sobrevoo do candomblé e da sua mobilidade social, verificou-se fundamental a efetivação da minha presença no terreno. Poder estar no(s) terreiro(s) e presenciar os acontecimentos na primeira pessoa foi uma experiência essencial e marcante que permitiu um contacto de maior aprofundamento mas que, devido a limitações de tempo, financiamento, entre outras, e à natureza de exploração preliminar destas questões, as mesmas são testadas a partir de um estudo de caso, o qual será apresentado em sede própria, no capítulo Estudo de Caso.

- No capítulo dedicado ao Estado da Arte é apresentado o percurso das religiões afro-brasileiras, especificamente, do candomblé, enquadrando os dados históricos, o contexto social e político e as produções científicas mais preponderantes do estabelecimento de uma determinada ideologia de tradição, bem como o seu impacto na consequente formação e instituição do preconceito religioso. A partir do levantamento e análise alargada de bibliografia, compreende-se que as igrejas neopentecostais passaram a ser o

actor principal nesta demanda de ódio e renúncia às instituições religiosas e cultura de matriz africana, especificamente, em contexto brasileiro, criando-se a necessidade de pensar qual o paradigma religioso no espaço ocidental e como vem decorrendo o processo de transnacionalização das religiões afro-brasileiras. O capítulo termina com uma análise do contexto português abordando a transnacionalização das religiões afro-brasileiras para Portugal.

- No capítulo Metodologia e Terminologia são enumerados e explicitados os processos inerentes ao desenvolvimento do trabalho, destacando-se a importância do trabalho de campo que, através da realização de entrevistas a um grupo de praticantes do candomblé permitiu desmistificar, clarificar e trazer novos dados ao estudo do preconceito religioso em Portugal. A este propósito foram ainda abordados os conceitos de liberdade religiosa e de preconceito, verificando-se como os eventos históricos, os processos políticos, sociais e culturais são preponderantes nas condutas e comportamentos sociais vigentes.

- O capítulo Estudo do Caso é iniciado com a apresentação da casa Axé Oya Bó Mi. Através dos testemunhos dados pelo Pai Hélder e de alguns dos seus filhos de santo, em articulação com produções científicas, o preconceito religioso e sua percepção é abordado segundo as várias linhas de atuação, seja entre os *praticantes do candomblé (factores de negócio, nacionalidade e pequenas intrigas)*, *entre religiões* ou *no espaço público*, englobando-se neste último caso os *grupos familiares*, *de amigos* e *os vizinhos*.

II - Estado da Arte

O Candomblé e a sua trajectória

Os portugueses já comercializavam escravos desde o século XV, mas foi a partir do século XVII que este passou a ser o mercado privilegiado “para a expansão do Ocidente” (Silveira, 2006, p.301). No século XVIII, a cidade da Bahia começou a receber o maior número de escravos vindos de Angola, mas também e, principalmente, da Costa da Mina⁹. Segundo Silveira (2006) a denominada Costa da Mina era até à época constituída por vários reinos que, apesar de distintos conseguiam comunicar entre si dado existirem parecenças entre adjá-evês, iorubás e akan-guang, “pertencentes à família linguística Niger-kordofaniana, do ramo Niger-congo, subgrupo Kwa ocidental” (Silveira,2006, p.300). A par disso, os adjá-evês, denominados na Bahia por jejes e, os iorubás, também designados por nagôs, mantinham uma proximidade física entre si o que lhes conferia uma certa contiguidade também em termos culturais.

“A Costa da Mina era uma área cultural relativamente homogênea, com costumes, estruturas políticas, religiosas e familiares semelhantes, embora com sua variedade. Através dos séculos, o intenso intercâmbio provocado pelo comércio, pelas guerras de conquista, pela transferência de tecnologia e pelas migrações acelerou essa tendência à homogeneização. A influência predominante na região veio dos iorubanos do leste, mas a feição cultural da região também teve a contribuição dos akans da floresta e dos sonrais, baribas e tapás da savana, que contaminaram a área pelo oeste e pelo norte-nordeste.”

(Silveira, 2006, p.301)

A rede complexa de acontecimentos que viria a resultar numa das religiões afro-brasileiras mais reconhecidas, o candomblé, tem então a sua origem nos grupos étnicos “yorubá-

⁹ De acordo com Silveira (2006) a Costa da Mina também conhecida por Costa dos Escravos ou Costa a Sotavento da Mina, localizava-se a na zona litoral ocidental do continente africano junto do Golfo de Benim (actual República do Gana, Benim e Nigéria).

fon” (Dias, 2013, p.191), designados no Brasil por “jeje-nagô”¹⁰, no aglomerar de matrizes culturais dispersas e, ainda, em fundamentos angolano-congoleses. Segundo Matory (1999) o termo “jejes” no Brasil do século XVIII, já servia para identificar os “povos adoradores dos voduns”, ou seja, adoradores da ““divindade” ou “deus”” (Matory, 1999, p.61). Contudo, a partir da integração de muitos “jejes brasileiros” no mercado negreiro, já no decorrer do século XIX, tanto na condição de “comerciantes” como “donos de escravos” (Matory, 1999, p. 64) e também devido aos consequentes movimentos transatlânticos, o termo foi ampliado e “jeje” passou a identificar todos os africanos encarados “como seus parentes” (Matory, 1999, p.64). Relativamente ao termo “iorubá”, apesar de ter a sua origem anterior ao início do comércio de escravos, relacionado estritamente com os “negros da região imperial de “Òyó”” (Dias, 2013, p.187), enquanto comunidade imaginada, a identidade “iorubá”¹¹, só veio a surgir no momento em que o termo foi apossado pelos missionários e pelos diplomatas das várias forças europeias, nomeadamente, britânicas. Esta “identidade unitária” (Matory, 1999, p.60), acentuada no século XIX pelas forças britânicas, foi ainda reforçada com a elaboração, por Samuel Ajayi Crowther, do dicionário *Vocabulary of the Yoruba Language* (1843), acompanhado por uma tradução da Bíblia em linguagem iorubá, uniformizando-se ainda mais as multiplicidades étnicas e culturais até aí existentes. Assim sendo, o exercício de padronização linguística presente vinculado ao cristianismo, fez com que o termo “iorubá” fosse, conjuntamente, uma consequência de um produto histórico, no sentido de identidade particular e, compartilhada, isto é, produto de uma “tradição inventada” (Hobsbawm, 1983), criando-se uma unidade de identidade coletiva segundo um único termo capaz de representar todos os africanos em diáspora, oriundos daquela zona geográfica.

Inseridos no contexto da Bahia, no momento em que se deu o último ciclo da troca de escravos, no final do século XIX e início do século XX, os jeje-nagôs/iorubás passaram a ser a representação do prolongamento do contexto africano além fronteiras, cuja multiplicidade regional, étnica, cultural e política, foi produzida através da “adaptação criativa” (Dias, 2019,

¹⁰ A denominação jeje-nagô é oriunda da Bahia. Segundo Silveira (2014) e a partir dos dados levantados por Parês (2019), a articulação entre jejes e nagôs, muitas vezes estabelecida por via do matrimónio, justifica “a convergência geocultural dos falantes de línguas gbe (os jejes da Bahia) e iorubá (os nagôs) que já se dava em solo africano” (Parês, 2019, p.14).

¹¹ De acordo com Anderson Oliva (2005), os vários reinos que integravam o Golfo da Guiné, já mantinham uma certa proximidade no que confere às “práticas materiais ligadas à agricultura e ao comércio, à forma de organização política, social e linguística, à legitimação de dinastias, às tradições históricas ou cosmológicas” (Oliva, 2005, p.144) mas, com a expansão do Reino de Daomé no sentido do Golfo da Guiné no final do século XVIII, o termo “iorubá” passou a ser capaz de designar vários povos étnicos.

p.39) dos costumes africanos a um novo contexto, o contexto brasileiro, transportando consigo “uma nova realidade religiosa, a partir das memórias partilhadas e das similitudes culturais e, bem assim, colhendo contributos a outros grupos étnicos africanos e ao catolicismo popular” (Dias, 2016, p.64). Assim, no século XIX, já se registavam meio milhão de escravos chegados à Bahia e, especificamente, no bairro da Barroquinha, localizado na cidade de Salvador, a pluralidade de população escrava, “jeje, nagô e mina” (Silveira, 2006, p. 341), começou a estar integrada nas práticas candomblecistas através do culto a voduns, tais como: Obaluaiê, Nanã Buruku, Oxumaré e Agué (Silveira, 2006).

A religiosidade africana no espaço brasileiro

1. *Enquadramento histórico-social e influência política e da produção científica no panorama actual brasileiro*

Passados cinco séculos da sua implementação, o sistema actual brasileiro, tanto ao nível económico como político, continua vinculado ao período colonial decorrido entres os séculos XVI e XIX. Tal como António Petean (2013) elucida, foi desenvolvido à época pelos estados colonizadores e para efeito de trabalho nas plantações e engenhos um sistema de escravização no qual se comercializavam populações indígenas e povos africanos. Era uma diáspora negra forçada, submetida às imposições e promiscuidades coloniais, envolta num processo que minorava a multiculturalidade existente, inclusive, por meio da própria desagregação dos grupos étnicos de pertença.

“Podemos dizer que este mito inibe a participação política nos movimentos e organizações negras no Brasil, pois o Afro-Brasileiro ao se definir busca esconder sua ancestralidade”. (Petean, 2013, p.23) e, na sombra de políticas e ideais de branqueamento¹², “a construção de um projeto de nação brasileira embatia no perigo da presença negra” (Dias, 2019, p.42). A história efectiva dá conta de um Brasil que cresceu entre a existência do conflito e a

¹² “O mito do branqueamento ganhou notoriedade na primeira República, impulsionado pelos índices de mortalidade e pelos indícios sociais de desigualdade – isto é, a concentração de população mais escura nas classes inferiores, associada à suposta incapacidade civilizatória. A nação brasileira ideal deveria ser ocidental: uma civilização latina, de língua portuguesa e população de aparência branca plasmada na mestiçagem” (Seyferth, 2002, *apud* Petean, 2013, p.27).”

permanência dos ideais racistas que se conservam até hoje. Maria Luiza Tucci Carneiro (2003) aborda a formação do pensamento social racista, absolutamente presente nos mais variados editoriais e com a sua descendência na consciência de modernidade *Versus* arcaico e exótico, produzida pela Europa do século XIX. Apesar do progresso científico, as teorias racistas continuaram a dominar a consciência coletiva, perpetuando o racismo mas agora amparado pelos conceitos produzidos por Gobineau (Degeneração da Raça), Houston Chamberlain ou Ernest Renan. Abordando 100 anos de história - de 1822 a 1922 - Tucci Carneiro (2003) leva ao encontro do “processo de independência do Brasil”, período que coincidia com o advento do liberalismo e dos seus dogmas de respeito pela integração e igualdade de todos os indivíduos mas que, em simultâneo, eram desencorajados pela formulação do conhecimento científico, baseado no preceito biológico da aptidão natural do homem branco, próprio do “imperialismo e o etnocentrismo dos europeus” (Carneiro, 2003, p. 85).

Ainda que a abolição da escravatura no Brasil tenha sido concretizada com a instituição da Lei Áurea¹³ em 1888, as elaborações científicas defendiam os mesmos dogmas. No “estudo descritivo das práticas religiosas dos negros baianos” (Filho, 2012, p.38) o médico legista Nina Rodrigues desenvolveu um conjunto de artigos científicos durante a década de 90 do século XIX, nos quais teorizou a propósito das fragilidades gerais inerentes aos negros. A problemática central era a de que a presença negra se constituía em si, como um impedimento à continuidade próspera da nação brasileira e, segundo um pilar de estratificação de aptidão biológica, os homens brancos estavam na vanguarda do desenvolvimento ao passo que os africanos eram menores, apesar de considerar, excepcionalmente, “os negros yorubá como a elite africana” (Dias, 2019, p.43). No fundo, a iniciação da elite branca no candomblé nagô, na época, deu espaço para que desigualdades dentro do próprio mundo candomblecista fossem também elas acentuadas, passando a cultura nagô a ser considerada superior ao candomblé banto, este último absolutamente ligado ao espiritismo e macumba o que “parece resultar mais de uma escolha “política” que de uma diferença real entre cultos e origens distintas” (Capone, 2004, p.126).

¹³ Ou Lei Imperial nº 3.353, consagrou oficialmente e em termos legais a abolição da escravatura no Brasil, no final do século XIX, apesar de ter sido fruto de um processo longo, iniciado em 1850 com a Lei Eusébio Queirós, seguindo-se a Lei do Ventre Livre de 1871. A Lei Áurea estabeleceu, por fim, a igualdade de deveres e direitos para todos os cidadãos. (Dias, 2019).

Esta singularização da tradição cultural nagô viria a fomentar, posteriormente, a narrativa da “degradação das crenças africanas” (Bastide, 1960, *apud* Capone, 2004, p.18), pesando pejorativamente sobre os cultos designados como de origem “banto”. Este diferencial entre ser “macumbeiro”, cuja herança ocidental de “bruxaria” e “magia” lhe estava diretamente associada, ou ser “autêntico” culturalmente, provocou um desnivelamento religioso que definiu parte da religião afro-brasileira como má e outra parte como boa, uma questão que Stefania Capone (2004) a partir das ideias que Evans Prichard lançou no seu estudo etnográfico junto dos Azande, consegue justificar como sendo demasiado frágil, pois no seu entendimento a inferiorização segundo a acusação de “magia” é indissociável de qualquer prática religiosa. Tal como revigora, “crer nas divindades é crer também na capacidade que elas têm de manipular o universo em favor dos seus protegidos” (Capone, 2004, p.19) encontrando-se, inevitavelmente, a religião e a magia articuladas.

Mas, tal como todas as demais produções científicas, Nina Rodrigues também conservava um pensamento *à l'époque* todo ele racista e evolucionista. Apesar de ser um defensor da tolerância religiosa para com os terreiros nagô, a criação de um desnivelamento e concorrência no seio do candomblé favorecia o propósito da época e qualquer situação que verificasse o seu declínio, tornava-se um bom pretexto. Por exemplo, a epidemia de febre amarela¹⁴, comum no Rio de Janeiro, motivou um conjunto de reformas que para além de tratarem das enfermidades infecciosas, simultaneamente empurraram o universo candomblecista para a periferia, livrando a metrópole dos “negros selvagens”.

“O Nordeste (principalmente a Bahia), que exaltava sua herança cultural por meio da valorização dos negros nagôs “superiores”, e o Sudeste, que, embora já fosse no início do século XIX o centro do poder administrativo e económico do país, era desprovido de uma tradição cultural de igual valor”.

(Capone, 2004, p.17)

¹⁴ Em busca da estabilidade social e económica, os ex-escravos, maioritariamente, nagôs (pertencentes à considerada elite africana), faziam-se deslocar da Bahia para o Rio, onde o mercado do café emergia em oposição ao do açúcar, que até ao momento tinha prosperado. Contudo, a epidemia de febre amarela motivou uma série de reformas de saneamento na zona do Rio, promovidas pelo presidente da região, Campos Sales. A demolição dos bairros e das favelas, habitados na sua maioria pelos ex-escravos, foi efectivada e as “relações sociais baseadas nos terreiros” (Capone, 2004, p.123), que tinham sido recriadas naqueles lugares, perderam-se.

O Estado tratava de revigorar, precisamente, esses ideais, permanecendo como o principal aliado de uma discriminação plural - “raça, género e classe” (Carneiro, 2003, p.96), apoiada pela classe médica. Na linha do comando do Estado Novo brasileiro - de ideologia nacionalista e autoritária, o presidente Getúlio Vargas apoiava e instituía a ideologia eugenista (Carneiro, 2003), corroborado com a inviabilização da “emergência de uma consciência racial e política da população Afro-Brasileira” (Petean, 2013, p.23).

2. Religião como espelho de preconceito no Brasil

Revelando o seu fundamento numa história marcada por múltiplos eventos de repressão social, “as fronteiras entre o candomblé e a sociedade em geral são altamente permeáveis” (Port, 2012, p.128), fazendo com que os episódios de violência permaneçam no Brasil até à actualidade e intimidando os praticantes de religiões afro-brasileiras, os quais também são parte integrante da generalidade do espaço social.

No contexto social brasileiro, as religiões de matriz africana vivem marcadas por uma história de rejeição, discriminação e hostilidade, o que tem vindo a proporcionar a segregação da religião ao público e, subsequentemente, a estimular “a importância da ideia de que determinados elementos do conhecimento religioso deveriam circular exclusivamente entre iniciados” (Castillo, 2010, p.41). O aumento das práticas religiosas afro-brasileiras na Bahia, a partir de 1910, veio acompanhado das notícias polémicas lançadas pelo jornal *A Ordem*, cujo interesse era denegrir, entre outros, os terreiros de candomblé, ao mesmo tempo que servia determinados interesses para a luta política, inserida no contexto republicano:

“Moradores da rua denominada Recuada, nesta cidade, trazem-nos a triste notícia da falta de policiamento naqueles trecho.

Candomblés existentes ali, além de perturbar o silêncio das famílias altas horas de madrugada, colocam os seus bozós naquela rua, ficando os mesmos em estado de putrefação, sendo insto um atentado contra a saúde dos moradores da Recuada.

Estamos certos de que o Sr. João de Deus Neves, correto Delegado de Polícia, tomara as devidas providencias que o caso exige”.

(*A Ordem*, 1934, *apud* Santos, 2009, p.185)

Apesar de ainda assim haverem episódios de empoderamento, como o caso ocorrido na Cachoeira, onde pais e mães de santo se tornaram fundamentais na manutenção do “prestígio dos serviços por religiosos e terapêuticos” (Santos, 2009, p.184), aproveitando os conflitos políticos locais como forma de estabelecer alianças e tornar antes notícia “o direito de festejar e confraternizar a seu modo, nas tavernas do cais do porto ou nos terreiros com os caboclos, orixás e voduns” (Santos, 2009, p.185), a norma vigente, tal como Castillo (2010) afirma, era a de registos jornalísticos dando conta apenas da religião associada a episódios de violência, invasões e perseguições de que candomblecistas eram alvo, nomeadamente, nos anos 20 do século XX. Na década seguinte, pelo contrário, o cenário parecia estar modificado e as notícias materializavam antes a “herança africana, objetivando a construção de uma imagem pública mais favorável do candomblé” (Castillo, 2010, p.42). Contudo, a entrada no Estado Novo em 1937 e os ideais políticos vigentes, trataram de colocar o Estado como um dos principais responsáveis pelas perseguições às religiões de matriz africana, mas não só. João Ferreira Dias (2019) relembra que a juntar ao poder político, aos meios de comunicação e às milícias, também a Igreja Católica cumpria um “papel importante no combate às religiões afro-brasileiras” (Dias, 2019, p.45) e das demais que não fossem representativas da fé cristã, sendo a orquestração montada e especialmente dirigida ao candomblé e aos seus seguidores justificada “pela necessidade de ordem pública” (Dias, 2019, p.45), levando os terreiros a passar “por um clima de instabilidade e insegurança” (Dias, 2019, p.45).

Sendo assim, “1937 representa um divisor de águas, o ponto final de uma transformação social para os terreiros: da marginalização na periferia da sociedade brasileira até à institucionalização na esfera pública” (Castillo, 2010, p.42) onde, embora a lei verificasse a protecção de religiões como o Candomblé, as acusações de “feitiçaria ou falsa medicina” colocava-as antes numa posição delatora e, portanto, transgressora do código legal.

“Para citar um exemplo particularmente triste, lembramos uma invasão policial em 1940 a uma cerimónia de Babá Egun na Ilha de Itaparica, que resultou na prisão do alabgá Eduardo Daniel de Paula e sua esposa, Margarida, ambos com mais de noventa anos de idade, sob a acusação de feitiçaria. O jornal *A Tarde* aplaudiu a ação da polícia com a manchete: “Varejada a igreja negra e presos os bárbaros sacerdotes”. (*A Tarde*, 21/06/1941, p.8)”.

(Castillo, 2010, p.43)

Questões em torno da higiene pública, repressão policial e acusações tanto da realização de falsa medicina como de magia, fizeram esconder as práticas religiosas afro-brasileiras, limitando a efectivação de determinadas práticas como consultas e trabalhos privados, mas também, e como referido na secção anterior, criando disputas internas, reclamando cada terreiro maior legitimidade na “prática da “verdadeira” religião africana” (Capone, 2004, p. 25), chegando a ser quase normativa a renúncia da figura de Exu (Capone, 2004, p.360).

No geral, o período do Estado Novo tratou de verificar as religiões afro-brasileiras como “marginais e desviantes” (Capone, 2004, p.133), sujeitando-as às perseguições, nomeadamente, a cargo do Departamento de Entorpecentes e de Fraudes da Polícia do Rio de Janeiro que estava incumbido também dos estupefacientes, alcoolemia, jogo ilegal e prostituição. Precisamente, uma das figuras do candomblé alvo de perseguições policiais, em razão da “práticas da magia” (Capone, 2004, p.125), foi o nigeriano Baba Sanim, residente no Rio de Janeiro no decorrer do século XX, que tinha acompanhado “Bamboxé durante a viagem de Salvador para o Rio de Janeiro” (Capone, 2004, p.125), local onde inaugurou o terreiro Axé Opô Afonjá em auxílio da mãe Aninha, a sacerdotisa principal.

Apesar de incessantes, segundo Júlio Braga, as chamadas “batidas” policiais não foram suficientemente capazes de derrotar os cultos religiosos afro-brasileiros. De facto, os registos policiais dão conta de uma orquestração montada que previa a anulação deste fenómeno religioso e a manutenção dos “padrões ocidentais” (Braga, 1993, p.55), efetivando-se o maior número de ocorrências, entre os anos 20 e 30. Era sem dúvida a continuação da demanda colonialista e escravocrata que só após as publicações que contestavam as intervenções policiais, feitas por Edison Carneiro, em 1936, no jornal *O Estado da Bahia*, a imprensa se tornou menos agressiva “diante da presença da cultura afro-baiana” (Braga, 1993, p.56).

A partir da década 1950, coincidindo com o processo de industrialização e consequente mudança de foco das preocupações sociais do povo brasileiro, somando-se ainda a organização da população religiosa afro-brasileira em favor da luta e defesa dos seus direitos e do património cultural, concretizou-se o decréscimo dos incidentes com a polícia. O processo de controlo menos agressivo, vinculado a factores económicos e sociais, passou a exigir uma licença para a prática pública do candomblé que, caso não existisse, corriam o risco de ficar com os “seus espaços sagrados interditados ou invadidos tão agressivamente quanto o foram as primeiras décadas do século XX” (Braga, 1993, p.57), apesar de aos

candomblés com grande influência na Bahia ser-lhes favorecida a sua prática religiosa, dispensando-se o porte de qualquer licença. Esta era uma notoriedade por eles aproveitada e que se revelava de um certo poder e estatuto, até mesmo junto da restante sociedade baiana.

Se num primeiro momento a coibição policial baiana gerou uma série de reformas nas práticas afro-brasileiras, posteriormente, veio a traduzir-se na unificação do povo afro-brasileiro contra os ataques perpetrados. A mesma história, contudo, não pode ser narrada pelos pais-de-santo do Estado de Alagoa, que tiveram de ““inventar” uma nova religião, o “xangô rezado baixo” como a chamou Gonçalo Fernandes, sem instrumento de percussão, o volume das vozes pianíssimo. Raspar a cabeça e abrir curas (incisões rituais na pele) é exatamente (o mesmo) que se entregar à polícia, o poderoso inimigo dessa religião” (Prandi, *apud* Braga, 1993, p.57).

A tolerância pelo candomblé só se tornou mais efectiva por volta de 1960, devido à valorização que a classe artística branca e os intelectuais lhes destinaram, destacando-se, por exemplo, Vinícius de Moraes e Baden Powell, os quais inseriram nos seus repertórios musicais de 1967, os orixás e o Exu da dimensão candomblecista. Simultaneamente, passaram a ser também valorizadas figuras tais como a Mãe Menininha, reconhecida como “uma celebridade nacional, tendo como admiradores, Dorival Caymmi, Vinícius de Moraes, Caetano Veloso e Maria Bethânia” (Castillo, 2010, p.43).

Apesar de na grande maioria dos estados brasileiros continuarem as perseguições, “como São Paulo e Rio de Janeiro, onde as igrejas pentecostais demonizam e marginalizam o culto” (Port, 2012, p.159), a chamada notoriedade social dos anos 70 deu ao candomblé centralidade no espaço de discussão política, nomeadamente, por via do apoio do Estado em aliar a forte presença afro-brasileira com a promoção e crescimento do turismo, na cidade de Salvador na Bahia. Na região a pureza africana era agora também sinal de detenção de notoriedade e aos nagô da Bahia verificava-se-lhes uma certa notoriedade na prática das tradições africanas, reforçada pela imprensa, passando da marginalidade ao sector da cultura, sob a investida na conservação do património cultural por parte das estruturas públicas.

“Os romances de Jorge Amado e os filmes de Néelson Pereira dos Santos já haviam começado a introduzir o mundo dos orixás na cultura nacional. O movimento culminou, no fim dos anos 1970, no abandono da obrigação da inscrição dos terreiros de candomblé na polícia, decisão que pôs um ponto final no longo período de repressão aos cultos afro-brasileiros, existentes desde os anos 1930. Ser iniciado no candomblé perdeu sua conotação negativa de atraso social e cultural: de “coisa de negros e pobres” o candomblé se transformou em fonte de prestígio”.

(Capone, 2004, p.141)

No fundo, pode dizer-se que havia uma imagem associada ao candomblé nagô da Bahia como mais “puro”¹⁵ em resultado do diálogo entre cientistas sociais e terreiros. Mas se a notoriedade do candomblé nagô poderia ser o princípio para uma integração plural afro-brasileira, no ano de 1990 foi a vez das igrejas evangélicas assumirem o seu desagrado e manifesto de desrespeito pelas religiões de matriz africana, apoiados, essencialmente, pelas classes sociais mais baixas da sociedade brasileira, no fundo pelo seu público maioritário. Para já importa referir que perdura no espaço político a abertura necessária para a legitimação das práticas violentas que no passado sobrevinham. Esta é a realidade que Rodrigo Marques Leistner (2013) revê no actual espaço social brasileiro e que indica o espírito de intolerância e de não aceitação, que grupos neopentecostais têm a propósito da liberdade de escolha religiosa. Num coro, evangélicos vêm justificando a hostilidade praticada contra os grupos de candomblé, na famosa “polémica da sacralização de animais” de 2003, ocorrida aquando o “projeto de lei formulado por um grupo parlamentar de origem evangélica que visou proibir a imolação de animais nos rituais africanistas” (Leistner, 2013, p.221). Mas este é só um exemplo entre muitos outros: o toque do tambor ou as vestimentas coloridas dos orixás são também práticas religiosas afro-brasileiras alvo de “*branqueamento*” (Scuro & Oro, 2013, p. 25).

Classificados como “feiticeiros, falsos curandeiros e charlatões” (Leistner, 2013, p.221) os grupos religiosos de matriz africana continuam a ser o principal alvo dos ataques de intolerância religiosa, encontrando-se restritos de “reconhecimento identitário”. Para reverter a situação actual, segundo Leistner (2013), uma das vias que impulsionaria seria a implementação de “estratégias de ocupação de espaços da arena pública” (Leistner, 2013, p.

¹⁵ Formalizada a partir do que se considerava autenticamente africano, a instituição da pureza tornava uns dignos das suas práticas e outros inibidos por lei de o fazer. Merecendo uma análise aprofundada, remeto o tema para (Bastide, 1983; Capone, 2004).

221), através de uma análise do conflito elaborada a partir de dentro. Apesar do “ethos de rivalidade”, ou seja, da existência de disputas entre os diferentes grupos de religiões afro-brasileiras, não viabilizar que se nomeiem elementos representativos para integrar o espaço social e político, permitindo-se assim uma voz pública de defesa unanime dos seus interesses, as acusações externas que lhes são dirigidas tendem a revigorar os “princípios de unificação”, dado que se constituem como uma ameaça à continuidade e manutenção das próprias práticas. Assim, e no caso concreto da polémica sucedida em 2003, uma vez que põe em causa as convicções religiosas africanas, pode-se tornar um meio para a conexão e fortalecimento da unidade interna - “Um conflito maior, que coloca em jogo a liberdade de culto de todo o grupo, dilui as diferenças internas, promovendo a coesão e a construção de um projeto político comum” (Leistner, 2013, p.233).

Em todo o caso, estas são questões que têm por base graves falhas de foro legal e que tornam o papel do Estado algo ineficaz. Do ponto de vista sugerido por Eduardo Quintana (2013), a ineficácia começa, precisamente, no ensino. A desconsideração de temáticas elucidativas das realidades históricas e do pluralismo cultural, no plano geral do ensino e educação, favorece a perpetuação de ideias pré-fabricadas sem fundamento lógico e efectivo. Quase em jeito de celebração da irracionalidade dos actos discriminatórios, o Estado brasileiro abstém-se de cultivar no indivíduo capacidades de compreensão do outro enquanto actor que partilha, com os mesmos direitos e responsabilidades, o mesmo espaço social. Leis que efetivem a integração de temáticas como história, cultura africana ou afro-brasileira, no plano curricular, são um incentivo à compreensão das escolhas religiosas e contra o racismo.

Neste âmbito, têm vindo a ser instituídas algumas leis, como:

- Lei nº 10.639: “estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “história da África e cultura afro-brasileira”;
- Lei nº 11.635/2007: “institui o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa a ser comemorado anualmente em todo o território nacional no dia 21 de janeiro, que amplia as discussões sobre a liberdade de culto religioso e combate ao racismo no país”.

(Quintana, 2013, p.128)

Em concreto, a implementação da Lei nº 10.639 veio possibilitar um investimento na formação dos docentes, bem como a sua sensibilização para as realidades religiosas,

especialmente, de matriz africana. Assim, tornou-se possível que qualquer aluno conseguisse corresponder às exigências do meio escolar e, simultaneamente, participar nas devoções e práticas religiosas. Contudo, o sistema permanece frágil o suficiente para que as especificidades religiosas, nomeadamente, das religiões afro-brasileiras, continuem à margem das actividades sociais e, assim, não permitindo que os seus adeptos usufruam de uma integração plena no meio escolar.

Apesar dos poucos avanços legais, a cultura de intimidação prevalece. O candomblé, apontado como um desvio da norma cultural e do sistema de crença padronizado, vem sendo marginalizado numa luta de poder desigual em relação aos evangélicos. O desequilíbrio de forças é notório e compromete a integração na “vida social, económica e política” (Quintana, 2013, p.129) de candomblecistas, ao mesmo tempo que estes celebram, no terreiro, o encontro com as suas origens.

Para Guimarães (2008) a permanência do racismo e da discriminação continua evidente no actual sistema institucional brasileiro, bastando observar, por exemplo, a elaboração dos próprios censos, os quais continuam a ser realizados segundo o levantamento da população conforme a cor da pele¹⁶. Este, como tantos outros fenómenos, vêm estimulando a perpetuação de conceitos imaginados como “raça”¹⁷, traduzindo-se numa influência negativa no pensamento e na conduta que prevalece no espaço social. A ideologia do branqueamento¹⁸ e a “democracia racial” mantêm-se e, de forma contínua, fazem perdurar a anulação da realidade plural existente e ocultam o passado e as memórias africanas. No fundo, estes são processos institucionalizados que, ao invés de afirmarem os problemas evidentes e de os impugnar, contribuem antes para a perpetuação da sua existência, prolongando-se desta forma a negação da real evidência “do racismo como intrínseco nas nossas relações

¹⁶ É uma das referências utilizadas para designar e identificar a população africana, mantendo uma clara ligação ao contexto colonial, onde se previa a anulação da variedade étnica. Todas as designações, inclusive a de “negro”, “crioulo” e “homem de cor” existiam para anular a identidade, até mesmo uma “identidade nacional”, criando assim uma dissonância entre o “nós” e os “outros” que obrigava a que estes últimos se reconhecessem nestas designações.

¹⁷ No decorrer do período colonial ainda não havia a ideia racista assente na defesa da tese de uma superioridade biológica. Estas são concepções implementadas no espaço, no decorrer do período Iluminista, por forças militares, meios de comunicação e desenvolvidas no espaço académico. Já no decorrer do século XIX, “a superioridade biológica do branco e a inferioridade do negro” passou a ganhar forma junto do espectro social (Guimarães, 2008). Mais tarde, já em 1933, a obra de Gilberto Freyre, *Casa-grande & Senzala*, veio instituir a democracia racial, passando o conceito de “raça” a ser proeminente junto da sociedade brasileira. No fundo, este era “le monde blanc qui vit à ses côtés et qui veut "penser" pour lui”, (Bastide, 1970, p.70).

¹⁸ Segundo Prandi (2003), o branqueamento implica a “ruptura com símbolos e características africanas”. (Prandi, 2003, p.20).

sociais” (Petean, 2013, p.23).

A perpetuação do preconceito levado a cabo pelas igrejas neopentecostais

Numa elaboração intitulada “Reciben lo que veniran a buscar. Nação e Poder num encontro evangélico internacional, em Buenos Aires” (2010), Ari Pedro Oro faz o relato da Conferência de Breakthrough 2008, um encontro evangélico decorrido na igreja Rey de Reyes, localizada em Buenos Aires, Argentina. Esta era a 11ª celebração anual da igreja cuja finalidade assentava na renovação e transformação espiritual em contacto com Deus. Para além disso, era uma oportunidade para reunir pastores e fiéis do mundo inteiro: “Japão, Suíça, Alemanha, Espanha, Itália, Estados Unidos, Brasil, Uruguai, Bélgica, França, Dinamarca, Noruega, África do Sul, Canadá, México, Panamá, Guatemala, Colômbia, Chile, Inglaterra, Republica Tcheca, Paraguai, Angola e Moçambique” (Oro, 2010, p.33).

Seguindo o relato de Ari Pedro Oro (2010), a internacionalização do diálogo concretizava-se a partir da transmissão de mensagens bíblicas e das suas interpretações, sempre acompanhadas por sonoridades musicais. Num segundo momento do evento religioso, passava-se para a transmissão da “*unção*” do pregador para os fiéis, com claras evidências do sistema hierárquico existente, tornando-se no único momento de toda a celebração em que o contacto físico era estabelecido com os sacerdotes. Assim, envoltos em momentos de transe, música, recolha de donativos, homens e mulheres, especialmente, das “camadas sociais médias baixas” (Oro, 2010, p.35) celebravam a religião de corpo e alma.

Num conjunto de forças capazes de conectar o interior com Deus, a Conferência de Breakthrough surge como uma plataforma para a disseminação dessas forças (evangelização) pelo espaço global (transnacionalização). O trajeto tomado pelo “sistema teológico e doutrinário do pentecostalismo” (Silva, 2007, p.207), foi ganhando popularidade no espaço social por possuir o “dom da cura divina” (Silva, 2007, p.207), isto é, a capacidade de conversão dos fiéis à doutrina religiosa pentecostal.

Apesar da percepção que o neopentecostalismo tem a respeito das religiões afro-brasileiras, remontar às décadas de 1950 e 1960 do século XX, foi a partir dos anos de 1970 que este

movimento sofreu algumas alterações notáveis o suficiente para se verificar uma nova expressão. De acordo com Vagner Gonçalves da Silva (2007), a denominação neopentecostal emergiu, com mudanças tanto na forma como nas novas práticas e mecanismos de actuação, sendo o prefixo “neo” um indicador do Evangelho da prosperidade, isto é, a doação pecuniária convertida na graça de Deus, mas também, na preservação do proselitismo através dos meios de comunicação e ainda focado na teologia da batalha espiritual. No seu âmago, o neopentecostalismo tem a crença da existência de um “demónio” que é necessário eliminar e que vive alojado noutras religiões, principalmente, nas religiões afro-brasileiras que, a partir dos espíritos exus¹⁹ e pombagiras²⁰ concretizam “manifestações dos demónios” (Silva, 2007, p.207).

Na década de 1990, a “teologia da batalha espiritual”²¹ afirmou-se com maior ímpeto no espaço brasileiro tal como também se intensificaram os movimentos evangélicos, no mesmo período. As práticas de intolerância religiosa, essencialmente perpetradas por grupos neopentecostais, começaram a emergir e os meios de comunicação social vêm dando conta, até à atualidade, do aumento significativo dos actos intrusivos e criminosos dirigidos aos grupos de religiões de matriz africana.

Angela Lühning apresenta fontes documentais, datadas de 1919 e 1942, a propósito de um agente da polícia acusado de ter perseguido o candomblé e os seus participantes. Pedro Azevedo Gordilho, mais conhecido por Pedrito, ficou conhecido em Salvador por ter sido “um dos mais violentos e temidos” (Lühning, 1995, p.195) chefes da polícia de segurança pública a actuar entre 1920 e 1926 na cidade, por invadir violentamente os terreiros, “levando, em pelo menos um caso, o do terreiro de Procópio de Ogunjá, em maio de 1920, até à morte” (Castillo, 2010, p.41). Apesar de permanecer a dúvida na realidade dos factos mencionados, esta história é representativa, segundo a autora, da superação candomblecista face “às “batidas” nos candomblés” (Lühning, 1995, p.208), isto é, perseguições policiais, e

¹⁹ No caso mencionado os exus não são o Orixá, mas os “castiços”, estereótipos da malandragem.

²⁰ A Pombagira aqui é estereotipada como a “prostituta” e “destruidora de lares”. Enquanto orixá ela é o “exu feminino na umbanda e no candomblé banto” (Capone, 2004, p.363), relacionada com o poder sexual bem como com “a sujeira, a contaminação, a degradação, a escuridão e a morte” (Capone, 2004, p.118).

²¹ A teologia da batalha espiritual verifica as religiões de matriz africana como provedoras de “espíritos demoníacos”, defraudando e intimidando toda a população brasileira. Assim, o que a caracteriza é, essencialmente, o processo de conversão no qual se identificam, primeiramente, as religiões de matriz africana como possuidoras do demónio em toda a sua extensão, depois libertam-se os indivíduos através do “sangue vivo de Jesus” (Silva, 2007, p.210) e, por fim, verifica-se a conversão do indivíduo à teologia neopentecostal.

também das teorias evolucionistas que emergiam não reconhecendo “o valor da cultura negra” (Lühning, 1995, p.208). Certo é que, entre mitos e histórias verídicas, os jornais vêm dando conta da barbaridade dos acontecimentos.

De entre algumas ocorrências, no ano de 2015, uma criança de 11 anos foi apedrejada na cabeça e insultada por evangélicos, após uma cerimónia de candomblé. Segundo a imprensa, Kayllane Campos estava acompanhada de familiares e de candomblecistas, todos vestidos com os trajes brancos do candomblé, quando um grupo evangélico começou a gritar: “É o diabo, vai para o inferno, Jesus está voltando”, ao mesmo tempo que arremessavam pedras e mostravam a bíblia²². O efeito mediático desta história levou a que muitos outros casos de perseguição e violência fossem relatados na primeira pessoa, fazendo emergir o debate público a propósito da intolerância religiosa como consequência do fanatismo religioso que ainda é preservado e que assola sobretudo praticantes das religiões de matriz africana. Em 2018, surgiu a notícia do apedrejamento de um terreiro de candomblé que era alvo de sucessivos ataques desde 2015. Situado na Bahia, o terreiro de Ilê Abasy de Oiá Gnan, foi apedrejado durante um dia inteiro, obrigando à retirada da mãe de santo do espaço de culto²³. Agora, em 2019, é relatada a invasão a uma cerimónia de candomblé, seguindo-se roubos, insultos e agressões físicas. Segundo o jornal *O Globo*, esta constitui-se como uma das denúncias relativas aos ataques dirigidos às religiões de matriz africana²⁴ que, desde o início do ano, aumentaram em 47%.

Com um contributo inegável na fomentação dos discursos e ataques de ódio contra as religiões afro-brasileiras, tanto o bispo Edir Macedo como Romildo Ribeiro Soares, líderes das igrejas que instituíram - Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Internacional da Graça de Deus, respectivamente - vêm padronizando determinados comportamentos e instigando o ódio. A IURD, é a que mais se destaca. Para além das suas publicações de ataque declarado à umbanda e ao candomblé, eles ocupam um espaço considerável junto dos meios de comunicação. Assim, e sob a tónica de que “aceitar Jesus” implica negar o que o “diabo”

²² fonte: <http://g1.globo.com/pop-arte/blog/yvonne-maggie/post/menina-apedrejada-fanatismo-e-intolerancia-religiosa-no-rio-de-janeiro.html>

²³ fonte: <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2018/08/27/terreiro-de-candomble-em-juazeiro-e-apedrejado-templo-e-alvo-de-ataques-desde-2015.ghtml>

²⁴ fonte: <https://oglobo.globo.com/sociedade/denuncias-de-ataques-religiosos-de-matriz-africana-sobem-47-no-pais-23400711>

trouxe à terra, os iurdianos têm consumado actos de vandalismo que, para além de revelarem um espírito de total intolerância e de não aceitação, também representam a elevação do neopentecostalismo, em oposição à credibilidade retirada às religiões de matriz africana. Numa nota de pouca profundidade, importa ainda referir que Edir Macedo se tornou controverso pelo livro que publicou em 1997 - *Orixás, Caboclos e Guias, deuses ou demônios?* - e no qual se posiciona contra os cultos afro, mostrando imagens e notícias descontextualizadas de crimes reais e fotografias de pombagiras com legendas depreciativas. Num ataque declarado à africanidade e de constante reforço do estereótipo, os conflitos não são só evidentes e relatados em território brasileiro. Na verdade, também no Uruguai e na Argentina²⁵ grupos neopentecostais e evangélicos têm criado disputas entre si, por forma a afirmarem local e socialmente a sua legitimidade. No fundo e segundo Ricardo Mariano, estes ataques integram uma estratégia de dupla intenção: o empoderamento pentecostal e o deterioramento dos cultos afro descendentes. A construção de um argumento neopentecostal baseado nos escritos bíblicos e na “difusão de crenças e práticas do cristianismo primitivo” (Lui, 2008, p.212), vem configurando as figuras do diabo e do demónio²⁶, habilitando-as de poderes maléficos contra a “humanidade”. Apesar de nem todas as igrejas estarem filiadas a estas práticas, a verdade é que a discriminação permanece e não perde o seu significado.

Vagner Gonçalves da Silva vem aludindo para a emergência das religiões pentecostais no contexto brasileiro, cada vez com maior força e supremacia no espaço social, mas cujas relações de hostilidade para com as religiões afro-brasileiras se tendem a agonizar. Assim, na sua obra *Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro* (2007), aponta e demonstra, num conjunto de várias vozes, como os discursos e práticas neopentecostais actuam como agentes de discriminação e de intolerância não só no contexto religioso, como também visível no espaço social, político, estatal e junto dos media.

²⁵ Em qualquer meio “os níveis de legitimidade e visibilidade social são preponderantes para a intensificação ou não do conflito”. No Uruguai os ataques executados pela IURD, tendem a ser praticados no espaço privado (terreiros), uma vez que em público iriam afetar negativamente a sua imagem da instituição. Na Argentina, por sua vez, tem-se registado recentemente uma maior “estigmatização da umbanda”, seja nos media, nomeadamente, em questões de proteção animal e factores históricos o que “reforçara a discriminação da cultura negra”. (Martelli, 2009, p.3).

²⁶ As figuras do diabo e do demónio ocupam um papel central na teologia das religiões neo-pentecostais. Esta é “uma das principais estratégias de evangelização” (Martelli, 2009, p.3) que vem enfatizando os actos de discriminação e de intolerância contra a liberdade religiosa e cultural.

No fundo, esta obra aborda estes actos como sendo um ataque claro à liberdade de pensamento, acção e escolha, negando a pluralidade cultural e a religiosidade existente.

Na sombra da IURD, como já referido, pentecostais e neopentecostais vêm agindo vigorosamente contra as religiões de matriz afro-brasileira, como é o caso dos grupos de candomblé ou umbanda, afirmando desta forma a sua superioridade moral e religiosa e hostilizando/subjugando os costumes, símbolos e práticas que lhes são alheios. Por meio de “um sistema simbólico [...] dentro de uma cosmologia maniqueísta”²⁷ (Martelli, 2009, p.2), vêm legitimando os seus actos, valendo-se a instituição IURD de várias estratégias, inclusive, a distorção e o desenquadramento das práticas religiosas afro-brasileiras.

“Combater essas religiões pode ser [...] mais uma forma de atrair fiéis ávidos pela experiência de religiões com forte apelo mágico, extáticos, com a vantagem da legitimidade social conquistada pelo campo religioso cristão” (Silva, 2007, p.209) e o conjunto de ataques resultantes das alianças políticas com igrejas evangélicas, pretendem e conseguem despertar uma reação pública concentrada em categorizações pejorativas que referenciam as religiões afro-brasileiras e seus elementos como demoníacos. Mas, o demónio não é uma abordagem recente e já existia antes da formação do neopentecostalismo, agora associado à “teologia da cura divina” (Silva, 2007, p.209). Retomando a elaboração de Lorand Matory (1999), o termo “*Voodoo*” já experimentava a depreciação quando a indústria cinematográfica americana passou a produzir filmes de Voodoo - “filmes de horror inspirados no profundo racismo e etnocentrismo pelo encontro do exército norte-americano com o povo haitiano durante a ocupação desse país entre 1915 e 1933” (Matory, 1999, p.61)

Considerados todos os elementos, práticas e teologias de religiões afro-brasileiras, como possuidoras do demónio (EXU - “diabo cristão”), neopentecostais defendem a necessária extinção destas religiões. Assim, o conjunto de ataques e manifestações hostis dirigidos aos grupos religiosos de matriz africana, nomeadamente, a invasão, vandalização, agressão física e exorcização dos terreiros, tornam-se mecanismos de combate mas também de conversão neopentecostal dirigida, nomeadamente, aos grupos socioeconómicos mais baixos, uma vez que estes estão mais predispostos e apresentam uma vulnerabilidade natural para recorrer aos

²⁷ As investidas neopentecostais resguardam-se segundo as suas justificativas e convicções teológicas, actuando não só através de actos discursivos no seu meio social, político e judiciário, canais de conversão e ofensas à integridade física. Renunciam de forma efetiva qualquer culto, rituais e simbologias relacionados com a religiosidade afro-brasileira.

seus serviços.

“Optar pelo imaginário do candomblé é invocar todos os tipos de emoções associadas à escravidão, perseguição, injustiça histórica, negação de um direito de existência e ao sofrimento dos fracos, pobres e miseráveis, incorporadas pela história do candomblé (e dos afro-brasileiros em geral). Contra este catálogo de tragédias, no entanto, sempre se pode apontar para a perseverança da fé afro-brasileira, bem como o orgulho e a auto-estima da comunidade do candomblé, que conseguiu sobreviver a todas as dificuldades da sua história [...] (“sua perseguição é a nossa perseguição, seu sofrimento é o nosso sofrimento”).”

(Port, 2012, p.158)

Paradigma religioso no espaço ocidental

A evangelização dos povos colonizados era uma das missões a cumprir, uma vez que a religião católica e o catolicismo eram a “definição da própria nação” (Sarró & Blanes, 2008, p.839). O trajeto definido era o da Europa rumo aos continentes africano e americano, mas uma inversão das trajectórias passou a descentralizar a religião e a prática da fé cristã. A dispersão do cristianismo pelo Atlântico criou uma pluralidade de diálogos, onde a diversidade, traduzida em novas formas de fé, tornou o Atlântico o novo veículo de disseminação da pluralidade religiosa.

O modernismo do século XX levou à experimentação da decadência da fé “tradicional” no espaço europeu ao mesmo tempo que múltiplas outras formas de cristianismo chegavam, obrigando por um lado, “a sociedade portuguesa a reexaminar a sua própria herança religiosa” (Sarró & Blanes, 2008, p.844) e provocando, por outro, um questionamento geral sobre a legitimidade dessas novas formas de fazer religião face ao posicionamento e características do catolicismo tradicional. De acordo com George Steiner (2003) a tentativa de superar a decadência religiosa cristã, que afetava todo o corpo moral e intelectual das sociedades ocidentais, acabou por se traduzir numa resolução falhada. Desde o século XVII que a religião no espaço ocidental tem vindo a experimentar uma série de mudanças, acentuadas no século XX com a perda de poder para o sistema estatal e jurídico e consequente perda de devotos na crença religiosa e moral. O debate em torno destas questões sugeria que entre o renascimento,

o iluminismo, o darwinismo ou a revolução industrial, se encontrava o factor para a decadência da fé cristã no ocidente.

Era necessário promover o reencontro dos indivíduos com a harmonia espiritual que a falta de crença trouxera, mas “a relação tecnológica com o mundo, dispensava a relação com Deus” (Teixeira *et. all.*, 2007, p.470) e os eventos trágicos do século XX (duas grandes guerras, o ideal nazista, etc.), acentuaram a perda de fé. O “desencantamento”²⁸ sugerido por Max Weber ganhava proporção e a modernização deu espaço para que a secularização actuasse. Esta “redefinição funcional das sociedades” (Teixeira *et. all.*, 2007, p.475), fez transitar o poder que as igrejas detinham para o Estado, modificando-se as relações até aí estabelecidas. A sociedade inserida na modernidade capitalista passou a dispor de maior racionalização e, cada vez mais, a prescindir da “doutrina calvinista da predestinação” (Teixeira *et. all.*, 2007, p. 477).

A secularização ocidental embateu no conhecimento que tinha sido conceptualizado e transmitido geracionalmente, no qual a religião tradicional cristã assegurava a existência de “forças misteriosas superiores” (Teixeira *et. all.*, 2007, p.481), suportava a perpetuação de certas tradições e revigorava a separação entre aquilo que era o espaço doméstico e o que fazia parte do espaço exterior.

Berger (1967) estabeleceu que a vulnerabilidade da religião estava na incerteza das suas respostas, dando a subjetividade religiosa espaço para o “*desencantamento*”. Contudo, e na mais recente teoria formulada pelo autor, o declínio da religião só é visível em termos institucionais porque, em concreto, “o religioso não morre, apenas se desloca” (Pinto, 2007, p. 471). Com suas origens noutros espaços, a percepção da religião como “práticas não convencionais ou New Age” (Siqueira, 2013, p.126) passaram a integrar os diálogos espirituais, nomeadamente, no decorrer dos anos de 1960 enquanto a industrialização reorganizava os cenários sociais. Encaradas como uma oportunidade para privilegiar a dimensão comunitária, reavivar os sentimentos de pertença e até mesmo como “factor de resistência face a poderes políticos e económicos demolidores das culturas locais” (Lehmann, 1997, *apud* Pinto *et. all.*, 2007, p.485), as religiões afro-brasileiras têm sido por certo símbolos de resistência, atuando principalmente em oposição à *guerra santa* declarada no

²⁸ O aprofundamento do “desencantamento” requer a análise da obra de Max Weber (1971), *A Ética protestante e o Espírito do Capitalismo*.

espaço nacional brasileiro, pela IURD - movimento pentecostal que actualmente atua como aliado de certas fações políticas.

Mas estes desencontros não têm condicionado as experiências religiosas no Ocidente, palco onde se pode assistir cada vez mais à pluralidade religiosa, com novos movimentos corporais e variedade de diálogos (por exemplo a música, em vez do sermão) e onde a grande afluência das camadas mais jovens vem recuperar a tradição ocidental do esotérico, mas de “forma original, isto é, ligados a um cosmo sagrado de entidades espirituais e divinas”.

Transnacionalização das religiões afro-brasileiras da América Latina para os países europeus

“A construção de comunidades diaspóricas de uma África mítica permitiu a recriação de culturas negras em diferentes espaços e tempos” (Bahia e Dantas, 2018, p.83) e, tal como o candomblé nasceu, ele também chegou a outros espaços, nomeadamente, a partir da década de 1970 quando pais e mães de santo se instalaram em países europeus. A partir desta experiência formou-se “um espaço afro-atlântico” no qual se criaram novas afinidades. No fundo, mais do que um trajeto de expansão, este foi um processo de contacto entre pessoas, culturas e convicções, concretizado para lá do Atlântico.

Antes disso, a transnacionalização das religiões afro-brasileiras já se concretizara. Do sudeste brasileiro, na década de 1960, para os países da América Latina (Uruguai, Argentina, Paraguai e Venezuela), foram inaugurados os primeiros terreiros de umbanda, quimbanda, batuque e candomblé. No caso concreto do Uruguai, Juan Scuro e Ari Pedro Oro (2013) dão conta do trabalho etnográfico desenvolvido por Renzo Pi Hugarte, realçando como a “presença dos media, rádio, televisão e organização de festivais” (Scuro e Oro, 2013, p.28) foi preponderante para a legitimação religiosa abro-brasileira no espaço social, tornando-se a convivência pacífica entre os “*cultos de possessão*”²⁹ e neopentacostais (chegados do Estado do Rio Grande do Sul) um contributo eficaz para a renovação da religiosidade praticada.

Do continente americano para a Europa, com os primeiros terreiros a serem abertos em 1974,

²⁹ Particularidade que Pi Hugarte considerava estar inerente às religiões dessa mesma natureza e onde é possível “alcançar estados de transe, onde se “incorporam diferentes entidades (tanto africanas como americanas)” (apud Scuro & Oro, 2013, p25).

o respeito e curiosidade pelas religiões afro-brasileiras apresentou-se como o cenário privilegiado (em alguns casos). No caso Alemão, de acordo com Joana Bahia e Caroline Dantas (2018), o estabelecimento do candomblé proporcionou uma “nova dimensão” da religião segundo uma “adaptação criativa”³⁰ (Dias, 2013). Longe das intimidações neopentecostais a liberdade para a prática religiosa afro-brasileira manifestou-se, tendo sido os meios de comunicação importantes neste processo ao apresentarem uma visão positiva das religiões, contrária aos os princípios das “igrejas evangélicas brasileiras na Alemanha que condenam a homossexualidade” (Bahia et Dantas, 2018, p.88).

O eixo ténue entre a adaptação dos processos ao meio envolvente e a manutenção das suas raízes religiosas foi o que tornou, precisamente, a experiência belga num caso de insucesso de adaptação. A chegada do candomblé à Bélgica, revela como os “processos de legitimação da autoridade do chefe de culto” (Halloy, 2004, p.455) se tornaram o princípio fundamental do problema, onde o ser “branco” e certos *modus operandi* eram questionados em virtude da defesa de um ideal de “pureza africana” e onde, entre outros problemas, o idioma, distante do iorubá, das línguas banto ou até mesmo do português, dificultou a execução de certas performances.

Paradigmático neste sentido, mas com um resultado diferente, está o caso particular de umbanda em França. Com a sua chegada na década de 1990, Teisenhoffer (2007) dá conta de como a adaptação e redefinição das “tradições” ao contexto social e cultural se tornou fundamental para a concretização do processo de transnacionalização. Assim, divergindo do “processo de construção de identidade” (Capone, 2005 *apud* Teisenhoffer, 2007, p.29), a Umbanda afirmou-se no contexto Francês por meio de uma “lógica *New Age*”, isto é, através da “adaptação criativa” (Dias, 2013) das suas práticas.

³⁰ Com maior prevalência de seguidores “negros de classe média baixa” (Bahia e Dantas, 2018, p.87) vindos do Rio de Janeiro, outras pessoas também integram esta dimensão religiosa. Assim, e apesar da corporalidade e da música (dois elementos rituais de forte importância na expressão da religião) se concretizarem, os exercícios de transe e sacrifícios permaneciam como os principais elementos de entrave à integração plena na religião. constituírem como o veículo de comunicação entre os dois mundos: o físico e o espiritual, a adaptação dos rituais ao ambiente circundante concretizou-se, nunca deixando de se promover a cultura brasileira e, em particular, “a cultura negra” (Bahia e Dantas, 2018, p.86).

“Le candomblé et l’umbanda peuvent ainsi être « réinventés », car les « traditions » s’expriment avant tout dans les rituels qui peuvent toujours être reproduits, sans cesse enrichis de nouvelles interprétations. Le changement constant est donc garanti par la récupération d’anciens éléments, par l’abandon, le rajout ou la substitution d’autres, ce qui permet le maintien des religions afro-brésiliennes.”

(Teisenhoffer, 2007, p.6)

Cenário português

1. *Momentos históricos preponderantes para a actual relação Estado- religião*

A análise das relações estabelecidas entre Estado e religião é fundamental para perceber, numa primeira instância, em que medida a religião dispõe de poder no espaço político e, posteriormente, compreender a preponderância do espaço social neste diálogo. Moniz (2018) recorrendo ao conceito de secularismo, isto é, percebendo em que nível de separação/união estão o Estado e a religião, fez uma análise histórica dos momentos basilares desta relação no contexto português. Assim, e partindo da existência dos “padrões democráticos de relação Estado, religião e sociedade” (Stepan, 2011, *apud* Moniz, 2018, p.34), o Estado português cumpre actualmente o “*modelo separatista*”, concordando, em termos formais, com “a neutralidade, a igualdade de tratamento e a separação entre o Estado e confissões religiosas” (Moniz, 2018, p.39). Contudo, tal não implica a inexistência de um “*secularismo positivo*”, ou seja, o incentivo de determinadas práticas religiosas, seja por via de financiamentos públicos, de benefícios fiscais, da promoção do ensino público religioso, da celebração de festividades, da implementação de feriados e da transmissão pública de programas televisivos e radiofónicos.

Efetivado de forma informal, o prestígio dado ainda hoje às práticas católicas é por si só um produto do conjunto de eventos históricos e dos consequentes padrões sociais e culturais, absorvendo-se e defendendo-se a permanência de certos costumes e tradições³¹. Numa breve síntese, é possível destacar os seguintes eventos:

³¹ Hobsbawm (1984) define tradição como uma produção, essencialmente, política, cujo propósito é garantir a identidade e harmonia comunitária. No caso concreto das tradições religiosas, há uma relação com as práticas sociais mas que são, principalmente, fruto da decisão das instituições políticas, uma vez que o seu papel é o reconhecimento do exercício de determinadas práticas.

- Século XV - dá-se o “estabelecimento da Inquisição portuguesa e a conversão forçada dos judeus, com o catolicismo triunfante”.
- Constituição de 1822 - “o catolicismo passa a ser, de jure, a religião oficial do Estado”.
- Constituição de 1826 - “ninguém pode ser perseguido por motivos de Religião, uma vez que respeite o Estado e não ofenda a Moral Pública”.
- Constituição de 1911 - “a religião católica apostólica romana deixa de ser a religião do Estado e todas as religiões são igualmente autorizadas”.
- Constituição de 1933 - “encontra-se protegida a liberdade e inviolabilidade de crenças e práticas religiosas, não podendo ninguém por causa delas ser perseguido, privado de um direito ou isento de qualquer obrigação ou dever cívico, acrescentando-se também que ninguém seria obrigado a responder acerca da religião que processasse”.
- Constituição de 1951 - após o acordo estabelecido com a Santa Sé em 1940, privilegiando-se a religião católica, o catolicismo passou a ser considerado “a religião da Nação portuguesa”, em deterioramento das restantes expressões religiosas, com fraca ou nula representatividade política.
- Constituição de 1971 - verifica-se o “reconhecimento das confissões não católicas”, estando o Estado isento de qualquer manifestação religiosa, conferindo-se igualdade de direitos.
- Constituição de 1976 - Após a queda do regime fascista, é feito o reconhecimento da “liberdade religiosa sem aceção de confissões e sem quaisquer limites específicos”, ainda que, a laicidade estatal coabitasse com a “relação preferencial com a igreja católica”.

(Moniz, 2018, p.35-37)

Esta última alteração constitucional viria a confirmar a “separação absoluta” (Miranda, 1993, *apud* Moniz, 2018, p.38) dos sectores político e religioso, institucionalizando-se a neutralidade vigente. Porém, o acordo estabelecido com a Santa Sé (1940) e a defesa de uma

cultura social como produto de uma história secular de tradição religiosa, apesar de se ter procedido à elaboração da Lei de Liberdade religiosa de 2001 e ter sido feita uma revisão constitucional em 2004, faz permanecer a assistência privilegiada dada pelo Estado à religião católica.

A invisibilidade das demais religiões, inclusive das minorias religiosas, verifica-se no espaço público. Apesar de haver liberdade religiosa, com direitos civis institucionalizados, isso não implica que a sua aceitação na esfera pública aconteça. Pelo contrário, o reconhecimento das religiões verificadas como minorias religiosas, tende a ser esquecido, fazendo-se prevalecer as atitudes discriminatórias e a propagação de falsas informações ou generalizações. “Mesmo sendo uma prática ilegal, a discriminação não é percebida como crime por agentes estatais” (Miranda *et. all.*, 2017, p.8), o que inviabiliza a constatação dos próprios direitos institucionais, como direitos efetivos. A falta de discussões públicas, inclusive, no meio escolar, torna susceptível o aparecimento de comportamentos intolerantes e de manifestações discriminatórias.

2. Portugal como espaço de transnacionalização das religiões afro-brasileiras

Em “Energias e Curas: A Umbanda em Portugal” (2011), Clara Saraiva dá conta que, já no decorrer do século XX, os movimentos migratórios passaram a fazer-se no sentido inverso, isto é, a corrente de migração converteu a sua trajetória e passou a fazer-se do Brasil para o espaço europeu, essencialmente, justificado pela procura de estabilidade política, económica e também social. A partir do ano de 1980, segundo Machado (2014), Portugal passou a ser o ponto de chegada principal para a maioria destas populações, justificado não só pela existência de uma língua comum, por políticas favoráveis de migração, como também por questões históricas, inevitavelmente, inerentes aos tempos coloniais. Ocupando o maior grupo percentual migratório residente em Portugal e com um aumento progressivo até ao ano de 2010, o número de emigrantes brasileiros com destino a Portugal, começou a diminuir a partir desse momento. Apesar dos factores económicos serem muitas vezes decisivos na escolha do país de destino, nomeadamente, por via da questão das remessas, a crise económica de 2010 não comprometeu o número considerável de população brasileira que continuava a residir no país. No fundo, a língua comum, a história marcada pela migração Portugal/Brasil e o inverso,

foram razões suficientes.

Portugal, mais do que um país de destino preferencial para a população brasileira, actua em muitos casos “como plataforma de realocação da migração brasileiras na Europa (Machado, 2014, p.228). Tal como Igor Machado (2014) esclarece, estas “remigrações” são acima de tudo justificadas pelo fracasso da primeira migração e são a solução que antecede, na grande maioria dos casos, o retorno ao país de origem, o qual “significaria um fracasso em vários sentidos” (Machado, 2014, p.233). No campo que Machado (2014) apresenta há então duas realidades distintas: uma em que os factores económicos não são suficientemente relevantes para projetar uma remigração, havendo um factor social que se sobrepõe; e outra realidade, em que a crise económica promove a remigração, esta que é uma alternativa para quem passou uma temporada relativamente curta em solo português, não tendo havido um investimento que simbolize a perda de algo ou de uma oportunidade.

Com foco no caso Português, Machado (2014) chama ainda a atenção para as alterações do corpo da massa migratória, a partir da entrada no novo milénio. Se, antes, a população brasileira que se deslocava para Portugal era constituída por classes média/média alta, cujo nível de escolaridade era também ele mais elevado, a partir do ano 2000 a tendência foi substancialmente invertida, passando a ser constituída, essencialmente, por pessoas habilitadas aos “sectores tradicionais”. Assim, e segundo o relato dos “bairros pobres” de Valadares” (Machado, 2014, p.232), os imigrantes aí residentes criavam uma ligação intensa com a religião, sobretudo da vertente evangélica, procurando a sua integração e “apoio em comunidades religiosas” (Machado, 2014, p.232), ao invés da integração plena no restante espaço social, tal como acontece nos grandes centros urbanos. Segundo os dados recolhidos por Saraiva (2011) só uma pequena parte da população emigrada para Portugal está inserida em terreiros de matriz afro-brasileira, havendo quem venha temporariamente com o único intuito de exercer a sua actividade religiosa, sem chegar a abrir um terreiro. No entanto, a maioria tem tendência para a filiação em grupos “evangélicos, pentecostais e neo-pentecostais” (Saraiva, 2011, p.58), mantendo-se primordial a escolha da IURD, tal como relatado no espaço brasileiro.

Dos terreiros estabelecidos em Portugal, Saraiva (2011) faz a distinção entre “três grandes grupos”:

1º - composto por portugueses que reveem o Brasil como modelo: por um lado está aqui quem

tomou o primeiro contacto com as religiões afro-brasileiras no Brasil (exemplo, a Mãe Virgínia, de quem falarei mais à frente) e, por outro, quem vai para o Brasil com esse mesmo intuito;

2º - integrado por brasileiros que vêm trabalhar para Portugal: aqui, por um lado, há os que vinham em busca de outro trabalho, mas acabaram por retomar os trabalhos religiosos e, por outro, os que vieram já com o intuito de dar continuidade às suas funções religiosas;

3º - por fim, os designados “*anti-communitas*”³²: engloba brasileiros que vêm para Portugal, num reduzido espaço de tempo, para fazerem os seus atendimentos.

Ismael Pordeus Jr. no seu livro *Portugal em Transe: Transnacionalização das religiões afro-brasileiras e performances* (2009) dá conta da chegada das religiões afro-brasileiras a Portugal. A partir da segunda metade do século XX, verificou-se a “proliferação das minorias religiosas” (Dias, 2018, p.139) bem como o sucesso das religiões afro-brasileiras, devido à perda de uma certa unidade católica. Com uma história curta, o primeiro terreiro foi inaugurado em Portugal, logo após a dissolução do Estado Novo em 1974, pelas mãos da Mãe Virgínia de Albuquerque que regressara do Brasil para onde tinha ido no ano de 1950, acompanhada de seus pais. Passados vinte e dois anos, já casada e iniciada na umbanda omolocô (Dias, 2018), regressou a Portugal, deixando-se por aqui ficar. Responsável pela “iniciação das quatro primeiras mulheres em Portugal: Mariazianha, Conceição, Mariana e Albertina” (Pordeus Jr., 2009, p.35), Mãe Virgínia deu a conhecer os exus e os preto-velhos³³ aos portugueses, ainda que a tradição católica imperasse.

“Na medida em que o imaginário religioso se vai mestiçando com crenças e práticas existentes em Portugal, assim se vai concretizando o processo de transnacionalização efectiva das religiões luso-afro-brasileiras” (Pordeus Jr., 2009, p.10) e, Mãe Virgínia de Albuquerque, cuja referência se prende à abertura do “primeiro terreiro português” (Pordeus, 2009, p.35),

³² O termo tem a sua origem no trabalho desenvolvido por Victor Turner em *The Anthropology of Performance* (1987). Turner desenvolveu o termo “*communitas*” referindo-se aos indivíduos que estão integrados na comunidade. O segundo termo “*anti-communitas*”, representa o seu inverso. (*apud* Pordeus Jr., 2009)

³³ Pordeus Jr (2009) no final do livro apresenta um glossário com as definições dos vários termos que integram o mundo religioso afro-brasileiro. Assim, e no caso concreto:

- Exu - “ser primordial nas culturas Yoruba e Fon, portador das comunicações e do axé. A sua configuração fálica levou a ser associado ao Diabo cristão. Tem a primazia das oferendas no candomblé.” (Pordeus Jr., 2009, p.157). O Exu da umbanda possui uma dimensão diferenciada do candomblé, onde é um Orixá. Na umbanda, por seu turno, Exu é o espírito-arquétipo do malandro, do marginal.
- Preto-velho ou Preta-velha - figura exclusiva da umbanda é o “escravo (escrava) que retorna espiritualmente, na umbanda, para praticar a caridade, levando geralmente o nome de avô ou avó” (Pordeus Jr., 2009, p.161).

representa também as mulheres que lideram com maior frequência os terreiros no Brasil, apesar de toda a estigmatização exercida pelo poder institucional no decorrer do século XX. Em Portugal a liderança aconteceu nos mesmos moldes, assistindo-se a uma “inversão do papel da mulher nos terreiros portugueses [...] onde elas assumem a liderança do casal” (Pordeus Jr., 2009, p.32). Igual caso de agência feminina encontramos em Albertina, citada anteriormente, e que após se ter iniciado com Virgínia de Albuquerque em 1979, rumo ao Brasil em 1986, onde se viria a iniciar, em São Paulo, com Mãe Olga do Alaketu, famosa sacerdotisa de Candomblé, abrindo o seu terreiro em 1987 (Bandeira, 2009). Esta etapa marca a entrada do Candomblé em Portugal.

A “abertura social e política” em Portugal (Bahia, 2015, p.111), do 25 de Abril de 1974, abalou a proeminência da igreja católica. Entre movimentos de ida e retorno, a transnacionalização das religiões afro-brasileiras fez-se, essencialmente, por mulheres portuguesas que tinham ido para o Brasil e retornaram, já iniciadas. A partir desse momento e devido ao conjunto de doutrinas e práticas religiosas católicas vincadas, deu-se uma adaptação das religiões afro-brasileiras para ir ao encontro do paradigma católico. E o público português passou a professar tais engenhos não tão longe das personagens como “bruxas, mediuns e curandeiros, senhoras da virtude, videntes” (Dias, 2018, p.140), figuras que integram ainda hoje as histórias tradicionais e que, em boa verdade, nunca desapareceram do conjunto de trabalhos ditos mágico-religiosos perpetrados, tanto no espaço urbano como no meio rural português.

No fundo este é “um encontro entre sintomas próprios da religiosidade portuguesa e as respostas afro-brasileiras” (Dias, 2018, p.141) que acabou por facilitar o aumento das práticas religiosas dessa natureza. Muitas casas de culto foram abertas registando-se no ano de 2011, por todo o país, cerca de quarenta terreiros em funcionamento, dirigidos tanto por sacerdotes brasileiros como por sacerdotes portugueses. Afinal “as práticas do Catolicismo e da bruxaria permanecem enraizadas na cultura tradicional” (Pordeus Jr., 2009, p.148), facilitando o trânsito religioso.

A satisfação encontrada pelos seguidores nas religiões afro-brasileiras está na flexibilidade e tolerância que elas imprimem às escolhas pessoais dos seus adeptos, contrariando a “disciplina e regras mais rígidas do catolicismo” (Saraiva, 2011, p.58). Além disso, é preciso não esquecer da “crença em práticas de bruxaria” (Bahia, 2015, p.117) que, apesar de

entorpecidas, ainda fazem parte da memória recente dos portugueses, tornando as práticas afro-brasileiras não tão distantes da sua própria cultura popular. Há ainda um apostolado do encontro de respostas para a superação de problemas seja na “saúde, amor ou dinheiro” (Saraiva, 2011, p.58), aliando a cura do corpo à cura espiritual e, num conjunto harmónico de “*performances “anticommunitas”*” (Pordeus Jr., 2009, p.20), as religiões afro-brasileiras vieram renovar a “forma de entrar em contacto com uma outra dimensão do sagrado” (Pordeus Jr., 2009, p.25), enfocando a dimensão individual do ritual, através do atendimento dos vários problemas do sujeito diretamente pelas entidades no quadro das práticas de cura da umbanda.

A “procura da cura” tornou-se um mecanismo central no seio das religiões afro-brasileiras e é muitas vezes a via que estabelece o primeiro encontro dos fiéis com a religião. Ela está entrelaçada com o percurso do espiritismo no Brasil, surgido nos anos setenta do século XIX, que continua a defender a “prática da homeopatia e da cura pela fé” (Saraiva, 2011, p.60), isto é, o processo da cura ligado a uma devoção espiritual onde os fiéis procuram, por meio das actividades religiosas, ultrapassar um problema de saúde com eficácia. Segundo a formulação de uma concepção holística do corpo e da mente, a busca pelo equilíbrio entre ambos torna possível a aceção de ser e estar saudável no mundo térreo, sendo que “a doença tem portanto a sua origem numa falta de equilíbrio entre forças que têm a sua origem no sobrenatural e que actuam sobre o indivíduo” (Saraiva, 2011, p.61).

Objetivação do estudo presente

A análise da liberdade religiosa e o questionamento da existência do preconceito em Portugal, mais concretamente do preconceito religioso junto da comunidade candomblecista portuguesa, é o foco central de discussão. Como foi perceptível na bibliografia explorada o objeto de estudo presente tem tido maior enfoque de análise quando inserido no espaço geográfico brasileiro. Ainda assim, João Ferreira Dias (2018) levanta um debate interessante já neste sentido, abordando os conflitos e alianças estabelecidas entre sacerdotes “candomblecistas”, em Portugal, explicitando como os factores de nacionalidade e sexualidade operam na construção de um preconceito interno. De acordo com Dias (2018) a

teia de relações estabelecida entre os sacerdotes, evidencia um claro empoderamento dos sacerdotes brasileiros e, subsequente, subalternização dos sacerdotes portugueses (Dias, 2018, p.142), sendo transversal aos terreiros de umbanda e de candomblé a ocupação por brasileiros dos “cargos específicos e de destaque no seio da estrutura da casa de culto e da religião” (Saraiva, 2011, p. 58). No fundo, a falta de “relações de parentesco religioso” entre a maioria dos sacerdotes, possibilita que outros elementos se tornem “factores de aliança” ou de exclusão (Saraiva, 2011, p.58).

O debate em torno do factor “nacionalidade” encontra-se ainda assim, mais relacionado com as questões de legitimidade na prática do candomblé. O que se pretende neste contexto é a abordagem desta e de outras questões que, a existirem, possam aprofundar a reflexão sobre o preconceito religioso em Portugal. No caso concreto, objetiva-se compreender como o preconceito é sentido ou não por parte dos praticantes de candomblé em Portugal e se, nesse quadro, existe uma menção à sua filiação à religião, de que forma contam, a quem contam e que impacto isso tem nas suas relações sociais, seja no trabalho, na escola, junto da vizinhança, no seio familiar e núcleo de amigos, identificando-se em cada um dos campos, quais as narrativas de preconceito existentes.

III - Metodologia e terminologia

Segundo Bhattacharjee (2012), o conhecimento científico é produzido a partir do levantamento de um conjunto de hipóteses que derivam das observações capazes de explicar os acontecimentos. Assim, o contexto científico presente, no âmbito das ciências sociais, tem o propósito do estudo do indivíduo ou conjunto de indivíduos que inseridos num contexto social, cultural, político ou económico específico vão influenciar a escolha do método de pesquisa. A adequação do método concede, por um lado, a possibilidade de desenvolver a investigação e, por outro, testar teorias anteriormente formuladas e refinar determinadas premissas.

O contexto presente, por se tratar de um estudo cuja abordagem é pioneira, no sentido em que até ao momento não existe um estudo que tenha efectivado a recolha e o tratamento de dados vinculados ao preconceito e liberdade religiosa na prática do candomblé em contexto português, tornou imprescindível aprofundar o conhecimento empírico e, simultaneamente, o desenvolvimento de trabalho de campo por via da observação e elaboração de entrevistas junto dos praticantes da religião. Todas as fases e etapas de um projeto funcionam como um todo, isto é, como um processo de construção conjunto pelas quais o investigador vai ancorar/justificar toda a sua investigação e sustentar teorias já formuladas, criando também novas perspectivas de abordagem dos processos sociais existentes (Quivy & Campenhout, 2005).

Enquanto processo de recolha de dados *in loco*, o trabalho etnográfico foi fundamental para o desenvolvimento do presente trabalho, exige uma certa flexibilidade de compreensão e de relativização das informações recolhidas, bem como uma neutralidade entre aqueles que são os fundamentos do grupo estudado e as correntes ideológicas proeminentes no espaço académico/social/político (Peirano, 1987, p. 249). O espectro social não é em si um corpo homogéneo, mas antes o reflexo de uma “alta variabilidade de objetos sociais” (Bhattacharjee, 2012, p.2) e, a multiplicidade muito grande de fenómenos, tanto num mesmo contexto como em espaços diferentes, torna-se inevitável. Contudo, o que se pretende é a particularização de certos acontecimentos e não uma abordagem abstracta dos eventos (Durkheim, 1895). A produção de conhecimento científico a partir da experiência etnográfica está dependente da recolha de novos testemunhos e posterior articulação com “os sistemas de significação e

acção científico-sociais” (Caria, 2005, p.8). O entrevistado/objeto de estudo torna-se a figura central de discussão e de reflexão, estimulando-se-lhe uma abordagem do “eu” a partir de fora, ou seja, uma auto-reflexão do seu papel de actuação no espaço social, enquanto ser que atua nele. Sem dúvida “precisamos de reconhecer não só uma missão intelectual, mas também uma missão moral” (Crapanzano, 1985, *apud* Peirano, 1987, p.250).

Numa primeira fase desta investigação foi necessário criar uma ruptura com ideias prévias que pudessem estimular uma falsa compreensão dos acontecimentos. Na fase da construção foi iniciado um plano de análise enquadrado no quadro teórico da religião, mais especificamente, do candomblé. Já numa fase posterior, prosseguiram-se as idas ao terreno, efetivando-se observações não participantes e a realização de entrevistas, ambos processos imprescindíveis para a recolha de dados. Nesta fase foi possível complementar o trabalho com novos dados mas também clarificar determinadas informações, já formuladas.

A dissertação presente, tratando-se de um estudo de caso requereu, desde logo, a produção de uma investigação intensiva, através da recolha de dados e análise documental de artigos, dissertações, teses, livros e por meio de observações e entrevistas, correlacionando sempre os dados entre si por forma a evitar más interpretações da informação recolhida e, subsequentemente, a formulação de conclusões tendenciosas. Logicamente que este não é mais do que um estudo específico onde a escolha das leituras e o grupo em análise condicionaram as conclusões alcançadas. Uma das riquezas inerentes à produção científica é precisamente a possibilidade ininterrupta de aperfeiçoar teses já formuladas e propor novas abordagens a partir do testar de novas hipóteses. Não estamos perante leis rígidas, estamos si em contínuo progresso (Caropreso, 2006).

Vinculados todos os processos e etapas de investigação, o método de investigação utilizado foi a elaboração de entrevistas não estruturadas cujo propósito assentou nos seguintes termos e na recolha das seguintes informações:

- O sacerdote da casa, enquanto figura principal, torna-se determinante para a definição da estratégia a aplicar nas restantes entrevistas.
- Procurar saber a história de vida: como chegou ao candomblé, qual o percurso no candomblé.
- Preconceito: se sente ou não, dentro da relação conjugal, no quadro da família, no

quadro dos amigos, no trabalho e junto dos vizinhos.

- Como é que é sentindo o preconceito.
- Como os vizinhos, colegas de trabalho, familiares e amigos reagiram à entrada no candomblé.
- Como explicam o que é o candomblé? Se não explicam, porquê?
- Houve mudança no tratamento?
- O preconceito existe por causa da religião, por ser brasileiro, por ser homossexual ou por outros factores?

Com visitas a dois terreiros distintos e através da concretização de várias entrevistas, uma em grupo e as restantes individualmente, dirigidas a um pai de santo, a filhos de santo e a pessoas próximas dos participantes mas não adeptas do candomblé, esta recolha de novas informações por via, fundamentalmente, de um gravador, permitiram esclarecer dúvidas no imediato, aprofundar respostas e levantar novas questões. A preparação prévia das entrevistas permitiu maior qualidade e eficácia das informações obtidas, não só verbais, mas também fornecidas pela postura e linguagem corporal dos entrevistados.

Entre os vários termos que estão implícitos na elaboração e análise do estudo proposto, a conceptualização do preconceito enquanto fenómeno individual e social tornou-se fundamental na medida em que permitiu perceber como é que determinados eventos históricos, processos políticos, sociais e culturais continuam a ser determinantes para certo tipo de comportamentos, gerando assim certas ambivalências e condicionamentos das acções e dos comportamentos.

Neste sentido importa perceber, antes de mais, que a socialização é uma experiência que permite ao indivíduo assimilar comportamentos e gerar acções que o predis põem para o desenvolvimento ou não de preconceitos. Assim, tem-se o preconceito como uma habilidade individual que é despontada pelo “processo de socialização” e que surge “como resposta aos conflitos aí então gerados” (Crochík, 1997, p.11). A conduta que prevalece e que é aceite socialmente, isto é, como a norma é perspectivada, está patente na acção preconceituosa do indivíduo e, tal como as diferentes culturas apresentam traços marcantes e “rígidos”, também a resposta preconceituosa permanecerá na mesma medida. Contudo, este processo de socialização não é inerte nem se apresenta de forma única, é antes um agente que é *per se*

flexível/variável por estar dependente dos contextos históricos, culturais e das demais esferas sociais.

Segundo a teorização de José Leon Crochik (1997), o preconceito não é um conceito singular uma vez que pode assumir formas diferentes perante objetos vários e em contextos sociais dispare, dado estar mais relacionado com o indivíduo que o pratica do que com o objeto (“alvo”) a quem se destina. A irracionalidade dos actos preconceituosos, aliado ao meio social envolvente, como é a “família, escola, meios de comunicação de massa” (Crochik, 1997, p. 16), despontam no indivíduo determinados comportamentos discriminatórios. Assim sendo, há uma primeira esfera do preconceito, como resultado de atos irrefletidos e, uma segunda, como uma resposta ao medo de “um perigo real ou imaginário” (Crochik, 1997, p.14).

No âmbito da psicologia social, Gordon Allport defendeu o preconceito como “uma atitude hostil ou preventiva a uma pessoa que pertence a um grupo, simplesmente porque pertence a esse grupo, supondo-se, portanto, que possui as características contestáveis atribuídas a esse grupo” (*apud* Manuel *et. all.*, 2015, p.1). O psicólogo considerou a discriminação como um comportamento categórico³⁴ induzido por grupos de indivíduos e externalizado através da “verbalização negativa, evitamento, discriminação, ataque físico e exterminação” (Manuel *et. all.*, 2015). Esta tendência, quase espontânea, para a criação de categorias, justifica-se pela facilidade envolta no próprio processo, uma vez que não exige ao indivíduo a formulação de um pensamento muito aprofundado sobre os acontecimentos. Na verdade, o agrupamento facilita o processo de interiorização mental. Contudo, este é um processo que tende a relativizar cada situação/experiência, fortalecendo a formulação imediata de generalizações que acompanhadas por factores emocionais, criam uma percepção e convicção distorcida sobre um determinado indivíduo, grupo ou matéria.

O preconceito surge na chamada terceira infância, segundo Diane E. Papalia (2015), momento este que coincide com a altura em que as crianças passam a integrar outros ambientes, para além do grupo familiar. Tendencialmente, “da mesma origem racial ou étnica e nível

³⁴ De acordo com Allport (*apud* Manuel *et. all.*, 2015), as próprias categorias e generalizações são fontes primárias de organização social uma vez que as categorias são parte integrante do mecanismo psíquico de cada indivíduo. A mente humana, cuja função é acelerar o raciocínio e o pensamento, elabora de forma espontânea a interligação de ideias, organizando-as segundo as experiências em que o indivíduo participou. Estas experiências, em conjunto com factores emocionais, vão ser imediatamente identificadas como positivas ou negativas, sofrendo de um pré-julgamento baseado na percepção criada pelo indivíduo a respeito do(s) acontecimento(s). Assim, existe neste processo a formulação de dois grandes grupos: as categorias racionais e as categorias irracionais. As primeiras, são formuladas a partir das experiências que o indivíduo vivenciou, tendo portanto um fundo de verdade, apesar de poderem conduzir à formulação de generalizações; as segundas, são uma oposição à realidade factual, dando espaço para a criação de enganos e falsas convicções.

socioeconómico semelhante” (*apud* Manuel *et. all.* 2015, p.2), os grupos começam a estimular novas aprendizagens entre os seus elementos, os quais podem ser distintos dos valores e ensinamentos promovidos no seio familiar. Neste momento surge um reforço negativo que “obriga” cada criança a aceitar determinados padrões comportamentais, encorajando o preconceito. Com o fluir do comportamento, segundo o que os pares impõe/demonstram³⁵ (estímulo externo) a criança passa a adquirir sentimentos de medo e de rejeição perante a eventualidade de poder agir em oposição ao comportamento esperado pelos restantes.

Apesar do indivíduo ter a capacidade de adaptar e de ter controlo sobre o seu pensamento, o preconceito deriva, inevitavelmente, de concepções e das particularidades culturais, ou seja, ao invés de ser involuntário ou espontâneo, é antes dependente de princípios “ideológicos, económicos, psíquicos, religiosos, etc.” (Crochík, 1997, p.17). Todo o processo de socialização está então inerente à formação do indivíduo sendo a cultura um escudo protetor, não permitindo a interferência de corpos estranhos. Esta reação defensiva leva, por sua vez, à criação de preconceitos dirigidos ao outro, auxiliando o indivíduo ou o corpo social a criar um sentimento de estabilidade e, inevitavelmente, de superioridade. A possibilidade de dominar e de se afirmar perante os outros, abrigando-se numa consciência darwinista, segundo a expectativa da existência de uma aptidão natural e imutável de sobrevivência, fortalece e esconde o medo e receio de passar a estar do outro lado, do lado do subordinado ao contrário do dominador. Gera-se aqui um constante sentimento de instabilidade e de vulnerabilidade que varia entre a realização pessoal e, simultaneamente, a integração e aceitação social. O eixo torna-se, portanto, muito ténue: se por um lado o indivíduo ao absorver o espaço social está a subtrair a sua “intimidade ou interioridade” (Crochík, 1997, p.13), podendo deixar de marcar a sua diferença e inibindo-se de identificar as falhas comportamentais que o envolvem, por outro, se se fechar nele mesmo, coloca-se imediatamente à margem social, passando a ser alvo do seu próprio preconceito. Mais do que divergências pessoais, este é um jogo marcado pelo espectro social e cultural.

³⁵ Segundo a teoria social cognitiva de Albert Bandura (*apud* Manuel *et. all.*, 2015), o processo de aprendizagem nas crianças faz-se por meio de observação, tentando imitar e reproduzir os actos dos seus pares. É feita a identificação de um modelo* (membro que exerce maior influência) e quais os efeitos dos seus actos (consequências), articulando-o com as vivências familiares.

*A identificação de um modelo (escolha que depende do meio em que a criança se insere) por parte das crianças é o reflexo da autonomia de aprendizagem que possuem. Neste processo de imitação, a criança reconhece uma recompensa que vai motivar o próprio comportamento. Cria-se aqui um duplo vínculo, onde por um lado há um sentimento de satisfação pessoal, por sentir que age de acordo com os seus pares, e uma satisfação coletiva, na qual o grupo revê determinados comportamentos e formas comportamentais na criança, passando a agir perante a norma vigente. Aqui o processo cognitivo actua no sentido em que a criança reflete, agindo de forma intencional.

No caso concreto do preconceito “como obstáculo ao diálogo inter-religioso” (Martins, 2017, p.46), a abordagem psicológica que Gordon Allport nos oferece, indica a ideia do preconceito enquanto uma “defesa apaixonada dos valores pessoais que levantam muros de proteção e veem os outros como ameaça” (Martins, 2017, p.45) criando-se assim, uma série de generalizações, isto é, “categorias simplistas”, das quais derivam os estereótipos capazes de normalizar acções violentas sem fundamento. Segundo a teoria psicológica de Allport, o “preconceito étnico” é muito frequente pois os indivíduos têm uma “potencialidade natural” para o fazer despertar. Desta espontaneidade do pensamento resultam, geralmente, uma série de lapsos que se baseiam em generalizações que vão ao encontro das convicções emocionais, culturais e pessoais de cada indivíduo, as quais estão precisamente na “origem do preconceito religioso que afeta diretamente o diálogo entre religiões e o convívio social” (Martins, 2017, p.47). Contudo, existem também motores inversos capazes de promover uma coexistência harmónica entre indivíduos, quer isto dizer que a harmonia e aceitação inter-grupal vai muito além da aproximação física e local, mas está dependente, essencialmente, entre outros, “da preservação da cultura, da religião, da facilidade da língua, de lembranças do passado, classe social e económica, ou etnia” (Martins, 2017, p.47). Ademais, a convivência permanente entre grupos dispare que não possuem conhecimento sobre o outro, desperta a tendência para a formulação de generalizações e distorção de factos, os quais irão gerar categorizações capazes de suportar a elaboração dos próprios estereótipos.

IV - Estudo de Caso

Apresentação da Casa Axé Oyá Bó Mi: Pai Hélder

Axé Oyá Bó Mi é uma casa de culto localizada na rua da Escola Velha, em Bicesse, pertencente ao concelho de Cascais. Apresentada como uma associação religiosa e beneficente encontra-se devidamente recenseada e, por isso, protegida pela lei constitucional portuguesa, mais concretamente pelo Código Civil - Lei da Liberdade Religiosa, verificando-se-lhe liberdade e autoridade no desempenho e preservação de práticas religiosas afro-ameríndias. Dirigida por um líder religioso, comumente designado por pai de santo, a casa de culto procura velar pela doutrina e, também, pela integridade e dignidade dos seus membros, sujeitos a um processo de iniciação e orientação conjunto. Para além das actividades internas dirigidas aos seus membros e à comunidade candomblecista nacional e internacional, a casa Axé Oyá Bó Mi também promove o encontro com o restante público, através da concretização de festas e actividades abertas e convidativas para a participação e aprofundamento do conhecimento cultural e religioso.

O contacto do pai Hélder foi-me fornecido pelo professor João Ferreira Dias, orientador da presente dissertação, o qual tratou de me indicar uma personalidade da religião que pudesse vir a ser um contributo e testemunho importante no estudo do preconceito religioso em contexto português, dado que o seu posicionamento na religião enquanto membro se reverteu numa mão cheia de relações com candomblecistas. Para além do pai Hélder, o professor João também teve a amabilidade de me fornecer o contacto pessoal de uma filha de santo daquele, Ana³⁶.

O primeiro convívio com o pai Hélder surgiu numa festa realizada no terreiro da mãe Ìyá Sussu³⁷, mãe biológica do professor João. Estas celebrações são, de uma forma geral, momentos em que pais e mães de santo procuram manter um certo registo social para a

³⁶ Com capacidade de incorporação, Ana recebe o orixá (Rodante). Também incumbida da função de Iabassê, isto é, preparação dos alimentos, como o acarajé, prefere não desempenhar esta tarefa, considerando-a de grande responsabilidade.

³⁷ Com terreiro localizado em Benavente, a Mãe Sussu pratica e guia os rituais bem como dá consultas de búzios. Fonte: <http://www.cpcy.pt>

promoção da actividade religiosa, tornando-se complicado estabelecer uma conversa mais profunda. Por conseguinte, ficou marcado um encontro futuro com o pai Hélder, o qual me levaria também até ao seu espaço de culto, o terreiro Axé Oyá Bó Mi.

Uma vivenda, semelhante às demais habitações da pacata zona de Bicesse, faz-se diferenciar pelo nome do terreiro inscrito por cima do portão de entrada, ainda que meio camuflado pelas plantas que rogam a parede frontal. Quem não conhece, muito provavelmente, não dá conta nem do nome do terreiro nem das placas de alumínio verdes montadas nas paredes externas que dão altura ao espaço de culto religioso, mantendo-o resguardado dos olhares forasteiros.

Conforme combinado, numa tarde de terça-feira, lá estava o pai Hélder para me receber. Desconhecido o espaço e de quem mais poderia encontrar, resolvi espreitar por um pequeno orifício não fosse estar a bater à porta errada. O pai Hélder estava sentado nas escadas a ler um livro. Ao sentir bater, levantou-se e anunciou a sua breve chegada. Convidou-me de imediato para entrar, subimos as escadas e pediu que aguardasse numa cozinha, separada dos restantes espaços (barracão e quartos) por um pátio. Ali esperei sentada ainda uns minutos, na companhia de um amigo de quatro patas. Um certo nervosismo acompanhava-me, mas nada que compromettesse o meu propósito. Passado uns instantes o pai Hélder regressou. Perguntou-me se queria tomar algo, serviu-se de café e sentou-se à minha frente com uma chávena e o seu maço de cigarros. Acendeu um cigarro e começamos a falar.

Considero as históricas de vida uma das abordagens iniciais mais pertinentes para desenvolver um trabalho etnográfico, na esteira de Poirier *et. all.* (1995). De facto, isso exige alargar a nossa recolha a um leque maior e sempre inesperado de informações, mas também coloca de imediato o interlocutor numa posição mais confortável e, essencialmente, central na discussão (Caria, 2005). Ele é o centro da acção e é através do seu testemunho que o conhecimento se vai alargar. Assim foi com o Pai Hélder. Um jovem de 9 anos que vivia na Casa Pia e que perdia o controlo do seu corpo e da sua mente, nos momentos em que tinha ataques de epilepsia.

“Como era casapiano, fugia da casa pia. Era miúdo, fugia. A gente dormia enrolados nuns papelões, naquelas coisas na ribeira. De manhã, quando o sol começava a nascer, a gente via o pessoal da feira, não é? Onde havia antigamente a ribeira, não é a praça, a ribeira do outro lado onde são os bares agora e, nós com um bocado de madeira, tirávamos o podre da fruta, lavávamos e comíamos”.

Foi então, num desses dias, já com 16 anos, que tudo começou quando viu uma mulher toda vestida de branco a meter dentro de uma porta “um bife com farinha para exu” e cachaça. Essa mulher era a mãe Virgínia³⁸. A mãe Virgínia começou a cuidar do pai Hélder, dando-lhe banho e de comer. Mas o pai Hélder, que começou desde logo a incorporar, rejeitou numa primeira fase a religião pois, à semelhança dos demais naquela época, entendia o candomblé como macumba, feitiçaria e bruxaria sendo que enquanto não assumia a religião vivia episódios em que “a pomba gira virava nele”. Todo maquilhado e vestido de mulher, saía em braços com a polícia, tendo estado para ser internado por duas vezes.

No momento em que mudou a percepção que tinha a propósito da religião, iniciou-se e fez as suas obrigações de umbanda, viajando mais tarde para o Brasil, cidade da Bahia, onde foi iniciado no candomblé pelo seu pai de santo no Pilão de Prata (o mesmo da mãe pequena Raquel e do pai pequeno Nuno). Quando regressou, casou e, mais tarde, estabeleceu o seu terreiro: Axé Oyá Bó Mi. Com mais de vinte anos de actividade, o pai Hélder afirma vigorosamente não ter anúncios nem propaganda aos seus serviços. “Quer que eu trabalhe, então mande!”. Um cliente chama o outro e sem falta de trabalho dedica-se por inteiro ao culto dos orixás. Em tempos trabalhou noutros ramos de actividade (“negócios”, serviços imobiliários, etc.), mas o orixá foi-lhe “tirando” tudo isso.

Introdução ao estudo prático do preconceito no candomblé

O preconceito no candomblé foi, em todas as minhas entrevistas, central no espaço de discussão. Contudo, o tema foi ganhando diferentes contornos. Se numa primeira análise o preconceito parecia que iria ser analisado como um todo, isto é, como uma questão concreta na qual o preconceito se centraliza, essencialmente, na relação direta do actor que gera o preconceito e do seu alvo (Lühning, 1995; Omari-Tunkara, 2005; Silva, 2007; Lui, 2008), os dados recolhidos nas entrevistas mostraram uma abordagem múltipla da questão, onde para além da relação dos vários protagonistas, diferentes circunstâncias nas suas variadas

³⁸ Mãe Virgínia Albuquerque, que trouxe a umbanda para Portugal e cuja trajetória foi tratada por Ismael Pordeus Jr (2009).

dimensões, podem ter impacto no florescimento ou não do preconceito e na sua aplicação. Desta forma, os testemunhos do pai Hélder e de alguns dos seus filhos de santo, permitiram o aprofundamento do estudo nos seguintes termos: o *preconceito interno ao candomblé*, o *preconceito inter-religioso* e ainda, o *preconceito gerado no espaço público*, os quais vão ser analisados no decorrer deste capítulo, em secções distintas. A voz de cada um dos entrevistados foi neste processo fundamental, baseando-se todas as reflexões seguintes nos testemunhos e experiências retratadas por todos os participantes.

1. Preconceito interno ao candomblé

O preconceito praticado pelas pessoas que integram e praticam a própria religião, isto é, o preconceito que emerge dentro das redes internas de socialização pode ter várias forças motoras: *factores de negócio*, *nacionalidade* ou *invejas e pequenas intrigas (fuxico)*. Ainda que pareçam factores distintos, na mesma base está sempre o questionamento da legitimidade religiosa relacionado diretamente com a detenção ou não do verdadeiro conhecimento religioso. Como Capone (2004) esclarece, “o poder e prestígio estão no centro do universo do candomblé” (Capone, 2004, p.289), sendo a reivindicação de uma “tradição pura” um ganho social, pela autenticidade e legitimidade que a si mesmo está associado.

Para além de ser necessário entender quais os núcleos em que o preconceito existe, quem o pratica, como é sentido e quais as reacções ao mesmo, é preciso também perceber quais os fundamentos para o próprio preconceito emergir, uma vez que é a partir daí que os conflitos surgem, podendo comprometer as redes de socialização e criar novas disputas e rivalidades. A Ana, neste contexto, representa um exemplo de ruptura social. Filha de santo do pai Hélder, encontrava-se de relações cortadas não só com o pai como com alguns outros candomblecistas, à data da primeira entrevista. Assim, e sem frequentar nem festas, nem a casa de culto, os seus testemunhos foram recolhidos num contexto diferente, no seu local de trabalho ou zona de residência.

1.1. Factores de negócio

O papel da religião e a sua centralidade no espaço social, tem-se vindo a perder. Actualmente, “a mudança religiosa parece não comover ninguém” (Prandi, 2004, p.232), sendo os valores sociais a condicionarem mais as mudanças que ocorrem na religião, do que o contrário. “A

religião de hoje é a religião da mudança rápida, da lealdade pequena, do compromisso descartável” (Prandi, 2004, p.232) e o pai Hélder verifica alterações substanciais nos últimos 20 anos, no contexto português. Segundo ele, “o candomblé era muito reservado” e restrito. Actualmente, existem muitas casas e a concorrência aumentou. A publicação de anúncios passou a ser uma constante e a visibilidade das práticas candomblecistas em Portugal começou a aumentar mas não pelos melhores motivos. Segundo este, o candomblé está progressivamente a tornar-se num negócio onde a publicação de anúncios e a ostentação dos ganhos em plataformas como o facebook³⁹, é cada vez mais visível. Assim, e com mais de 42 anos no candomblé, o pai Hélder defende que na ocorrência de uma queixa policial, um grande número de casas com anúncios fechariam, por não estarem a exercer realmente a função religiosa, mas antes a proceder ao que ele considera como ludibriar pessoas ingénuas. Mesmo assim, como relata:

“Agora vários centros já estão a ser investigados aqui em Portugal, por causa de fraudes. Diziam: Ai se não fizeres isto, o teu filho vai morrer”, cobravam 30 ou 40 000 euros e assim, metiam as pessoas no fundo do poço. Porque é assim, quem cabritos vende e cabras não tem, de algum lado vem”.

Do ponto de vista do pai Hélder, alguns brasileiros que chegaram a Portugal usufruíram da nacionalidade para mostrarem que eram os verdadeiros conhecedores de candomblé e dessa forma venderem o que denominavam por serviços religiosos, “mas se eram assim tão bons, porque vieram para Portugal?”.

Com uma perspectiva idêntica, Ana também entende a publicação de anúncios como uma forma de vulgarizar a religião, tornar comercial e de desvalorizar o que a religião tem de bom. De acordo com o que considera ser o modelo de candomblé, Ana defende que as falsas promessas feitas pelo falsos profetas, têm como único objetivo o lucro, dando assim abertura

³⁹ As plataformas de comunicação disponíveis na internet são cada vez mais importantes para a interação na religião, seja na troca de conhecimentos, promoção de eventos e venda de serviços religiosos. Este encontro entre a modernidade e a tradição (Previtali & Alves, 2007) é para o pai Hélder um ganho inequívoco, tendo a possibilidade, através do facebook ou do skype, de comunicar e ajudar pessoas que estejam fisicamente distantes.

No caso concreto da página pública do pai Hélder, Axé Oyá Bó Mi, é possível verificar sem dúvida esta como uma forma de partilha de orixás e um meio para explicar o propósito da religião e do caminho da fé. Em publicações de desabafo sobre eventuais conflitos entre os membros da religião, o pai Hélder procura enfatizar o carácter e ética moral por ele defendida dentro da religião, recebendo daí a “benção” dos seus seguidores.

para que se fale mal da religião em vez de possibilitarem que se mostre “às pessoas que não é um bicho de sete cabeças...”. Assim, estes anúncios para além de venderem, maioritariamente, falsos serviços religiosos, também possibilitam que reportagens televisivas, através de câmaras ocultas, passem a mostrar o interior de certos terreiros (somente os com anúncio) o que tem vindo a denegrir a prática religiosa, no geral. Mas, se para o grande público estas reportagens têm um impacto negativo, por ser a única realidade que conhecem, por outro, para quem está dentro da religião ou tem interesse, elas passam mais despercebidas, tornando-se antes uma forma de atrair maior número de clientes. Ter mais clientes é sinal de maior prestígio dentro da comunidade, mas conseguir mantê-los é ainda melhor e, para o pai Hélder, colocar um anúncio para promover os serviços prestados é de desconfiar, já que um bom pai/ mãe de santo tem o orixá que o ajuda e tem também clientes fixos. Serem bem servidas e acompanhadas deixa as pessoas satisfeitas, chamando mais clientes para a casa. Afinal “um cliente traz outro”. Assim, sem propaganda aos seus serviços e não aceitando vizinhos como clientes, porque “santos à porta de casa, não ajudam”, o pai Hélder mantém um grande número de clientes vindos de várias zonas do país, ou em Londres, onde se desloca esporadicamente ou dá consultas por via Skype. Também com vários convites, inclusive para participar no programa televisivo da SIC, *Programa do Além*, prefere manter a descrição na prática da sua actividade porque, apesar de parecer benéfico ser conhecido publicamente, a médio-longo prazo os clientes percebem que o verdadeiro ganho está nas casas religiosas que “procuram manter-se “fiéis à tradição”” (Oro, 1998, p.8).

De facto, a “lógica dos terreiros”, como explica Oro (1998), passou a reger-se segundo uma racionalidade capitalista, ou seja, pela “busca do lucro e da acumulação do capital” (Oro, 1998, p.2). Esta dinâmica, diretamente relacionada com a análise do fenómeno de transnacionalização das religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul para a Argentina e Uruguai, parece encontrar algumas similitudes com os acontecimentos sociais que vêm acontecendo em Portugal, onde a existência de uma lógica monetária associada à prática das religiões afro-brasileiras “é um elemento constitutivo das relações” (Baptista, 2007, p.8). Podendo esta realidade levar ao questionamento inevitável da “poluição do espaço sagrado da religião pelo domínio interessado do dinheiro” (Baptista, 2007, p.8), deduzindo-o como um jogo de interesses. Contudo, Baptista (2007) propõe pensar antes a naturalidade inerente ao processo onde quer nas relações com clientes, venda e aquisição de serviços religiosos, como

com filhos-de-santo, “ajuda” material ou financeira” (Baptista, 2007, p.15), as trocas monetárias são uma constante, permitindo ao pai/mãe de santo um maior investimento no terreiro e concretização de festas, o que lhe denota certo poder e estatuto.

Como foi verificado, não só a propaganda religiosa é um meio de grande impacto no jogo económico dos terreiros que dele usufruem, mas também as obrigações e a prestação de serviços religiosos têm um custo associado, estando os pais e mães de santo encarregues de assegurar a gestão de todos esses acontecimentos. Ainda assim, é na prestação de serviços ao público que os conflitos são mais frequentes. Se no caso dos filhos-de-santo as trocas monetárias são percepcionadas como um contributo, com os clientes estabelece-se uma relação mais crua onde à prestação de determinado serviço está estipulado determinado valor monetário, tornando-se frequente o questionamento a propósito da quantia solicitada. O pai Hélder relata uma pequena troca de ideias com uma cliente quando esta afirmou que seria demasiado o que o pai lhe estava a pedir pelo serviço. Mas, para o pai Hélder não existe “dar sem receber” e se há um custo inerente ao serviço religioso prestado, é porque o terreiro também precisa de manutenção. Como defende:

“É dando que a gente recebe, é amando que se é amado, é ajudando que se é ajudado, porque é do pó que a gente vem e é para lá que a gente volta. Tanto faz a gente ser rico ou ser pobre, na hora vai tudo parar ao mesmo sítio”.

Para além desta questão, Ana recorda as festas. Feitas principalmente para o público, a sua aprendizagem na religião mostrou-lhe que é sempre bom deixar qualquer coisa na casa, porque se a pessoa foi lá para receber deve retribuir. Contudo, e não sendo esta uma regra, seja deixar um doce ou um contributo monetário, o importante é que as pessoas vão de coração aberto, aproveitem o momento e que se sintam bem.

1.2. Nacionalidade

A nacionalidade atua como princípio operatório de legitimidade. No caso particular do candomblé, a nacionalidade opera como factor de coesão ideológica entre os imigrantes brasileiros que revêm a participação religiosa dos portugueses como algo possível, mas nunca a sua integração de forma plena, partindo-se da premissa inicial de que qualquer português é

“ignorante em matéria de preceitos rituais” (Dias, 2018, p.152). Esta foi, sem dúvida, umas das grandes questões abordadas no terreno, não porque tenha sugerido revê-las como “preconceito” mas porque os próprios entrevistados as consideraram como tal. Assim, e se numa primeira revisão bibliográfica o factor nacionalidade encontrava-se relacionado com o questionamento da legitimidade para a prática do candomblé, no estudo de caso presente e perante o contexto em que as entrevistas surgiram, foi verificada uma ligação direta com o tema. Estávamos a falar sobre preconceito.

No decorrer da festa em casa da mãe Sussu, tive a oportunidade de entrevistar um grupo candomblecista diretamente relacionado com o pai Hélder, entre eles estavam: os seus filhos de santo - Zé⁴⁰, Raquel⁴¹, Nuno⁴², Lina⁴³, Jonas⁴⁴ (filho biológico de Lina), e ainda a irmã biológica do pai Hélder, Cristiana⁴⁵. Cristiana, foi quem lançou o debate em torno da nacionalidade. Para a “tia”, o trato utilizado por todos os que estavam em torno da mesa, esta era uma questão comparável ao racismo, ou seja, um preconceito que se legitima tendo por base as raízes históricas do candomblé ligadas diretamente ao continente africano e ao Brasil, colocando o “português branco” como desconhecedor do verdadeiro saber, nem que seja do “saber cantar uma música”. Tal como afirmou ter ouvido: “ah é brasileiro? ele é que sabe de candomblé”. Lina que também estava presente, prontamente começou a debater o assunto, afirmando que as suas raízes e educação cabo-verdianas influenciavam os outros a aceitar a

⁴⁰ A função do Zé é ser Rodante, isto é, é quem recebe o orixá. Mas, sem ainda ter feito a sua iniciação no “santo” e estando agora a iniciar o seu percurso, é também designado por Abian, tendo várias tarefas ao seu desígnio. Não podendo fazer algumas coisas, está numa fase de aprendizagem e de percepção pessoal. Este é um processo cuja evolução está dependente das necessidades pessoais, podendo-se estar há 12 anos ou só um dia, sem iniciação.

⁴¹ A Raquel é a Mãe Pequena da casa, com funções de Iabassê (cozinha). Com várias responsabilidades, a sua principal função é organizar as coisas da casa, tal qual o pai pequeno da casa (na casa do pai Hélder, esse cargo está destinado ao seu filho de santo Paulo que leva 22 anos na casa). Com semelhanças às funções da Ekedí, quando há um Ião (filhos com menos de 7 anos de iniciação) tanto o pai como a mãe pequena são quem fica responsável pelos banhos, roupa, comida, etc. Estes são cargos de respeito e que só determinadas pessoas é que são escolhidas, seja pela dedicação, empenho e antiguidade.

⁴² O Nuno é um Ogan de sala, é quem recebe as pessoas, encaminha-as para o lugar, pede para as pessoas se descalçarem, podendo também despir e vestir o orixá. Também atento ao que se passa na plateia, verifica se alguém presente está a incorporar, se se está a sentir mal e se necessita de cuidados. É um cuidador. Permanecendo lúcido no decorrer das cerimónias, os ogans podem interagir e chamar os orixás através do toque do atabaque e do cântico.

⁴³ A Lina é Ekedí. Desempenhando todas as funções do Ogan, a Ekedí por ser mulher não pode tocar no atabaque. A doutrina actual do candomblé impede que as mulheres toquem nos instrumentos musicais. Sendo o sangue algo impuro, a menstruação interfere no processo de chamamento do orixá.

⁴⁴ O Jonas desempenha funções de Ogan.

⁴⁵ Com funções de cuidadora da casa, a Cristiana é quem faz a comida para o orixá, organiza as festas. É o braço direito do pai Hélder.

sua religião. Claro que a afirmação de Lina é o reflexo de uma África pensada de forma difusa, uniformizada culturalmente e que resultou da historiografia produzida pelo colonizador sobre o escravizado, no qual “o carácter subalterno das histórias não ocidentais” (Cooper, 2008, p.22) emergiu e vem até hoje permanecendo, omitindo-se a pluralidade cultural que cada espaço africano tem em si. O terceiro maior continente do mundo é desenhado como uma miniatura provincial, sem tempo nem espaço e onde o “passado é parte activa do presente” (Cooper, 2008, p.56). Contudo, o importante a reter das palavras de Lina é sem dúvida a crítica à noção da nacionalidade que também Cristiana considera como algo que pode condicionar a participação no candomblé e nas demais religiões afro-brasileiras porque:

“Se gente é feita por brasileiros, o nosso axé vem de lá, a nossa aprendizagem e seguimento vêm de lá, somos todos iguais. Só que o que estão lá... parece que não sei explicar. Aí somos sempre menos do que eles, mas na verdade não somos. E o desentendimento entre casas de santo faz com que o povo de santo não queira falar. Pronto, então não discutimos muito esse assunto”.

1.2.1. “Branco não tem santo”

Para lá da questão nacionalidade, as representações de “raça”, cor e etnicidade permanecem inerentes nos diálogos internos ao candomblé. Assim, e consubstanciado no contexto de análise a propósito de nacionalidade, o pai Hélder defende que a questão em debate vai mais além do ser brasileiro *Versus* ser português. “Ser negro” ou “ser branco” é para ele o factor que vem legitimando a presença de uns e a não aceitação de outros, nas práticas de candomblé. Relembrando duas publicações de ódio na plataforma do Facebook:

“Se você é a favor de branco fora do candomblé vamos curtir e compartilhar essa foto !!!! Fora seus brancos nojentos o candomblé é do negro !!!! Vocês não tem direito a essa religião. Vcs não tem santo!!!” e “Gente eu fico passada com essa gentes Branca que acha que recebe santo. Candomblé é coisa de negro. Pra mim essa mona tem Santo nenhum tá só de olho fechado e fantasiada. Candomblé, orixá é coisa de não pra essa gente azeda. Mona se manca oxum nunca aí pegar tua cabeça, abre o olhinho e tira essa sua roupa ridícula kkkkkkkkkkkkk vamos debochar da cara azeda, sem sal kkkkkkk”.

Quando se depara com tais comentários, o pai Hélder diz sentir uma indignação profunda por existirem candomblecistas com este posicionamento, onde a cor de pele integra cada vez mais a argumentação de ódio contra a sua participação e dos demais candomblecistas “brancos”. Ainda assim, com mais preponderância no Brasil, o pai Hélder afirma já ter ouvido em Portugal: “desde quando é que o povo de santo é da religião? desde quando é que o povo branco incorpora? desde quando é que uma religião que é dos negros, também é do povo branco?” [sic]. Segundo o seu testemunho, estes argumentos são uma forma de preconceito e de racismo, pois a religião não se legitima pela cor, mas sim pela fé que cada um expressa nela, ademais tanto nos países africanos como no Brasil há uma multiplicidade de tons de pele, não sendo só “negros” a habitarem esses lugares.

Também em entrevista, Ana relembrou o factor nacionalidade e cor de pele como muitas vezes motivo de questionamento. A liberdade religiosa é um dado adquirido, não existindo factores de natureza étnica que possam condicionar qualquer prática religiosa, aliás, como afirma, o conhecimento religioso pode ser adquirido por qualquer indivíduo, independentemente da sua origem, idade ou género.

Os conflitos étnicos dentro do candomblé são o reflexo do processo histórico e político em que a religião emergiu. Preponderante na resistência contra os ideais de superiorização étnica, observa-se agora uma transposição dos conflitos externos para o seu interior. Esta rede de conflitos, onde o branco é acusado de apropriação cultural e espiritual, não possuindo “axé (poder mágico-religioso)”, nem tão pouco o conhecimento tradicional, não deixa de estar absolutamente correlacionada com a luta pelo “prestígio e poder no interior da comunidade religiosa” (Amaral & Silva, 1993, p.100). Aliás, é esta luta por quem leva maior vantagem dentro da religião que pode precisamente condicionar a ascensão de uns e o insucesso de outros.

O legado histórico de aptidão e de superioridade racial sustentados por largos anos de produção e conhecimento científico, vem sendo absorvido em certo ponto agora. A “moralidade normativa” à *l'époque* que duvidava da aptidão de incorporação da “mulher branca ou branqueada, magra, limpa, brilhante e moderna, como que saída de uma fábrica”, por ser geneticamente superior, revigorando esse virtuosismo na mulher “preta, gorda, talvez não muito asseada, e vestida tradicionalmente” (Cruz, 2008, p.58), torna-se parte integrante de

alguns dos debates atuais em torno do empoderamento negro e combate à apropriação cultural. A “resistência de um “espírito africano” [...] parece manifestar um encanto com o “Brasil arcaico”” (Cruz, 2008, p.124) sendo, segundo testemunhos do Movimento Negro E⁴⁶, apresentados por Cruz (2008), a questão maioritariamente apreciada segundo dogmas raciais, defendendo vigorosamente que o “*branco não tem santo*”. Para efeitos de esclarecimento e verificação da representação política existente, em contexto brasileiro, uma entrevista à Ministra da Secretaria Especial de Promoção das Políticas de Igualdade Racial foi clara relativamente à forma como estas questões são tratadas. A Ministra Matilde Ribeiro defendeu que é legítima e natural qualquer rejeição de convivência de um negro com um branco, quando considerados os términos históricos. Para a ministra, só são considerados actos discriminatórios e racistas aqueles que coíbam o acesso e exercício dos direitos legais vigentes.

Assim, com efeitos em Portugal, os casos de inibição ou acusação da participação “branca”, especificamente, nas práticas religiosas afro-brasileiras, verificam-se cada vez mais, actualmente, com particular destaque para as trocas de acusações em plataformas online, as quais suprimem distâncias geográficas. No quadro do empoderamento negro, através das plataformas online é reivindicada a superioridade biológica-cultural negra em matéria de preparo, adequação e legitimidade na prática ritual do candomblé, invertendo o discurso do determinismo racial e inibindo a livre-participação religiosa.

1.3. Invejas e pequenas intrigas (fuxico)

As pessoas pertencentes à comunidade, para além de viverem a religião vivem também as outras dimensões implícitas à sociabilização. Exclusivo das narrativas orais, as invejas e pequenas intrigas engendradas entre a comunidade religiosa, podem vir a revelar os mais variados acontecimentos relacionados com os seus membros. A partir da transmissão não-formal de informações, o fuxico é “muitas vezes marcado pela noção humana da inveja, do ciúme, da covardia, ou pela melhor intenção de relatar o que foi notado” (Braga, 1998, p.23) e, sem sempre estar relacionado com um terreiro específico, pode vir a revelar os mais variados acontecimentos relacionados com os seus membros, dando espaço para que todos saibam de tudo o que acontece.

⁴⁶ Designação que Cruz (2008) utiliza para referir um movimento negro brasileiro.

Se numa primeira abordagem todo e qualquer fuxico parece tornar-se numa questão negativa, no seu lado positivo ele atua como uma “prática de preservação da tradição” (Braga, 1998, p. 22) podendo constituir-se como uma “forma de atualização do saber na comunidade religiosa afro-brasileira” (Braga, 1998, p.22). Aqui, e apesar de ser, maioritariamente, encarado como uma crítica pessoal de determinada habilidade e do questionamento da origem, tradição e verdade religiosa, é esta volatilidade de conhecimentos que enriquece a prática e permite dar continuidade à religião, evitando até mesmo a desconexão de terreiros que tenham uma mesma origem e que defendam os mesmos fundamentos (Prandi, 2004).

No caso concreto, o pai Hélder relatou um acontecimento que o deixou pouco satisfeito, quando no decorrer de uma festa ele e os seus filhos de santo foram interpelados por um membro de outro terreiro que afirmava que a “cantiga de bamboxê” na sua origem, era cantada de uma outra forma. Com mais de 40 anos a ouvir a música e habituado a cantá-la “aie maie age marê bamboxê”, o pai Hélder reclamou e defende convictamente que a sua forma é a correta, por sempre tê-la ouvido assim, não fazendo sentido mudar agora. Para os seus filhos, que partilham da mesma opinião, “cada casa é uma casa”, sendo a cultura da sua a única que querem conhecer, independentemente das intrigas e brigas que possam ser geradas.

De facto, a “autonomia administrativa” que cada terreiro dispõe é decisiva na forma como a transmissão dos saberes se concretiza, possibilitando uma mudança das práticas, mas também gerando estes pequenos atritos em torno do verdadeiro conhecimento. Como Castillo (2010) elucida, os saberes do candomblé devem ser percebidos e são adquiridos por meio de “uma tradição oral” (Castillo, 2010, p.26), verificando-se o conhecimento dos fundamentos religiosos como uma “herança” que se adquire passo a passo e que, simultaneamente, se converte em maior prestígio, legitimidade e maior status/posto hierárquico. É a experiência do ritual que vai deslindar os segredos que o candomblé esconde pois, através do corpo, chega-se ao encontro dos antepassados os quais trazem as verdadeiras respostas.

“A aquisição do saber traz o axé, o poder da realização [...] O saber e o axé constituem o capital simbólico do sistema de prestígio e autoridade no candomblé [...] Ter o saber e o axé traz poder em vários níveis: o poder espiritual, de chamar os orixás e outras divindades à terra, de cuidar deles após a chegada e de realizar rituais que invoca a sua ajuda para resolver os inúmeros problemas que surgem no dia a dia. Confere ainda poderes mais prosaicos, como o direito de iniciar filhos de santo e organizar um terreiro, o que implica relações de poder com estas pessoas”.

(Castillo, 2010, p.35)

Sendo os pais e mães de santo quem lideram o terreiro, cada um o seu, é também por eles que passam todas as decisões bem como as aprendizagens dos seus iniciados. Cristiana e Raquel, em entrevista, demonstraram isso mesmo. No seu entender, geram-se conflitos a partir do questionamento, desnecessário, de certas habilidades. Se têm uma forma de dançar que foi transmitida pelo pai Hélder e cujos saberes lhe foram passados numa casa de santo no Brasil com mais de cem anos de actividade, “não é uma casa diferente, com um axé diferente e com um pé de dança diferente” que pode vir alterar estas dinâmicas. Tal qual acontece na música ou nas danças, também as roupas podem divergir e isso não tem de ser um problema. Na verdade, e apesar de todo o candomblé ter uma origem comum, ambas defendem que as aprendizagens diferem de casa para casa porque cada uma tem a sua forma de fazer as coisas. Enquanto uns optam por modernizar, outros como eles preferem estar mais ligados às tradições, às raízes, à forma como os mais antigos faziam. A propósito desta questão, Ana e Lina, em entrevista, afirmaram que “cada casa é uma casa” e tal como existem pais e mães de santo mais rígidos e outros nem tanto, também existem maneiras diferentes de fazer as coisas. Neste sentido, muitas vezes, salvo em casa da mãe Ìyá Sussu, por exemplo, o pai Hélder prefere que ninguém “vire”, isto é, que ninguém incorpore, pois as pessoas no candomblé falam muito sobre os outros e as outras casas, porque seja na maneira de vestir ou fazer, há aprendizagens diferentes. Assim, inconscientemente, as pessoas questionam se está ou não está certo. Eles próprios questionam o porquê de ser diferente, preferindo assim evitar que se teçam juízos de valor.

Mas, se no terreiro a liderança é exclusiva dos pais/mães de santo respectivos, sendo cada um “livre para experimentar inovações ou retornar a formas anteriores, incorporando práticas que

para outros da mesma religião podem não fazer o menor sentido” (Prandi, 2004, p.236), nos espaços contíguos da religião, são as “redes informais de comunicação” (Prandi, 2004, p.236) que entram em acção. E, são precisamente estas redes informais que parecem incomodar mais o pai Hélder. Intrigas geradas por clientes que contam que na casa de determinado pai ou mãe de santo se disse aquilo ou se falou do outro, são assuntos que prefere sempre evitar. Na sua opinião as pessoas do candomblé deveriam estar mais unidas e predispostas para ensinar e trocar ideias, em vez de visitarem a casa dos outros pais de santo com o propósito de mostrar que sabem mais, que são melhores do que os outros, deixando inclusive de dar a benção: “se eu beijei a sua mão, porque você não tem de beijar a minha?”. Assim e para além do questionamento dos saberes e práticas, surgem algumas vezes também choques entre postos hierárquicos. Segundo o relato de Ana a propósito de um acontecimento específico:

“... de repente vem lá um que tem a mania que é não sei de onde - “Ekedi!” - eu olhei para ele e disse: “Ekedi, não! Eu sou Egbomi⁴⁷ Ana de Iemanjá”. Eu não sou Egbomi, não senhora mas tinha-me de pôr lá para cima. Ele também não sabia. Estiquei-lhe logo a mão e ele - “Ai, desculpe”.”

Para Ana, mais do que o preconceito, a inveja atua como factor determinante na existência de conflitos quer entre terreiros, quer dentro da mesma casa. Gerado por diferentes questões: doutrinas diferentes, inveja do orixá, da dança e das relações de maior proximidade que alguns filhos de santo possam ter com os seus pais, os conflitos são sempre parte integrante das redes de socialização:

“Normalmente existem famílias, a mãe e um pai que têm um filho ou uma filha e obviamente que cada um puxa para o seu, o que gera brigas, confusões e chatices, antipatias que dentro do candomblé não deviam existir. A mãe Ìyá Sussu, é daquelas pessoas que vive o candomblé à antiga, como ele devia ser. A mãe de santo é a mãe de santo, quem manda na casa é ela, ponto final. Nós, na minha casa, vivemos assim, mas outras casas não vivem assim porque o candomblé é muito: “há muito giro, sou do candomblé” e então, não respeitam certo tipo de coisas. A mãe Ìyá Sussu é das pessoas que tem mais para ensinar de candomblé de verdade neste país, mas também não come calada, não come. Se fizeres uma coisa de que ela não goste, ela vai-te dizer, ela não guarda, por isso é que as pessoas não gostam dela, por isso é que ela é

⁴⁷ Pessoa que cumpriu a obrigação de 7 anos, atingindo a maioridade na religião. Não se aplica a ogan e ekedi, pois esses são cargos que já “nascem” com maioridade.

muitas vezes posta de parte e ninguém vai na casa dela. Não vai porque ela também não quer! Eu acho muito bem! Para virem para a casa dela e tirarem conversa das coisas dela para depois irem fazer fofoca noutra sítio? Eu acho muito bem que ela não queira! Mas ela é muito... ela sofre. Ela principalmente. O meu pai também, porque o meu pai fala com o coração, tem uma ligação, não é do coração à cabeça, é do coração à boca até aqui. Sente as coisas e fala, mas pouca gente o conhece. O meu pai tem o coração de ouro, mas também tem o feitio torcido, é o que me farto de dizer. O meu pai, olha o meu pai foi chamado de bicha, 500 vezes, mas não, não é. Ou então, “o teu pai não sabe fazer as coisas”. O meu pai tem muitos anos de santo, não tem 10, nem 5, como muita gente. O meu pai é como a mãe Ìyá Sussu, ele fala logo. Muita gente vai na casa dele só para saber o que ele anda a fazer, vão lá sugar informações, porque ele sabe muito, ele de candomblé sabe muito. As pessoas põem-no muito de parte porque o Hélder isto, o Hélder fez, porque o Hélder disse. Mas alguém perguntou porque é que o Hélder fez ou porque é que o Hélder falou? E ele sofre muito com isso, é ele dar tudo às pessoas e as pessoas nas costas dele falarem mal, denegrirem a imagem dele. Vão na casa dele, são tratadas bem e depois vêm ca fora dizer alhos e bugalhos e coisas assim. Se há pessoa que sabe muito é o meu pai, porque é um poço de conhecimento, porque ele vive muito do candomblé. Às vezes eu tenho pena do meu pai não conseguir viver mais para ele e viver tanto para nós. Mas ele sim, ele sofre muito, existe muita inveja, as pessoas querem ter poder, nome, uma casa cheia de filhos é o que interessa. Ter jóias, roupa bonita, ter a maior casa, a maior casa com filhos, isso é o que para eles é ser fantástico, é o auge.”

E, segundo o relato de Ana, foram os mexericos e as invejas que também a fizeram cortar, já por algumas ocasiões, os laços com o pai Hélder. Há data das primeiras entrevistas, Ana estava num desses momentos de afastamento, situação que posteriormente foi solucionada. Ainda sem frequentar a casa e sem participar nos convívios, Ana relatou que a separação foi gerada quando alguns membros do candomblé se aproveitaram das suas fragilidades pessoais e emocionais para criar conflitos e “nos ouvidos do pai Hélder, disseram certas frases que ouviram. Disseram aquilo que quiseram ouvir”. Ana afirma que se fosse pelo bem da sua filha, já teria ido à casa do pai Hélder, como acontecera em outras ocasiões, contudo, neste momento prefere esperar porque sabe que tudo se vai resolver. “Eu não posso exigir dos outros aquilo que sou, é como se fossemos uma família. Mas é também o que faz com que as famílias se quebrem” e, permanecendo com grande estima pelo Pai Hélder que foi quem a fez renascer, diz ser incapaz de estragar uma festa por ele organizada, preferindo sempre partilhar com ele as coisas boas.

Após o seu afastamento, afirma que permanece em contacto com Lina, a qual insistiu em manter a proximidade. Segundo Ana, a amizade das duas é também fruto dos conhecimentos

religiosos que faz questão de passar, afirmando que dentro do candomblé:

“Poucos são os que têm paciência para ensinar. É tudo uma questãozinha de poder, que não faz sentido nenhum. Por exemplo, a minha função é receber o santo e a função dela é cuidar do santo, não tem nada a ver, eu não vou roubar o lugar dela, nem ela vai roubar o meu, muito pelo contrário! Ela precisa de mim e eu preciso dela e quanto mais coisas souber, melhor vai servir a minha Iemanjá”.

O conhecimento religioso é um factor determinante no posicionamento que cada candomblecista tem na religião, em conjunto com o tempo de permanência na casa, empenho e dedicação, tal qual afirmaram todos os candomblecistas entrevistados. O respeito entre candomblecistas tem de ocorrer tendo em conta a antiguidade na casa e o orixá que cada um possui, simultaneamente. Contudo, Castillo (2010), através de vários relatos, constatou rápidas ascensões no cargo e posicionamento dentro do terreiro, seja por demanda do “jogo de búzios” ou por filhos de santo que vêm o seu caminho vedado por causa de “conflitos pessoais” (Castillo, 2010, p.36), surgidos com os pais/mães de santo, levando subsequentemente à interrupção da realização das suas “obrigações” por determinado período, ficando com a ascensão comprometida. Quando questionados sobre o assunto, estas práticas foram descritas como desonrosas por serem desrespeitosas e quebrarem com a simbiose estabelecida entre o poder e o saber e, imediatamente rejeitadas por Cristiana. Nas suas palavras: “ninguém salta passos, aqui ninguém salta nada. Se entra, tem que levar até ao fim tudo direitinho. Não há favores.”

2. Preconceito inter-religioso

O preconceito inter-religioso foi o tópico mais debatido no quadro teórico devido aos dados que já haviam sido recolhidos, especialmente, em contexto brasileiro. No quadro português, a questão também é possível de ser tratada mas não de forma tão proeminente, devido ao próprio contexto social e cultural português, onde só a revolução de 1974 “permitiu a abertura de novas possibilidades de acção” (Vilaça, 1997, p.39) ainda que privilegiando-se “apenas os grupos de linha pentecostais e carismática” (Vilaça, 1997, p.39). Apesar de Vilaça (1997) ter tentado contribuir no sentido de perceber historicamente a evolução das escolhas religiosas e

quais as minorias que vieram a ganhar maior número de adeptos em contexto português, a forma como os dados foram recolhidos e trabalhados limitou a liberdade da população em revelar no próprio papel a religião com a qual mais se identificavam. A democracia instaurada não conseguiu separar-se de uma tradição religiosa, maioritariamente, conservadora, onde os censos de 1981 continuavam a verificar de forma indiscutível a identificação maioritária dos portugueses à religião católica, uma herança deixada ainda pelo Estado Novo, mencionando-se também de forma muito generalizada as restantes vertentes religiosas.

Para o Pai Hélder, a proeminência do catolicismo em contexto português, não promoveu grandes conflitos entre as várias religiões. Tal como refere, esta cultura de despique entre religiões, Igreja católica, Neo-Pentecostal, Afro-brasileira, é bem mais proeminente no Brasil, onde não só não existe uma liberdade total de escolha religiosa como o espaço espiritual ocupa praticamente o mesmo espaço de culto de outra religião: “é tudo seguido, reino de deus, igreja católica e qualquer barraquinha é uma casa de candomblé”.

Em contexto português, o preconceito inter-religioso tende a vir a concretizar-se e, no caso concreto do candomblé, à semelhança do que acontece no Brasil, também é instigado por neo-pentecostais. Numa saga de vídeos publicados no Youtube, evangélicos vêm atentando contra os trabalhos feitos por candomblecistas e membros das demais religiões afro-brasileiras. O *Canal da Fé* ou o *Tv Material* publicam vídeos onde mostram trabalhos feitos na Serra de Sintra, denominando-os como bruxaria, bruxedo ou feitiçaria. Numa descrição pormenorizada do local, do dia e dos materiais utilizados, os evangélicos “desvendam” as significações ali implícitas, fazendo uma generalização comparada daquele trabalho religioso com as enfermidades que ocorrem com todas as pessoas: seja perder um negócio ou perder o casamento. Num dos casos, 3 pratos brancos, um cadeado, uma corrente, alguns alimentos e um cachimbo, tudo perto de uma cruz de cristo, significava uma bruxaria feita com o intuito de fechar uma loja e de levar uma pessoa à falência. Num outro vídeo, um pano vermelho com sete maçãs, cigarros, três rosas e uma garrafa de vinho, era descrito como um trabalho para destruir uma relação já existente, onde alguém infeliz no amor pretendia ganhar o amor de uma pessoa já casada.

No geral, estes vídeos foram apontados pelos entrevistados como uma atitude preconceituosa para tentar denegrir a imagem do candomblé. Zé, reclama uma educação de respeito, aceitação e de liberdade religiosa, a qual lhe foi transmitida pelo seu pai de santo, o pai Hélder

mas que, de uma forma geral, não vê acontecer nas restantes vertentes religiosas. Para Ana, a questão para além de ser a falta de respeito e pouca tolerância é também motivada pelo desconhecimento que há sobre o candomblé. Descrever uma oferenda para Iansã como macumba, é para ela, uma grande prova de desconhecimento da religião.

A pluralidade religiosa constitui-se como um fenómeno relativamente recente, em contexto português e como disse Lina: “mesmo sendo muçulmano ou Judeu já tens de explicar a tua religião”. Neste contexto, Stürmer (1985) afirma que “nem sempre a diversidade é vista como riqueza, mas como competição, proselitismo e ameaça para as igrejas tradicionais” (Stürmer, 1985, p. 55), e é por essa razão que a abordagem e análise dos diálogos inter-religiosos se torna num grande desafio. Permitir a liberdade religiosa é investir na promoção de debates públicos em Portugal, sobre as demais religiões, inclusive, sobre o candomblé, como recorda o pai Hélder. Para além de ser necessário investir na compreensão da heterogeneidade religiosa existente, é preciso também começar a refletir sobre o que faz com que determinados comportamentos discriminatórios prevaleçam.

3. Preconceito gerado no espaço público

O espaço social é o local do cruzamento de informações, das formas comportamentais e da criação de disputas. Estar nele, principalmente no mundo global actual, implica conviver com a polifonia cultural vinda de todos os cantos do mundo e em Portugal isso não é excepção. Segundo Rodrigues *et. all.* (2013), o aumento da imigração, a partir da segunda metade dos anos de 1970, implicou uma mudança rápida de certos costumes e tradições, traduzindo-se na concretização da multiculturalidade no mesmo espaço social. Sem um período de habituação, o espectro social criou relutância do “outro” e das suas formas de interação, divergentes dos costumes e tradições locais (Rodrigues *et. all.*, 2013). Contudo, estes processos de desacordo e de defrontação são meios que estão inerentes ao processo de homogeneidade social ou pelo menos de alteridade, no qual se vislumbra uma “comunidade do entendimento comum” (Bauman [2003] *apud* Pacheco, 2007).

O medo do desconhecido propicia que, muitas vezes, determinados comportamentos individuais ou em grupo sejam despertados quase como estímulos de defesa e a comunidade candomblecista entrevistada acredita que as atitudes preconceituosas efetivadas no espaço público, dirigidas às religiões afro-brasileiras, são essencialmente fruto de um

desconhecimento geral das práticas e tradições, verificando o candomblé como macumba, voodoo e bruxaria, isto é, atribuindo-lhes categorias que classificam negativamente, a partir de um quadro de senso-comum. Apesar de algumas telenovelas apresentarem personagens que representam pais e mães de santo, o que é manifestamente insuficiente, um sistema nacional exclusivamente relacionado com os saberes católicos levou a que a população, no geral, desconhecesse outras formas de culto, criando receios e uma aparente rejeição das suas práticas. Aparente, porque por norma as pessoas afirmam publicamente um discurso acusatório mas, silenciosamente, a grande maioria, sem assumir, não deixa de ir à cartomante ou de procurar os serviços do pai Hélder para saber os seus problemas futuros e qual a resolução dos actuais, seja no amor, trabalho ou saúde. Quer isto dizer que se a realidade histórica e integração cultural tivessem sido diferentes, tanto nos vários meios de comunicação como no seio escolar estas seriam questões de maior abordagem e esclarecimento, desmistificando-se pré-concepções de “bruxaria” ou “religião das caveiras”, nos termos de Cristiana.

Segundo o testemunho do pai Hélder, no Brasil há um envolvimento com a religião que em Portugal não existe. Por exemplo, “na Bahia, no Rio de Janeiro, em São Paulo ainda há as passeatas aos presentes de Iemanjá, cá não...” e quando alguma festa ou preceito é concretizado no espaço público, as pessoas tendem a caracterizar como “magias negras” ou religião “da macumba”. Mas isso não choca o pai Hélder e a organização de festividades ou a promoção de debates no espaço académico, “não sobre o que se faz ou deixa de fazer, mas sobre o candomblé, sobre os pais de santos, mães de santo, filhos de santo”, são as ocasiões certas para desmistificar determinados preconceitos e proporcionar mais união entre terreiros e candomblecistas.

Em boa verdade, o candomblé está envolto num certo secretismo, nomeadamente, no que concerne aos “myths of orixas, theoretical principles of the religion, herbal combinations, song texts, or sequences of ritual performance” (Johnson, 2002, p.31), que se torna menor quanto maior o nível de iniciação do participante. Entre mitos e histórias, o segredo torna-se um pilar fundamental para a religião que opondo-se ao catolicismo, não tem “textos escritos” pelos quais os seus ensinamentos são transmitidos e quando uma crença como o candomblé entra em contacto com a esfera pública e procura a sua aceitação, corre o risco de tornar público também o conhecimento que era até então restrito aos seus membros e às suas

práticas.

No fundo, para se saber o que o é o candomblé é preciso estar no terreiro, é lá que a mensagem está presente. Fora dele simplifica-se a sua existência, diminui-se os seus significados e gera-se uma imagem mental e social da sua identidade. Mas o “Candomble has become a public religion” (Johnson, 2002, p.33) e a conquista de um lugar no espaço social, com oportunidade de mostrar todos os adornos e símbolos, afirma-se como algo cada vez mais importante dado o preconceito permanecer e a liberdade religiosa continuar a ser questionada. Neste sentido, e com grande vontade de mudança, o pai Hélder já está a organizar uma festa de Iemanjá na Costa da Caparica, lembrando já ter concretizado outras festas no Guincho, onde turistas e demais população fotografaram e filmaram as festividades, sem qualquer problema para os demais presentes na celebração.

Neste ponto de discussão, para além de serem pensados os comportamentos sociais genericamente, torna-se importante identificar e equacionar também qual a preponderância das redes de sociabilização que os candomblecistas integram, para lá do terreiro, e de que forma estas podem condicionar ou não, a efetuação de determinadas práticas. Seja no *quadro da família*, no *núcleo dos amigos*, *colegas de trabalho* ou *vizinhos*, todas as experiências são determinantes. Assim, com maior ou menor enfoque, cada um dos entrevistados contou como as suas experiências individuais no candomblé tinham comprometido os quadros sociais que já integravam e, à exceção de Ana, todos afirmaram só falar do candomblé em situações muito específicas, preferindo “viver o santo” com maior resguardo. Se no início sentiam necessidade de contar, a fim de saberem a opinião dos outros, com o tempo e conselhos do pai Hélder, tal passou a ser acessório. No meu entendimento este posicionamento acaba por ser um zelo prévio face ao preconceito que, na generalidade, sentiram de alguma forma ou foram alvo em algum momento.

Manter a descrição religiosa é uma preferência no geral. Contudo, quando estão em grupo e a caminho de uma festa, não se inibem de explicar o que é para eles o candomblé, caso a pessoa tenha capacidade de compreensão:

“O candomblé é um culto afro-brasileiro em que a gente cultua os orixás, orixás esses que nós representamos com forças da natureza. No fundo, explicamos com uma linguagem muito acima daquilo que sabemos o que é o candomblé, para que as pessoas entendam de início”.

Neste seguimento, Ana faz questão de falar logo de Iemanjá (o seu orixá), por ser mais conhecida, a que passa mais nas novelas, entra nas letras das músicas brasileiras, tal como Xangô, Iansã, Ogum ou Pombagira. Para ela é importante explicar como os orixás influenciam a sua vida, como os consegue sentir, onde e como eles se mostram e de que forma os cultua e quando se cruza com alguém do candomblé pede a benção porque, “quem não pertence também não percebe”.

Sem constrangimento os candomblecistas entrevistados afirmaram arroupar, quando necessário e sem inibição, as vestimentas do candomblé no espaço público, considerando natural o olhar de estranhos porque para Ana, se “vais na rua e vês uma pessoa diferente, tu olhas...”, indicando que tal não significa que gostem de “chamar a atenção”, pelo contrário. Aliás, sabendo que existe preconceito e desconhecimento, o que se torna inaceitável é deixarem-se matas sujas, garrafas e “ebó”⁴⁸ na praia. Ana e Lina em entrevista recordaram uma encruzilhada e outros eventos que viram ou participaram, deixando claro qual o seu posicionamento perante determinadas situações reais:

“uma encruzilhada estava feita aqui em Carnaxide, junto da Protecção Civil, mas numa rotunda. Estavam lá sete ebós de pomba gira. Na minha opinião, primeiro para ser uma encruzilhada as ruas têm de cruzar, os caminhos das pessoas cruzam, e um trabalho para exu feito numa rotunda é com certeza para a vida da pessoa andar às voltas. Depois, estavam as coisas quase encostadas à porta da Protecção Civil. Isto faz-se nos sítios onde as pessoas não vão mexer, que têm fundamento, não é no meio de Carnaxide ao pé de uma auto-estrada. Eu se for ali para atrás, isto tudo é mata. Quem faz isto são pessoas que não têm doutrina espiritual, não seguem as coisas da forma que tem de ser. Claro que pode ter um intuito, agora há alternativas e não temos de expor as pessoas que não são da religião a isto. Um pai de santo publicou uma foto de um trabalho feito no meio da estrada e as pessoas tinham de se desviar, mas ele foi lá e tirou porque ele não faz isso e as pessoas iam pensar que aquilo era da casa dele, ainda para mais as coisas eram oferecidas em cuvetes de alumínio, para o santo oferece-se em porcelana, barro... Nós não temos de expor as outras pessoas a isso, é desnecessário. Por viver a minha religião, mas no meu canto. Obviamente se tiver de ir para o meio da mata vou, mas é porque aí tanto podes

⁴⁸ De acordo com a explicação fornecida pelo pai Hélder, “ebó são os trabalhos que se fazem, são as oferendas que se fazem para o orixá”.

apanhar uma macumba como podes apanhar um cocó de cavalo, mas no sítio onde se passa dia-a-dia, acho desnecessário. Mas, no Brasil isto acontece muitas e muitas vezes, é de uma estrada à outra, é desnecessário. Nós chegamos a levar coisas ao mar. Nas festas de Iemanjá íamos entregar as cestas ao mar e obviamente na praia do Guincho, muito frio, as pessoas começaram a olhar, eram poucas por isso é que fazíamos os nossos preceitos na mesma, mas ali não havia alternativa, nós não temos um barco, temos de entrar pelo mar, tem um sentido próprio, não posso mandar assim, Iemanjá leva com aquilo na cabeça e nós levamos de volta”.

Os trabalhos referidos no trecho acima também designados por “oferendas a deuses” (Carvalho, 1999, p.15) têm espaços privilegiados de entrega: no mar, nas matas ou em encruzilhadas, por exemplo. No entanto e com mais frequência no Brasil, muitos são deixados em estradas ou ruas. Para além de considerados como um desvio aos preceitos religiosos, tornando-se uma fonte de confronto entre praticantes, e tendo as religiões afro-brasileiras um histórico de segregação, estas situações inviabilizam a integração e aceitação pública ao aguçarem o imaginário de “poluição” religiosa. Com dois pólos em evidência, o debate floresce em torno da existência de um atraso religioso em contraponto à modernidade e o “desenvolvimento social” tal qual o “dogma cristão de convivência auto-consciente” estabelece (Carvalho, 1999, p.16).

3.1. Quadro da família

Apesar da organização familiar ser hoje em dia muito diferente em termos de “valores, modelos e funções” (Pires, 2005, *apud* Morgado *et. all.*, 2013, p.129), em razão das mudanças sócio-económicas que vêm conduzindo para uma reestruturação, essencialmente, dos papéis e funções desempenhadas por cada um dos seus membros, proporcionando bem assim mudanças nas dinâmicas familiares, a maioria das famílias portuguesas ainda convive com os valores mais tradicionais, permanecendo como um dos quadros mais frágeis de atuação, dado a proximidade e o poder que o núcleo familiar pode exercer sobre os comportamentos e acções de cada um dos seus membros. A família “é um elemento ativo” (Morgan, *apud* Engels, 1984, p.39) no sentido em que a sua organização e funcionamento acompanham as mudanças das sociedades em que estão inseridas, mas as lógicas de parentesco permanecem por mais tempo, sendo a sua autoridade moral muitas vezes decisiva na inibição ou não de determinados comportamentos.

Partindo de uma análise de testemunho individual, foi possível verificar que cada candomblecista entrevistado guarda experiências muito distintas neste quadro. Para o pai Hélder manter o resguardo da sua família alargada é fundamental, tal como para a sua irmã Cristiana, ambos afirmando nunca terem contado à mãe, apesar de ela ir à “bruxa”. Assim, e com receio que os seus familiares tenham comentários pejorativos, tal como recorda as acusações de bruxaria feitas a uma tia da sua mulher, o pai Hélder opta por não enunciar ser candomblecista. Apesar de questionado sobre as viagens que faz para o Brasil e da profissão que exerce, o pai Hélder mantém firme a ideia de que a certeza da sua participação na religião é um exercício autónomo dos seus familiares, é através desse exercício que devem ficar a saber, “porque se vais a contar, já acontece qualquer coisa e fui eu porque ando metido nestas coisas”. Incentivado pela mulher a mostrar o candomblé às sobrinhas, acredita que quando for o momento certo, elas e os demais saberão até porque, tem fotografias alusivas ao candomblé no perfil do facebook³⁹. Cristiana afirma que só conta a quem realmente tenha interesse no assunto.

No caso de Raquel, a entrada para a religião foi uma questão nova em termos familiares, apesar da sua mãe, sem ainda pertencer ao candomblé, já ter ido a uma consulta. Ambas, após um convite de Cristiana para um churrasco de caboclo⁴⁹, começaram o seu percurso religioso. Contudo, a avó de Raquel era muito católica e quando a neta contou que pertencia ao candomblé, esta acusou a religião de ser bruxaria e macumba. Raquel, um pouco renitente à religião no início, opta agora, com 15/16 anos de permanência no candomblé, por não falar muito da religião, especialmente, com as pessoas que não lhe são muito próximas. Só a ela “diz respeito. Não se tem de estar a dizer aos outros”.

Sem grandes eventos de separação nas suas relações pessoais, o Zé conta que foi através de uma consulta de jogo de búzios que ficou a conhecer o pai Hélder. A sua mulher que também frequentava e ainda vai às consultas preferiu, ainda assim, ficar de fora da religião.

“o desconhecido faz-lhe confusão. Tudo para ela tem de ter uma explicação e o candomblé tem uma explicação, mas é difícil, principalmente quando a pessoa está incorporada, tu vês a

⁴⁹ Os churrascos de caboclo iniciam-se com rezas. Posteriormente, servem-se carnes feitas na brasa e bebidas. Feito ao ar livre e num ambiente de grande descontração, o Caboclo (entidade cultuada na umbanda e em alguns candomblés, representa o índio, o nativo, considerado o “senhor da terra” brasileira) serve para limpar, avisar sobre os problemas de saúde, dizer os cuidados que os convidados devem tomar, principalmente os convidados, porque as festas são feitas essencialmente para os visitantes, já que os filhos de santo têm os seus próprios momentos.

pessoa... na cabeça fica a pessoa, mas a gente sabe que não é a pessoa que está ali. Assim, se puder evitar... Mas ela sabe que ando aqui, sabe tudo desde o início e sempre me apoiou”.

Lina diz ter conhecido o candomblé através de uma telenovela brasileira, não por conhecer alguém da religião. As mulheres de branco sempre a fascinaram (e continuam a fascinar) e se não fosse a sua curiosidade nunca tinha ido para o candomblé, porque em Portugal sempre foi muito desconhecido. Só quando começou a trabalhar com Ana é que entrou para o candomblé. Numa conversa a propósito de Ana não poder beber café às sextas feiras, Lina questionou-a, ao que Ana disse, em tom de brincadeira, que era mesmo da “macumba”. Depois explicou que era do candomblé e que era filha de Iemanjá. Mais tarde, ao contar os problemas de uma sobrinha, aparentemente diagnosticada com depressão, Ana encaminhou-as para o pai Hélder. Uma “alma perdida” atacou a sua sobrinha e esta passara noites seguidas sem dormir e sem deixar os restantes familiares descansar. Após ter sido feito um trabalho, passou o primo Jonas (filho de Lina) a ser o alvo, não só porque lhe era muito próximo mas também porque, sendo criança, era mais frágil.

“Teve 3 semanas ali sem força, com diarreias, vômitos. Foi quase um mês e meio nisto, a emagrecer muito. A partir do momento em que os miúdos deixam de comer e de dormir, torna-se problemático. Ele tinha 11 anos na altura e mesmo com medicação, não acontecia nada. Teve de ser, resguardo. A partir daí mais nada.”

Após esse evento, o pai Hélder iniciou os dois (filho e mãe) na religião. Sem se sentir preparada para o fazer naquele momento, Lina diz ter “chorado que nem uma perdida”, apesar de saber que o iria fazer em algum momento. Depois, começou a ganhar gosto pelo candomblé e acabou por ficar, tal como o seu filho Jonas, pois é assim que se sente em harmonia. “Quando não me sentir bem, vou-me embora. Mas é aqui que me sinto bem e que gosto de estar”. Em relação à sobrinha, Lina diz que a sua mãe⁵⁰ não lhe permite entrar na religião, mas que a maioria lhe vai possibilitar essa escolha.

Num relato muito aprofundado, Ana diz ter entrado para o candomblé no momento em que sofria de uma grande depressão que a afastava de tudo e de todos. Aos 17 anos de idade, a

⁵⁰ No entendimento de Ana esta rejeição da religião foi fruto do ciúme que a mãe sentiu por não poder estar presente, ao contrário do pai e dos filhos que foram chamados pelo pai Hélder. Mais do que ter interesse, Ana considera que a sua atitude é o resultado de ser uma pessoa curiosa e por isso, querer estar no terreiro para poder dizer aos outros que participou, sentiu ou viu algo.

morte do avô deixou-a sem vontade de viver, passando a fechar-se no quarto. Apesar de desde pequena ver espíritos e de falar com retratos, naquele momento as entidades começaram a atacá-la como forma de chamamento, para que despertasse para a espiritualidade e assumisse o que até aí tinha rejeitado. Com a saúde em declínio, sem comer e isolada de todos, a sua mãe que também era espiritual, tal como toda família no geral, procurou através de uma amiga os serviços do pai Hélder. Contrariada e não acreditando nos fundamentos da religião, não só pela relação estreita que mantinha com a religião católica, exercendo o catecismo como profissão, mas também por conceber os pais de santo como bruxos e charlatões, foi sem grande vontade ao terreiro do pai Hélder. Aí teve o primeiro choque cultural, devido ao preconceito que já levava. Primeiro, pensava que o pai Hélder era brasileiro, porque para ela qualquer pai de santo tinha de ser brasileiro, depois, quando viu que todos os que estavam dentro do terreiro a olhavam de maneira “diferente”, pensou que tinha uma figura horrível. Desejando que tudo aquilo terminasse, já no barracão começou a ver uma mulher vestida de branco. “Só não vês a mulher que está ao meu lado, porque tu não queres ver”, proferiu o pai Hélder. Actualmente, já com 15 anos na religião, Ana declara ter sofrido de preconceito, essencialmente, por parte de uma tia que identificava a religião como sendo uma seita, com relatos falsos e com assuntos do demónio. Também um dos irmãos de Ana, apesar de ser espiritualmente sensitivo, tal como os restantes irmãos e primos, prefere manter alguma distância. No entanto, ao contrário da postura da tia, que Ana considera ser uma forma de não querer viver uma segunda vez certos momentos traumáticos, o irmão demonstra apenas não ter tanto interesse na matéria, fazendo na mesma certos trabalhos espirituais e permitindo os debates familiares sobre a religião.

3.2. Núcleo dos amigos e colegas de trabalho

“O processo por meio do qual o indivíduo aprende a ser um membro da sociedade é designado pelo nome de socialização”, estabelecendo-se nesse processo determinados “padrões sociais à conduta humana” (Berger, 1977, p.204). A partir daí é feita a monitorização dos comportamentos individuais, verificando-se a sua aceitação ou negação. Caso o indivíduo expresse uma opinião ou atitude que seja dissemelhante e reprovada pelo coletivo que integra, por exemplo, o grupo de amigos, então cria-se uma ruptura no “processo de interação e identificação” (Berger, 1977, p.206).

No estudo presente, o núcleo dos amigos não foi muito referido pelos candomblecistas, talvez porque para a maioria dos entrevistados, o grupo de candomblé seja parte fundamental das relações estabelecidas. Ainda assim, Lina referiu já ter partilhado com alguns amigos cuja reação passa, maioritariamente, pela curiosidade em ir ao terreiro. Ana, por sua vez, e por ter sofrido uma experiência de grande ruptura, aprofundou mais o contexto dos amigos. Com um longo percurso de inserção na religião católica, como escuteira, participante do coro da igreja, integrante do Movimento Mariano e catequista, formou um grupo de amigos, todos com as mesmas ligações religiosas. Conhecidos desde os 7 anos de idade, a amizade terminou quando começou a contar as suas experiências no candomblé. Há exceção dos que “achavam graça à religião”, todos os outros provocavam intrigas, criavam discussões e excluía-los das festas e convívios. Com forte apoio familiar em todos estes momentos de ruptura, Ana entende que o seu núcleo de amigos para além de não ter compreendido o porquê da troca do catolicismo pelo candomblé, também sentia receio que “isto pudesse acontecer com eles”. Ainda assim, tem a certeza de que se fossem verdadeiros amigos, a amizade teria permanecido porque “não estava diferente, continuava a respirar, a estar perto deles, a brincar e a rir da mesma maneira. Simplesmente, optei por uma coisa que me fez bem”.

Atitudes intolerantes, como Barreto & Heloani (2015) referem, podem ser muitas vezes o reflexo do medo e do ódio que os indivíduos criam a propósito dos outros, sendo preponderante a influência que o meio social e cultural exerce na moldagem do raciocínio individual. Se se partir de uma análise histórica, é possível verificar quais os acontecimentos mais preponderantes neste sentido, por exemplo, a *caça às bruxas* ou o *nacional-socialismo*, ambos de teor discriminatório étnico e religioso. Mas os pareceres ideológicos, étnicos, religiosos, etc., sem incorporarem um movimento ideológico específico, também podem despontar comportamentos violentos sobre aqueles que não se enquadram nos padrões sociais estabelecidos. Seja na escola ou no trabalho, o desrespeito pode emergir criando-se tensões, assédio e violência.

Quer no espaço laboral ou noutros meios, o pai Hélder diz preferir manter um certo distanciamento e confidencialidade a propósito da sua religião. Assim o confirmou numa história que ocorreu quando ainda trabalhava no porto de Lisboa. Nessa altura e após o falecimento de um pai de santo, dois filhos de santo foram reencaminhados para a sua casa. Verificando que se tratavam de colegas de trabalho, todos concordaram em manter a descrição

fora do espaço de culto. Com a mesma postura, Lina prefere manter sempre a descrição, afirmando que o não uso das guias em público se justifica pela interdição do uso de colares ou brincos no local de trabalho. Numa experiência desigual, Ana não se inibe de levar consigo as “guias”⁵¹ pois “se eles usam o terço que faz parte da cultura deles, eu ando com as minhas guias”. Contudo, e embora não sentindo preconceito, diz que há sempre um certo desconforto por parte dos colegas.

Com vários momentos marcantes no trabalho, é importante para Ana contar aos colegas que incorpora porque “não sei qual é a altura em que viro no boneco e já era... pode acontecer”. Apesar de serem as colegas com quem sente mais confiança, as que estão mais preparadas para a ajudar, caso não precisasse desse apoio, afirma que resumiria a explicação que dá sobre a religião dizendo apenas ser “católica”. Assim, e de forma divertida, Ana esclarece o candomblé como:

“mais do que uma religião, o candomblé é uma maneira de estar na vida. Eu digo que nasci com o wifi ligado. No outro dia também questionei um colega meu que era muçulmano e ele estava no Ramadão. Também porque me apetecia saber. Eu expliquei em inglês, que eu sou muito chique, a um outro colega que é budista o que era a minha religião, com imagens e tudo. Expliquei-lhe o que a gente cultua: “estás a ver aquela que está ali sentada? aquilo é um espírito que entra dentro dela e aquilo acontece-me a mim”, ele ficou logo assustado.”

Recordando vários episódios, Ana descreveu também um episódio em que o Exu⁵² tomou conta dela e, sem se lembrar de nada, danificou parte do espaço, acordando depois no chão com a chefe a dar-lhe uma repreensão. Para sua sorte, a chefe tinha uma casa espírita e algum conhecimento nesta matéria. Se assim não fosse afirma que “era logo despedida por justa causa e faziam-me pagar tudo, sei lá se também não apresentavam queixa, qualquer coisa poderia acontecer...”. Com mais episódios semelhantes, recentemente, Ana afirma que os 15 anos no candomblé permitiram-lhe ter um controlo que antes não tinha, agindo por forma a

⁵¹ As guias são colares de contas que visam proteger o axé, isto é, a “força sagrada” (Capone, 2004, p.358) inscrita em cada um dos iniciados. Estando junto ao corpo, peito e costas, as guias são uma protecção, fora da roupa são apenas colares.

⁵² O Exu, neste contexto, é o exu entidade e não o orixá. É um encarnado que viveu em terra (ou foi assassinado ou faleceu de forma mais trágica), passando a ser um guardião. Nas palavras de Ana, os exus entidade estão “muito ligados ao trabalho, sexo, vícios, por ser a vida que levavam em vida, eles atuam como guias, ajudando a controlar esses problemas e ter controlo nele é um processo de aprendizagem, modelação e ensinamento doutrinário. Caso contrário, são quem leva a melhor. No entanto, os exus não fazem nada sem autorização do exu da casa que é do pai de santo, a autoridade máxima”.

não “provocar a entidade que está encostada”.

Numa conversa cheia, sobre o trabalho e o candomblé, a atual chefe de Ana testemunhou que:

“Ser de origem brasileira deixa-me completamente à vontade com outras crenças, religiões, culturas ou com outras formas de ver a vida que não aquela que pré-conceberam. O facto de saber que a Ana é do candomblé não me choca, muito pelo contrário. Eu acho é que é uma forma diferente de ver as coisas, diferente da que estamos habituados diariamente. Não me é uma realidade de todo desconhecida e quando percebo que ela está naqueles dias mais intrigantes e percebo o porquê, tento fazer com que as coisas não saiam do seu trilho normal. Quem não conhece, não sabe lidar e pode pensar... até já ouvi comentários do género “ela está com o demónio!”. Para mim, que já conheço há muito tempo, continua a surpreender bastante e nem sempre é pela positiva, porque não estamos preparados para... na verdade, o que nós temos medo é de ouvir o que eles têm para dizer”.

De facto, para Ana, o problema maior é na televisão não se explicar a religião mas antes fazer-se a transmissão de filmes ou outros programas sobre possessão do demónio e exorcismo, “com pessoas a babarem-se e a revirar os olhos, é a ideia que fica para quem não conhece. É uma imagem que choca e que segundo o que a cultura deles ensina: a pessoa está a ser possuída pelo demónio”. Mas, especificamente, no trabalho, onde convive com pessoas de várias religiões: católicos, budistas, muçulmanos ou evangélicos, Ana sente que os colegas vão tendo alguma curiosidade pelo candomblé e vice-versa, partilhando-se mutuamente os saberes das várias religiões, através da narração de histórias, partilha de músicas ou vídeos. Mais do que o nome que cada um dá à religião e como a cultura, a simplicidade das religiões está na alegria com que cada pessoa a viva e, para Ana, o candomblé são as obrigações, mas também é alegria, música, dança e comida.

Nesta altura, e com grande entusiasmo, Ana foi questionando as colegas de trabalho e pedindo que partilhassem as suas ideias a propósito do entendimento que tinham sobre a religião. Assim, uma colega de Ana, afirmou que foram as conversas no trabalho que a fizeram perceber a sua participação no candomblé. Inicialmente, achou estranho pois não conhecia a religião, mas depois habituou-se:

“Uouhhh mas quando a Natasha⁵³ desce à terra, a Natasha é uma personagem que ela supostamente tem quando incorpora. Mas para mim é tudo normal. Ou é brincadeira ou é muito a sério, porque ela fica sem... fica estranha. Eu não ligo muito, sou sincera. Aliás, nem sei muito bem o que dizer em relação a isso, eu sou mesmo à toa em relação a isso. Eu sou mesmo desconhecida dessas coisas. Eu acho que às vezes... se já houve conflitos, é mais atritos de trabalho, não tem nada a ver em ser do candomblé ou não. Até porque na hora ninguém vai pensar se será que é por causa do candomblé... acho que não, acho que nunca houve situações que estivessem relacionadas com o candomblé. Eu sou sincera, a Ana é a única pessoa que conheço do candomblé e para mim é como se não existisse nada disso, mas é mesmo por falta de interesse. Sempre fui católica, frequento a igreja desde pequenininha, ia a igreja todos os domingos, para mim é só isso. Eu sou de Cabo Verde e lá cada um aceita... mesmo a religião católica aceita cada pessoa como ela é. Há as testemunhas de Jeová que não acreditam em deus e nós tentamos a aceitar cada um como é e eu acho que não há preconceito lá em relação a isso, eu acho que não, pelo menos nunca ouvi dizer que a igreja não aprovava as testemunha de Jeová. Cada um é como é, são escolhas, como tudo na vida, cada um tem as suas escolhas”.

Uma outra colega, em diálogo com Ana foi explicando animadamente como soube e qual a opinião que guarda a respeito do candomblé:

Célia: Era diferente. É estranho. É quase normal como quando sei das pessoas com outras religiões, mas da dela nunca tinha sabido, não sabia se quer. Ela explicou-me. Houve ainda uns dias que falamos sobre isso porque tinha curiosidade porque é diferente e nunca tinha conhecido ninguém... Às vezes ficamos assustados, houve algumas vezes em que nos assustou porque ficamos sempre... como não percebemos nem sabemos dessa parte, ficamos receosos, mas nada de... na altura eu pessoalmente fico assustada. É mais o não saber e nem saber o que vem dali.

Ana: É do estilo, Célia tu não queres ouvir mas eu vou-te contar.

Célia: É isso, é mesmo isto, é não querer saber o que ela tem para dizer, mas eu prefiro não saber. (risos). É o receio de não estarmos à espera. Eu penso muito nas coisas, então prefiro não saber e sou sincera, tenho um bocado receio dessas coisas... mas não a meto à parte por causa disso. A primeira coisa que pensei quando me contou foi que via coisas e que falava com mortos.

Ana: Vês é sempre esta a reação das pessoas é o desconhecido, é o não saber, nem é tanto o preconceito...

Célia: Não, não é preconceito. É o não saber mesmo, para já nunca tinha ouvido falar, eu falo

⁵³ Segundo esclarecimentos posteriores de Ana, a Natasha “sou só eu, é brincadeira. Mas chamamos Natasha porque quando eu estou com a “neura”, passada... menina eu faço tudo o que me aparece à frente sozinha e quando elas me vêem sem falar com ninguém e começam a ver coisas a aparecer feitas, eu digo que não sou eu, que é a Natasha, mas com mau feitio. Assim, em vez de dizerem que sou eu, dizem que é a Natasha”.

por mim, depois eu sou muito medricas.

Ana: tive que lhe contar em 2 vezes, porque a primeira vez que abri a boca, ela saiu para chorar, depois voltou, isto para aí há um ano. mas é aquilo que te digo, não sinto preconceito por isso. Aqui dentro até há mais do que uma religião [...] hoje em dia as coisas já são mais vulgares, já são mais faladas...

Célia: Dessas já tinha ouvido falar, e já tinha convivido com pessoas de outras religiões mas da dela não, foi a primeira vez...

Ana: eu e a Célia falamos imenso. Há dias em que eu e ela passamos aqui a tarde a cantar músicas da igreja. Eu ainda não me esqueci né? E canta uma para o lado, canta uma para o outro. Temos estes pequenos momentos que no fim acabam por ser partilhas [...]. Mas não sinto, não sinto, há pessoas aqui que falei abertamente, outras que calhou em conversa, outras que nem preciso porque ouviram... mas é tranquilo, eu tenho duas ou três pessoas que são do santo, que são clientes, e que eu troco benção com eles aqui na boa... Há pouco tempo, um rapaz brasileiro, ele já me tinha visto uma vez com uma guia e era conhecido, e houve um dia em que eu estava muito mal, daqueles dias em que me apetecia desistir e ele chega-me aqui com uma coisinha deste tamanho, em plástico, era uma pirâmide com uma Iemanjá,ouve ele acabou comigo nesse dia, porque foi a prova do “eu estou contigo” e ele é um aluno aqui da faculdade, a gente dá-se bem mas também não somos os melhores amigos de irmos a casa um do outro e ele chegou-me com aquilo naquele dia...

Célia: Tinha que ser naquele dia... nisso eu acredito. Independentemente de eu ser católica ou não, nisso eu acredito, porque o que tem de ser, não acontece por acaso.”

Explicando o que é o orixá, como funcionam as festas, o culto, o bom da religião, Ana vai dando a conhecer a sua religião às pessoas com quem se cruza, tornando-se o tema de conversa em muitos momentos e, no local de trabalho, já teve colegas que se interessaram por ir às festas. Assim, no seu trabalho onde a pluralidade religiosa existe, é muito importante a troca de ideias neste sentido porque, segundo diz “se se levar as coisas como normal e não se criarem misticismos, como esconder as guias, não se criam inseguranças”.

3.3. Vizinhos

De acordo com Weber (1971), a vizinhança em meios rurais privilegiava os princípios de solidariedade e de fraternidade inseridos no contexto utilitarista, isto é, por forma a assegurar a reciprocidade dos recursos de subsistência, nomeadamente, dos produtos agrícolas. Além disso, também a “divisão do trabalho”⁵⁴ pressupunha que certas habilidades individuais se

⁵⁴ Aprofundada por Marx (1967) e por Adam Smith (1981).

convertessem e reforçassem também os princípios de entre-ajuda da colectividade, ganhando as “relações de vizinhança um significado social especialmente saliente” (Pinto, 1981, p.201), neste contexto.

Se em sociedades estritamente agrícolas a “actividade principal [...] contraria a tendência para o isolamento” (Pinto, 1981, p.209), nas sociedades onde outras actividades económicas começam a aparecer, o padrão social eminente passa a ser o da individualização. Assim, os meios citadinos passam a ser os lugares onde, sem o pretexto da actividade agrícola, cada um vive por si, propiciando que o sentido comunitário seja trocado pela:

“criação de subespaços de vizinhança que, mantendo embora internamente as principais características das colectividades de interconhecimento, entre as quais justamente a tendência para a integração de conflitos, se encontrem muito distanciados entre si, não só geograficamente, como sobretudo do ponto de vista social.”

(Pinto, 1981, p.222)

Os conflitos que emergem entre a vizinhança no meio urbano, são essencialmente fruto da pluralidade das trajectórias individuais que se cruzam num mesmo espaço social. É o que sucede em Bicesse. Apesar de ser considerado um meio urbano a pouca movimentação propicia que cada morador esteja mais atento aos comportamentos que o rodeiam, percebendo-se os comportamentos que se desviam dos padrões de socialização estabelecidos. Com um padrão religioso e comportamental ainda muito dependente dos princípios católicos, sem conhecimento em matéria religiosa afro-brasileira, a vizinhança vem confrontando por vezes a comunidade candomblecista. O pai Hélder relata que por conta dos vizinhos a polícia já foi chamada ao terreiro, mas que a documentação em ordem foi suficiente para esclarecer qualquer dúvida.

“Porque quando eu fui abrir a casa, fui pedir autorização e fui ao tribunal de menores aqui em cascais, justificar à juíza o que era a religião. Levei um livro do Pierre Verge e ela disse: “ah, mas vocês matam animais”. Lógico que nós matamos animais! O ijé de folha é o que fortalece o otá e o ijé do animal. O animal veio para nos fortalecer e nós viemos para fortalecer o animal. O animal é vida, nós temos rezas para adormecer o animal e não o matamos como se faz no matador. Há preceitos a cumprir.”

Em outros momentos relata já ter-se deparado com as suas pombas brancas mortas, com uns

chifres de boi virados para a porta e que pessoas que em tempos tinha ajudado, agora se vestiam de preto e rezavam à porta do terreiro. Manifestando uma clara revolta pelo já sucedido, defende que faz questão de respeitar o que a lei verifica, começando as obrigações às 7h da manhã, para a partir das 9 já estar a tocar no barracão porque, tal como diz, “a partir das 8 horas, posso fazer barulho”.

Actualmente e já há 20 anos em Bicesse, o pai Hélder afirma que “as pessoas já se adaptaram” e que a polícia nunca mais foi até lá. Sem qualquer problema, tanto ele como os seus filhos andam agora por Bicesse com as roupas do candomblé e, quando questionado, explica que “o candomblé é uma religião sobre os nossos ancestrais, sobre os nossos antepassados, o culto aos nossos antepassados, cantando-se a Iemanjá, a Ogun...”. Também quando há uma festa e levam as roupas de cerimónia vestidas, é principalmente a curiosidade que faz os transeuntes questionar e, posteriormente, elogiá-los. Para Ana, esta habituação das pessoas não significa que a ideia “os de branco são bruxos”, se tenha perdido. O que acontece é que, tal como os vizinhos se conformaram com a sua presença, também eles se habituaram aos afastamentos, olhares atentos e perguntas, tanto quando vão ao café, como quando vão há churrasqueira.

“Quando vamos comprar frango é muito engraçado. Nós vamos com a roupa da roça, não vamos mudar só para andar um bocadito, vamos mesmo assim e as pessoas ficam a olhar, muitos até se desviam da gente. As pessoas ficam com um bocado de receio e medo ou então curiosidade por saber porque é que estamos assim. Mas a gente fica só assim: “ok, não estamos vestidas como tu”. É normal não veres este tipo de roupas, todos aceitamos isso. Agora minha senhora, eu não tenho nenhuma doença, não precisa de se desviar, eu não vou chegar e jogar uma macumba e mandar uma praga. Lógico. Mas este preconceito existe muito pelo medo e desconhecimento que as pessoas têm”.

Como em qualquer contexto, recorrer ao poder judicial é sempre uma alternativa viável para a resolução de conflitos. O pai Hélder através desse processo conseguiu minimizar as injúrias de que era alvo e comprovar a validade institucional que a sua prática religiosa detinha. Quer por narcisismo étnico ou divergências culturais, o preconceito pode emergir, dando espaço para a banalização da violência (Levy & Jonathan, 2011). Assim, e caso os meios institucionais não tivessem beneficiado de processos históricos e políticos democráticos, actualmente, seriam meios insuficientes e incapacitados para a gestão e resolução de

determinados conflitos.

V - Conclusão

A partir da revisão da literatura e da investigação dos dados actuais, foi possível compreender que o preconceito constitui aspecto central na experiência quotidiana das religiões afro-brasileiras. Entre dados históricos, descrição de processos políticos, meios culturais e sociais, a agência do preconceito encontrou espaço para atuar e tornar-se parte consciente e legal da sociedade brasileira. A partir do quadro das teorias evolucionistas a liberdade religiosa foi questionada e, num processo ideológico de inviabilização da pluralidade cultural e social, as populações afro-brasileiras tornaram-se objeto de perseguições, de combate ao sacrifício animal – ato ritual entendido como negativo e difundido entre os movimentos evangélicos como “demoníaco” – e de todo um cenário de “guerra santa” declarada pelos neopentecostais (principalmente pela IURD, comandada por Edir Macedo). Não obstante, o som dos atabaques faz-se ecoar. Num país caracterizado pelas falhas constitucionais e falta de representatividade política das religiões afro-brasileiras, muitas são as notícias que denunciam o cenário de violência, dando permissão para afirmar o quão importante e emergente é uma educação voltada para o ensino e consciencialização a propósito da pluralidade cultural e religiosa como caminho para o término dos conflitos.

Ao confrontar-me com a situação brasileira, considerei oportuno questionar as condições do preconceito religioso face ao candomblé em contexto português. A entrada das religiões afro-brasileiras em Portugal acompanha um processo recente de transnacionalização que começa com a América latina, conforme dão conta os estudos de Oro (1998), e que chega à Europa. De acordo com Joana Bahia (2015) e Bahia e Dantas (2018), o sucesso do candomblé na Alemanha está ligado à experiência da música, da corporalidade e ao romantismo alemão que sacraliza a Natureza. Já nos casos descritos em contexto belga e francês (respetivamente por Halloy [2004] e Teisenhoffer [2007]) a “adaptação criativa” (Dias, 2013) das tradições religiosas tornou o primeiro cenário demasiado frágil e o segundo um caso de revitalização das práticas.

O caso português, configurado como objecto da presente investigação, dista do alemão, do caso francês e belga. Em primeiro lugar porque inclui um movimento de maior expressão demográfica, com mais de quarenta terreiros espalhados pelo país, e segundo porque existe

um histórico de práticas de cura, consulta de espíritos e demanda por “curandeiros” (e outras denominações) que facilita o trânsito religioso.

Em virtude de limitações à pesquisa, motivadas por fatores económicos, a iniciação ao tema de pesquisa, entre outros, optei por trabalhar a partir de um estudo de caso: o Axé Oyá Bó Mi, terreiro fundado e comandado há mais de vinte anos pelo Pai Hélder, sacerdote português iniciado no Brasil, terreiro que acolhe filhos-de-santo, candomblecistas de outras casas e vários clientes/visitantes, transmitindo-lhes os ensinamentos e propósitos da religião.

A partir dos depoimentos do sacerdote e dos seus filhos-de-santo é possível perceber como as redes de socialização, dentro e fora do candomblé, reproduzem o preconceito em contexto português. Admitindo um cenário distinto do brasileiro, onde eventos de perseguição e violência ocorrem quotidianamente, não deixam de ser inúmeras as injúrias, nomeadamente em relação à imolação de animais, tema particularmente delicado, tendo em vista a associação entre sacrifício animal e “bruxaria”. Para o pai Hélder:

“Muita gente critica isso, mas é tudo para comer, nada se deita fora. Há coisas que não são nossas, são só para o santo quando entregues na mata. Mas na mata há coelhos e pássaros, há vários animais que se alimentam disso. Toda a gente que come carne, não come os animais vivos.”

Apesar da justificação dada pelo sacerdote e da imolação animal compreender uma ideia de troca e de “dádiva” (Mauss, 1925), a verdade é que o combate ao sacrificio de animais é prática corrente, nomeadamente em plataformas online como o Facebook.

Todavia, apesar das agressões externas que compõem o quotidiano das religiões afro-brasileiras, uma parte dos ataques de que os candomblecistas são alvo provêm “de dentro” da religião. A partir dos depoimentos obtidos, é possível confirmar a ideia defendida por Dias (2018), de que a nacionalidade é um fator de conflito entre sacerdotes candomblecistas brasileiros e portugueses, em Portugal. Os primeiros, reclamam a sua autenticidade tendo por base a sua nacionalidade. Esse factor de conflito representa uma luta tanto pela legitimidade/autenticidade (cujas dinâmicas Capone [2004] e Castillo [2008] inventariaram), quanto por espaço num mercado religioso restrito e competitivo. O factor nacionalidade, portanto, aparece como uma forma de preconceito no candomblé, tornando a participação de uns menos

digna que a de outros. Entre trocas de acusação por falta de legitimidade e, conseqüente, não consolidação do verdadeiro conhecimento da religião, geram-se disputas entre casas de candomblé. Assim, e recorrendo a anúncios, acto que o pai Hélder e outros informantes consideram mercadológico, brasileiros candomblecistas usufruem da sua nacionalidade para promover os seus serviços religiosos de modo a adquirirem mais clientes e maior prestígio.

Esta disputa entre o saber e o número de clientes cria uma competição onde tanto candomblecistas como os próprios clientes, passam a integrar as redes internas de socialização. As notícias passam de boca em boca e a criação de mexericos (o “fuxico” normativo de que Braga [1998] falava) cria novos desentendimentos. Assim, e num confronto direto, os episódios de disputa vão acontecendo, sendo que a mínima divergência nos chamados “preceitos” (i.e., o modo ritual) que cada casa leva, constitui motivo válido de questionamento. No seu lado positivo, estes desacordos poderão, eventualmente, concretizar o aperfeiçoamento e continuidade das práticas religiosas (ou seja, uma espécie de manutenção da “tradição”) mas, no seu lado negativo, podem inibir determinadas acções em determinados momentos como, por exemplo, o processo de incorporação.

Foi igualmente possível compreender a existência de um discurso de disputa racial que atravessa o Atlântico e da qual Cruz (2008) dá conta, e que aparece incorporado nos discursos do pai Hélder. Num debate aceso de legitimidade étnica, o “povo branco” é agora acusado de apropriação cultural e espiritual da religião que anteriormente perseguiu.

Com eventos de quebra de alianças e conflitos entre casas ou com filhos de santo, o pai Hélder mantém firme o seu posicionamento no candomblé. E, apesar do quadro teórico ter oferecido o preconceito inter-religioso como um ponto central na discussão do preconceito sobre o candomblé e restantes religiões afro-brasileiras, a partir do estudo de caso foi perceptível esse como um factor mais decisivo no Brasil, onde os processos históricos limitaram a liberdade religiosa. Ao mesmo tempo, a proximidade geográfica (estrategicamente pensada a partir da ideologia de combate/batalha/guerra espiritual [Mariz, 1999]) entre as casas de candomblé e os espaços de culto neopentecostais, fazem despertar inúmeras disputas.

No quadro da geografia religiosa e das redes de vizinhança, foi possível constatar a existência de um discurso sobre preconceito no caso do Axé Oyá Bó Mi, com ocorrência de denúncias

policiais, a pretexto da lei de horário de silêncio, bem como de olhares negativos por causa dos trajes e do sacrifício animal.

Grosso modo, o processo histórico português efectivou tardiamente a pluralidade religiosa, daí resultando atitudes de rejeição e desconhecimento face a religiões distantes do quadro de referência judaico-cristão. Assim é com o candomblé. Só quem tem interesse pela religião é que sabe da sua existência, quem não tem, muito provavelmente, nunca ouviu falar ou fica amedrontado. A entrada para a religião é na maioria das vezes feita por intermédio de um conhecido que, entre traços gerais, explica em que consiste a religião, desvenda alguns dos seus propósitos e fundamentos, descreve alguns dos Orixás e enuncia as festas.

Apesar da disponibilidade dos membros do Axé Oyá Bó Mi para explicar o candomblé, sinais contraditórios face à norma cultural vigente, resultam em atos de rejeição. Assim, muitas são as pessoas que, mesmo frequentando apenas as consultas de candomblé, preferem reservar essa informação. O questionamento e julgamento dos grupos sociais que cada indivíduo integra, condiciona as escolhas pessoais e os comportamentos adoptados. Quer o espaço laboral, núcleo de amigos ou seio familiar, desempenham um grande peso na consciência individual, podendo limitar determinadas escolhas ou a sua afirmação. A aceitação dos pares é fundamental e a sua rejeição, traumática e susceptível de ruptura. Seja por vestir roupas brancas, usar guias ao peito, não beber café ou leite à sexta-feira, não comer marisco, não fumar ou por sacrificar animais, todos os princípios religiosos são susceptíveis de questionamento e curiosidade. Mas, para quem está dentro da religião estas são apenas responsabilidades aceites no momento em que fazem a sua adesão.

Com várias abordagens possíveis, o preconceito religioso pode e deve ser abordado nas suas mais variadas formas. Aqui procurei esclarecer, essencialmente, os vectores que se tornaram fundamentais e de extrema relevância para os candomblecistas entrevistados, os quais se constituem, sem sombra de dúvida, como as vozes deste trabalho. A presente dissertação, constitui-se, assim, como um levantamento exploratório dos vários aspetos que incorporam o problema do preconceito no quadro do candomblé em Portugal, abrindo um conjunto de várias possibilidades para novas e futuras investigações, bem como de um aprofundamento dos debates aqui levantados.

Os terreiros são espaços de culto sagrado, mas há uma dimensão de inserção pública que não deve ser nem descurada, nem inviabilizada. Não obstante a pluralidade religiosa própria de uma sociedade ocidental, as religiões afro-brasileiras vieram colidir com os valores sociais dominantes em Portugal. Sabendo que os processos históricos, políticos, culturais, sociais e, naturalmente, económicos, foram responsáveis por proporcionar o cruzamento de múltiplas realidades, parece fundamental que se procure minimizar os eventos negativos, convergindo-os antes na integração e liberdade de posicionamento e escolha individual. A visibilidade institucional continua por ser devidamente alcançada:

“Eu faço parte da Comunidade Portuguesa do Candomblé Yorùbá. Felizmente, em 2010 conseguimos que o candomblé fosse oficialmente reconhecido como religião em Portugal e participamos em várias iniciativas governamentais e há pouco tempo houve um encontro religioso promovido pela Junta de Freguesia da Ajuda, em que estava uma representante do Alto Comissariado e, a propósito das religiões afro-brasileiras, concretamente o candomblé, dizia: “ah, isso é aquelas coisas esquisitas de África, não é? São assim pessoas um bocado estranhas...”. Uma pessoa do governo.” (Dias, 2019, 2º encontro OUT AR Racismo e religiosidade)

Apesar da dimensão exploratória da presente dissertação, esta oferece alguns elementos para a discussão do problema do preconceito religioso em Portugal, ligado a questões de nacionalidade, disputa no mercado religioso, mas também de elementos estéticos como os trajes rituais, ou de prática ritual como o sacrifício animal, cerimónias e festividades.

No que diz respeito às premissas de partida da presente investigação, i.e., saber se o preconceito é sentido ou não por parte dos praticantes de candomblé em Portugal e se, nesse quadro, existe uma menção à sua filiação à religião, de que forma contam, a quem contam e que impacto isso tem nas suas relações sociais, seja no trabalho, na escola, junto da vizinhança, no seio familiar e núcleo de amigos, a partir das entrevistas realizadas, foi possível concluir que, de acordo com o grupo de candomblecistas entrevistados:

- O preconceito religioso existe mas, há semelhança do caso alemão (mencionado por Bahia e Dantas [2013] e Rabelo [2012]), os candomblecistas portugueses entrevistados não verificaram causa directa com os grupos neopentecostais. Apesar de existirem alguns vídeos disseminados em plataformas online, como o Youtube, onde as religiões

afro-brasileiras são acusadas de mal-feitoria, o cenário brasileiro, por comparação, continua a ser onde ocorrem o maior número de conflitos e de maior gravidade. Tal dissonância verifica-se porque à semelhança das demais expressões religiosas, nem o neopentecostalismo nem as religiões afro-brasileiras são parte fundamental quer na convivência social, quer nos debates públicos em Portugal. Pelo contrário, é este afastamento do quadro religioso comunitário que faz acrescer o desconhecimento da pluralidade religiosa existente e, por sua vez, gerar olhares mais atentos, afastamentos ou, em casos mais específicos, queixas policiais.

- Assim e sob o relato individual, os candomblecistas entrevistados manifestaram nas suas experiências diversas, uma clara escolha por manter o sigilo religioso, considerando a escolha religiosa como algo pessoal. Apesar desta ser a principal razão apontada, ao lembrarem vivências pessoais anteriores, seja no núcleo familiar, grupo de amigos ou contexto laboral, foram transversais as experiências negativas que culminaram em conflito ou separação. Mesmo havendo um caso desviante da norma presente (Ana, candomblecista que necessita regularmente do apoio de quem a rodeia), o sigilo verifica-se como o comportamento-padrão. Tal não implica, contudo, que quando questionados por desconhecidos, não haja um esclarecimento a propósito do que é a religião, como se pratica e que relação têm as roupas brancas com a mesma.

- Mas, e não esquecendo os casos excepcionais de conflito com elementos externos à religião, os vizinhos foram apontados como os que mais potencializam a criação de disputas. Com uma proximidade inevitável, a pluralidade de costumes e hábitos entrecruzam-se. Assim, e não havendo uma dependência económica entre a comunidade, à semelhança do que pressupunham os meios rurais, tal qual Pinto (1981) descreve, Bicesse (morada da casa Axé Oyá Bó Mi) enquanto pequena povoação inserida no meio urbano, tornou-se um lugar privilegiado de discordância mas que, a legislação e o tempo trataram de atenuar qualquer rivalidade, levando à conformação e habituação dos costumes e práticas religiosas levadas pelo Pai Hélder e pelos seus filhos de santo.

- Distante do que se poderia pressupor, na equação dos conflitos emergentes, estão também os que são gerados entre os praticantes da religião, sejam motivados por factores de negócio, nacionalidade ou invejas e pequenas intrigas. Apontado como o principal problema, à semelhança do fenómeno belga (Halloy [2004]), em Portugal há vários atritos entre candomblecistas de diferentes terreiros, debatendo-se cada casa pela legitimidade na prática e detenção do verdadeiro conhecimento religioso (questão explorada por Capone [2004]).

- A comercialização da prática vem emergindo, tornando-se a publicação de anúncios uma forma de alguns pais de santo, essencialmente, brasileiros, recorrendo à sua nacionalidade, ganharem maior número de clientes, mais dividendos monetários e, por sua vez, maior prestígio. Contudo, os candomblecistas entrevistados apontam essa como uma porta para que novos conflitos externos sejam gerados uma vez que o noticiário já vem dando conta da venda de falsos serviços religiosos e de burlas a clientes.

- Não distante do factor nacionalidade, como factor de legitimação da práticas afro-brasileiras, mas abrindo portas para o questionamento da velha e falsa concepção de “raça”, a cor e a etnicidade são também e cada vez mais factores decisivos para a legitimação de determinadas condutas e práticas comportamentais. Plataformas como o Facebook reduzem as distâncias físicas, tornando-se palco (para além de troca e transmissão de conhecimento) de conflito e câmbio de acusações. Entre o Brasil e Portugal as disputas assomam-se, tornando-se a legitimação da prática o cerne da questão, mais uma vez. Por forma a pôr término a estes conflitos gerados entre os que querem a proibição da prática e os que se colocam a favor da liberdade individual de escolha religiosa, para os candomblecistas entrevistados a solução está não só na promoção de debates públicos sobre a religião, inclusive no meio académico, mas também em habilitar de conhecimento os meios institucionais, tornando a sua atuação também mais eficaz.

Sumariamente, estas foram as abordagens exploradas no decorrer de todo o processo de investigação. A história da formação das religiões afro-brasileiras encontra a sua continuidade no presente, seja em termos de transnacionalização das tradições, culturas e práticas, seja nos debates de legitimidade para o exercício das religiões. Mas, é também a troca de experiências, que em certo ponto, vem permitindo que o candomblé e as demais religiões de tradição maioritariamente oral, disponham de uma manutenção ininterrupta do conhecimento.

Para falar de candomblé é preciso “levar em consideração os outros cultos que pertencem ao mesmo universo religioso e que ajudam a definir suas fronteiras”, como Capone (2004, p.21) bem elucida e, para se aprofundar o seu conhecimento é necessário estar no terreiro. É nesse lugar que o culto religioso ganha forma e a liberdade da sua prática se torna, mais do que uma história, uma experiência vivida.

Referências bibliográficas

- Akyeampong, E. (2000), "Africans in the Diaspora: the Diaspora and Africa", *African Affairs*, 99, pp. 183–215.
- Amaral, Rita e Vagner Silva (1993), "A cor do axé. Brancos e negros no candomblé de São Paulo". VI Concurso Nacional de Dotações para Pesquisa sobre o Negro no Brasil, CEAA - Centro de Estudos Afro-Asiáticos, pp.99-124.
- Anderson, Benedict (2008)[1991], *Comunidades imaginadas. Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*, São Paulo, Companhia das Letras.
- BA, G1 (2018) "Líder de terreiro de candomblé de 66 anos é retirada do templo pela família após local ser apedrejado: "Nunca revidei". Disponível em: <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2018/08/27/terreiro-de-candomble-em-juazeiro-e-apedrejado-templo-e-alvo-de-ataques-desde-2015.ghtml>, data de edição: 27.06.2018 (18:34), consultado em: Julho de 2019.
- Bahia, Joana (2015), "Exu na mouraria: a transnacionalização das religiões afro-brasileiras e suas adaptações, trocas e proximidades com o contexto português", *MÉTIS, história & cultura*, 14, 28, pp.111-131.
- Bahia, Joana e Carolina Dantas (2018), "Música, corporalidade e recriação diaspórica no candomblé na Alemanha", Porto Alegre, Universidade dos Estado do Rio de Janeiro, *Ciências Sociais e Religião*, 20, 28, pp.82-98.
- Bandeira, Luís Claudio Cardoso (2009), "Entidades Africana em "troca de águas": Diásporas religiosas desde o Ceará", São Paulo, PUC-SP, Dissertação de Mestrado em História Social.
- Baptista, José (2007), "Os Deuses vendem quando dão: os sentidos do dinheiro nas relações de troca no candomblé", *Mana* 13(1), pp.7-40.
- Barreto, Margarida e Roberto Heloani (2015), "Violência, saúde e trabalho: a intolerância e o assédio moral nas relações laborais", São Paulo, *Serv. Soc. Soc.*, 123, pp.544-561.
- Bastide, Roger (1970), "Mémoire collective et sociologie du bricolage". *L'Année Sociologique*, 21, pp. 65-108.
- Berger, P. e B. Berger (1977) "O que é uma instituição social?" In: FORACCHI, M. M.. MARTINS, J. S. *Sociologia e sociedade: leituras de introdução à Sociologia*, Rio de Janeiro, LTC.
- Bhattacharjee, Anol (2012), *Social Science Research: Principles, Methods, and Practices*, Florida, Textbooks Collection (2ª Edição).
- Braga, Julio (1993), "Candomblé da Bahia: repressão e resistência", São Paulo, *Revista USP*, pp. 54-59.
- Braga, Julio (1998), "Fuxico do Candomblé", *EDUEFS*, pp.15-29.
- Capetti, Pedro e Marco Canônico (2019) "Denúncias de ataques a religiões de matriz africana sobem 47% no país". Disponível em: <https://oglobo.globo.com/sociedade/denuncias-de-ataques-religoes-de-matriz-africana-sobem-47-no-pais-23400711>, data de edição: 26/01/2019 (04:30), consultado em: Julho de 2019.
- Capone, Stefania (2004), *A Busca da África no Candomblé: Tradição e poder no Brasil*, Rio de Janeiro, Pallas Editora e Distribuidora Lda.
- Caria, Telmo H. (2005), "A construção etnográfica do conhecimento em Ciências Sociais: reflexividade e fronteiras". In: *Experiência etnográfica em Ciências Sociais*, Porto, Afrontamento, pp.1-16.

- Carneiro, M. L. Tucci (2003), "Tratados da intolerância no Brasil. Do racismo tradicional ao racismo moderno (1822-1922)", Guimarães, IV Congresso Histórico de Guimarães - *Do Absolutismo ao Liberalismo* (2ª Edição), pp.83-101.
- Caropreso, Fátima (2006), "Provisoriedade do conhecimento científico: uma reflexão sobre a filosofia da ciência de Karl Popper", *Revista Uniara*, 19, pp.59-66.
- Carvalho, José Jorge (1999), "Um espaço público encantado. Pluralidade religiosa e modernidade no Brasil", Brasília, *Série Antropológica* 249.
- Castillo, Lisa Earl (2010), *Entre a oralidade e a escrita. A etnografia nos candomblés da Bahia*, Salvador, EDUFBA.
- Castillo, Lisa Earl (2017), "O Terreiro do Gantois: Redes Sociais e Etnografia Histórica no Século XIX", São Paulo, *Revista de História*, N.176.
- Parés, Luis Nicolau (2007), "Marcelina da Silva e seu mundo: Novos dados para uma historiografia do candomblé Ketu", *Afro-Ásia*, 36, pp.111-151.
- Parés, Luis Nicolau (2015), "José Pedro Autran e o Retorno de Xangô", Rio de Janeiro, *Religião e Sociedade*, 35(1), pp. 13-43.
- Cooper, Frederick (2008) "Conflito e conexão: repensando a História Colonial da África", Porto Alegre, *Anos 90*, 15, 27, pp.21-73.
- Cota, Luiz.
2011. "Não é "para inglês ver": justiça, escravidão e abolicionismo em Minas Gerais". Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Juiz de Fora, pp.65-92.
- Crochík, José Leon (1997), *Preconceito: indivíduo e cultura*, São Paulo, Robe Editorial (2ª Edição).
- Cruz, Robson (2008), "'Branco não tem santo": Representações de raça, cor e etnicidade no candomblé", Rio de Janeiro, Tese de Pós-Graduação, UFRJ- Universidade Federal, pp.1-205.
- Dias, João Ferreira (2013) "A religião se faz com a colheita da terra: problematização concetual de "religião" em África e o caso yorùbá", *Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*, 17(3), pp.457-476.
- Dias, João Ferreira (2013), "«Em Roma sê romano» : o Candomblé como adaptação criativa e hibridismo, nas origens e no séc. XXI : Bahia, Lisboa e Berlim", Lisboa, *Revista Lusófona de Ciência das Religiões* Ano XII, nº 18/19.
- Dias, João Ferreira (2016), "'A África é aqui, no terreiro": Horizontes nostálgicos, sentidos da África e outros lugares no Candomblé (jeje-nagô) de Salvador e Uberaba", Tese de doutoramento em Estudos Africanos, ISCTE-IUL.
- Dias, João Ferreira (2016), "'Candomblé é a África". Esquecimento e Utopia no Candomblé jeje-nagô", *Cadernos de História*, Belo Horizonte, 17, 26, pp.64-82.
- Dias, João Ferreira (2018), "Outros como nós: Sexualidade, nacionalidade e conflito no Candomblé em Portugal", *LUSOTOPIE*, 17, pp.136-158.
- Dias, João Ferreira (2019), "'É o nosso pedaço da África, UAI". A Bahia no imaginário candomblecista de Uberaba (MG)", *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, 59, pp.11-24.
- Dias, João Ferreira (2019), "'Chuta que é macumba": o percurso histórico-legal da perseguição às religiões afro-brasileiras". *Sankofa, Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*, 12, 22, pp.39-62.
- Durkheim, Émile (1895), *As Regras do Método Sociológico*. Lisboa, Editorial Presença.

- Engels, Friedrich (1984), *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado. Trabalho relacionado com as investigações de L.H. Morgan.*, Brasil, Civilização brasileira S.A (9ª Edição).
- Filho, Antonio Vitorino (2012), “Nina Rodrigues, os africanos no Brasil e a formação da nacionalidade brasileira: uma interpretação”, *Revista Historiar*, 04, 07, pp.37-49.
- Gilroy, Paul (1993), *The Black Atlantic. Modernity and Double-Consciousness*, London/New York, Verso.
- Guedes, Roberto (2012), “Escravidão no Brasil: m convite à reflexão e ao debate”, Rio de Janeiro, UFR, *Afro-Ásia*, 46, pp.289-301.
- Guimarães, António S. (2008), “Cidadania e retóricas negras de inclusão social”, São Paulo, *Lua Nova*, 85, pp.13-40.
- Halloy, Arnaud (2004), “Um candomblé na Bélgica: Traços etnográficos de tentativa de instalação e suas dificuldades”, São Paulo, *Revista de Antropologia, USP*, 42, 2, pp.453-491.
- Hobsbawm, Eric. 2002[1983]. *A Invenção das Tradições*, Lisboa: Paz da Terra.
- Johnson, Paul (2002), *Secrets, Gossip, and Gods: The Transformation of Brazilian Candomblé*, New York, Oxford University Press.
- Leistner, Rodrigo (2013), “Religiões de matriz africana do Rio Grande do Sul: entre conflitos, projetos políticos e estratégias de legitimação”, Porto Alegre, *Debates do NER*, 14, 23, pp.219-243.
- Levi, Joseph Abrahm (2006), *Compromisso e solução. Escravidão e as irmandades afro-brasileiras. Origem e formação das confrarias religiosas no Brasil Colonial (1552-1822)*, Berlin, Lit Verlag (1ª Edição).
- Levy, Lidia *et. all.* (2011), “Mal-estar Contemporâneo e Conflitos entre Vizinhos”. *Revista Mal-Estar e Sbjatividade*, Fortaleza: 11, 3, pp.1033-1053.
- Lühning, Angela (1995), ““Acabe com este santo, Pedrito vem aí...” Mito e realidade da persiguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942”, São Paulo, *Revista USP*, 28, pp.194-220.
- Lui, Janayna (2008), “Os Resumos da Intolerância Religiosa no Brasil”, Rio de Janeiro, 28(1). pp. 206-215.
- Luz, Marco Aurélio (2002), *Do tronco ao opa exim: Memória e Dinâmica da Tradição da Afro-Brasileira*, Rio de Janeiro, Pallas.
- Machado, Igor. (2014), “O Futuro do Passado: Imigrantes Brasileiros em Portugal e Diferentes Entrelaçamentos”, Brasília, *REMHU - Rev. Interdiscip. Mobil. Hum.*, 11, 43, pp.225-234.
- Maggie, Yvonne (2015), “Menina apedrejada: fanatismo e intolerância religiosa no Rio de Janeiro”. Disponível em: <http://g1.globo.com/pop-arte/blog/yvonne-maggie/post/menina-apedrejada-fanatismo-e-intolerancia-religiosa-no-rio-de-janeiro.html>, data de edição: 18.06.2015 (13:50), consultado em: Julho de 2019.
- Manuel, Daniela *et. al.* (2015), “A origem do preconceito”. Disponível em: <http://revista.fepi.br/revista/index.php/revista/article/view/260>, consultado em: Setembro, 2019.
- Mariz, Cecília Loreto (1999) “A Teologia da Batalha Espiritual: Uma Revisão da Bibliografia”. Rio de Janeiro: *BIB*, 47, pp.33-48.
- Martelli, Lindolfo (2009) “Intolerância Religiosa no Campo Religioso Afro-brasileiro”. *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais*, 1, 1, pp.1-6.
- Martins, Angelina (2017), “A origem do preconceito em Allport como obstáculo ao diálogo inter-religioso”. *Sacrilegens. Juiz de Fora*, 14, 2, pp.45-64.
- Matory, J. Lorand, 1999, “Jeje: repensando nação e transnacionalismo”, Rio de Janeiro, *Mana*, 5, 1, nn. 57-80.

- Miranda, Ana *et. al.* (2017), "Intolerância religiosa: a construção de um problema público", *Intolerância Religiosa*, 2(1), pp.1-19
- Moniz, Jorge Botelho (2018) "O modelo de secularismo português: análise dos padrões democráticos de relação Estado-religião(ões) no Portugal pós-25 de Abril", *Revista Estudos Políticos*, 8, 2, pp. 31-49.
- Morgado, Alice *et. al.* (2013), "O desenvolvimento da socialização e o papel da família", Coimbra, Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação da Universidade de Coimbra, 2, 31, pp. 129-144.
- Oliva, Anderson (2005), "A invenção dos iorubás na África Ocidental. Reflexões e apontamentos acerca do papel da história e da tradição oral na construção da identidade étnica". *Estudos Afro-Asiáticos*, 27, 1/2/3, pp.141-179.
- Oro, Ari Pedro (1998), "Religião e mercado no cone-sul: as religiões afro-brasileira como negócio". Caxambu: Reunião Anual da ANPOCS, 22, pp.1-31.
- Oro, Ari Pedro (2010), "Reciben lo que veniran a buscar": nação e poder num encontro evangélico internacional, em Buenos Aires", 30, 1, pp.32-52.
e Securo, Juan.
- Oro, Ari Pedro (2013), "El aporte de Renzo Pi Hugarte sobre la transnacionalización religiosa entre Brasil y Uruguay". *Anuário de Antropologia Social y Cultural en Uruguay*, 11, pp. 23-36.
- Pacheco, Joice (2007) "Identidade Cultural e Alteridade: problematizações necessárias". Santa Cruz do Sul, *Revista SPARTACUS - Revista Eletrônica dos Acadêmicos do Curso de História da Universidade de Santa Cruz do Sul*.
- Parés, Luis (2019) "Libertos africanos, comércio atlântico e candomblé: a história de uma carta que não chegou ao destino", São Paulo, *Rev. Hist*, 178, pp.1-34.
- Peirano, Mariza (1987) "O encontro etnográfico e o diálogo teórico". *Anuário Antropológico*, 85, pp. 249-264.
- Petean, Antonio (2013), "Reflexões sobre preconceito, identidade e discurso religioso", *Revista Café com Sociologia*, 2, pp.20-35.
- Pinto, José Madureira (1981), "Solidariedade de vizinhança e oposições de classe em colectividades rurais", *Análise Social*, 17, 2, pp.199-229.
- Pinto, Paulo *et. al.* (2007), "Da "Morte de Deus" ao "regresso do religioso"", EMEN, pp.467-498.
- Pordeus Jr., Ismael. (2009), *Portugal em Transe: Transnacionalização das religiões afro-brasileiras e performances*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais (1ª Edição).
- Poirier, J., Simone Clapier-Valladon e Paul Raybaut (1995), *História de vida, teoria e prática*, Oeiras, Celta Editora.
- Port, Mattijs Van. (2012), "Candomblé em rosa, verde e preto. Recriando a herança religiosa afro-brasileiras na esfera pública de Salvador, na Bahia", Porto Alegre, *Debates do NER*, 13, 22, pp. 123-164.
- Prandi, Reginaldo (2003), "As religiões afro-brasileiras e seus seguidores". *Civitas, Revista de Ciências Sociais*, 3, 1, pp.15-33.
- Prandi, Reginaldo (2004), "O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso", *Estudos Avançados*, 18(52), pp.223-238.
- Prandi, Reginaldo (2005), "Os orixás e a natureza", In: *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*, São Paulo, Companhia das Letras.

- Previtali, Ivete e Syntia Alves (2007), "Fotografia: ver e ser visto no candomblé", Ponto-e-vírgula, 2, pp.68-80.
- Quintana, Eduardo (2013), "Intolerância religiosa na escola: O que professoras filhas de santo tem a dizer sobre esta forma de violência". Itabaiana: Gepiadde, 07, 14, pp.127-140.
- Quintana, Eduardo e R. Quivy e Campenhoudt, (2005), *Manual de Investigação em Ciências Sociais.*, Lisboa, Gradiva.
- Rodrigues, Dulce *et. al.* (2013), "Um Portugal de Imigração: exercício de reflexão sobre a diversidade cultural e as políticas de integração", Lisboa, Escola Superior de Educação - IPL, Da Investigação às Práticas, 4(1), pp.82-105.
- Santos, Edmar Ferreira, 2009, *O Poder dos Candomblés: Perseguição e Resistência no Recôncavo da Bahia*, Salvador, EDUFBA.
- Saraiva, Clara (2011), "Energias e curas: a umbanda em Portugal". In: <https://sites.google.com/site/umbandainportugal/energias-e-curas-umbanda-em-portugal>.
- Sarró, Ramon e Ruy Blanes (2008) *O Atlântico cristão: apontamentos encontros religiosos em Lisboa*. In: Cabral, Manuel Villaverde, Wall, Karin, Aboim, Sofia and Da Silva, Filipe Carreira, (eds.), *Itinerários: a Investigação Nos 25 Anos Do Ics*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.
- Silva, Vagner Gonçalves (2007), "Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo", MANA, 13(1), pp. 207-236.
- Silva, Vagner Gonçalves (2007), "Prefácio ou notícias de uma guerra nada particular: Os ataques neopentecostais às religiões afro-brasileiras e aos símbolos da herança africana no Brasil", São Paulo, EDUSP, pp.9-28.
- Silveira, Renato (2006), *O candomblé da Barroquinha: Processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto*, Salvador, Edições Maianga (6ª Edição).
- Siqueira, Deis (2013), "Religião e Religiosidade: indivíduo e sociedade", *Estud. sociol.*, Araraquara, 18, 34, pp.117-134.
- Teisenhoffer, Viola (2007), "Umbanda, New Age et psychothérapie. Aspects de l'implantation de l'umbanda à Paris", In: <https://journals.openedition.org/ateliers/872>, consultado em: Setembro 2019.
- Vilaça, Helena (1997), "Notas de pesquisa para o estudo dos grupos religiosos minoritários em Portugal". Toulouse: XXIV Congresso da Sociedade Internacional de Sociologia das Religiões, pp. 31-51.