

STOCKHOLM REVIEW OF LATIN AMERICAN STUDIES

Issue No. 4, March 2009



Afro-Latin American Religious Expressions and Representations

Representaciones y expresiones religiosas afrolatinoamericanas

Laura Álvarez López, Markel Thylefors, Johan Wedel, editors

**Institute of
Latin American Studies**



**Stockholms
universitet**

The Stockholm Review of Latin American Studies disseminates scholarly views on contemporary issues with relevance to people in Latin American countries. It differs from most conventional journals in its cross-disciplinary scope and by offering both writers and readers a more immediate access to a Latin Americanist forum for intellectual reflection and critique.

Each issue is compiled by guest editors responsible for its coherence and for introducing its set of essays. Authors retain full copyright and although the journal's editorial group evaluates and assesses the scholarly originality of each contribution prior to publication, neither the editors nor the Institute of Latin American Studies at Stockholm University are responsible for the views expressed by individual authors.

The Stockholm Review of Latin American Studies is part of the Latin American Futures research environment and was founded with the financial support of the Sida/Asdi Department for Research Cooperation (SAREC).

Published by the Institute of Latin American Studies, Stockholm University, Sweden.
See online version www.lai.su.se

© The authors
All rights reserved

Editorial group: Laura Álvarez López, Silje Lundgren, Staffan Lövfing, Thaïs Machado-Borges and Jacqueline Nunes.

Layout and typesetting: B Adolfsson Design / Anna L Andrén
Cover photos for this issue: the editors

ISSN 1654-0204

Contents

Introduction/Introducción	3
Laura Álvarez López, Markel Thylefors, Johan Wedel	
1. Icons of Memory: Photography and its Uses in Bahian Candomblé	11
Lisa Earl Castillo	
2. Irmandades e devoções de africanos e crioulos na Bahia setecentista: histórias e experiências atlânticas	25
Lucilene Reginaldo	
3. Registros da escravidão: as falas de pretos-velhos e de Pai João	37
Tânia Alkmim, Laura Álvarez López	
4. Healing and Spirit Possession in the Caribbean	49
Johan Wedel	
5. Dinâmicas da religiosidade: experiências musicais, cor e noção de sagrado	61
Márcia Leitão Pinheiro	
6. "Our Government is in Bwa Kayiman:" A Vodou Ceremony in 1791 and its Contemporary Significations	73
Markel Thylefors	
7. Transnacionalización y relocalización de la santería cubana: el caso de la ciudad de México	85
Nahayeilli Juárez Huet	

Introduction

In this issue of the *Stockholm Review of Latin American Studies* we have gathered seven contributions from eight scholars. Four of the contributors work in Brazil, three of them in Sweden and one in Mexico. Under the title *Afro-Latin American Religious Expressions and Representations*, all the papers are based on recent research from several disciplines conducted in various parts of Latin America: Brazil, Cuba, Haiti, Mexico and Nicaragua.

Defining the variety of manifestations of religion within the African Diaspora of Latin America and the Caribbean is always a delicate operation. The phenomenon is somewhat wide-ranging and inclusive. When planning this volume, it was not until after long discussions that we finally settled upon the term “Afro-Latin American” religions. There are, however, several other good and competing terms, such as “Afro-American,” “Afro-Caribbean,” or “African Diaspora.” Yet, for the purpose of this edition we refrained from the term “Afro-American religions” as it is also used to connote the religions practiced by African-Americans in the United States. There are probably more studies on Baptists than Vodou under the heading “Afro-American religion” (cf. Smith, 1987; cf. Raboteau et al., 1990). Similar problems arise with wide-reaching concepts such as “religions of the African Diaspora” (cf. Murphy, 1994). “Afro-Caribbean,” on the other hand, at least in its strictest sense, has the drawback of excluding the Afro-Latin American traditions found outside the Caribbean, such as in Brazil.

The theme of representations, we suggest, constitutes a pervasive aspect of Afro-Latin American religions and the contributions in this volume all seek to explore, in one way or another, how Afro-Latin American religions and some of their shared features are represented, self-represented and understood in their various socio-cultural contexts. Consequently, the authors focus on the theme of expressions and representations of, and within, Afro-Latin American religions from a number of perspectives; from societal, political or historical analyses in a global context, to explorations of representations as conveyed in religious symbolism, remembrance and discourse at the level of local religious actors.

The process, which implies the creation and re-creation of Afro-Latin American religious movements and traditions all over the Americas, is ever-changing and open-ended. Even though popular, intellectual and judicial actors have often defined Afro-Latin American religions as magic, sorcery, or merely folklore, they are today becoming increasingly respected, visible, interrelated and recognized as national culture (see e.g. the contributions of Earl Castillo, Leitão Pinheiro, as well as Thylefors in this volume).

Attempting to discern the symbolic meanings of cultural and religious manifestations in Afro-Latin American religious communities – be they in the form of saintly images, speech patterns or narratives – scholars, increasingly seconded by practitioners, have described the on-going processes of creation and re-creation as acculturation, transculturation, *métissage* or syncretism and more recently as creolization, hybridization or dialogue.¹ In that sense, a common denominator for a large share of studies of Afro-Latin American religions is that they deal with various aspects of representations. Representing is part of everyday life as people collectively name and define the world. In this way, representations influence the dissemination of knowledge as well as the construction of social identities and social transformations.

Furthermore, besides their West and Central African antecedents, Afro-Latin American religions share aspects such as the colonial past, the several cultural origins, the impact of Christian missions and campaigning, as well as movements such as *negritude*, *noirisme*, Black Power and transnational youth culture that together have created conflicting expressions and representations of, and within, Afro-Latin American religious communities in Diaspora settings (for one expression of these movements at the grassroots level, see Pinheiro in this volume). Such representations, of course, provoke responses from Afro-Latin American religious communities. Within these communities – sometimes influenced by scholars and at fora such as international conferences – there are contestations of representations of an African or Afro-American herit-

age and on-going debates about the alleged purity of religious practices.

Besides the theme of representation and expression, the contributions also share a process-orientated and dynamic approach to Afro-Latin American religions. As if by coincidence, most authors have employed a diachronic perspective and follow changes over time or interpretations of the past. Taken together, the articles deal with a time span that ranges from colonial times to the present. This “historicity” expresses not only recent trends in the study of Afro-Latin American religions, but also the fact that these dynamic and adaptive religions invite such a temporal perspective. It is also possible that their research was influenced by the preoccupation with history, “roots,” and origins among many of the authors’ informants who practice Afro-Latin American religious beliefs.

In her essay, Lisa Earl Castillo examines contesting perspectives on the use of photographic representations among followers of the Afro-Brazilian religious tradition Candomblé in Bahia from the 19th century onward. She shows that most of the first photographs of Afro-Brazilians were not self-representations. Instead, they were used “as evidence bolstering the theories of scientific racism then in vogue, or as curiosities sold to middle-class consumers, including tourists.” However, since the late 1800s, Candomblé traditionalists, who have been cautious in protecting the “African purity” of their religious practices, have incorporated certain types of photographic images as part of religious practice. Hence, outsiders’ assumption that Candomblé followers simply reject “modern” technology is questioned. While providing interesting insights into Candomblé beliefs and history, the contribution is also revealing of researchers’ expectations on what is, or should be, authentic and traditional Candomblé.

A historical perspective is also present in Lucilene Reginaldo’s description of brotherhoods of Africans and their descendants in Salvador, Bahia, during the 17th century. Reginaldo argues that these associations were privileged spaces for the development of a new religion in the Atlantic, known as Afro-

Catholicism. In the “Black” brotherhoods, Black patron saints were adopted: Saint Elesbão, Saint Ifigênia, etc. Some of them were also worshipped in Lisbon and in Angola, especially in brotherhoods organized in Franciscan and Carmelite churches and convents. The author sees the diffusion of these devotions as the expression of a “universalistic missionary ideal” related to the aim to convert diverse peoples. To value Black saints was a way of opening the way for reinterpretations of the Christian message and devotees identified with the saints’ destinies. Reginaldo sees agency in these choices, without denying that they were limited by the options offered by Franciscans and Carmelites. However, these limitations did not diminish the efforts made by Africans and their descendants when it came to appropriating Catholic saints. Finally, Reginaldo suggests that the Black appropriation of Catholic devotions was central to the process through which they became accepted and spread amongst Africans and African-descended people on three continents.

Spirit possession is a salient characteristic of Afro-Latin American religions and is common, for example, in the Afro-Brazilian religion of Umbanda where participants may be possessed by spirits of old African slaves known as *pretos-velhos*. Tânia Alkmim and Laura Álvarez López show in their contribution how these spirits use a certain language, similar to the written representations of the speech used by a character present in a cycle of traditional histories: *Pai João*, or Father John, an elderly African slave. Like most Afro-Latin American spirits, Father John represents an ideal type and historically significant persona who also reflects a particular social and historical context. The authors explore contemporary colonial memories in Brazil through the manners and speech of Father John as well as speech patterns in Umbanda rituals to demonstrate that these speech varieties, in a sense, recreate and represent the dignity of African ancestors. Alkmim and Álvarez López argue that both written and oral representations of speech can serve as complements to scarce linguistic data, in order to shed light on the participation of Africans and their descendants (i.e. a majority of Brazil’s population from the 16th

to the 19th century) in the formation of Brazilian Portuguese.

Another perspective on spirit possession is taken by Johan Wedel who makes a cross-cultural comparison of spirit possession and healing traditions between the followers in Cuba of Santería, an Afro-Cuban religious tradition with a strong inheritance from the Yoruba culture of present day Nigeria, and the Miskitu population in Nicaragua. The Miskitu have had long contacts with a number of Afro-Caribbean populations and have appropriated and been influenced by Afro-Latin American religious beliefs, including Santería in recent times. The healing process in both communities is described, revealing the shared importance of social support and emotional involvement. The author shows how spiritual beings in these two settings become important in both representing people's conditions and when healing various afflictions. Wedel concludes that "spirits are representations of people's conditions as they may be a sign, or expression, of social, psychological and physiological conditions or state of affairs."

Various branches of Protestantism, such as Pentecostalism, are fast growing religions in Latin America and in many settings with a strong Afro-Latin American religious tradition. Both Protestantism and Afro-Latin American religions, with their animated worship, healing, spiritual protection, and spirit possession (in the case of Pentecostalism), appear to appeal to the same social categories. Márcia Leitão Pinheiro explores how Protestant churches have incorporated Afro-Brazilian music – called Black gospel music and integrated with hip-hop, samba, *pagode*, R&B, soul and reggae – as an efficient medium of worship and proselytization. However, this inclusive process is also controversial because Afro-Brazilian music, or "Black music," is associated with Afro-Latin American cultures and religious traditions that are often represented as evil by Evangelical movements in Brazil. The author also analyses the discourses of members of Black Protestant fora in which discussions about the value of Black cultural expressions are constantly held. Pinheiro explores the consequences that this interesting form of hybridization or syncretism has

had for valorizing Afro-Latin American culture in Brazilian society at large. Moreover, this situation can also be interpreted as an on-going process of "reaffricanization" (cf. Capone, 2005).

While maroonhood and other forms of resistance against slave holding regimes were common all over the Afro-Latin Americas, the Haitian Revolution was unique in that it resulted in an independent Republic ruled by former slaves. The fact that this happened in 1804 is all the more remarkable when compared with Brazil and Cuba, the last two countries in the Americas to abolish slavery in 1888 and 1886, respectively. Markel Thylefors' contribution explores the role attributed to the Vodou religion in the historiography of the Haitian Revolution and takes as a point of departure the Vodou ceremony at Bwa Kayiman which – according to some – initiated the slave rebellions of 1791. Apparently, the story of this ceremony, said to have taken place on the eve of the Revolution, is historically constructed and reconstructed in a deeply and intrinsically meaningful way in relation to both cultural and national identity. Thus, the connections made between national identity and Vodou are discussed, as well as the ways in which contemporary Vodou practitioners use Vodou's role in the creation of Haiti to legitimize their religion. Thylefors ends his contribution with some open ended reflections on the possible consequences for Vodou being associated with the revolutionary struggle.

Transnationalization is an important feature of all Afro-Latin American religions. Nahayeilli B. Juárez Huet provides an interesting ethnographic example of this process in her account of the arrival and spread of Afro-Cuban Santería in Mexico. As a "secondary religious Diaspora" (Frigeiro, 2004), Juárez Huet identifies three successive phases that Santería has undergone in Mexico: aesthetization and exotification; changes of religious practices due to Cuban immigrants; and, finally, how Santería today has come to complement other religions in Mexico. The first stage of aesthetization and exotification occurred at the beginning of the 20th century, when the film and music industries were the main mediators in the process. The second stage is de-

scribed as the source of the first qualitative changes due to Cuban immigration to the US after the Cuban Revolution. The third stage starts in the 1990s and is characterized by a major and noticeable spreading of this religion, and its complementary practice with other traditions and belief systems in Mexico. This new setting also entails both the stigmatization of Santería as well as the religion's continuing struggle for legitimacy. As with other Afro-Latin American religions, Juárez Huet shows that Santería in Mexico has today also entered transnational exchanges, with e.g. Nigeria, in connection with initiatives of "reaffricanization."

Laura Álvarez López
Markel Thylefors
Johan Wedel
Stockholm, December, 2008.

Notes

- 1 For further readings on these interrelated concepts see e.g. the anthology of Greenfield and Droogers (2001) or the works by Capone (2005) and Yelvington (2001).

References

- Capone, S. (2005) *Les Yoruba du Nouveau Monde: Religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis*. Paris: Karthala.
- Greenfield, S. M. and A. Droogers (eds.) (2001) *Reinventing Religions: Syncretism and Transformation in Africa and the Americas*. New York: Rowman & Littlefield.
- Frigerio, A. (2004) 'Re-Africanization in Secondary Religious Diasporas: Constructing a World Religion'. *Civilisations*, Vol. LI (1-2): 39 - 60.
- Murphy, J. M. (1994) *Working the Spirit: Ceremonies of the African Diaspora*. Boston: Beacon Press.
- Raboteau, A. J., D. W. Wills, R. K. Burkett, W. B. Gravely y J. M. Washington (1990) 'Retelling Carter Woodson's Story: Archival Sources for Afro-American Church History'. *The Journal of American History*, Vol. 77 (1): 183 - 199.
- Smith, E. V. (1987) 'Early Afro-American Presence on the Island of Hispaniola: A Case Study of the "Immigrants" of Samaná'. *The Journal of Negro History*, Vol. 72 (1-2): 33 - 41.
- Yelvington, K. A. (2001) 'The Anthropology of Afro-Latin America and the Caribbean: Diasporic Dimensions'. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 30: 227 - 60.

Introducción

En la presente edición de *Stockholm Review of Latin American Studies*, se han reunido trabajos de ocho investigadores. Además de los textos de cuatro autoras que trabajan en Brasil y una en México, contamos con las contribuciones de dos investigadores y una investigadora que desempeñan sus cargos en universidades suecas. Los artículos incluidos en este número, que lleva el título de *Afro-Latin American Religious Expressions and Representations*, se basan en investigaciones recientes realizadas en el ámbito de varias disciplinas en distintas partes de América Latina y del Caribe: Brasil, Cuba, Haití, México y Nicaragua.

Definir la variedad de manifestaciones religiosas de la Diáspora Africana en América Latina y el Caribe siempre resulta una operación delicada, pues se trata de un fenómeno amplio e incluyente. Al inicio del trabajo editorial, tuvimos largas discusiones antes de decidirnos por adoptar la denominación de “religiones afrolatinoamericanas”. Existen, no obstante, otros términos adecuados que compiten con éste para definir tales religiones, como por ejemplo “afroamericanas”, “afrocaribeñas” o “de la diáspora africana”. Sin embargo, y conforme con el objetivo de esta edición, no elegimos el concepto de “religiones afroamericanas” por el hecho de que también es utilizado para designar religiones practicadas por el grupo denominado “afroamericano” en los Estados Unidos. Por un lado, es muy probable que bajo el título “religión afroamericana” haya más estudios sobre grupos baptistas que sobre el vodú (cf. Smith, 1987; cf. Raboteau et al., 1990). Se nos presentaron problemas similares con relación a otros conceptos de carácter más amplio, como lo es el de “religiones de la diáspora africana” (cf. Murphy, 1994). Por otro lado, la desventaja de la denominación “afrocaribeño” es que, por lo menos en un sentido más estricto, excluye las prácticas religiosas encontradas fuera del Caribe, como es el caso del candomblé brasileño.

Se sugiere aquí que el tema de las representaciones constituye un aspecto omnipresente en dichas religiones. De ahí que todas las contribuciones incluidas en este volumen pretendan explorar, de una

u otra forma, de qué manera las religiones afrolatinoamericanas, y algunas de las particularidades que comparten, son representadas y entendidas en sus varios contextos socioculturales, tanto por agentes ajenos a ellas como por sus practicantes. Por consiguiente, los autores enfocan el tema de las expresiones y representaciones de estas religiones desde diversas perspectivas, que van desde los análisis sociales, políticos o históricos en un contexto global, hasta los estudios de las representaciones transmitidas por el simbolismo religioso, la memoria y/o el discurso de agentes religiosos a nivel local.

El proceso en el que se crean y recrean tradiciones y movimientos afrolatinoamericanos en las Américas es infinitamente variable y abierto. A pesar de que agentes populares, intelectuales y judiciales muchas veces han definido las religiones afrolatinoamericanas en términos de magia, brujería, o meramente folclore, estas religiones son cada vez más respetadas, visibles, interrelacionadas y reconocidas como partes constitutivas de las culturas nacionales (ver por ejemplo las contribuciones de Earl Castillo, Leitão Pinheiro, Thylefors en este número).

Al tratar de distinguir significados simbólicos de manifestaciones culturales y religiosas en comunidades religiosas afrolatinoamericanas – independientemente de si las manifestaciones son imágenes sagradas, patrones de habla o narraciones – los investigadores, cada vez con más apoyo de los practicantes, han descrito varios procesos de creación y recreación en curso. Ejemplos de tales procesos son: aculturación, transculturación, mestizaje o sincretismo y más recientemente criollización, hibridización o diálogo¹. En ese sentido, un denominador común para gran parte de los estudios sobre religiones afrolatinoamericanas es que tratan diversos aspectos del fenómeno de las representaciones. El hecho de representar forma parte de la vida cotidiana, por ejemplo, cuando las personas denominan y definen el mundo de forma colectiva, y por esa razón estas representaciones influyen en la difusión del saber, en la construcción de identidades sociales así como en las transformaciones sociales.

Aparte de sus raíces comunes en África Central

y Occidental, las religiones afrolatinoamericanas comparten aspectos como su pasado colonial, diversos orígenes culturales, campañas y misiones cristianas y movimientos tales como el de la negritud, “noirismo”, Poder Negro y culturas de jóvenes con carácter transnacional. La conjunción de los factores presentes en un pasado compartido, ha creado expresiones conflictivas y representaciones de comunidades religiosas afrolatinoamericanas en la diáspora, así como dentro de las mismas (para una expresión de estos movimientos a nivel local, ver Leitão Pinheiro en este volumen). Por supuesto, ese tipo de representaciones provoca respuestas dentro de las comunidades religiosas afrolatinoamericanas. En estos grupos – a veces influenciados por investigadores – y en foros como conferencias internacionales, surgen posiciones críticas con relación a las representaciones de la herencia africana o afroamericana y se mantienen actualmente debates sobre la supuesta pureza de las prácticas religiosas.

Además del tema de representación y expresiones, las contribuciones también comparten un enfoque sobre las religiones en cuestión que se muestra dinámico y orientado al proceso. Como por coincidencia, la mayoría de los autores adoptan una perspectiva diacrónica y observan cambios a lo largo del tiempo o interpretaciones del pasado. En su totalidad, los artículos se ocupan de un período que va desde tiempos coloniales hasta el presente. Esta “historicidad” expresa no sólo tendencias recientes en el campo de los estudios sobre religiones afrolatinoamericanas, sino también el hecho de que estas religiones, dinámicas y capaces de adaptación, incitan al investigador a adoptar esta perspectiva temporal. También es posible que la investigación de estos autores esté influenciada por la preocupación por la historia, las “raíces” y los orígenes que manifiestan muchos de los practicantes de religiones afrolatinoamericanas que han participado sus estudios.

En su ensayo, Lisa Earl Castillo examina perspectivas que compiten con relación al uso de representaciones fotográficas entre seguidores de la religión afrobrasileña del candomblé en Bahía a partir del siglo XIX. La autora afirma que la mayor parte

de las primeras fotografías de los afrobrasileños no eran autorrepresentaciones. Eran más bien utilizadas “como pruebas a favor de las teorías del racismo científico que estaban de moda en ese entonces, o vendidas como curiosidades a consumidores de clase media, inclusive turistas”. Pero desde finales del siglo XVIII, los tradicionalistas del candomblé, que habían sido prudentes para proteger la “pureza africana” de sus prácticas religiosas, han incorporado ciertos tipos de imágenes fotográficas como parte de la práctica religiosa. De ahí que se cuestiona la suposición de personas ajenas a la religión de que los seguidores del candomblé simplemente rechazarían la tecnología “moderna”. Esta contribución nos provee de aclaraciones interesantes con respecto a las creencias e historia del candomblé, revelándonos igualmente las expectativas de los investigadores en lo que concierne a lo que es, o debería ser, el candomblé auténtico y tradicional.

La perspectiva histórica también está presente en la descripción de Lucilene Reginaldo de cofradías de africanos y sus descendientes en Salvador, Bahía, durante el siglo XVII. La autora afirma que estas asociaciones eran espacios privilegiados para el desarrollo de una nueva religión en “la zona del Atlántico” – o sea, los países localizados en los dos lados del Atlántico – que es el afrocatolicismo. En las cofradías “negras”, se adoptaban santos patrones negros: Santo Elesbão, Santa Ifigênia, etc. También se rendía culto a algunos de estos santos en Lisboa y en Angola, especialmente en cofradías organizadas en iglesias y conventos de franciscanos y carmelitas. Reginaldo entiende la difusión de estas devociones como la expresión de un “ideal misionario universalista”, relacionado con el propósito de convertir a diversos pueblos. El hecho de valorizar santos negros era una manera de abrir camino a reinterpretaciones del mensaje cristiano y los devotos se identificaban con el destino de los santos. Esta autora ve agentividad en estas elecciones, sin negar que se encontraban limitadas por las opciones ofrecidas por franciscanos y carmelitas. Tales limitaciones no disminuyen, sin embargo, los esfuerzos de los africanos y sus descendientes cuando se trata de apropiarse de santos católicos. Finalmente, la auto-

ra propone que la apropiación de devociones católicas por parte de los negros fue central en el proceso en el que éstas fueron aceptadas y se difundieron entre pueblos africanos y afrodescendientes en tres continentes.

La posesión de espíritus es una característica notable en las religiones afrolatinoamericanas. Es común, por ejemplo, en la religión afrobrasileña llamada umbanda, en la cual los participantes podrán ser poseídos por espíritus de viejos esclavos africanos, conocidos como *pretos-velhos*. En la descripción de Tânia Alkmim y Laura Álvarez López, se muestra cómo estos espíritus utilizan un cierto lenguaje, similar al que es utilizado en representaciones escritas del habla de un personaje presente en un ciclo de historias tradicionales: *Pai João*, un esclavo africano de edad avanzada. Al igual que la mayoría de los espíritus afrolatinoamericanos, *Pai João* representa un modelo ideal, un personaje históricamente significativo, que al mismo tiempo refleja un contexto social y cultural específico. A través de los modales y el habla de *Pai João*, así como los patrones de habla en rituales de Umbanda, las autoras estudian recuerdos coloniales contemporáneos en Brasil y demuestran que estas variedades lingüísticas, de cierta forma, recrean y representan la dignidad de los ancestros africanos. Alkmim y Álvarez López argumentan que tanto las representaciones escritas como orales del habla de africanos y afrodescendientes pueden servir para complementar los escasos datos lingüísticos disponibles, y así arrojar luz sobre cuestiones relacionadas con la participación de estos grupos (o sea, la mayoría de la población del Brasil entre los siglos XVI y XIX) en la formación del portugués brasileño.

Johan Wedel nos presenta otra perspectiva relacionada con el tema de la posesión de espíritus al hacer una comparación transcultural entre posesión y curación en Cuba, entre seguidores de la santería – una tradición religiosa afrocubana con fuertes influencias de la cultura yoruba de la actual Nigeria – y en Nicaragua, entre la población miskita. Los miskitu han mantenido contacto durante mucho tiempo con un número de poblaciones afrocaribeñas y se han apropiado de creencias religiosas

afrolatinoamericanas por las cuales están influidos y, desde hace poco tiempo, también de la santería. Se describen procesos de curación en ambas comunidades y se destaca la importancia del apoyo social y del hecho de verse involucrado emocionalmente en tales procesos. El autor revela cómo los entes espirituales en estos dos escenarios se vuelven importantes, tanto para representar las condiciones de las personas como al curar diversos daños. Wedel concluye que “los espíritus son representaciones de las condiciones de las personas puesto que pueden expresar o ser indicios de las condiciones de vida o el estado de las cosas a nivel social y psicológico”.

Varias ramas del protestantismo, como el pentecostalismo, son religiones que crecen rápidamente en América Latina y en muchos contextos con fuerte tradición religiosa afrolatinoamericana. Tanto el protestantismo como las religiones afrolatinoamericanas, con su culto animado, curaciones, protección espiritual y posesión (en el caso del pentecostalismo), parecen atraer a las mismas categorías sociales. Márcia Leitão Pinheiro observa cómo las iglesias protestantes incorporan música afrobrasileña – llamada “*gospel negro*” y que mezcla *hip-hop*, *samba*, *pagode*, *rhythm and blues*, *soul* y *reggae* – puesto que es considerada eficiente para el culto y el proselitismo. En todo caso, este proceso de carácter inclusivo, también es controversial puesto que la música afrobrasileña, o “música negra” es asociada a culturas y tradiciones religiosas afrolatinoamericanas, las cuales a menudo son representadas como diabólicas por los movimientos evangélicos en el Brasil. Además, la autora analiza los discursos de miembros de foros negros protestantes, en los cuales las discusiones sobre el valor de expresiones culturales negras son constantes. Esta forma interesante de hibridización o sincretismo también tiene consecuencias para la valoración de la cultura afrolatinoamericana en la sociedad en general, como lo muestra Pinheiro. Se puede igualmente interpretar esta situación como un proceso de “reafricanización” en curso (cf. Capone 2005).

Mientras el cimarronaje y otras formas de resistencia contra los regímenes esclavistas eran comunes en todo el territorio afrolatinoamericano, la

revolución haitiana representa un caso singular ya que resultó en una república independiente gobernada por ex esclavos. El hecho de que esto haya acontecido en 1804 es igualmente raro en comparación con Brasil y Cuba, los países americanos que fueron los últimos en abolir la esclavitud en 1888 y 1886 respectivamente. Markel Thylefors analiza el papel que se le da a la religión del vodú en la historiografía de la revolución haitiana, tomando la ceremonia en el Bosque del Caimán como punto de partida. Esta ceremonia dio inicio – según algunas fuentes – a las rebeliones de los esclavos en 1791. Aparentemente, la historia de la ceremonia que, según se dice, tuvo lugar en vísperas de la revolución, se construye y reconstruye históricamente de forma intrínseca y profundamente significativa en relación con la identidad cultural y nacional. Por consiguiente, se discuten tanto las conexiones entre el vodú y la identidad nacional como la manera en que los practicantes del vodú utilizan hoy el papel del vodú en la creación de la nación haitiana para legitimar su religión. Thylefors cierra su artículo con algunas reflexiones abiertas sobre lo que serían las posibles consecuencias de la asociación entre el vodú y la lucha revolucionaria.

La transnacionalización es una característica importante de todas las religiones afrolatinoamericanas. Nahayeilli B. Juárez Huet ofrece un ejemplo etnográfico interesante de este proceso en su descripción de la llegada de la santería afrocubana a México y su difusión. Huet identifica tres etapas sucesivas por las que ha pasado la santería en México, destacando que se trata de una “diáspora religiosa secundaria” (Frigeiro, 2004). Las tres etapas son: estetización y exotización; cambios de prácticas religiosas debidos a la migración cubana y, finalmente, una fase en que la santería ha llegado a complementar otras religiones. Se sitúa la primera etapa de la estetización y exotización a principios del siglo XX, cuando las industrias musicales y cinematográficas eran las principales mediadoras en el proceso. La segunda etapa es descrita como un período en que se originan los primeros cambios cualitativos, como consecuencia de la migración cubana en dirección a Estados Unidos, posterior ésta a la revolución

cubana. Una tercera etapa, caracterizada por una mayor y notable difusión de la santería, se inicia en la década del 90, fase en la que también se observa su práctica complementaria con otras tradiciones y sistemas de creencias en México. Este Nuevo escenario conlleva tanto la estigmatización de la santería como la actual lucha por la legitimidad de esta religión. En forma similar a lo que ha ocurrido con otras religiones afrolatinoamericanas, Huet explica que, en México, la santería actual ha entablado otros intercambios transnacionales con países como Nigeria, lo que puede ser relacionado con iniciativas de “reafricanización”.

Laura Álvarez López
Markel Thylefors
Johan Wedel
Estocolmo, Diciembre de 2008

Notas

- 1 Para una discusión más detallada sobre estos conceptos ver por ejemplo la antología de Greenfield & Droogers (2001) o los trabajos de Capone (2005) y Yelvington (2001).

Referencias bibliográficas

- Capone, S. (2005) *Les Yoruba du Nouveau Monde: Religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis*. Paris: Karthala.
- Greenfield, S. M. and A. Droogers (eds.) (2001) *Reinventing Religions: Syncretism and Transformation in Africa and the Americas*. New York: Rowman & Littlefield.
- Frigerio, A. (2004) 'Re-Africanization in Secondary Religious Diasporas: Constructing a World Religion'. *Civilisations*, Vol. 11 (1-2): 39 - 60.
- Murphy, J. M. (1994) *Working the Spirit: Ceremonies of the African Diaspora*. Boston: Beacon Press.
- Raboteau, A. J., D. W. Wills, R. K. Burkett, W. B. Gravely y J. M. Washington (1990) 'Retelling Carter Woodson's Story: Archival Sources for Afro-American Church History'. *The Journal of American History*, Vol. 77 (1): 183 - 199.
- Smith, E. V. (1987) 'Early Afro-American Presence on the Island of Hispaniola: A Case Study of the "Immigrants" of Samaná'. *The Journal of Negro History*, Vol. 72 (1-2): 33 - 41.
- Yelvington, K. A. (2001) 'The Anthropology of Afro-Latin America and the Caribbean: Diasporic Dimensions'. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 30: 227 - 60.

1 Icons of Memory: Photography and its Uses in Bahian Candomblé

Lisa Earl Castillo

Lisa Earl Castillo is a post-doctoral researcher at the Federal University of Bahia, Brazil. Her work on Afro-Brazilian popular culture focuses on religion, especially Candomblé and its history. She is the author of *Entre a Oralidade e a Escrita: a Etnografia nos Candomblés da Bahia*, published by the Federal University of Bahia Press, Edufba. lisa@ufba.br

Studies of the Afro-Brazilian religion of Candomblé have often been situated within an analytical framework that emphasized so-called “African survivals” – elements that were, or appeared to be, clearly traceable back to a pre-colonial past. As a result, aspects suggestive of modernity have tended to receive little attention. This pattern is evident in the case of photography, whose history in Afro-Brazilian religious communities is often assumed to be one of ethnographic objects rather than historical subjects. This would seem to be justified given the restrictions on picture-taking that exist in many of the oldest temples. Yet in the very temples where such prohibitions are most stringent, one also finds elegantly-framed antique portraits of religious leaders on display, many predating the first studies of Candomblé. On closer analysis, it becomes apparent that photography has long been utilized in these communities. This paper examines contrasting, sometimes conflicting attitudes regarding different uses of the photographic image in Candomblé, showing that the influence of both African beliefs and the social context in which Candomblé arose in Brazil.

Keywords: photography, Afro-Brazilian religion, Candomblé, visual anthropology

Lisa Earl Castillo é pesquisadora de pós-doutorado, vinculada à Universidade Federal da Bahia, Brasil. Trabalha com temas relacionados à cultura popular afro-brasileira, particularmente o candomblé e sua história. É autora de *Entre a Oralidade e a Escrita: a Etnografia nos Candomblés da Bahia*, publicado pela editora da mesma universidade. lisa@ufba.br

Os estudos do candomblé são frequentemente situados dentro de um quadro analítico que privilegia as chamadas “retenções africanas” – elementos que claramente remetiam, ou pareciam remeter, a um passado pré-colonial. Conseqüentemente, aspectos sugestivos da modernidade tendem a receber pouca atenção. Esta tendência é evidente no caso da fotografia, cuja história, nas comunidades religiosas afro-brasileiras, é muitas vezes tomada como uma questão de objetos etnográficos, e não de sujeitos históricos. Dada a existência, nos templos mais antigos, de restrições sobre a fotografia, tal conclusão parece ser justificada. Contudo, nos mesmos templos onde as restrições são mais rigorosas, também se encontra antigos retratos fotográficos em molduras elegantes, muitos dos quais mais velhos que os primeiros estudos do candomblé. Uma análise mais profunda revela que a fotografia tem uma história longa nas comunidades religiosas afro-brasileiras. Este texto analisa as imagens contrastantes, às vezes conflitantes, da imagem fotográfica no candomblé, mostrando que os usos são marcados tanto pela epistemologia africana quanto pelo contexto social no qual o candomblé surgiu no Brasil.

Palavras-chave: fotografia, religiões afro-brasileiras, candomblé – Bahia, antropologia visual



Figure 1: African with facial scarification. Christiano Jr., Rio de Janeiro, ca. 1865. Arquivo Noronha Santos, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro.



Figure 2: Black woman in Pernambuco. Alberto Henschel, ca. 1869. Used by permission of Leibniz-Institut für Länderkunde, Leipzig, Germany.

Introduction

This paper examines the uses of photography in Bahian Candomblé and situates them in relation to the religion's African roots and its history in Brazil.¹ Candomblé is an Afro-Brazilian spirit possession a complex mixture of African beliefs and some indigenous influences. One of the factors facilitating the rise of Candomblé temples, or *terreiros*, was the growth of a relatively large class of African freedmen (and women) with disposable capital over the course of the 19th century. Small but significant numbers of priests and priestesses made return trips to West Africa, which heightened their prestige in spiritual matters. Some also traveled to other parts of Brazil bringing African products, providing religious services and assisting local communities in founding temples. The memory of these voyages is kept alive and cherished by Afro-Brazilian religious communities to this day (Turner, 1942; Verger, 1987, 1992; Matory, 2005; Earl-Castillo and Parés, 2007).

Candomblé is often thought of as a pre-colonial African retention, yet the mobility of these religious specialists and their evident financial independence point toward their integration into the modernity of their times, a period when steamships, railroads and telegraphs were revolutionizing transportation and communication, and photography was transforming the visual arts. By the 1840s, when the oldest existing *terreiros* were being founded, itinerant photographers with daguerreotype equipment were traveling from city to city in Brazil. In the mid-1850s the development of techniques for printing on paper and for producing multiple images from a single pose reduced costs, making the new medium accessible to larger numbers of people.

Still, most of the known 19th century photos of Africans and their descendants in Brazil are not self-representations. They are exoticized images of barefoot slaves with facial scarifications engaged in "typical" labor such as weaving baskets or selling fruits; full-length shots of stark naked men and women submitted to the scrutiny of the anthropometric gaze; nannies and wet-nurses in prim European garb holding white babies and toddlers; and

nubile young women in dresses with plunging necklines, posing coyly for the camera.

Such photographs were generally not created for the benefit of those who were photographed; rather, they were destined to be used as evidence bolstering

the theories of scientific racism then in vogue, or as curiosities sold to middle-class consumers, including tourists (Ermakoff, 2004; Azevedo and Lissovsky, 1988). What those who were photographed thought of these images, unfortunately, we do not know.

Like other African diaspora religions, Candomblé was persecuted by local authorities for much of its history. Its deities were labeled demons; its practices considered fetishism and sorcery. In the early 20th century photographs began to accompany newspaper articles applauding police raids on Candomblé ceremonies. The images published in the papers gave faces to the names of the accused and showed ritual objects that had been seized by the police.

Since the earliest studies of Candomblé, most researchers, notably Nina Rodrigues and Pierre Verger, focused on identifying African retentions. This approach documented certain aspects of Afro-Brazilian resilience in the face of an oppressive social context, but gave scant attention to processes of adaptation, appropriation and transformation. Elements that were not recognizably African or that hinted of modernity tended to be dismissed as responses to colonization and enslavement that were necessarily less authentic and thus less interesting from a research perspective.

Understanding the importance of African purity in guiding academic discourse on Candomblé provides a useful point of departure for analyzing the way that scholars have conceptualized photography in relation to these religious communities. Since the 1970s a number of researchers have emphasized the idea of orality as a signifier of African-ness. Stressing writing's role in preserving Afro-Brazilian cultural and religious values, scholars such as Elbein (1984) contended that the written word was antithetical to Afro-Brazilian epistemology and values. Implicitly, the destructiveness they attributed to the use of writing within Candomblé also applied to audio-visual documentation such as photographs, sound recordings and film.²

Photography, for its part, celebrated as a veritable symbol of Western artistic modernity (see Benjamin, 1968), has come under criticism for its



Figure 3: Front page article describing a woman's arrest. The headline reads, "What the witch threw into the grave." *A Tarde*, Salvador, Bahia, Brazil, October 16, 1923.



Figure 4: Objects seized during an early 20th century police raid on a Candomblé ceremony. The headline reads, "In the fetish world: the cellar of witchcraft." *A Tarde*, Salvador, Bahia, Brazil, May 22, 1920.

use in objectifying Afro-Brazilian culture (Montes and Araújo, 2000; Azevedo and Lissovsky, 1988). In recent years, questions over its use in Candomblé communities have rapidly increased. With the adoption of cultural tourism as one of the mainstays of the Bahian economy, Candomblé ceremonies have joined the palm-fringed beaches, Baroque architecture and thundering samba rhythms of Carnival groups as another must-see local attraction. Ever-increasing numbers of tourists arrive at *terreiros* with cameras in tow, intent upon going home with visual evidence of having witnessed an actual spirit possession. At the temples considered most traditional, the struggle to prevent visitors from taking pictures during ceremonies is now *de rigueur*, almost verging on becoming an ancillary part of the ritual. The intensity of these confrontations between insiders and outsiders would seem to reinforce the popular wisdom that photography is strictly an outside practice, taboo or at best highly unwelcome in the world of Candomblé.

The ethnographic literature has been largely silent on the subject of photography in Candomblé. Discussions of iconography, from the late 19th century work of Nina Rodrigues (published in 1932) to more recent studies such as Thompson (1983), focused on media such as wood carvings, beadwork and weaving. When photography comes up at all, it is generally in relation to the *terreiros*' dislike for it, as in a 1936 letter by folklorist Edison Carneiro, in which he mentions having taken pictures that would "create a furor" were he to publish them: a shrine dedicated to one of the African deities or *orixás*, assorted ritual objects, and percussion instruments (Oliveira and Lima, 1987: 103). Yet a closer look reveals the existence of complex nuances and ambivalences with regard to the photographic image, as well as subtle (and not-so-subtle) differences of opinion. The present paper explores these complexities, showing that the degree of rejection or acceptance of photography in the world of Candomblé is not reducible to a simple either/or equation between supposed African purity and its modern degeneration. Rather, it involves an elaborate, on-going series of adaptations and re-significa-

tions of different beliefs that are inseparable from the changing socio-political context.

Emic approaches to photography

In many temples today, even those that are strictest about picture taking, photographs of a particular sort – posed portraits – are very much in evidence. And this is not a recent trend. Numerous examples can be found in the work of ethnographic photographer Pierre Verger, as in this image from the late 1940s of a public ceremony in the temple of a priest named Rufino.

Verger intended to register Rufino's *barravento* – the spasmodic body movements signaling the arrival of the deity – but the rapidity of the tremors blur the image, and the viewer's eyes are drawn instead to the wall, where, in perfect focus, there are four framed photographs. Two are obscured by Rufino's head, but the rest are quite visible: a head-and-shoulders portrait of a middle-aged man in a suit and tie, recognizable as Miguel Arcanjo, the priest who initiated Rufino; and, a smaller, full-length photo of a man in a white suit and hat, wearing a sash diagonally across his torso, from shoulder to waist – the ceremonial attire of an *ogã*, a post held by male initiates who do not receive the *orixá*. The prominent location of these photos attests to

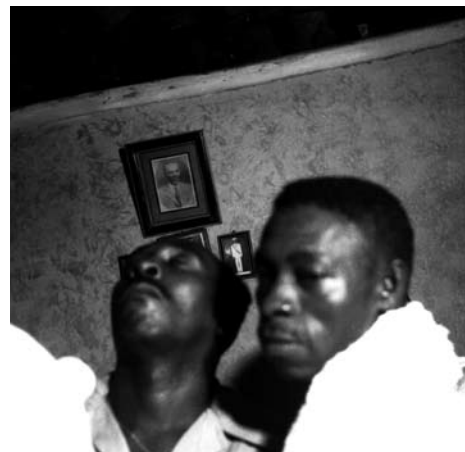


Figure 5: Rufino. Pierre Verger, 1946-1950. Used by permission of the Pierre Verger Foundation, Salvador, Bahia, Brazil.



Figure 6: Initiate in trance, Opô Afonjá. Pierre Verger, 1950s. Used by permission of the Pierre Verger Foundation, Salvador, Bahia, Brazil.



Figure 7: Eugenia Anna dos Santos, Mãe Aninha, ca. 1890. Used by permission of the Smithsonian Institution, Washington, D.C., National Anthropological Archives, Papers of Ruth Schlossberg Landes.

these individuals' importance in the religious community.

Rufino was not known for purity in his religious practice, which makes it tempting to dismiss his use of photography as unreflective of the attitudes of more traditional temples. Yet another image by Verger, taken around the same period, shows a photograph on display in a religious community renowned for its fidelity to African practices, Ilê Axé Opô Afonjá.

Once again, the ethnographer's gaze is drawn to an image of possession: a young woman who has just received her *orixá*. Eyes closed, her arms akimbo and thrown slightly back – body language that signals the presence of the deity – she inclines her head back and to her right, as if to guide the observer's eye to a framed photograph on the wall behind her. Poor focus renders the background image indistinct, but a viewer familiar with the *terreiro's* history can recognize it as a portrait of the founder, *Mãe Aninha*. Born in Bahia during the mid-1800s, the daughter of African freedmen, Aninha is legendary for her determination to remain true to the traditions of her forebears.

The Opô Afonjá temple possesses several other portraits of Aninha, some taken in her old age, by anthropologists, but others date from her youth before ethnographic research on Candomblé had taken shape. Recently, in the papers of anthropologist Ruth Landes, who conducted fieldwork in Bahia in the late 1930s, just after Aninha's death, I came across an old and extremely rare picture. In large-scale format, printed on card stock now cracked and brittle from age, it shows Aninha as a young woman, stylishly dressed in a lacy white blouse, full skirt and shawl, wearing several rings and numerous necklaces of the sort used by members of Catholic lay brotherhoods.

Aninha comes up repeatedly in Landes' classic 1947 ethnography, *The City of Women*, idealized by the author for her ritual purity. Oddly, neither this photograph nor any others of her are mentioned. Landes does, however, describe an image from another historic temple she visited in Bahia, the Gantois. During Landes' first meeting with *Mãe*

Menininha, the high priestess directed the anthropologist's eye to an antique photograph:

On that first afternoon, [*Mãe Menininha*] talked about her ancestry, "This house belonged to my aunt," she said, looking around the room and toward the oval-framed portrait of a woman that hung on the opposite wall. "They called her Pulcheria [*sic*] the Great." [...] I examined the picture again, noting the twisted turban of striped African cloth, the housewifely dress of the Bahian, the gold bracelet, large as an Elizabethan cuff, on each arm, the ropes of ritual beads on her chest, the heavy gold earrings hanging beneath the turban." (Landes, 1994: 81-82).

Two decades before Landes' trip to Bahia, the

same photo of Pulquéria had appeared in Manuel Querino's early ethnography, *A Raça Africana e Seus Costumes na Bahia* (1917), along with one of the priestess' mother, African freedwoman Maria Júlia da Conceição Nazaré, who founded the temple sometime in the mid-1800s.

Since Maria Júlia died around the turn of the 20th century, her photograph must have been taken long before Querino published it. In all likelihood, these two portraits, like the one of Aninha in her youth, were taken at the priestesses' own initiative. Today, poster-size reproductions of these century-old images keep watchful gazes over ceremonies at the Gantois – right next to large signs warning visitors that photography is forbidden.

Clearly, early ethnographers were not only aware that photography was used in the *terreiros*; some of



Figure 8–9: Pulquéria da Conceição Nazaré, 2nd high priestess of the Gantois, and her mother, African freedwoman Maria Júlia da Conceição Nazaré, founder of the temple. Collection of the Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, Salvador, Bahia, Brazil.

them, such as Querino, actually appropriated these images to illustrate their work. Despite this interesting overlap, there are, generally speaking, some important stylistic differences between the types of photograph preferred by ethnographers and those prized in Candomblé communities. The contrast is observable since the first ethnographic photos were taken by Nina Rodrigues in the 1890s, depicting amulets, carvings, and ritual tools.

The development of more sophisticated cameras, higher-speed films, and, especially, the introduction of the flashbulb in the 1930s significantly reduced the technical difficulties of capturing moving subjects in low-light environments, thus permitting scholars to shift their attention to images of rituals in which the person photographed was unaware, or appeared to be unaware, of the camera. It is in this category that we can place images of people in trance, which by the 1950s had emerged as paradigmatic in the visual ethnography of Candomblé.

Traditional *terreiros*, however, maintained their preference for images *not* taken during rituals. The photos displayed on their walls are posed portraits of priests and priestesses gazing directly into the camera, elegantly dressed in the type of ritual attire worn during the initial part of the ceremony, the *xirê*, although never in trance or using the garments worn after receiving the *orixá*.

These aesthetic choices provide important insights into an epistemological code that governs not only audiovisual and written registers but even the oral circulation of religious knowledge. Certain aspects of this knowledge are the exclusive domain of the upper echelons of the priesthood. Whether this information is communicated via face-to-face interactions, written texts, or photographic images, care is taken to prevent unauthorized access. New initiates are taken into the elders' confidence step by step, over the years. Publications, photography exhibits, films and audio recordings thus are prob-



Figure 10: Candomblé sculptures and ritual objects, ca. 1900. Published in 1932, in Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*.

lematic – not simply because of the idea of creating a register, but because of concerns over where it will circulate and who will be allowed access. What underlies the restrictions on photography is not, fundamentally, a taboo on the photographic image *per se*, but the law of the secret, which regulates the transmission and circulation of the inner core of knowledge in all modalities – including oral ones. The juxtaposition of antique framed photos with signs announcing that photography is prohibited thus obeys a consistent internal logic. It is not that *all* photos are forbidden. On the contrary, the signs forbidding photography function as mechanisms for impeding the snapshots of outsiders, ensuring that the religious community maintains control over the creation and circulation of images.

In examining the appreciation for the posed portrait in Candomblé, it is helpful to understand the importance of the ancestors in the religious cosmology. In her study of the cult of the ancestors in Bahia, Juana Elbein (1984) emphasizes the importance of the Yoruba concept of *axé*. The vital energy that drives the universe, *axé* is found in all living things to different degrees. The *orixás* also possess it and when they descend to the material world, the *aiyê*, via their initiates, some of their *axé* is absorbed by those present, including the mediums. When the elders of the religious community depart from the *aiyê* and pass on to the *orun* (the spirit realm), their individual *axés* are added to the collective *axé* of the *terreiro*. Thus, the older and larger the temple and the more faithfully it worships the *orixás*, the greater its *axé*.

Semiotically, the portraits of elders of bygone days function as signs reminding the viewer of their *axé* and of the symbolic capital that this represents. Calling memories of the ancestors and their world to the present, these images catalyze communication between the living and the spirit realm. By gazing into the eyes of those who pioneered the reconfiguration of African religions in Brazil, the viewer can overcome the distance imposed by time and enter into the world of those whose first footsteps were taken on African soil and whose first words were spoken in the languages of the chants they intoned

when making their offerings to the gods.

The idea that photographs can blur the boundaries that separate the living and the dead is not unique to Afro-Brazilian religion; it is also suggested by Roland Barthes (1981). Musing over the power of antique photographs to draw the spectator into a distant era, he describes the feeling of amazement that overcame him when, gazing at a photo of Napoleon's brother, he realized that he was "looking into eyes that had looked at the Emperor" (1981: 3). Barthes was writing shortly after the death of his mother and refers to this event repeatedly in his text. He chooses the term *Spectrum* to refer to the person or thing photographed "because this word retains, through its root, a relation to 'spectacle' and adds to it that rather terrible thing which there is in every photograph: the return of the dead" (1981: 9). Christopher Pinney (1992), applying the semiotic theory of C.S. Peirce to the photographic image, suggests that photographs, in addition to being *icons* – images that physically resemble their referents – are also *indexical*, for they contain physical traces of those referents: "The dried skeleton of a leaf, and the imprint of light on chemicals on the surface of [an] albumen print... are in Peircean terms the same" (1992: 77). Comparing a photograph to a "desiccated skeleton," he cites Susan Sontag's poetically incisive definition: "a photograph is not only an image (as a painting is an image), an interpretation of the real, it is also a trace, something directly stenciled off the real; like a footprint or a death mask...a material vestige of its subject" (Sontag, 1977: 154).

The strong appreciation for antique portraits in Candomblé can be understood as stemming from this physical link to the material presence of the deceased. But this reverence stands in sharp contrast to the distaste, in the oldest and most prestigious *terreiros*, for other types of photos, including images of trance, so beloved by ethnographers and tourists. When I asked about the resistance to this kind of picture, the answers often recalled the Platonic opposition between the vitality of lived experience and the hollowness of the copy. One initiate, Luciano, told me:

An *orixá* is a state, a moment, a sublimation. What you should take away [from the experience of seeing it] is its essence, what it transmitted to you. You should *receive that energy*, not snap its picture because you think it's "pretty." No! It should remain in your mind: it was a moment, an experience. If you want to take a picture of a tree, you can, it's a material object. But can you take a picture of the wind? Can you photograph a hurricane, a twister? And what is the *orixá*? The *orixá* is wind, a spirit, an essence. It can't be photographed! And I think that to try to take that kind of photograph is very invasive.

For Luciano, attempts to photograph the state of trance are ultimately futile, for they fail to document what is most important about the experience: the transcendental energy of the *orixá*. What is captured by the camera is merely the inert body of the initiate.

However, photographs of trance generate a different response in many newer *terreiros*. Without a treasure-trove of antique photos symbolizing unbroken chains of ties to Africa and the *axé* that this implies, newer temples often betray an almost feverish enthusiasm for photography and filming, as though the accumulation of a visual archive could help construct the sense of a past, even if that past was only last week, last month, or last year. As Sontag (1977) observes, in addition to merely registering the past, photography also helps to create it, by crystallizing a particular moment, separating it from an infinite series of other moments that, not having been registered, fade into the recesses of memory.

This permissiveness may also be understood as related to the question of control over the image. Unlike historic temples whose reputation for African purity has attracted camera-toting scholars, journalists, and tourists for decades, newer *terreiros* receive few outside visitors. When the question of picture-taking comes up, the photographer is usually part of the community – a friend or relative who intends to add the images to the community's own

album, along with photos of birthday parties, weddings and first communions (Van de Port, 2006). And although newer *terreiros* certainly interpret the law of the secret more loosely with regard to images of trance, it still exists. Only the *public* parts of the ceremony can be photographed, pictures of private rituals are not permitted.

Other uses of photography: communication with the spirit realm

For Barthes (1981) the sense of proximity to the past that a photograph of a dead person evokes is tantalizing, but ultimately illusory, for the person whose image is frozen on paper continues to elude us. However, in Candomblé the idea that the barrier separating the world of the living (*aiyê*) from the spirit realm (*orun*) is an unstable one constitutes a fundamental part of the religious cosmology. The very incorporation of spirits by their devotees – an everyday occurrence – is an example of the manifestation, in the *aiyê*, of a being that resides in the *orun*. In public settings the most frequent visitors to the *aiyê* are *orixás* and indigenous spirits called *caboclos*. But there are also *erês* (child spirits) and *eguns* (spirits of the dead). These beings can arrive unexpectedly, of their own volition, but they may also come because they have been summoned via specific precepts, which may involve offerings, singing and musical instruments. In rites involving *eguns*, photographs of the deceased may play a part. We can understand this use as related to the idea that the image is *indexical*, that it contains a physical trace of the person.

The indexical quality of the photograph is important in understanding its use in a certain kind of *ebó* (an offering to a spiritual entity). In *ebós* to resolve situations involving third parties, photographs of the person are often used, along with their names. Verger (1995), working among the Yoruba in West Africa, mentions pieces of clothing and hair or nail clippings, along with the spoken name, in connection with this type of *ebó*. In Brazil, these elements also appear, but often the name is *in writing*. Photographs are not mentioned in Verger's African study, but they have long been used in Brazil. Writ-

ing at the beginning of the 20th century, João do Rio (2006 [1904]) mentioned them in relation to *ebós* to resolve cases of unrequited love.

In one case I witnessed, an elderly priestess used the written name in preparing an *ebó* for a young woman who was being bullied at work by her supervisor. The priestess had her client write the supervisor's full name onto a small strip of paper, followed by her own name in larger, darker letters superimposed over the first, so creating a type of palimpsest symbolizing the young woman's victory in the conflict. The priestess then made a longitudinal cut in a cucumber, into which she carefully placed the paper. Giving it to her client, she instructed her to put it into the freezer and keep it there so as to cool off the conflict. The inclusion of an electrical appliance into the allegorical imagery of the *ebó* illustrates the creativity and flexibility of the form. It should be noted that the cucumber is another metaphorical element: the Portuguese word for cucumber, *pepino*, is used in slang as a synonym for problem, like the English term *pickle*.

I was also told of an *ebó* to re-unite a couple after a quarrel in which a photograph of the lovers was used in conjunction with the written name: "Put a photograph of the estranged couple into a shallow dish, covering it with sugar and rice. Label two candles with their names, tie them together with a ribbon and put them into the dish. Take it to the beach and leave it." In this contemporary *ebó*, directed to the sea goddess Iemanjá, who is envisioned as an alluring woman with a keen understanding of how to conquer men's hearts, the candles represent the souls of the couple, the ribbon tying them together, their love, and the sugar, the desired sweetening of their relationship. The rice suggests an allusion to the customary use of this grain at the close of wedding ceremonies.

The ingredients of *ebós* involving third parties are distinct from those of *ebós* with the more general purpose of securing a deity's good will. Ingredients for the latter type usually consist of the deity's preferred foods, sometimes with favorite objects – cigars, coins and alcoholic spirits in the case of Exu; or, mirrors, perfumes and soaps for Iemanjá or

Oxum. Like the ex-voto paintings of popular Catholicism which depict the petitioner, the problem, and its solution, the components of *ebós* for third-party situations also represent the parties involved and the desired result. However, whereas ex-votos are created in gratitude for the divinity's intervention *after* it occurs, an *ebó* often requests *future* assistance. Thus, it offers the deity information indicating the desired outcome.

One might surmise that photographs, nail clippings, etc. function like ingredients such as cucumbers, freezers, sugar, and the like: as allegories for different aspects of the situation. I believe, however, that their function is slightly different. Nail and hair clippings cannot come from just anyone; they must belong to the person in question, as must any clothing – and ideally, garments should have been worn often and be unwashed since their last use. These elements, like photographs, contain material vestiges of the unique individual that assist in directing the force of the *ebó* to him or her. One senior priestess, Donazinha, told me that a person's photograph was a "portrait of the soul," adding that it was "more powerful than a birth certificate." Her comparison suggests a concept of photography that is influenced by its uses in the modern State, in which visibility and identification function as mechanisms for social control (Sontag, 1977; Foucault, 1995).

The idea that someone's photograph can be used to obtain power over them is clearly related to the notion that strangers should not be allowed to take pictures. This concern goes far beyond arcane epistemological considerations about images of rituals that disclose certain religious matters; it also extends to the posed portrait, a genre that, as we have seen, eschews elements that provide clues about Candomblé's inner core of knowledge. Both images of rituals and posed portraits can be used in *ebós*, and in addition to resolve problems such as quarrels between lovers and irritable supervisors, *ebós* can also be used for more malevolent ends; in other words, witchcraft. According to Donazinha, witchcraft is the reason for the aversion to photographs of people in trance: "because with that picture, someone could do things to make the *orixá* go away from the person and never come back."

**Photographs, the spirit realm,
and the material world: some parallels**

The threat of witchcraft is present within Candomblé communities; it comes from those who have learned how to turn the forces of the spirit realm against someone. But historically, the threat presented by these occult uses of photographs had an equally menacing parallel in the world of the living: the state-sanctioned persecution of Afro-Brazilian religion. Just as a photograph of someone in trance could be utilized in an *ebó* to make their *orixá* “go away and never come back,” the same photograph in the hands of the police could precipitate that person’s arrest on charges of sorcery.

As the ethnographic gaze turned toward Candomblé in the early decades of the 20th century, the *terreiros* found themselves at a discursive crossroads, one with profound implications for their ways of relating to the photographic image. Space considerations do not permit a full analysis here; what follows constitutes a brief overview. Historically, safety had lain in the ability to remain invisible to the police. Ethnographic discourse, however, as one of the human sciences, was predicated on what Foucault (1994) has termed “knowable man,” which implied giving visibility to its object. For early scholars such as Edison Carneiro, the visibility that he and other researchers were proposing was of a new kind. Rather than perpetuating stereotypes of devil-worship and witchcraft, scholarly discourse would promote an alternative vision of Candomblé as a religion. This was a significant difference: according to the Brazilian Penal Code, witchcraft was a crime punishable by imprisonment, while religions were constitutionally protected (Dantas, 1988; Braga, 1995; Johnson, 2002; Earl Castillo, 2008).

The Second Afro-Brazilian Congress, organized by Carneiro in 1937, seemed to exemplify the benefits of the new visibility that ethnographic discourse offered. Held at an elite academic institution and widely covered in the press, the event was attended by distinguished intellectuals from across Brazil and also by a number of well-known Candomblé priests and priestesses, including *Mãe Aninha* and *Mãe Menininha*, whom we met above in the discussion

of portraits. The conference resulted in the drafting of a petition to the state governor demanding an end to police surveillance of Candomblé. But the tide quickly turned against the conference’s liberal rhetoric. That same year, President Getúlio Vargas dissolved the Brazilian Constitution and declared the *Estado Novo* dictatorship. The young intellectuals who had supported the decriminalization of Candomblé were themselves hounded by the police; some were even forced into exile.

In 1951, the tension between visibility and invisibility came to the forefront again, with the publication of extensive photo-essays on Candomblé in two prominent periodicals. In May, the French magazine *Paris-Match* published an article by filmmaker Henri-Georges Clouzot that chronicled an initiation ritual performed by Rufino, the same priest who had been photographed by Verger a few years before. For the Brazilian upper classes, the article’s vision of Brazil as a primitive land where blood sacrifice was an everyday occurrence gave new strength to the idea that the black population was responsible for preventing the country from being seen as civilized in the eyes of the First World. In response to Clouzot’s article, Brazil’s largest magazine, *O Cruzeiro*, published an article on Candomblé a few months later (Silva, 1951). Touted as “ethnographic,” the piece contained dozens of images of novices bathed in blood, while its text cleverly shifted the stigma of fetishism away from Brazil as a whole, identifying it instead as a backward practice of black Bahia.³ For the *terreiros*, the effect of both articles was to reaffirm the old idea that access to religious knowledge should be tightly controlled, also suggesting that special vigilance was required when it came to photography.

Much has changed since 1951, of course. Global events of the 1960s, including the decolonization of Africa and the civil rights movement in the United States, played an important role in strengthening diasporic black consciousness. In 1976, police surveillance of the *terreiros* finally ended. The following decade, one of the oldest communities was declared a national historic landmark, followed by several others as the 20th century waned. Today, newspapers

no longer run editorials urging the arrest of Candomblé leaders; instead, they carry articles praising their wisdom and heroism. These events have transformed the daily life of Candomblé practitioners, but the era of police persecution is still within living memory of the eldest priests and priestesses, lingering on in their sense of what must remain secret and what should or should not be photographed. The subtle, metaphoric nature of these memories became clear to me one day, during a conversation with Donazinha. Someone had told me that the old Africans could become invisible at will, but that this power had been lost over time. “Is it true?” I asked her. She looked at me, startled, and I realized that I had stumbled upon a subject that was not for everyday conversation. But after a pause she answered, “Invisible, no, my daughter...but they would become like shadows that blended in with the natural world. There was an old *capoeira* master who could transform himself into a banana tree. These things were related to the police... but today, no one has these powers. As with so many other things, the great *ialorixás*, *babalorixás* of the olden days took that knowledge away with them, without teaching us.”

Final considerations

Donazinha’s words reveal that the social context and the mythological universe of Candomblé cannot be understood in isolation from one another. Over the course of the 20th century, Candomblé has been transformed from a marginalized practice to a cornerstone of national culture. In current attitudes on visibility and invisibility, on what should and should not be photographed, on who the photographer is, and on what becomes of the image after it is taken, diverse diachronic influences can be felt: Candomblé’s African roots, the social context in which it developed and the contemporary reality it now faces. As the social climate has grown more tolerant, the discursive space of the secret has retreated but has not disappeared, and there is much disagreement within the priesthood about what can be made public and what must remain hidden. Nevertheless, despite the ambivalences and differences

of opinion regarding the use of photography, one thing is clear. Far from being categorically rejected by the *terreiros* most vigilant in protecting the purity of their religious practice, photographic images have been used for over a hundred years, integrated into their rituals and social life in ways that suggest a complex symbiosis between tradition and modernity.

Notes

- 1 The research that resulted in the present paper was conducted with the support of a grant from the research foundation of the government of Bahia, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (Fapesb). The author wishes to thank Mattijs Van de Port for his thoughtful comments on an early version of this text.
- 2 See, for example, Elbein (1984), Sodré (1988), and Luz (2000). The roots of this perspective can be traced to the anthropological love-hate relationship with writing, evident in Lévi-Strauss (1977) and critiqued by Derrida (1976).
- 3 For discussions of the articles in *Paris-Match* and *O Cruzeiro*, see Earl-Castillo and Parés (2006) and De Tacca (2003).

References

- Azevedo, P. C. and M. Lisovsky (eds.) (1988) *Escravos Brasileiros do Século XIX na Fotografia de Christiano Jr.* São Paulo: Editora Ex Libris.
- Barthes, R. (1981) *Camera Lucida: Reflections on Photography*. New York: Hill and Wang.
- Benjamin, W. (1968) 'The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction.' In H. Arendt (ed.) *Illuminations: Essays and Reflections by Walter Benjamin*. Pp. 217 - 251. New York: Schocken Books.
- Braga, J. (1995) *Na Gamela do Feitiço: Repressão e Resistência nos Candomblés da Bahia*. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia.
- Clouzot, H-G. (1951) 'Les Possédées de Bahia.' *Paris-Match*, May 19, 1951: 12 - 18.
- Dantas, B. (1988) *Vovô Nagô e Papai Branco: Usos e Abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.
- De Tacca, F. (2003) 'Candomblé: Imagens do Sagrado.' *Revista da Antropologia Social*, Universidade Federal do Paraná, special edition of the 4th Reunião da Antropologia do Mercosul: 147 - 164.
- Derrida, J. (1976) *On Grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Earl Castillo, L. (2008) *Entre a Oralidade e a Escrita: a Etnografia nos Candomblés da Bahia*. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia (Edufba).
- Earl Castillo, L. & L. N. Parés (2007) 'Marcelina da Silva e seu Mundo: Novos Dados para uma Historiografia do Candomblé Ketu.' *Afro-Ásia*, 36: 111 - 151.
- . (2006) 'The Elusive Limits of the Secret: Afro-Brazilian Religion in the Photography of Pierre Verger.' In A. Baradel (ed.) *O Brasil de Pierre Verger*. Pp. 203 - 231. Salvador: Fundação Pierre Verger.
- Elbein, J. (1984) [1975] *Os Nagô e a Morte: Padé, Ase e o Culto Egun na Bahia*. Rio de Janeiro: Vozes.
- Ermakoff, G. (2004) *O Negro na Fotografia Brasileira do Século XIX*. Rio de Janeiro: G. Ermakoff Casa Editorial.
- Foucault, M. (1994) [1970] *The Order of Things: an Archaeology of the Human Sciences*. New York: Vintage Books.
- . (1995) [1975] *Discipline and Punish*. New York: Vintage Books.
- Johnson, P. (2002) *Secrets, Gossip, and Gods: the Transformation of Brazilian Candomblé*. New York and London: Oxford University Press.
- Lévi-Strauss, C. (1977) [1955] *Tristes Tropiques*. New York: Washington Square Press.
- Landes, R. 1994 [1947] *The City of Women*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Luz, M. A. (2000) *Agdã: Dinâmica da Civilização Africano-Brasileira*. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia (Edufba).
- Matory, J. L. (2005) *Black Atlantic Religion*. Princeton: Princeton University Press.
- Montes, M. L. & E. Araújo (eds.) (2000) *Negro de Corpo e Alma: Mostra do Descobrimento*. São Paulo: Associação Brasil 500 Anos Artes Visuais/Fundação Bienal.
- Oliveira, W. & V. Lima (1987) *Cartas de Edison Carneiro a Artur Ramos*. Salvador: Corrupio.
- Pinney, C. (1992) 'The Parallel Histories of Anthropology and Photography.' In Elizabeth Edwards, ed., *Anthropology and Photography, 1860-1920*. Pp. 74 - 95. New Haven and London: Yale University Press.
- Querino, M. (1917) *A Raça Africana e seus Costumes na Bahia*. Monograph presented at the 5th Brazilian Geography Conference. Salvador: Imprensa Oficial do Estado da Bahia.
- Rio, J. (2006) [1904] *As Religiões no Rio*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora.
- Rodrigues, N. (1982) [1932] *Os Africanos no Brasil*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
- Silva, A. & J. Medeiros (1951) 'As Noivas dos Deuses Sanguinários.' *O Cruzeiro*, 15/09/1951: 12-24.
- Sodré, M. (1988) *A Verdade Seduzida*. Petrópolis: Vozes.
- Sontag, S. (1977) *On Photography*. New York: Anchor Books.
- Thompson, R. F. (1983) *Flash of the Spirit: Afro-American Art and Philosophy*. New York: Random House.
- Turner, L. (1942) 'Some contacts of Brazilian Ex-Slaves with Nigeria, West Africa.' *Journal of Negro History*, Vol. 27(1): 55 - 67.
- Van de Port, M. (2006) 'Visualizing the Sacred: Video Technology, "Television" Style, and the Religious Imagination in Bahian Candomblé.' *American Ethnologist*, 33(3): 444 - 461.
- Verger, P. (1987) *Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos dos Séculos XVII a XIX*. Salvador: Corrupio.
- . (1992) *Os Libertos: Sete Caminhos na Liberdade de Escravos da Bahia no Século XIX*. Salvador: Corrupio.
- . (1995) *Ewê: o Uso das Plantas na Sociedade Iorubá*. São Paulo: Editora Schwarcz.

2 Irmandades e devoções de africanos e crioulos na Bahia setecentista: histórias e experiências atlânticas

Lucilene Reginaldo

Lucilene Reginaldo teaches Theory and Methodology of History and History of Africa at the Department of Humanities and Philosophy at Universidade Estadual de Feira de Santana, Brazil. Her research about brotherhoods of Blacks in Bahia during the XVIII century resulted in a doctoral thesis defended at Universidade Estadual de Campinas in 2005.

lureginaldo@gmail.com

During the 18th century the Franciscan Jobatão registered the great interest of slaves and freedmen in participating in Catholic brotherhoods in Bahia, Brazil. He observed that most of them were devoted to the Lady of the Rosary and Saint Benedict, the Black Saint of Palermo. Other brotherhoods of "colored people" were dedicated to Black saints as Saint Iphigenia, Saint Elesbao, Saint King Balthazar, Saint Anthony of Categero, and also to different invocations of Christ and Our Lady. This paper deals with the history of Black brotherhoods in 18th century Bahia and focuses on devotions to Black saints as important aspects of a religious and associative experience. The history of Black devotions not only evokes new questions, it also creates a dialogue between ancient and new interpretations of the formation of a religious Afro-American and Catholic experience. The discussion contextualizes laymen's associations in the dynamics of ecclesiastical life in the Portuguese Empire before it emphasizes the presence of brotherhoods of Africans and their descendants in Bahia.

Keywords: Blacks - Brazil, Blacks - religion, slavery - Salvador (BA), Brazil - 18th century

Lucilene Reginaldo é professora de teoria e metodologia da história e História da África no Departamento de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Estadual de Feira de Santana, Brasil. Suas investigações sobre a história das irmandades negras no século XVIII resultaram numa tese de doutorado defendida na Universidade Estadual de Campinas em 2005.

lureginaldo@gmail.com

O século XVIII corria a mais de sua metade quando o franciscano Frei Jobatão, com um notável entusiasmo, registrou o grande interesse que a participação em certas irmandades despertava entre os escravos e libertos. Corretamente observou que as devoções mais populares entre estes foram a Senhora do Rosário e São Benedito, o santo preto de Palermo. Devoções menos populares, mas nem por isso de menor importância, foram adotadas pelas populações de cor: Santa Ifigênia, Santo Elesbão, Santo Rei Baltazar, Santo Antônio de Categeró, entre os santos negros; assim como diferentes invocações de Cristo e de Nossa Senhora. Neste artigo trato da história das irmandades negras na Bahia setecentista, e de modo particular discuto as devoções aos santos negros, como um aspecto importante dessa experiência religiosa e associativa. Acredito que a história das devoções negras sugere novas questões e dialoga com antigas e novas interpretações sobre a formação de uma experiência religiosa católica afro-americana. Para tanto, em breves linhas, contextualizo as associações leigas na dinâmica da vida eclesial no Império Português para, em seguida, destacar a presença das irmandades e confrarias de africanos e seus descendentes na Bahia.

Palavras-chave: negros - Brasil, negros - religião, escravidão - Salvador, Brasil século XVIII

Introdução

Quando ouvimos falar em religiosidade afro-brasileira, o público em geral, assim como a maioria dos especialistas, imediatamente identificam as chamadas religiões de origem africana como o candomblé, umbanda, batuque, tambor de mina, no Brasil; ou ainda a Santeria, o Palo Monte, em Cuba; o Vodun, no Haiti, etc. Este artigo, entretanto, não trata de nenhuma destas experiências, mas sim da história das irmandades e devoções negras católicas. Na verdade, este pequeno preâmbulo, mais que uma justificativa da importância deste artigo nesta coletânea, é uma tomada de posição: não tenho dúvida de que a história das irmandades negras nos remete a uma experiência particular deste campo denominado religiosidade afro-americana.

No clássico “Religiões Africanas no Brasil” Bastide (1971: 160-164) dedicou um capítulo ao fenômeno do catolicismo negro, por ele conceituado neste mesmo texto. Para este autor, se, por um lado, o catolicismo negro resultou de uma imposição do regime escravista, ele também permitiu a criação de espaços de culto e reuniões mais ou menos autônomos, como o foram as irmandades e confrarias negras. Se o intuito primeiro era transformar os africanos em católicos ocidentais, na realidade não foi bem isso que ocorreu. O catolicismo acabou por transformar-se num elemento fundamental da resistência negra. “Ponto de concentração de reivindicações sociais” (Bastide, 1971: 166) e, ao mesmo tempo, “um relicário precioso que a igreja ofertou, não obstante ela própria, aos negros, para aí conservar, não como relíquias, mas como realidades vivas, certos valores mais altos de suas religiões nativas” (Bastide, 1971: 179).

Ainda que me distanciasse de suas preocupações com a “conservação”, confesso que Bastide foi um ponto de partida inspirador. Depois de algum tempo conheci o debate em torno dos significados da inserção do catolicismo na África Central e dos processos de adoção de práticas e visões de mundo católicas por parte dos centro-africanos. O debate a respeito da formação de um cristianismo africano, defendido por Thornton (1988), ou a tese da incorporação de alguns elementos do catolicismo às suas

religiões tradicionais, sustentada por Sweet (2003), trazem, certamente, novos elementos para a discussão em pauta.

Neste artigo pretendo, tão somente, trazer para a discussão um pouco da história das irmandades negras e, especialmente de algumas devoções importantes entre os negros da diáspora. Acredito que a história das devoções negras sugere novas questões e dialoga com antigas e novas interpretações sobre a formação de uma experiência religiosa católica e, ao mesmo tempo, afro-brasileira.

Irmandades leigas na Bahia setecentista

O bispado de Salvador, o primeiro a ser criado no Brasil, foi instituído por uma bula papal em 25 de janeiro de 1551 (Russel-Wood, 1981: 39). Desde 1675, a Bahia foi a primeira e única arquidiocese colonial do Império Português. Esta posição de destaque explica, em grande parte, a suntuosidade de seus templos e a dinâmica de sua vida religiosa.

Os templos religiosos baianos impressionaram bastante os visitantes estrangeiros que passaram pela Bahia colonial. “Magníficas e soberbas”, eram alguns dos adjetivos usados para descrever as igrejas muito ornamentadas de ouro e prata, talhas douradas, imagens, pinturas e alfaias de grande valor artístico (Cardozo, 1973: 238-239).

Assim como em outras partes do Brasil, as confrarias religiosas foram fundamentais na manutenção e expansão do culto católico no período colonial. Scarano (1978: 15) afirmou a importância singular destas associações para “manutenção” do catolicismo no Distrito Diamantino no século XVIII; “Os membros das confrarias não deixavam de ter um papel efetivo nos assuntos relativos à vida católica”, uma vez que “patrocinavam o culto, construíam igrejas, paramentavam-nas, organizando assim a vida católica local”.

Os séculos XVII e XVIII marcaram o período áureo destas organizações tanto na colônia como na metrópole. As associações leigas foram mais numerosas e influentes, do ponto de vista religioso e social, nos centros mais urbanizados. Desde o século XVII, numerosas confrarias católicas leigas foram criadas na cidade do Salvador¹. As confrarias

rias brasileiras, seguindo a herança metropolitana, tinham como objetivos principais: o auxílio aos membros, nos momentos de dificuldade financeira ou por motivo de doença; a garantia de um funeral cristão para os irmãos e seus familiares; e, de maneira especial, a promoção da devoção ao santo padroeiro da confraria (Penteado, 1995: 26-27).

A administração das confrarias ficava a cargo da mesa administrativa, esta era dividida segundo uma hierarquia de cargos que respondiam por funções específicas. Os cargos mais destacados eram os de juiz, presidente e prior (a denominação podia variar de associação para associação) seguido dos provedores, tesoureiros, escrivães, procuradores, consultores e, por fim, os irmãos mordomos. Algumas irmandades eram mistas, permitindo a participação de homens e mulheres.

Na segunda metade do século XVIII, 65 confrarias do Arcebispado da Bahia enviaram seus compromissos para serem aprovados ou confirmados em Lisboa. Destas, 28 estavam localizadas na cidade do Salvador². A aprovação dos compromissos pelas autoridades, eclesiástica ou régia, determinava a jurisdição a qual a confraria ficaria submetida. A definição da jurisdição foi um campo aberto para disputas entre as irmandades e as autoridades. Os compromissos estabeleciam as normas de conduta para a vida dos irmãos. Disciplinavam e organizavam a vida e a morte dos associados, asseguravam direitos e impunham deveres, enfim “normatizava as relações no interior da confraria, recompensava e punia” (Oliveira, 1997: 10-11). Os estatutos deveriam ser conhecidos e seguidos por todos os membros que, no ato da admissão, após a leitura dos capítulos, prestavam juramento (Scarano, 1978: 29). Os compromissos também definiam a “qualidade e condição” dos associados. Nas irmandades da Bahia colonial, critérios de pertença baseados na hierarquia do antigo regime, em vínculos corporativos ou de afinidade profissional, gênero e origem nacional, entre outros, foram muito comuns.

As prestigiosas Ordem Terceira de São Domingos e a Irmandade da Misericórdia, por exemplo, exigiam dos candidatos a irmãos “pureza de sangue”, ou seja, prova de que não tinham descen-

dência de judeu, mouro, índio, negro ou qualquer outra “raça impura” (Reis, 1991: 53)³. Além destas, a Ordem Terceira de São Francisco e Irmandade dos Santos Passos de Cristo, ereta no Convento do Carmo, também exigiam provas de “limpeza de sangue”⁴. Na sociedade baiana setecentista, a nobreza e a “limpeza de sangue”, não necessariamente eram atributos dos nobres de nascimento. O acúmulo de riquezas através da grande propriedade escravista e a ascensão de uma classe de homens de negócio, tornaram mais elásticos os critérios de nobreza na colônia. “Ao lado de possuir linhagem, ‘viver na nobreza’ também significava um estilo de vida, isto é, segundo a concepção da época, servir-se de bestas, criados ou escravos, o que podia enobrecer o candidato” (Furtado, 2003: 58). Segundo Reis (1991: 52), no final do século XVIII, muitos comerciantes da cidade da Bahia estavam assentados nas Ordens Terceiras de São Francisco e de São Domingos, de maneira destacada. Esta presença denota que “a útil profissão do comércio” alcançava patamares cada vez mais honrados e “nobres” dentro das novas regras do Antigo Regime (Oliveira, 1806: 92).

Na Bahia colonial, o povo mecânico, ou seja, os trabalhadores manuais, também possuíam suas confrarias particulares. Os ferreiros e serralheiros se reuniam na Confraria de São Jorge, os sapateiros e celeiros, na de São Crispim e os carpinteiros, pedreiros, canteiros e torneiros, reuniam-se sob a invocação de São José (Flexor, 1977: 22). Ocupações mais prestigiadas também organizavam suas confrarias. Em 1775, a Irmandade da Gloriosa Virgem Mártir Santa Cecília, ereta na matriz da Conceição da Praia congregava os músicos⁵.

Por fim, a população de cor, escrava e liberta, também tinha suas irmandades particulares. O grande interesse que a participação em certas irmandades e confrarias despertava entre a população negra chamou a atenção de contemporâneos como o franciscano Santa Maria de Jaboatão, conforme o leitor certamente observou na epígrafe que abre este artigo. Este interesse estava certamente vinculado à importância das irmandades como espaço político e de sociabilidades para estas populações, de outra parte, as irmandades constituíram-se em espaços

privilegiados de elaboração de uma nova religião no Atlântico: o catolicismo negro. O estudo das devoções negras sugere, exatamente, esta perspectiva de investigação.

Devoções e irmandades de pretos⁶

Na segunda metade do século XVIII, quase todas as freguesias da cidade de Salvador possuíam uma ou mais irmandades de pretos (ver Tabela 1).

Nas primeiras décadas do Setecentos, os devotos negros de Nossa Senhora do Rosário já tinham uma irmandade na igreja matriz da Vitória (Santa Maria, 1707: 51).

Seu primeiro estatuto, redigido em data desconhecida, aparece reformado e acrescido no com-

promisso aprovado em 1767 em Lisboa⁷. Embora não se conheça a data de fundação desta confraria é muito provável que tenha sido criada nos fins do século XVII, assim como a maioria de suas congêneres na Bahia.

Segundo informações recebidas por Frei Agostinho de Santa Maria a devoção à Nossa Senhora do Rosário entre os pretos cativos e forros na antiga Sé Catedral remonta ao início do século XVII (Santa Maria, 1707: 63).

Formalmente ereta por antigo compromisso em 1685, entre os anos de 1703-1704, esta confraria deu início a construção de sua capela as Portas do Carmo⁹. Isto lhe dá o título de uma das mais antigas do Brasil, segundo Carneiro (1964: 88) foi ape-

Tabela 1 Irmandades de Pretos na cidade do Salvador – Século XVIII⁸

FREGUESIAS	IRMANDADES
São Salvador da Sé	Bom Jesus da Ressurreição; São Benedito Santa Ifigênia
Nossa Senhora da Vitória	Nossa Senhora do Rosário dos Pretos
Nossa Senhora da Conceição da Praia	Nossa Senhora do Rosário dos Pretos; São Benedito; Senhor Bom Jesus da Redenção
Santo Antônio Além do Carmo	Nossa Senhora do Rosário dos Pretos
São Pedro	Nossa Senhora do Rosário dos Pretos; Santo Antônio de Categeró; Santo Rei Baltazar
Senhora Santana	Nossa Senhora do Rosário dos Pretos
Santíssimo Sacramento da Rua do Passo	Nossa Senhora do Rosário dos Pretos; Senhor Bom Jesus dos Martírios
Nossa Senhora da Penha de França de Itapagipe	Nossa Senhora do Rosário dos Pretos; São Benedito



Figura 1: N. S.do Rosário - séc. XVIII (c. 1730). Escultura em madeira, 118x50 cm. Sines, Igreja Matriz. Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses. Catálogo da Exposição Negros em Portugal. Imagem publicada com autorização da Direcção-Geral do Livro e das Bibliotecas <http://www.dglib.pt>

nas antecedida pelas do Rosário do Rio de Janeiro e de Belém organizadas, respectivamente, nos idos de 1639 e 1682.

Em termos de antigüidade, o compromisso da Irmandade do Rosário dos pretos na matriz da Conceição da Praia disputa com o do Rosário da Sé. O primeiro compromisso da irmandade da Praia data de 1686^o.

Ainda no final do século XVII está situada a criação de outra importante confraria de pretos. A Irmandade do Rosário dos pretos da Freguesia de São Pedro foi fundada no ano de 1689, sendo aprovada pelas autoridades da colônia no ano de 1690. Ereta na igreja matriz da freguesia, ali permaneceu até 1746 quando, em razão de desentendimentos com o vigário, iniciou a construção de sua capela na rua grande de João Pereira Guimarães (Costa, 1959: 160).

Irmandades de pretos de outras invocações também foram criadas no final do século XVII. São Benedito foi a segunda invocação preferida dos pretos cativos e forros na Bahia colonial, sobrepujado apenas pela incontestável Senhora do Rosário.

Na segunda metade do século XVII, na capela do Corpo Santo, então matriz da paróquia da Conceição da Praia, foi formada uma irmandade dedicada a São Benedito de Palermo. Seu primeiro compromisso foi feito no ano de 1684¹¹. A irmandade de São Benedito do Convento de São Francisco em Salvador foi uma das confrarias mais destacadas na cidade colonial.

O primeiro compromisso da Irmandade de São Benedito do Convento de São Francisco foi feito em 1730, a devoção, entretanto, remonta ao século anterior. Os frades deste Convento atribuíram à São Benedito um acontecimento milagroso, ocorrido no ano de 1623. Frei Bernardino de Santiago, guardião da casa do Seráfico Padre São Francisco da cidade da Bahia, levou a Imagem de São Benedito a um enfermo que estava no último dia de vida. Após a encomendação, o moribundo “lançou um bicho à maneira de cobra pequena, que lhe parecia tinha furado no coração, de que muito se queixava, e mandou fazer uma de prata à maneira da que botara, e trouxe a esta casa em memória do milagre”. O en-

fermo, Luís Ferreira Pereira, era natural da cidade do Porto, onde residiu por muitos anos antes de mudar-se para o Brasil. No Porto, foi mordomo de São Benedito, donde se explica sua devoção ao santo. (Jaboatão, 1859[1761]: 91-94). A devoção de Luís Ferreira Pereira é apenas mais uma confirmação da popularidade do santo em terras lusitanas, principalmente pelos seus poderes taumaturgos¹².

Em Portugal, a primeira irmandade dedicada à São Benedito foi instituída no ano de 1609 no Mosteiro de Santa Joana, em Lisboa (Lahon, 1999: 136). Não consta que esta tenha sido uma irmandade preferencialmente de negros, como a que se formou no convento de São Francisco, na mesma cidade de Lisboa¹³. A história do português Luís Ferreira Pereira, no entanto, sugere que a devoção ao santo preto de Palermo também tenha sido popular entre os brancos. Segundo os estatutos da antiqüíssima Irmandade de N.S. do Rosário e São Benedito da cidade do Porto, reformados no ano de 1781, os brancos eram admitidos em lugares de destaque na confraria¹⁴.

A imagem do santo, colocada num dos altares laterais da entrada da Igreja do Convento de Salvador até os dias de hoje, ocupa este lugar desde pelo menos 1713, data de fundação do atual tem-

plo (Pinto, 2000: 46-49). São Benedito, nascido na Sicília de pais mouros do norte da África, foi Frade Menor da Observância num convento perto de Palermo, morreu em 1589 sendo beatificado oficialmente em 1763 e canonizado no início do século XIX, em 1807 (Butler, 1954: 48-50). A força de sua devoção entre os negros na Bahia colonial, precede e ultrapassa o aval romano, como demonstra o grande número de irmandades a ele dedicadas (ver Tabela 2).

Algumas ordens religiosas tiveram um importante papel na propagação de devoções adotadas pela população negra no período colonial. A importância dos franciscanos na propagação do culto a São Benedito justifica-se, primeiramente, por ser este santo um religioso desta ordem. Em Portugal, como se verificou em Lisboa e na cidade do Porto, bem como em outras partes da América Portuguesa foi possível identificar irmandades dedicadas à São Benedito em conventos franciscanos¹⁶. Na Bahia, além da irmandade sediada no Convento da cidade do Salvador, outros dois conventos da ordem patrocinaram a organização de confrarias dedicadas à São Benedito. No convento de Santo Antônio da Vila de Cairu, ao sul da capitania, e no convento do Bom Jesus, Capitania de Sergipe del Rei, os religiosos fran-

Tabela 2 Irmandades de São Benedito no Arcebispado da Bahia – Século XVIII ¹⁵

IGREJAS	FREGUESIAS	CIDADE/VILA
Convento de São Francisco	São Salvador da Sé	Salvador
Igreja Matriz	Nossa Senhora da Conceição da Praia	Salvador
Igreja Matriz/ Capela do Rosário	Nossa Senhora da Penha de Itapagipe	Salvador
Igreja Matriz	São Bartolomeu de Maragogipe	Maragogipe
Igreja Matriz	Nossa Senhora da Ajuda	Jaguaripe
Convento de São Francisco	Nossa Senhora do Rosário	Cairu
Convento do Bom Jesus (Franciscanos)	Nossa Senhora da Piedade	Vila do Lagarto – Sergipe Del Rey

ciscanos deram abrigo a irmandades dedicadas ao santo preto de Palermo¹⁷. A devoção ao santo preto, apesar de sua presença em vários conventos da ordem, no decorrer dos séculos XVIII e XIX, ganhou independência dos frades e grande popularidade entre os negros. Além da irmandade na Matriz da Praia, São Bendito teve uma outra irmandade numa igreja secular da cidade da Bahia. A Irmandade do Glorioso São Benedito esteve abrigada na matriz de Itapagipe até o final de século XVIII. Seu primeiro estatuto conhecido data de 1777¹⁸.

Além do santo de Palermo outros oragos de cor preta foram devotamente cultuados na Bahia. Em 1763 uma imagem de Santa Ifigênia dividia com São Benedito a atenção dos fiéis negros que frequentavam a Igreja do Convento de São Francisco em Salvador (Pinto, 2000: 46). Igualmente colocada num dos altares laterais de entrada, desde o início do século XVIII a Princesa e Santa Ifigênia também era venerada por uma irmandade de devotos pretos que, especialmente no dia consagrado à São Mateus, patrocinava uma grande festa com Senhor exposto, sermão e missa cantada em sua homenagem¹⁹. Oliveira (2002: 157) nos conta que Ifigênia foi uma Princesa da Núbia teria se convertido ao cristianismo tendo sido batizada pelo apóstolo São Mateus. Indiferente aos prazeres mundanos e aos requintes da corte, tornou-se religiosa fundando um convento. Após a sua conversão, seu tio, que usurpara o trono, desejou desposá-la. Diante da negativa de Efigênia, o rei teria mandado atear fogo à sua habitação religiosa que foi milagrosamente salva por intercessão aos céus²⁰.

No início do século XVIII, havia uma imagem de Santa Ifigênia colocada num dos altares da igreja do Carmo em Lisboa. A imagem da santa africana era “continuamente buscada de muitas pessoas, a quem [consta ter feito] portentosos benefícios”²¹. Nesta mesma igreja do Carmo, um grupo de senhoras ilustres instituíram uma confraria para devoção especial da princesa do reino da Núbia. Para estímulo dos fiéis e propagação da devoção, na portaria do Convento dos carmelitas em Lisboa estava à venda o livro do Frei José Pereira de Santa Ana sobre a vida de Santa Ifigênia com o título de *Segundo A-*

tlante de Etiópia Santa Ifigênia (Santa Anna, 1738). Numa edição mais condensada e popular vendia-se também “um livrinho com o título de *Mestre da Morte e Medianeira da vida eterna*, onde está a devoção, que se costuma fazer a esta santa”²².

A devoção teve início na cidade de Cadiz, na Espanha “onde na Igreja paroquial da Virgem Senhora do Rosário existe de Santa Ifigênia um bem paramentado altar, no qual com louvável frequência de toda Nobreza, e Plebe se lhe dedicam, não só os obséquios anuais, e estrondosas festas, mas também os quotidianos de incessantes votos, e intermináveis rogativas”²³.

Santo Elesbão foi igualmente uma devoção estimulada pelos carmelitas. Segundo a tradição carmelita, era natural da Etiópia e 46.º neto do Rei Salomão e da Rainha de Sabá, sendo imperador de seu país no século VI. “Foi creditada a Elesbão a extensão do reino cristão da Etiópia até o lado oposto do Mar Vermelho, impondo-se aos árabes do Iémen. (...) Ao final da vida, o imperador etíope teria renunciado ao trono em favor de seu filho, doando sua coroa à Igreja e tornando-se anacoreta” (Oliveira, 2002: 157). Assim como Ifigênia, Elesbão foi homenageado com um altar na igreja do convento do Carmo em Lisboa, em torno do qual se organizou uma irmandade para cuidar de sua devoção²⁴. O mítico Rei Baltazar foi outro do santo africano de linhagem real – tal qual Ifigênia e Elesbão – cultuado na Europa cristã desde meados do século XIV ao XVI. A expansão do culto aos santos pretos expressa um ideal missionário universalista com respeito a conversão dos gentios (Pinto, 2000: 50). Do mesmo modo, parece que estamos diante de uma outra compreensão da humanidade onde as virtudes se elevam sobre os “acidentes” da cor²⁵.

Na matriz da freguesia de São Pedro foi instituída uma confraria sob o título de Irmandade do Glorioso Santo Rei Baltasar. Seus estatutos, aprovados em Lisboa em 1768, definiam que aquela era uma irmandade de homens e mulheres pretos. Ditava ainda que, a presença de brancos na mesa diretiva ficava restrita única e exclusivamente aos cargos de escrivão e tesoureiro²⁶.

Em 1699 Arcebispo da Bahia aprovou os esta-

tutos de uma irmandade de pretos forros e cativos dedicada a Santo Antônio de Categeró, na Matriz de São Pedro (Cardozo, 1973: 253). A identidade deste santo, mulçumano convertido ao cristianismo pelo próprio senhor, ainda não foi devidamente esclarecida. Segundo a tradição devota, Santo Antônio de Categeró ou Catalagerona (corruptela de Cataljirona, cidade da Sicília) é o mesmo Santo Antônio de Noto, igualmente mulçumano convertido ao catolicismo, eremita e 3.º franciscano²⁷. Para Lahon (1999: 136), esta identificação foi fruto de uma confusão que se instaurou no Brasil e mesmo em Portugal, uma vez que, para este estudioso, trata-se de dois personagens distintos, ainda que contemporâneos e donos de biografias muito semelhantes. A literatura religiosa de cunho confessional, no entanto, corrobora a tradição devota (Guastela, 1986).

A imagem do Santo Antônio preto, representado com o Menino Jesus no colo, tal qual a capa do compromisso da Irmandade de Santo Antônio de Categeró na cidade da Bahia, foi muito popular em Portugal. No final do século XVIII, o sacerdote sueco Carl Israel Ruders presenciou uma das mais importantes procissões do calendário festivo de Lisboa. Na procissão de Santo Antônio de Lisboa, desfilavam pelas ruas “uma grande quantidade de imagens, algumas representando Santo Antônio e a Mãe de Deus com o Redentor nos braços”. Dentre as inúmeras imagens, a de um santo preto era um dos atrativos da procissão. “O andor deste santo preto, de lábios grossos, era levado por negros e acompanhado por padres da mesma cor, seguidos de uma multidão de pretos e mulatos” (Ruders, 1981: 52). É provável que o santo preto que desfilava na procissão do patrono de Lisboa fosse o particular Santo Antônio dos negros.

A devoção ao Santo Antônio preto também foi conhecida no Reino de Angola. Em seu testamento datado de 21 de dezembro de 1789, José Manuel, comerciante na cidade de Benguela, determinou que:

Sendo seu falecimento nesta cidade, será meu corpo amortalhado em mortalha branca segundo o costume da terra, e conduzido no

esquife de Santo Antônio de Catalagerona, acompanhado pelos seus irmãos para a igreja da Freguesia de Nossa Senhora de Populo, onde quero ser sepultado²⁸.

Considerações finais

Muitos fatores pesavam na escolha dos santos patronos. Entre os negros, a afinidade epidérmica e geográfica não pode ser desconsiderada. A valorização dos santos negros, ainda que humildes servos como São Benedito e Santo Antônio de Categeró, não deixava de ser um campo aberto para reinterpretar a mensagem católica. Boschi (1986: 26) também sugere que a identidade com as “agruras” dos santos foi importante elemento para a identificação e adoção dos patronos pelas irmandades de negros.

Entretanto, acredito que, na construção das devoções negras, a identificação física não foi elemento mais importante. No ano de 1768, Dom Francisco de Souza Coutinho, então governador e capitão general do Reino de Angola, remeteu ao Brasil, para ser reformada, uma imagem de Nossa Senhora da Conceição, evidentemente branca, “que se havia achado confundida com os ídolos dos gentios Moçosos e Maungos”²⁹. Ainda em terras africanas, as resignificações dos símbolos cristãos, incluindo neste rol as imagens de santos, não se limitaram à aparência das coisas. A analogia podia se dar em termos mais abstratos. O comércio de objetos sagrados do catolicismo, tais como crucifixos, rosários e imagens de santos, foi prática comum desde o início da presença portuguesa no Congo. Nos séculos XVI e XVII objetos religiosos cristãos eram “usados em todo Congo da mesma maneira que outros “nkisifetiches” considerados fontes de poder espiritual (Horta, 1997: 301).

Nesse sentido, James Sweet (2003) sugere que o Deus cristão, assim como os santos católicos foram incorporados ao panteão das divindades locais centro-africanas. Assim como os espíritos dos ancestrais, os santos podiam socorrer os africanos na solução de problemas temporais específicos. Portanto, os santos foram importantes pontos de conexão entre as crenças africanas e o catolicismo.

Sem deixar de levar em conta as escolhas efetuadas pelos africanos e seus descendentes, é importante também considerar que as escolhas foram, muitas vezes, circunscritas. Os investimentos das ordens religiosas na propagação de patronos negros para os negros, como sugeri acima com relação aos franciscanos e carmelitas, é uma limitação considerável.

Mas isto não torna menor o esforço de apropriação dos santos católicos pelos africanos e seus descendentes. Além da interpretação das imagens de santos como objetos mágicos e poderosos, ainda no continente africano, vemos outras leituras para além do objeto. No século XVII circulava entre os conversos centro-africanos a crença no santo – parente. Nos conta Cadornega que, naquele tempo, corria em Angola uma “lenda” de que São Benedito era natural daquele reino, mais precisamente da cidade de Quissama (Cadornega, 1972: 27).

Em Portugal e na América, os santos pretos ganharam estatuto de ancestrais poderosos e igualmente reconhecidos no mundo dos senhores brancos. Os irmãos de São Benedito de Ribeirão do Carmo em Minas Gerais deixaram um precioso registro que bem ilustra esta interpretação.

Quão admirável seja Deus em seus Santos notoriamente se manifesta no prodigioso sujeito de São Benedito, que bem se pode com razão afirmar, que na graça Divina lhe saiu a este santo a sorte em preto; e que não obstante o escuro dos acidentes, foi muito esclarecido em todo gênero da virtude, fazendo um protótipo e exemplar para nós a gente de cor preta; para que nos animássemos ao exercício de obras espirituais que conduzem para o senhor, que esperamos de conseguir a bem-aventurança. E, portanto, agradecidos os homens e mulheres pretos a um santo que tão bom exemplo e tanta honra deus aos parentes³⁰.

Desse modo, o parentesco com o santo se desvincula das complicadas relações sociais de parentesco e ganha moldes, aparentemente mais simples. A interpretação do santo – parente sugere que a apropriação negra das devoções católicas foi condição

essencial para sua aceitação e propagação do catolicismo entre os negros nos três continentes.

Abreviaturas

AHU – Arquivo Histórico Ultramarino

APEB – Arquivo Público do Estado da Bahia

BNL – Biblioteca Nacional de Lisboa

IAN/TT - Instituto dos Arquivos Nacionais – Torre do Tombo

Cx. – caixa

Cód. – código

Fl. – folha

L. - livro

Notas

- 1 De forma geral, as confrarias são classificadas em irmandades e ordens terceiras, estando as últimas vinculadas a ordens religiosas conventuais.
- 2 IAN/TT, Chancelarias Antigas – Ordem de Cristo L.: 280, 292, 293, 297, 306; Chancelarias da Ordem de Cristo – D. Maria I, L.: 5, 14, 16, 17. AHU, Cód.: 1662, 1666, 1925, 1929, 1931, 1958. BNL, Reservados, Cód. 13029.
- 3 Sobre o “estatuto de pureza de sangue” nos países ibéricos ver: Yerushalmi (1993).
- 4 IAN/TT Chancelarias Antigas – Ordem de Cristo, L. 297, fls. 89v-102. Compromisso da Irmandade dos Santos Passos de Cristo Senhor Nosso, ereta no Convento do Carmo da Cidade da Bahia.
- 5 IAN/TT Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, L. 15, fls. 162v-168. Compromisso da Irmandade da Gloriosa Virgem Mártir Santa Cecília, ereta na Matriz da Conceição da Praia.
- 6 Adoto no texto o termo preto para ser fiel à documentação e auto-identificação das próprias irmandades e, também, à linguagem de época. Embora utilize, em alguns momentos, o termo negro para referir-me às irmandades de pretos, o faço com cuidado e, sempre atenta às diferenças sociais entre pretos, pardos, crioulos, mulatos, etc. A identificação “preto”, em diversos contextos estava reservada, exclusivamente, aos escravos africanos. Entretanto, confrarias de africanos e crioulos – escravos e libertos –, eram frequentemente identificadas como “de pretos”. De outro lado, irmandades de pardos – mesmo de escravos – podiam trazer a distinção desta categoria mestiça, além de restrições ao ingresso de pretos cativos ou forros.
- 7 Para elaborar esta tabela foram consultadas diversas fontes do IAN/TT; Costa, (1959: 95-117); Jaboatão, (1859) [1761]; Silva Campos (1941); Cardozo. (1973: 235-261);
- 8 IAN/TT, Chancelaria da Ordem de Cristo, L. 297, fls. 58-63. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário na Matriz de Nossa Senhora da Vitória da Cidade da Bahia.
- 9 Sobre a história da Irmandade do Rosário das Portas do Carmo ver, entre outros, Ott (1968) e Bacelar e Souza (1974).
- 10 Arquivo da Igreja de N.S. da Conceição da Praia. Compromisso da Virgem Santíssima Mãe de Deus N.S. do Rosário dos Pretos da Praia, 1686 (Transcrição gentilmente cedida por João José Reis).
- 11 APEB, Sessão Colonial e Provincial, Maio 614-2. Compromisso da Irmandade de São Benedito na Matriz da Praia desta cidade da Bahia, que seus devotos irmãos hão de guardar feito no ano de 1684.
- 12 *Botica preciosa e tesouro precioso da Lapa foi* publicado em Lisboa no ano de 1754 é um curioso receituário “das vocações dos Santos para remédio de todas as enfermidades”. Nesta publicação, recomenda-se invocar São Benedito como remédio para engasgo com ossos, espinhos ou espinhas de peixe.
- 13 Uma irmandade dedicada a Nossa Senhora de Guadalupe foi instituída no Convento de São Francisco de Lisboa na década de 1580. Anos mais tarde, esta mesma irmandade adota juntamente com a Virgem de Guadalupe a invocação a São Benedito. É possível que esta adoção tenha sido consequência da popularidade do santo entre os escravos negros em Portugal.
- 14 IAN/TT, Província de Portugal – São Francisco do Porto. Adição e reforma feita aos capítulos do Compromisso, ou Estatutos da Irmandade de N.S. do Rosário e São Benedito no Convento de São Francisco da cidade do Porto (...) feita neste presente ano de 1781.
- 15 Para elaborar esta tabela foram utilizadas diversas fontes do IAN/TT.
- 16 No Bispado de Pernambuco foram duas as irmandades dedicadas à São Beneditos eretas em conventos da Ordem de São Francisco: no Convento de Santo Antônio na Vila de Ipojuca e no Convento de Santo Antônio da cidade do Recife. IAN/TT, Chancelarias Antigas – Ordem de Cristo, L. 283, fls. 163-167. Compromisso da Irmandade de São Benedito no Convento de Santo Antônio da Vila de Ipojuca; IAN/TT, Chancelarias Antigas – Ordem de Cristo, L. 283, fls. 167-173. Compromisso da Irmandade de São Benedito no Convento de Santo Antônio da cidade do Recife.
- 17 IAN/TT, Chancelarias Antigas, L. 280, fls. 349v-353. Compromisso da Irmandade de São Benedito ereta no Convento do Bom Jesus na Comarca de Sergipe Del Rey, Arcebispo da Bahia; IAN/TT, Chancelarias da Ordem de Cristo, D. Maria I, L. 14, fls. 41-51v. Compromisso da Irmandade do Glorioso São Benedito ereta no Convento de Santo Antonio da Vila de Cairu, 1777.
- 18 BNL, Cód. 13029. Compromisso da Irmandade do Glorioso São Benedito ereta na Freguesia de N.S. da Penha de Itapagipe na cidade da Bahia, 1777.
- 19 IAN/TT, Chancelarias Antigas/ Ordem de Cristo, L. 301, fls. 106-111v. Compromisso da Irmandade de Santa Ifigênia no Convento de São Francisco da cidade da Bahia.
- 20 Oliveira (2002) toma por referência as hagiografias de Santa Ifigênia e Santo Elesbão elaboradas pelo carmelita Frei José Pereira de Santana (1738; 1745).
- 21 BNL. Folheto religioso s/d. A Inclita Virgem Santa Ifigênia, Princesa do Reino da Núbia, Religiosa Carmelita.
- 22 BNL. Folheto religioso s/d., A Inclita Virgem Santa Ifigênia, Princesa do Reino da Núbia, Religiosa Carmelita, De cor Preta.
- 23 BNL. Folheto religioso s/d. A Inclita Virgem Santa Ifigênia.
- 24 BNL. Folheto religioso s/d. O Glorioso Santo Elesbão, Imperador da Etiopia Alta, Religioso Carmelita, Preto na Cor. Lisboa, século XVIII.
- 25 Na Época Moderna os estereótipos raciais científicos ainda não existiam. A própria idéia de raça, tal qual concebemos hoje, também não havia sido criada. Desse modo, ainda que marcados por preconceitos e noções hierárquicas, os europeus viam os africanos como uma humanidade imperfeita, pois que, desconheciam a verdadeira religião. Entretanto, por meio da conversão os gentios da África poderiam alcançar estados mais próximos da perfeição cristã. Nesse contexto os santos africanos modernos são perfeitamente aceitáveis.
- 26 IAN/TT, Chancelarias Antigas – Ordem de Cristo, L. 297, fls. 251-254. Compromisso da Irmandade do Glorioso Santo Rei Baltazar colocada na Igreja da Freguesia de São Pedro da Cidade da Bahia.
- 27 Venerável Ordem Terceira do Rosário de Nossa Senhora às Portas do Carmo – Pelourinho, Irmandade de Homens Pretos, *Devoção do Glorioso Santo Antônio de Categeró, s/d.*
- 28 IAN/TT, Feitos Findos – Justificações Ultramarinas, maio 16, doc. 9. Testamento de José Manuel em 21 de dezembro de 1789, fls. 33v-34v. Agradeço a Roquinaldo Ferreira esta referência documental.
- 29 AHU, Angola, Cx. 51, doc. 19. Ofício do Governador Geral de Angola [Francisco Inocêncio de Sousa Coutinho] ao Conselho Ultramarino remetendo uma imagem de Nossa Senhora da Conceição que se havia achado confundida entre os ídolos dos gentios. Luanda, 03 de Abril de 1767.
- 30 AHU, Cód. 21, fl. 8. Compromisso da Irmandade de São Benedito de Ribeirão do Carmo, Minas Gerais.

Referências Bibliográficas

- Bacelar, J. & M. da C. Barbosa de Souza (1974) *O Rosário dos Pretos do Pelourinho*. Salvador: Fundação do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia.
- Bastide, R. (1971) *As religiões africanas no Brasil Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. 2 vols. São Paulo: Pioneira/Editora da Universidade de São Paulo.
- Boschi, C. (1986) *Os leigos e o poder. Irmândades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Editora Ática.
- Botica Preciosa e tesouro da Lapa. Em que se acham todos os remédios para o corpo, para alma e para vida.* (1754) Lisboa.
- Butler, A. (1984) *A vida dos santos*. Petrópolis: Vozes.
- Cadornega, A. de Oliveira (1972) [1680] *História Geral das Guerras Angolanas*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- Cardozo, M. da Silveira (1973) 'As irmândades da antiga Bahia'. *Revista de história*, 47: 238 - 239.
- Carneiro, E. (1964) *Ladinos e Crioulos. Estudos sobre o Negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Costa, L. Monteiro (1959) 'A devoção de N.S. do Rosário na cidade do Salvador'. *Revista do Instituto Genealógico*, 11: 159 - 160.
- Farias, S. Oliveira (1997) "Irmãos de cor, de caridade e de crença": a Irmandade do Rosário do Pelourinho na Bahia do século XIX. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia.
- Flexor, M. H. (1974) *Oficinas mecânicas na cidade do Salvador*. Salvador: Prefeitura de Salvador.
- Furtado, J. Ferreira (2003) *Chica da Silva e o Contratador dos Diamantes. O outro lado do mito*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Guastela, S. (1986) *Santo Antônio de Categeró: sinal profético do empenho pelos pobres*. São Paulo: Paulus.
- Horta, J. da Silva (1997) 'Africanos e Portugueses na documentação inquisitorial de Luanda e Mbanza Kongo'. Em *Actas do Seminário: Encontro de Povos e Culturas em Angola*. Pp. 301-321. Lisboa: Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses.
- Jaboatão, Frei A. Santa Maria (1859) [1761] *Novo Orbe Seráfico Brasilico ou Crônica dos Frades Menores da Província do Brasil*. Rio de Janeiro: Tipografia Brasiliense de Maximiliano Gomes.
- Lahon, D. (1999) 'Irmandade de escravos e forros'. Em *Os Negros em Portugal - Catálogo da exposição*. Pp. 129 - 164. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos.
- Oliveira, A. J. Machado (2002) "Os Santos Pretos Carmelitas": *culta dos santos, catequese e devoção negra no Brasil Colonial*. Tese de Doutorado, Universidade Federal Fluminense.
- Oliveira, L. Da S. P. (1806) *Privilégios da nobreza e fidalguia de Portugal*. Lisboa: Nova Oficina de João Rodrigues Neves.
- Ott, C. (1968) 'A Irmandade do Rosário dos Pretos do Pelourinho'. *Afro-Ásia*, 6 - 7: 83 - 90.
- Penteado, P. (1995) 'As confrarias portuguesas na época moderna: problemas, resultados e tendências de investigação'. Separata de *Lusitânia Sacra*, 2a série: 26 - 27.
- Pinto, T. M. de Jesus (2000) *Os negros cristãos católicos e o culto aos santos na Bahia Colonial*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia.
- Reis, J. J. (1991) *A Morte é uma festa. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Ruders, C. I. (1981). *Viagem em Portugal (1798-1802)*. Lisboa: Biblioteca Nacional.
- Russel-Wood, A. J. R. (1981) *Fidalgos e Filantropos. A Santa Casa de Misericórdia da Bahia, 1550-1755*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
- Santa Anna, J. Pereira de (1738) *Segundo Atlante de Ethiopia Santa Ifigênia, Princesa do Reyno da Nubia; Religiosa Carmelita. Advogada contra os incêndios*. Tomo Segundo. Lisboa: na Officina de Antonio Pedroso Galran.
- Santa Anna, J. Pereira de (1745) *Os dois Atlantes de Ethiopia. Santo Elesbão, Emperador XLVII da Abessina. Advogado dos perigos do mar, e Santa Ifigênia, Princesa da Núbia*. Tomo Primeiro. Lisboa: na Officina de Antonio Pedroso Galran.
- Santa Maria, Frei A. (1707) *Santuário Mariano e História das Imagens Milagrosas de Nossa Senhora, e das milagrosamente aparecidas, em graça dos Pregadores & devotos da mesma Senhora*. Lisboa: Oficina de Antonio Pedroso Galrão.
- Scarano, J. (1978) *Devoção e Escravidão. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos pretos no Distrito Diamantino no século XVIII*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Sweet, J. (2003) *Recreating África. Culture, Kinship, and Religion in the África-Portuguese World, 1441-1770*. Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press.
- Thornton, J. (1988) *África and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yerushalami, J. H. (1993) 'L'antisémitisme racial est-il apparu au XXe siècle ? De la limpeza de sangue espagnole au nazisme'. *Esprit*, (mars): 5 - 35.

3 Registros da escravidão: as falas de pretos-velhos e de Pai João

Tânia Alkmim
Laura Álvarez López¹

Tânia Alkmim is a Senior Lecturer and Researcher in Linguistics at the Department of Linguistics, Universidade Estadual de Campinas, Brazil. She has worked in the areas of Sociolinguistics and Dialectology.
alkmim@iel.unicamp.br

Laura Álvarez López is a post-doctoral researcher in Portuguese at the Department of Spanish, Portuguese and Latin American Studies at Stockholm University, Sweden. She has done fieldwork in Afro-Brazilian religious communities.
laura@isp.su.se

Tânia Alkmim é professora de Lingüística da Universidade Estadual de Campinas, Brasil. Fez doutorado em Lingüística na Universidade de Paris V (1984). Tem atuado nas áreas de Sociolingüística e Dialetologia.
alkmim@iel.unicamp.br

Laura Álvarez López é pesquisadora de pós-doutorado do Departamento de Espanhol, Português e Estudos Latino-Americanos da Universidade de Estocolmo, Suécia. Fez trabalho de campo em comunidades afroreligiosas no Brasil.
laura@isp.su.se

The present article presents and compares speech varieties associated with two elements of Afro-Brazilian traditions: pretos velhos, i.e. spirits of Black slaves in Umbanda, an Afro-Latin American religion; and Pai João, i.e. Father John, a character from a cycle of traditional stories gathered by various folklorists. While Pai João has been compared to Uncle Tom, the pretos-velhos that we meet in Umbanda communities, are understood as old African slaves that sometimes possess adepts during the state of trance. Both reveal a linguistic behaviour that is distinct from local norms: a language variety marked by a set of features associated with the speech used by Africans during slavery. The presence of the same linguistic characteristics in contemporary oral representations complements the older written sources that have been analyzed until present.

Keywords: Afro-Brazilian Portuguese, linguistic representations, Preto-velho, Afro-Brazilian religions, Umbanda

Na umbanda, os pretos-velhos são espíritos de velhos escravos africanos que se manifestam durante o transe de possessão. Ao representarem a memória da escravidão, eles revelam um comportamento lingüístico associado a essa condição: uma fala como deveria ser a fala de um velho escravo africano, marcada por um conjunto de traços lingüísticos que a caracterizam como desviante em relação ao português brasileiro. Existiu também, a partir dos finais do século XIX, um ciclo de histórias em torno do personagem Pai João: um velho escravo africano, também usuário de uma variedade de português que contrasta com o português brasileiro. As representações orais da fala de pretos-velhos em rituais religiosos e as representações escritas da fala de Pai João em histórias coletadas por folcloristas apresentam marcas lingüísticas semelhantes: essas representações complementam os escassos dados de que dispo-mos sobre a linguagem de africanos e seus descendentes no Brasil.

Palavras-chave: português afro-brasileiro, representações lingüísticas, Preto-velho, religiões afro-brasileiras, umbanda

Introdução

A ausência de documentação histórica sistemática e precisa a respeito das línguas africanas levadas para o Brasil, e do comportamento lingüístico de africanos e seus descendentes durante o período colonial, representa um desafio para os lingüistas e interessados pelo conhecimento de uma dimensão tão significativa da história desse país. Conforme o último censo demográfico, cerca de 45% dos brasileiros se dizem negros ou pardos (*Censo Demográfico*, 2000). Apesar disso, é praticamente impossível encontrar registros da fala de negros e escravos anteriores ao século XX no Brasil. O presente trabalho propõe uma análise comparada de representações orais e escritas da maneira de falar de duas figuras que fazem parte do universo das tradições afro-brasileiras: os *pretos-velhos*, entidades da religião afrobrasileira chamada *umbanda* e *Pai João*, personagem de histórias tradicionais.

Dentre as religiões denominadas afrobrasileiras, a umbanda é provavelmente a que tem mais seguidores. Embora os resultados dos censos indiquem que há no Brasil cerca de 400000 umbandistas (*Censo demográfico*, 2000), os pesquisadores estimavam na década de 1990 que o número de adeptos chegava a 30 milhões (Brown, 1994: xviii). Isto se deve, sem dúvida, a que muitos dos seguidores de religiões afrobrasileiras também se dizem católicos (cf. Álvarez López, 2004: 73). A umbanda, documentada desde os finais do século XIX no Rio de Janeiro, se consolida entre 1920 e 1930 a partir de uma reinterpretção do kardecismo que vai incorporar elementos afroreligiosos². Concone (2001: 282-283) discute a “construção de [uma série de] tipos sociais” dentro do âmbito desta religião, que seriam “retirados da realidade nacional”, destacando a importância da figura do preto-velho neste universo.

É bastante conhecido, ao menos no Brasil, o fato de os pretos-velhos encarnarem, na umbanda, o espírito de velhos escravos africanos. Assim é que, ao representarem a memória da escravidão, tais entidades exibem também um comportamento lingüístico associado a essa condição: uma fala particular, como deveria ser a fala de um velho escravo africa-

no. Bonvini (2000), Castro (2001) e Álvarez López (2007) discutem aspectos da fala dos pretos-velhos em relação à presença histórica de falantes de línguas da família *banto*.

A figura do *Pai João*, menos conhecida que o preto-velho da umbanda, representa o personagem central de um ciclo de histórias, contos, versos e cantigas (estas últimas denominadas *lundus*) coletadas por folcloristas a partir do final do século XIX. Abreu (2004: 237) observa que o surgimento desse ciclo de tradições orais em torno do Pai João nesse período da história brasileira se dá, de um lado, no contexto das lutas abolicionistas e dos debates ideológicos da questão racial posta pelo final da escravidão, e, de outro, com a inauguração dos estudos folclóricos no Brasil. Segundo a mesma autora, os registros escritos do que Ramos (1935) veio a nomear “Folclore do Pai João” têm início na década de 1880 e declinam nos anos 1950³.

Neste trabalho, nosso propósito é correlacionar as representações orais e escritas da fala de africanos e afrodescendentes numa perspectiva histórica. Por um lado, temos a fala dos pretos-velhos, representada oralmente durante cerimônias religiosas, e pelo outro, as representações escritas da fala de Pai João, presentes em histórias que circularam no Brasil a partir dos finais do século XIX. Em ambos os casos, trata-se de um velho escravo africano, às vezes esperto e às vezes ingênuo, usuário de uma variedade lingüística particular, representada como “desviante” em relação à fala de outros personagens.

Pai João e Pretos-velhos: esboço de caracterização dos personagens

O personagem *Pai João*, em muitas histórias, assume o perfil do escravo africano sofredor, submisso e resignado, freqüentemente ingênuo, cheio de bondade e fiel ao seu senhor. Algumas vezes, ele encarna o escravo preguiçoso e lerdo, outras, ele é o escravo atrevido, esperto e vingativo. Abreu (2004) interpreta e discute este personagem em termos de expressão de “protesto” por parte dos escravos e “desafios à dominação senhorial”, destacando dessa forma a agentividade do grupo por ele represen-

tado. Da mesma maneira, Hale (1997: 392) sugere que as entidades do universo umbandista “incorporam representações conflictivas das dimensões morais da história do Brasil, que estão relacionadas com as preocupações atuais no que diz respeito a identidades individuais e nacionais” (nossa tradução). Segundo os folcloristas, as histórias do Pai João foram popularíssimas e correntes em várias regiões do país.

No universo da umbanda alguns pretos-velhos recebem também o nome de *Pai João*. Yeda Pessoa de Castro (2001: 89) afirma, a respeito dos pretos-velhos, que:

Os homens são tratados de “Pai”, enquanto as mulheres são “Mãe” ou “Vovó”, recebendo apelidos que parecem remontar a sua origem banto, entre eles, Pai José de Aruanda, Pai Joaquim de Angola, Pai João Quizumba, Vovó Maria Conga, Vovó Rainha do Congo. Também nos cânticos, a lembrança de uma África mítica distante está sempre presente em versos que se referem a ‘vir de Aruanda’.

A mesma autora (Castro, 2001: 89) destaca que estes apelidos podem ser associados à regiões da África onde são faladas línguas da família banto. Em analogia, na história de Pai João da autoria de Arinos (2002 [1921]), o nome utilizado para o personagem é *João Congo*.

De fato, os dados lingüísticos até hoje coletados no Brasil revelam que a maioria dos vocábulos de origem africana provém de várias línguas de base banto, ewe-fon – línguas próximas entre si, faladas pelo grupo chamado *jeje*, procedente dos atuais territórios de Gana, Togo e Benim – e do iorubá, constituído de falares regionais utilizados pelo grupo chamado *nagô* no Brasil, proveniente do atual território de Nigéria e do antigo Reino de Queto, no Benim oriental (cf. Castro, 2001: 40-41, 81). Os termos das línguas da família banto (sobretudo quicongo, quimbundo e umbundo, faladas pelos chamados *congos* e *angolas* no Brasil), cujos falantes chegaram em grande número durante o século XVII – desde as zonas dos atuais Congo e Angola –,

seriam mais numerosos e estariam mais integrados no português brasileiro por terem sido assimilados mais cedo.

Como encarnação de escravos sofrendores, muitas vezes descritos como oriundos dos atuais territórios de Angola e Congo, os pretos-velhos são associados à humildade. Ortiz (1991: 73) assim caracteriza os pretos-velhos:

Quando eles descem, o corpo do neófito se curva, retorcendo-se como o de um velho esmagado pelo peso dos anos. Envolvido pelo espírito, o médium permanece nesta incômoda posição durante horas. Em deferência à idade dos pretos-velhos, lhes é oferecido sempre um banquinho onde eles podem repousar da fadiga espiritual; ficam assim sentados, fumando calmamente o cachimbo que tanto apreciam. Falam com uma voz rouca mas suave, cheia de afeição, o que transmite uma sensação de segurança e familiaridade àqueles que vêm consultá-los.

Mas ao lado dessa brandura, os pretos-velhos também apresentam “resistência heroica” (nossa tradução, Hale, 1997: 393) ou um comportamento incisivo e agitado, como mostra Mandarinino (1967: 19):

A verdade é que os Pretos Velhos, com Suas abençoadas resingas, Seus muxoxos, seus benditos palavões, seu praguejar incessante, em suma, com todas as características das pessoas velhas e cansadas, como que produzem, no ambiente, um vozeiro que, em geral, podem parecer com um alarido de confusão, um sintoma de perturbação da ordem.

E acrescenta ainda o mesmo autor (Mandarinino, 1967: 19): “Reclamam tudo, implicam com tudo, xingam a tudo e a todos”. Com poderes para tirar feitiços, mandingas e quebrantos, os pretos-velhos, em sua sabedoria, fazem o bem e protegem do mal, receitando chás para curar doenças, simpatias para acabar com o vício da bebida, “banhos de descarrego” para a má sorte.

Fontes comparadas: representações da “fala de negros e escravos”

A partir da utilização de um conjunto de fontes escritas, é possível identificar características linguísticas atribuídas aos pretos-velhos e ao Pai João, que se reportam ao universo da escravidão, ancorados na memória social desse tempo histórico. Avaliamos que o material assim obtido nos possibilita o exercício da reflexão sobre uma realidade linguística tão pertinente. Afinal, não podemos perder de vista que, durante os mais de trezentos anos de tráfico de escravos, cerca de 5 milhões de africanos foram levados para o Brasil e que, durante o período colonial, africanos e seus descendentes representaram a maior parcela da população brasileira (Cf. Conrad, 1972; Mussa, 1991).

Com relação ao Pai João, valemo-nos das obras dos seguintes estudiosos ou folcloristas, que registraram histórias, versos e cantigas (os lundus)⁴: Sílvio Romero (1954[1885]), José Rodrigues de Carvalho (1967[1903]), Julia de Brito Mendes (1911, em Ramos 1935: 247-49), Afonso Arino (2002[1921]), Mário de Andrade (1933), Théó Brandão (1949), Antônio Gomes (1951), Abelardo Duarte (2004[1957]) e Maria de Lourdes Ribeiro (1968/1888)⁵.

Quanto aos pretos-velhos, utilizamos os “pontos”, isto é cantos rituais, dedicados a esses espíritos, reproduzidos em publicações das editoras Eco e Espiritualista, reconhecidamente voltadas para as tradições afro-brasileiras e dirigidas a um público constituído dos próprios praticantes da religião (Cf. 3000 pontos riscados e cantados na Umbanda e no Candomblé, 1974; Zespo (org.) Pontos cantados e riscados da Umbanda 1951; Mandarinino (org.) O rosário dos Pretos Velhos 1967⁶). Além disso valemo-nos de gravações e observações realizadas em um terreiro de umbanda onde foi gravada a fala de um preto-velho chamado Pai João⁷.

Falam pretos-velhos e Pai João

Quem é o artífice da linguagem do Pai João e dos pretos-velhos? Isto é, como entender a questão da origem da construção das suas representações linguísticas tanto escritas como orais? Temos claro

que, em ambos os casos, a representação das falas repousa em tradições orais populares atualizadas na reprodução dos narradores e dos cantadores de versos e cantigas assim como nas manifestações das entidades religiosas, cuja origem é impossível determinar.

O objetivo da comparação é completar, e de certa forma também validar, os escassos dados linguísticos de que dispomos. Se um traço linguístico atribuído a personagens de origem africana é freqüente, se mostra estável ao longo do tempo e aparece em diferentes fontes escritas por diferentes autores, em diferentes regiões geográficas e tempos históricos, é muito provável que, em algum momento, realmente tenha sido característico da fala de africanos escravizados e seus descendentes. A presença desses mesmos traços em variedades linguísticas vernáculas utilizadas em comunidades afroreligiosas contemporâneas aumenta a validade das representações escritas.

Lipski (sem data) menciona a problemática derivada do fato de as descrições da linguagem de falantes de variedades afro-ibéricas encontradas em fontes literárias terem sido influenciadas pelos preconceitos dos autores. Isso leva, segundo o mesmo autor, à exageração e à reprodução de estereótipos que atribui aos personagens negros erros e distorções que nem sempre refletem a maneira como realmente falavam. A reprodução de estereótipos se explica ora por razões ideológicas, ora como recurso humorístico. As críticas contra a utilização de representações escritas da fala como base para estudos linguísticos têm a ver sobretudo com a ocorrência de representações estereotipadas do nível fonético-fonológico da linguagem, ou seja, relativas à pronúncia (Azevedo, 2003: 137).

No que diz respeito à fala de “negros e escravos”, Azevedo (2003: 65; cf. Teyssier, 1959: 230) afirma que houve uma “tradição representativa estereotipada” a partir do momento em que houve, em sociedades lusófonas, a presença de africanos que aprendiam o português como segunda língua, isto é, a partir dos séculos XV-XVI. Nessa tradição teria havido uma certa reprodução de traços estereotipados que “habitua os leitores e cria certas

expectativas, que funcionam como um ponto de referência obrigatório” (Azevedo, 2003: 137). Assim, muitos procuravam caracterizar lingüisticamente seus personagens negros e escravos, valendo-se de “marcas” que assinalavam o caráter “desviante” na fala de personagens “negros” em relação à fala de “brancos” (Sayers, 1956). Alkmim (2001), que se debruçou sobre as atitudes em relação à fala dos negros levantada em charges do século XIX, aponta atitudes e/ou julgamentos que afirmavam a ausência de razão em negros, vistos como infantis nos modos, idéias e linguagem.

É importante assinalar, no entanto, que as distintas fontes apresentam uma notável convergência. Nesse sentido, destacam-se as informações prestadas por dois estudiosos do folclore, aqui considerados, a respeito de suas práticas de pesquisa. Note-se, antes de mais nada, que esses autores conviviam com o grupo cuja fala é representada, podem portanto exagerar os traços lingüísticos até certo ponto, mas ao mesmo tempo, os leitores, que também convivem com africanos e afrodescendentes, desconfiariam caso as representações se afastassem de maneira marcante da realidade (cf. Baker e Winer, 1999: 104; Álvarez López, 2006). Brandão (1949: 122) descreve o método utilizado para documentar as histórias de Pai João da seguinte forma:

(...) relatadas pelo velho amigo Castro Azevedo, anos atrás, e que teve o cuidado de transcrever, procurando gravar a pronúncia de gíria africana, de fala de negro da costa que os contadores de tais estórias ainda empregam na narrativa.

Também Duarte (1957, sem página) informa que:

Seguindo o exemplo de outros autores, procurei reproduzi-las [as histórias do Pai João] com toda a exatidão, não só na grafia dos modismos peculiares ao negro africano, como no enredo.

É fato que com tais afirmações, os estudiosos procuraram imprimir seriedade ao próprio trabalho,

mas também nos permitem supor que a prática de contar histórias ou cantar versos em torno do Pai João inclui, necessariamente, a manipulação de identificadores lingüísticos específicos. Para falar de Pai João é preciso beber na tradição da representação da fala do africano escravizado. Pelo menos, é isso que as fontes reunidas nos sugerem.

As fontes relativas aos pretos-velhos nos colocam um outro tipo de problemática quanto à origem da fala. As amostras de fala dos espíritos são exemplos do seu comportamento lingüístico usual no contato com os participantes das cerimônias. Ou seja, os espíritos falam; são, portanto, donos do seu discurso. Também são eles, os pretos-velhos, os autores de seus “pontos” ou cantigas, nos quais se identificam, indicam seus poderes, sinalizam seu pertencimento ao universo religioso da umbanda. Em suma, não há intermediários.

À semelhança da atitude observada entre os folcloristas, dois dos editores de “pontos” se preocupam em definir o seu trabalho. Assim é que Zespo (1951: 5), organizador da nona edição *Pontos cantados e riscados de Umbanda*, afirma na apresentação do livro que:

(...) os autores dos pontos tanto cantados quanto riscados são os espíritos trabalhadores da Umbanda; isto é, não pertencem a autor algum, mas sim, à Umbanda. Nós apenas coligimos.

Ele acrescenta, em seguida, que o “ponto” deve ser cantado com música exata e letra idêntica àquelas fornecidas pelo espírito, destacando que não se deve modificar a letra em função de “erros” lingüísticos dos pretos-velhos. Mandarinó (1967: 19), organizador de *O Rosário dos Pretos Velhos*, também informa:

De quando em quando, de entre os dos demais, se escuta um “ponto” puxado um desses PRETOS VELHOS baixados nos terreiros. Com sua voz fanhosa, rouquenha, cantam eles suas “zimbas” (seus pontos próprios), ensinando-as a todos os irmãos.

Existem também cantigas de umbanda nas quais se faz alusão à maneira de falar dos pretos-velhos. Concone (2001: 293) apresenta um ponto de preto velho, ou seja, uma cantiga ritual que inclui uma descrição da fala do preto-velho: “Preto velho nunca foi à cidade (...) fala na língua de santo”. O termo *língua-de-santo* no contexto afroreligioso brasileiro costuma designar a linguagem sagrada ou ritual, voltada especificamente para o culto (cf. Álvarez López, 2004: 9; Castro, 2001: 80-97). Também Bonvini (2000: 393) menciona um ponto que descreve a fala de um preto-velho como uma variedade diferenciada, neste caso de maneira negativa:

“Pai Jerônimo não fala bonito, perto do seu branco irmão”.

Sem pretender colocar em questão a sua origem sagrada, as identidades entre as representações orais e escritas das falas do Pai João e dos pretos-velhos nos sugerem uma origem comum: a memória social coletiva da prática lingüística de um mesmo sujeito, isto é, do africano escravizado, falante de uma ou várias línguas africanas que aprendia português como segunda língua de maneira informal.

As representações lingüísticas: características observadas
De um ponto de vista geral, as representações das

Quadro 1: Marcas fonéticas do português vernáculo brasileiro

- lotização: lh>i (cf. Mello, 1996: 106).	<i>mió</i> (melhor; Ribeiro, 1968/1888) <i>fió</i> (filho; Zespo, 1951; Mandarin, 1967)
- Apócope: supressão de letra ou sílaba no fim de palavra – de <i>r, l, s</i> (cf. Mello, 1996: 105).	<i>comê</i> (comer; Duarte, 1957) <i>quinheiro</i> (quinhentos; Ribeiro, 1968/1888) <i>roseirá</i> (roseiral; Brandão, 1949) <i>má</i> (mar; Zespo 1951)
- Redução de ditongos: ai>a, ou>ô (cf. Mello, 1996: 108-109).	<i>baxo</i> (baixo; Brandão, 1949) <i>chegô</i> (chegou; Zespo, 1951)

Quadro 2: Marcas gramaticais do português vernáculo brasileiro

- Redução de concordância verbal (ou uso de morfema não padrão): disseram>dissero; cabem>cabi (Mello, 1996: 112-113, explica este fenômeno morfológico a partir de uma regra fonológica de denazalização que atinge também outras categorias gramaticais, cf. Mendonça, 1973: 68).	<i>dissero que nós vai ganhá</i> (Ribeiro, 1968/1888) <i>o manxo (manso) e o cordero cabi ni (em) todo lugá</i> (gravação com Pai João 18/5/2005)
- Concordância irregular de número (no sintagma nominal): algumas pessoas>algumas pessoa (Mello, 1996: 113-116, explica que a marca do plural aparece somente no primeiro elemento da frase, cf. Mendonça, 1973: 67).	<i>esses bicho todo</i> (Duarte, 1957) <i>quato parede</i> (gravação, Pai João 28/5/2005)
- Uso da forma sujeito do pronome em função de complemento: me ajude>ajuda eu, comigo>cum eu (cf. Mello, 1996: 124-126).	Santo Antônio ajuda eu (3000 pontos, 1974) Curumba cum eu (3000 pontos, 1974)

falas do Pai João e dos pretos-velhos, como dissemos, chamam a atenção pelo seu evidente caráter “desviante”. Mais precisamente, podemos apontar que as marcas lingüísticas presentes funcionam como identificadores de pertencimento social e étnico.

Muitas das marcas coincidem com usos lingüísticos que, historicamente, são associados a falantes pouco escolarizados, pertencentes a grupos considerados socialmente “inferiores”, de origem rural. É o caso das características mais freqüentes nas representações analisadas: estão igualmente presentes em variedades vernáculas, originadas em situações de contato do português com línguas africanas (ver, por exemplo, Mendonça, 1973; Mello, 1996; Me-

llo et al., 1998). Nos Quadros 1 e 2 apresentamos exemplos de natureza fonética e gramatical que coincidem com as características do português vernáculo brasileiro. Não consideramos, aqui, o léxico.

A presença dos mesmos traços lingüísticos em estudos científicos sobre o português vernáculo brasileiro e na fala de pretos-velhos e pai João indica que estas representações refletem, até certo ponto, a realidade lingüística já observada por vários estudiosos.

Alkmim (2003), que analisa representações da fala de escravos no Brasil, constata que a tendência nessas representações é que só os indivíduos que são categorizados como africanos “confundem”, por exemplo, o gênero (sua pai) ou “trocam” o *d*

Quadro 3: Marcas fonéticas da ‘fala de estrangeiro’

<p>- ‘<i>r-fraco</i>’ em lugar de ‘<i>R-forte</i>’ (cf. Perl, 2002: 87, que cita Pichardo, 1976 sobre a ausência do R-forte no espanhol afro cubano).</p>	<p><i>fôro</i> (forro; Ribeiro, 1968/1888) <i>tera</i> (terra; gravação com Pai João 18/5/2005) <i>xincarega</i> (se encarrega; gravação com Pai João 18/5/2005)</p>
<p>- Permutação entre l e r ou v e b (<i>r>l</i> existe também no português vernáculo, cf. Mello, 1996: 107, mas em posição final de sílaba. Mello, 1996: 223, e Mendonça, 1973: 65, dão exemplos deste fenômeno, apresentado como influência africana, em posição inicial de sílaba).</p>	<p><i>malido</i> (marido; Brandão, 1949) <i>paraba</i> (palavra; gravação com Pai João 28/5 2005)</p>
<p>- Paragoge – adição de fonema ou sílaba no fim da palavra (existe também no português vernáculo, cf. Mello, 1996: 107, mas é um dos traços explicados pelo contato com línguas africanas).</p>	<p><i>Adeuzi/adeuse</i> (adeus Brandão, 1949; Duarte, 1957) <i>estare</i> (estar; Duarte, 1957)</p>
<p>- Palatalização: <i>s>x</i> (casos de palatalização das consoantes <i>d/t</i> são muito comuns no português brasileiro).</p>	<p><i>ixo</i> (isso; Brandão, 1949; Duarte, 1957; gravação com Pai João 28/05/2005) <i>xabe</i> (sabe; gravação Pai João 28/05/2005)</p>
<p>- Despalatalização: <i>j>z</i> (cf. Mendonça, 1973: 62-63).</p>	<p><i>Zuzé</i> (José; Brandão, 1949) <i>hôze</i> (hoje; Brandão, 1949)</p>
<p>- Alteração de grupos consonantais: <i>br>b</i>, <i>tr>t</i> (cf. Mello, 1996: 103-114, que apresenta exemplos semelhantes interpretados como epêntese explicada pela regra fonotática que prefere a estrutura consoante-vogal, causando a alteração de grupos consonantais; cf. Mendonça, 1973: 63).</p>	<p><i>baranco</i> (branco; Brandão, 1949; Duarte, 1957) <i>abigu</i> (abrigo; gravação com Pai João 18/05/2005) <i>quato</i> (quatro; gravação, Pai João 18/5/2005)</p>

Quadro 4: Marcas gramaticais da ‘fala de estrangeiro’:

<p>- Concordância verbal incorreta (ou uso de morfema não padrão): eu quero>eu quer; eu sou> eu é; eu sabia>eu sabeu (Mello, 1996: 124-125, 246-248 explica mudanças semelhantes como uma simplificação do paradigma verbal – aqui generalização da 3ª pessoa – apontando igualmente a relevância do contato com línguas africanas. A forma “sabeu” é associada à linguagem infantil).</p>	<p><i>Pois eu também quer</i> (Romero, 1954) <i>Eu é preto feiticeiro</i> (Zespo, 1951) <i>eu não sabeu</i> (gravação com Pai João 18/05/2005)</p>
<p>- Ausência de artigo: o banho>banho; as costas>costa; a palavra>paraba (cf. Mello et al., 1998: 120, que explicam que esta ausência é característica do português falado como segunda língua).</p>	<p><i>zinhô num mandava perpará banho?</i> (Brandão, 1949) <i>esfregar costa de meu sinhô?</i> (Romero, 1954) <i>eu não sabeu paraba</i> (gravação com Pai João 18/05/2005)</p>
<p>- Concordância de gênero incorreta: meu dedal>minha didá, Minha sinhora>meu sinhá; negócio bom>negoço boa (este fenômeno só aparece em dados que provêm de comunidades afrobrasileiras. Mello et al., 1998: 117-119 afirmam que existem formas análogas no português falado como segunda língua em Angola).</p>	<p><i>minha agulha, minha didá</i> (dedal; Zespo, 1951) <i>Adeus minha pai</i> (Zespo, 1951) <i>meu sinhá</i> (Romero, 1954) <i>negoço fica memo boa</i> (Ribeiro, 1968/1888)</p>

por *r* (dizem *riabo* em vez de *diabo*). A mesma autora, analisou textos do século XIX, identificando um conjunto de obras literárias em que aparecem personagens negros e escravos. Desse modo, verificou-se que as falas de africanos e de crioulos (estes últimos, nascidos no Brasil), embora apresentassem semelhanças, diferenciavam-se de modo muito claro: o africano era deliberadamente representado como um falante estrangeiro, com domínio insuficiente da língua portuguesa, usuário de uma variedade lingüística particular. Por isso, é importante procurar identificar, quando possível, os autores e personagens das fontes em questão. Porém, o fato de as fontes serem poucas e os grupos de africanos e afrodescendentes terem sido altamente heterogêneos e constituídos, até o século XX, de falantes de uma série de línguas africanas de diferentes famílias, é mais um fator que dificulta a reconstrução do panorama lingüístico brasileiro.

Apresentamos nos Quadros 3 e 4 as marcas que caracterizam a linguagem de pessoas que supostamente teriam aprendido o português como segunda língua.

Conforme foi dito acima, existe uma série de características que coincidem com os traços encontrados em normas vernáculas brasileiras. Ao lado desse tipo de marcas, associadas a grupos sociais e regionais de pouco prestígio na sociedade, aparecem também marcas que, claramente, sinalizam uma “fala de estrangeiro” por não coincidirem com os traços observados em variedades vernáculas.

No contexto da caracterização do falar de africanos, e dos personagens aqui analisados, duas marcas se destacam ao aparecerem unicamente nesse tipo de representações da fala de africanos e seus descendentes: a partícula *zi/ji* e o uso do próprio nome em lugar do pronome pessoal *eu* na situação de interação verbal.

O uso do próprio nome na representação da fala de escravos em geral – africanos ou crioulos – é uma constante observável em diferentes fontes. Como apontado por Alkmim (2003, 1998b, 1995), fontes literárias brasileiras do século XIX (peças de teatro e prosa de ficção) são pródigas na utilização dessa marca para caracterizar personagens descritos como negros e escravos. Observam-se exemplos

Quadro 5: Uso do próprio nome

- *Pai Zosé/João também quer* (Romero, 1954; Gomes, 1951)
- *Pai Gonçalo foi passando pelo ciquêro* (chiqueiro) e viu (Brandão, 1949)
- *Pai Zuão não guenta mai de ziriviço* (serviço; Duarte, 1957)
- *Pai João não gosta de negro* (Carvalho, 1903)

do mesmo fenômeno na fala dos pretos velhos (ver Quadro 5, cf. Castro, 2001: 90).

Como interpretar esse tipo de representação? Isto é, como analisar o fato de que escravos em geral foram representados como falantes que usavam o próprio nome em situação de interação verbal, como fazem as crianças pequenas? Retomamos, aqui, as colocações feitas por Alkmim (2003: 146):

Parece ser essa a melhor representação do escravo: um ser incompleto, incapaz de assumir o próprio discurso. Será que, de fato, os escravos brasileiros falavam assim? Ou foram assim representados em função da visão que a sociedade brasileira tinha deles? Não podemos, por enquanto, responder com algum tipo de certeza. Mas a generalidade dessa representação, nas fontes literárias, nos leva a levantar uma outra questão: os escravos teriam sido levados a assumir, no plano lingüístico, a visão preconceituosa de que foram vítimas ao longo de suas vidas?

Pode-se encontrar exemplos do mesmo fenômeno em representações da fala de, por exemplo, indígenas norte-americanos que falam inglês como segunda língua. Na lista LinguistList, dedicada a questões lingüísticas, há registro de uma discussão sobre o assunto, na qual se debatem diversas explicações possíveis, inclusive algumas que problematizam as possibilidades do uso do próprio nome em diferentes línguas e contextos sócio-culturais⁸.

Uma das marcas que mais se destaca na fala dos pretos-velhos é a partícula *zi/ji*, também encontrada na linguagem atribuída a Pai João pelos contadores

de histórias. Esta partícula é mais freqüente e parece ser mais produtiva nas representações orais do que nas fontes escritas.

Como se pode notar no Quadro 6, a partícula *zi/ji* pode preceder nomes (ziboi, zi fio), pronomes (ji-muitos, ji-todo mundo) e verbos (ji-vem, ji-tem). Vale destacar que o *zi/ji* é a marca mais significativa na fala dos pretos-velhos durante o transe, como mostraram nossos dados, fato também assinalado por Yeda Pessoa de Castro (2001). A presença da partícula *zi* nas representações de fala assume uma dimensão bastante importante. Vemos, aí, o registro mais real e significativa da prática lingüística de escravos africanos: o *zi/ji* não aparece em representações literárias da fala de escravos crioulos como mostra Alkmim (1998a). Trata-se de uma marca exclusiva de personagens africanos. Sua presença na fala de africanos, particularmente na dos pretos-velhos, adquire o estatuto de um traço diacrítico da representação da fala de escravos africanos no Brasil.

Castro (2001) e Bonvini (2000) atestam a origem banto do *zi*, relacionando-o às línguas da família banto⁹. Álvarez López (2007) propõe que a partícula *z'/zi/ji*, tenha origem em prefixos de classe marcadores de plural/concordância nas línguas quimbundo e quicongo, e que sua presença em va-

Quadro 6: Uso da partícula z' /zi/ji

- *Oie o ziboi comendo ziroçado* (Brandão, 1949)
- *Deixe estare mê baranco ziraposa nem gambá num entra* (Duarte, 1957)
- *quem quisé prantá ziroça; paga nego pru zidia* (Ribeiro, 1968/1888)
- *Pra zi fio zinfeitá* (se enfeitar; Zespo, 1951)
- *P'ra levar todos zimali / De suas zi fios, em sua gongá / Pro zi fundo di má* (Zespo, 1951)
- *vai lavá tua zi pé* (Andrade, 1934)
- *I, zi muleca ...; não sabi, mesmo, zifio?* (Mandarino, 1957)
- *... ji-muitos ji-vem, meu fio, pa ji-piá* (para *ji+espier*)
...pa ji-xabê (para *ji+saber*); *qui num ji-tem fé ... qui num ji-queda* (*ji+acredita*) ... ; *ji-todo mundo ji-tem o qui ji-dá ...; voismixê vai tê ji-retorno axim cum muito ji-aligrias ... vai xê munto ji-bom.* (gravação com Pai João 18/05/2005)

riedades de português brasileiro tenha surgido em situações de contato lingüístico. No processo de aquisição informal do português como segunda língua, os prefixos de classe das línguas banto teriam perdido sua função gramatical inicial de partícula pluralizadora/determinante e de concordância, cuja colocação dependia de regras específicas que passaram por um processo de “simplificação”. Tudo indica que o quimbundo teve um papel determinante no processo de integração dessa partícula em variedades de português brasileiro e existem também exemplos desse fenômeno no português angolano (Álvarez López, 2007).

Considerações finais

Conforme o acima exposto, a convergência das representações analisadas no que diz respeito às características lingüísticas presentes em variedades lingüísticas vernáculas de comunidades afrodescendentes justifica o uso das mesmas como registros da linguagem das personagens ou “tipos sociais” em questão (e do grupo que estes representam). De fato, existem representações orais que coincidem com representações escritas em diferentes épocas por diversos autores em diferentes regiões geográficas. Portanto, tudo indica que, em algum momento, os traços lingüísticos representados foram característicos da linguagem de falantes de línguas africanas que aprendiam português como segunda língua de maneira informal. Por isso, consideramos que as representações discutidas, podem ser utilizadas para complementar os poucos dados lingüísticos de que dispomos.

As representações em questão se prestam a distintas finalidades. De uma perspectiva ampla, podemos reconhecer que a utilização de certas marcas fonéticas e gramaticais por parte de diversos agentes, vem concorrendo para a caracterização do comportamento lingüístico de falantes nativos de línguas africanas que teriam adquirido o português como segunda língua. Algumas das características estão igualmente presentes no chamado português vernáculo brasileiro (e podem até ser explicadas pelo contato com línguas africanas), outras sinalizam a fala de um estrangeiro e, dentre estas últi-

mas, destaca-se a presença da partícula “zi/ji”, cuja origem banto – e especificamente das atuais zonas do norte de Angola e sul do Congo, onde se fala quicongo e quimbundo – foi apontada em vários estudos.

Ao observar as histórias, versos e cantigas, percebe-se, de modo claro e inequívoco, que com frequência as marcas lingüísticas são ferramentas úteis através das quais vários autores, narradores e cantadores reforçam a imagem estereotipada dos indivíduos muitas vezes considerados inferiores: pessoas adultas, idosas, lingüisticamente inábeis, expressivamente infantilizadas (cf. Alkmim, 2001). Nesses casos é igualmente possível que tais representações ignorem marcas de línguas africanas ou indígenas, muitas vezes consideradas línguas inferiores ao português (cf. Álvarez López, 2004: 85). Por outro lado, vê-se também que, no espaço do sagrado, onde os agentes, ou donos do discurso, pertencem a comunidades afroreligiosas, as marcas lingüísticas servem para recriar a dignidade ancestral africana. Afinal, os pretos-velhos, como espíritos de luz, nascidos na África, ajudam a todos que os procuram.

Notas

- 1 Agradeço a The Swedish Foundation for International Cooperation in Research and Higher Education (STINT) pelo auxílio financeiro para fazer um pós-doutorado na UNICAMP, durante o qual coletei parte dos dados aqui utilizados.
- 2 Para uma discussão mais profundizada sobre a umbanda ver por exemplo Brown (1994), Ortiz (1991), Silva (1994).
- 3 Abreu (2004: 237) assim interpreta o declínio do folclore do Pai João: “os anos posteriores a 1950, por sua vez, além de terem sido marcados pelas principais iniciativas acadêmicas de combate às visões sobre a benevolência da escravidão e das relações raciais no Brasil, também inauguram uma crítica profunda dos estudos folclóricos até então feitos”.
- 4 Quanto às fontes utilizadas no presente trabalho, as referências apontadas por Marta Abreu (2004) para registros do “ciclo de Pai João” foram fundamentais.
- 5 Ribeiro coletou quadras no século XX que já tinham sido publicadas em 1888.
- 6 Do livro organizado por Mandarin, também utilizamos os trechos de fala de preto-velho, aí transcritos.
- 7 “Casa Santa Espiritual Mãe Isis”, no município de Lauro de Freitas, Bahia, 2004 - 2005.
- 8 Ver discussão a respeito disso nos arquivos da LinguistList (<http://linguistlist.org/issues/8/8-209.html#1>, [11/3/2008]).
- 9 Castro (2001) menciona quicongo e quimbundo; Bonvini (2000) refere-se apenas à língua quimbundo.

Referências bibliográficas

- 3000 Pontos Riscados e Cantados na Umbanda e no Candomblé (1974) 17a ed. Rio de Janeiro: Eco.
- Abreu, M. (2004) ‘Outras histórias de Pai João: conflitos raciais, protesto escravo e irreverência sexual na poesia popular, 1880-1950’. *Afro-Ásia*, 31: 235 - 76.
- Alkmim, T. (1995) ‘Linguagem de escravos: estudo de um caso de representação’. *Leitura, Teoria e Prática*, 25: 42 - 46.
- (1998a) ‘A variedade lingüística de negros e escravos no Brasil do século XIX’. Comunicação apresentada na 21ª reunião Anual da Associação Brasileira de Antropologia, Vitória, Brasil, abril de 1998.
- (1998b) ‘Português de negros e escravos: atitudes e preconceitos históricos’. *Estudos Portugueses e Africanos*, 31: 39 - 47.
- (2001) ‘A variedade lingüística de negros e escravos: um tópico do português no Brasil’. Em R.V. Mattos e Silva (org.) *Para a história do português brasileiro. Vol. II, Tomo II – Primeiros estudos*. Pp. 317 - 35. São Paulo: Humanitas.
- (2003) ‘Português de escravos brasileiros: bases para seus estudos’. Em *Actas do VIII Simposio Internacional de Comunicación Social. Santiago de Cuba, 20-24 de janeiro de 2003*. Pp. 143 - 46.
- Álvarez López, L. (2004) *A língua de Camões com lemanjá. Forma e funções da linguagem do candomblé*. Tese de doutorado, Universidade de Estocolmo (http://www.diva-portal.org/diva/getDocument?urn_nbn_se_su_diva-54-1__fulltext.pdf [12/2/2004]).
- (2006) ‘Exageros, estereótipos ou espelho da realidade? Fontes escritas como documentação da fala de negros e escravos no Brasil’. Em J. Falk, J. Gille e F. Bermúdez (Coord. eds.). *Discurso, interacción e identidad. Homenaje a Lars Fant*. Pp. 165 - 177. Stockholm: Institutionen för spanska, portugisiska och latinamerikastudier, Stockholms Universitet.
- (2007) ‘Um estudo sobre a partícula ‘zi/ji’ em representações da fala de africanos e seus descendentes no Brasil’. Em M. Schrader-Kniffki e L. Morgenthaler García (eds.). *Romania en interacción: Entre historia, contacto y política. Ensayos en homenaje a Klaus Zimmermann*. Pp. 391 - 413. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert.
- Andrade, M. de (1933) *Música doce música*. São Paulo: L.G. Miranda Editor.
- Arinos, A. (2002) [1921] ‘A ‘mão pelada’’. *Jangada Brasil* (<http://jangadabrasil.com.br/junho46/im46060a.htm> [31/3/2008]).
- Azevedo, M. (2003) *Vozes em branco e preto: a representação literária da fala não-padrão*. São Paulo: Edusp.
- Baker, P. e L. Winer (1999) ‘Separating the wheat from the chaff’. Em P. Baker e A. Bruyn (eds.) (1999) *St Kitts and the Atlantic creoles. The texts of Samuel Augustus Mathews in perspective*. Pp. 103 - 122. London: University of Westminster Press.
- Bonvini, E. (2000) ‘Les langues des ‘Prestos Velhos’ (Vieux Noirs) au Brésil. Un créole à base portugaise d’origine africaine?’ *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, t.XCV (fas.1): 389 - 416.

- Brandão, T. (1949) *Folclore de Alagoas*. 2a ed. Maceió: Casa Ramalho.
- Brown, D. Degroats (1994) [1986] *Umbanda: religion and politics in urban Brazil*. New York: Columbia University Press.
- Carvalho, J. Rodrigues de (1967) [1903] *Cancioneiro do norte*. 3a ed. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro.
- Castro, Y. Pessoa de (2001) *Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- Censo Demográfico 2000. IBGE (http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/populacao/religiao_Censo2000.pdf [1/3/2008]).
- Concone, M. H. Villas Bôas de (2001) 'Caboclos e pretos-velhos da umbanda'. R. Prandi (org.) *Encantaria brasileira. O livro dos Mestres, Caboclos e Encantados*. Pp. 281 - 303. Rio de Janeiro: Pallas.
- Conrad, R. (1978) [1972] *Os últimos anos da escravatura no Brasil*. 2a ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Duarte, A. (2004) [1957] 'Ciclo de Pai João'. *Diário de Pernambuco*, Recife, 28 de julho de 1957 (<http://jangedabrazil.com.br/revista/fevereiro63/im63002c.asp> [2/2/2005]).
- Gomes, A. O. (1951) 'Tradições populares colhidas no Baixo São Francisco'. Em *1o Congresso Brasileiro de Folclore. I.B.E.C.C. Anais, v. II*. Pp. 151 - 299. Ministério das Relações Exteriores: Serviço de Publicações.
- Hale, L. L. (1997) 'Preto velho: resistance, redemption, and endangered representations of slavery in a Brazilian possession-trance religion'. *American Ethnologist*, 24(2): 392 - 341.
- Lipski, J. (sem data) 'Speaking 'African' in Spanish and Portuguese: literary imitations vs (socio) linguistic reality'. (<http://www.personal.psu.edu/faculty/i/m/jml34/African.pdf> [20/08/2005]).
- Mandarino, E. (1967) (org) *O rosário dos Pretos Velhos*. Rio de Janeiro: Eco.
- Mello, H. Ribeiro de (1996) *The genesis and development of Brazilian Vernacular Portuguese*. Tese de doutorado, City University of New York.
- Mello, H. R. de, A. Baxter, J. Holm e W. Megenney (1998) 'O português vernáculo do Brasil'. Em M. Perl e A. Schwegler. *América negra: panorâmica actual de los estudios lingüísticos sobre variedades hispanas, portuguesas y criollas*. Pp. 71 - 137. Frankfurt am Main/Madrid: Vervuert/Iberoamericana.
- Mendonça, R. (1973) [1933] *A influência africana no português do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Mussa, A. B. N. (1991) *O papel das línguas africanas na história do português do Brasil*. Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Ortiz, R. (1991) [1978] *A morte branca do feiticeiro negro*. 2a ed. São Paulo: Brasiliense.
- Perl, M. (2002) 'Las estructuras de comunicación de los esclavos negros en Cuba en el siglo XIX'. Em M. Perl e K. Pörtl (eds.) *Estudios de lingüística hispanoamericana, brasileña y criolla*. Pp. 81 - 95. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Ramos, A. (1935) *O folk-lore negro do Brasil: demopsychologia e psychanalyse*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Ribeiro, M. de L. Borges (1968) 'A influência da cultura anglense no Vale do Paraíba'. *Revista Brasileira de Folclore*, 20: 155 - 172.
- Romero, S. (1954) [1885] *Contos Populares do Brasil*. Edição anotada e comentada por Luís da Câmara Cascudo. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Sayers, R. (1956) *The Negro in Brazilian Literature*. New York: Hispanic Institute in the United States.
- Silva, V. Gonçalves da (1994) *Candomblé e Umbanda. Caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Editora Ática.
- Teysier, P. (1959) *La langue de Gil Vicente*. Paris: Éditions Klincksieck.
- Zespo, E. (1951) (org.) *Pontos cantados e riscados da Umbanda*. 9a ed. Rio de Janeiro: Editora Espiritualista.

4 Healing and Spirit Possession in the Caribbean

Johan Wedel

Johan Wedel is lecturer and researcher at School of Global Studies, Social Anthropology, University of Gothenburg, Sweden. He has done fieldwork in Cuba and Nicaragua and is author of the book *Santería Healing: A Journey into the Afro-Cuban World of Divinities, Spirits, and Sorcery*. Gainesville: University Press of Florida, 2004.
johan.wedel@globalstudies.gu.se

This article takes a comparative look at spiritual healing and its implications among followers of Afro-Cuban Santería and the Miskitu people of Nicaragua. It shows how illness and suffering is located in a sacred domain allowing transformations on social, psychological, and physiological levels. Healing is achieved by creating a sacred reality by means of powerful symbols and spirit possession. In this process, spiritual beings are representations of people's conditions. At the same time, spirits also represent a model for healing.

Key words: Afro-Caribbean, Santería, Miskitu, religious healing, spirit possession

Johan Wedel es profesor e investigador en antropología social, School of Global Studies, Gothenburg, Suecia. Ha realizado trabajo de campo en Cuba y en Nicaragua y es autor del libro *Santería Healing: A Journey into the Afro-Cuban World of Divinities, Spirits, and Sorcery*. Gainesville: University Press of Florida, 2004.
johan.wedel@globalstudies.gu.se

Este artículo abarca un vistazo comparativo de las curaciones espirituales y sus implicaciones, entre seguidores de la santería afrocubana y el pueblo miskitu de Nicaragua. Muestra como las enfermedades y sufrimientos ocupan lugar en un dominio sagrado, permitiendo transformaciones a nivel social, psicológico y fisiológico. Las curaciones se logran creando una realidad sagrada con ayuda de símbolos poderosos y posesiones de espíritus. En este proceso las entidades espirituales son representaciones de las condiciones de la gente. Al mismo tiempo los espíritus también representan un modelo de curación.

Palabras claves: afrocaribeño, santería, miskitu, curaciones religiosas, posesión de espíritus

Introduction

Healing is a prominent theme in many Afro-Latin American religious traditions (e.g. Cabrera, 1993; Voeks, 1997; Brown, 1994; Brodwin, 1996; Staiano, 1986). People often seek advice from these religions, or become initiated, in order to resolve some kind of health problem. Healers among Cuba's Santería followers and Nicaragua's Miskitu¹ are consulted for all kinds of afflictions or to counter misfortune in general. Both Miskitu and Santería healing form an important part of the religious practices and rituals that help people make sense of their suffering. In this article, I will take a closer look at the meaning of spiritual beings, and what they represent in relation to healing, among Santería followers as well as among the Miskitu.²

Santería healing in Cuba

The Cuban religious tradition of Santería has its roots in the slave trade when many Africans from the Yoruba-speaking peoples were taken from Nigeria to Cuba. The Yoruba brought with them a belief in *orishas*, divine beings with human characteristics,

and over time some of these *orishas* merged with the saints of the Roman Catholic Church. This led to the creation of Santería, "the way of the saints," and the *orishas* became known as *santos*, saints.

The divinity Yemayá, for example, the ruler over the seven seas, became associated with the saint known as the Virgin of Regla, the patroness of the Bay of Havana. Shangó, the "owner" of thunder and lightning, was related to the female Catholic saint Santa Barbara, while Elegguá, the trickster and guardian of crossroads, became identified as the Holy Child of the Atocha (see figure 1). Other important *orishas/santos* include: Oshún, owner of freshwater and love; Ogún, lord of war and iron; Obatalá, father figure and lord of peace and purity; Orula, ruler of divination; Babalú Ayé, lord of illness; and Oyá, female warrior and guardian of the cemetery.

All of these divinities are found in hundreds of mythological stories and proverbs, which, in turn, are related to various divination systems. It is said that the *santos* "speak" through divination. The *santos* are also carriers of *ashé*, life force. As hu-



Figure 1: Santería objects prepared for animal sacrifice. The small "heads" with eyes and mouth of seashells represent Elegguá, the trickster divinity. He opens the "roads" in life and always receives sacrifices first (photo by the author).

mans interact and develop a relationship with the *santos* through the use of herbs, prayers, music, dance, spirit possession, divination, offerings, sacrifices as well as by using necklaces and other objects, they become empowered and take part of the *ashé*. This, in turn, is said to generate luck, health and a happy life.

When someone visits a Santería priest seeking to resolve a problem, such as an illness, the priest will divine, that is to say, read the signs, and may recommend the client to become initiated into Santería, to “make *santo*.” This is especially common in cases where the person suffers from a serious illness. The priest advises that a certain *santo* be “made” or “put in the head” of the initiate. This means that the initiate “gives his/her head” to a certain *santo* and a lifelong and very serious relationship is established. The *santo*, or divinity, who will then guide the initiate through life, is called father or mother depending on its gender.

A Santería divinity may also provoke an illness in order to tell a person to become initiated. When health is restored through initiation and the rela-

tionship to the divinity has been transformed from punishment, illness and suffering to healing and health, the ritual is considered a test, an awakening, or as evidence of the *santos*’ power to heal (Wedel, 2004: 50-51).

If the person has had little previous knowledge of Santería, he/she will first have to learn about the fundamentals of the religion and take part in rituals and sacrifices performed by the priest or someone in his network. Before the proper initiation can take place, the initiate also has to go through some minor rituals. It must further be established through divination which *santo* should be “made.”

The initiation aims at a profound transformation of the whole lifeworld of the devotee who is “reborn” and will acquire new relations to both the spiritual and social world. During the seven-day initiation the devotee is secluded from the outside world and cared for by a Santería priest who will become the initiate’s godmother or godfather (see Wedel, 2004: 100-105).

On the preparatory day the initiate, known as *iyabó*, rips his/her clothes to pieces and bathes in



Figure 2: Drummers with the sacred batá drums during a Santería ritual (photo by the author).

a river, the domain over which Oshún reigns. On the first day of the proper initiation, the *santo* is “made.” The head of the *iyabó* is shaved, and sacred stones and other objects belonging to the initiate are washed in a herbal mixture said to contain large amounts of *ashé*. Sacrificial blood is also poured over the stones and the objects. In this way, *ashé*, life force, is also released. The *santo* will then “live” in the stones and the devotee will communicate with the stones in dreams and through divination. The initiate is also dressed like a king or queen according to the *santo* which is “made,” and given a new, royal, name in the ritual language that is called *Lucumí*. From now on, he/she is addressed as *iyabó* by everyone.

The following day the initiate, dressed in beautiful royal clothes, sits on a throne beside his/her altar and receives visits from family and friends. He/she is now close to the divine world of the *santos*. On the third day a profound divination is performed and the initiate is told about his/her problems and illnesses as well as advised on how to live a healthy and prosperous life, what people, situations and food to avoid, and so on.

The fourth day is the “day of presentation” when the initiate dances in front of three sacred *batá* drums (see figure 2). The music, dancing and singing, will “call down” the *santos* who may possess the participants. The initiate may also fall into trance and begin to dance in accordance with his/her *santo*. Yemayá, for example, dances by moving her skirts and imitating the movements of the sea; Shangó will swing his double-axe and pretend to take down lightning from the sky. The atmosphere is usually intense and several people may fall into trance.

During the next two days the “newborn” is kept in isolation before returning home with his/her personal objects representing the *santos*. The *iyabó* is then considered very pure and close to the divinities, and will have to follow certain rules and prohibitions for one year. These include not looking in the mirror, not shaking hands with people, not visiting hospitals or cemeteries, and always wearing white clothes and white headgear. The year ends with a

great feast during which the initiate is brought back to normal life.

The *iyabó* has now created a life-long relationship with both the divine world of the *santos* and with the priest/priestess who performed the initiation. The priest/priestess becomes the initiate’s godfather or godmother, while other godchildren of the godfather/godmother will be the initiate’s “brothers” and “sisters.” This newly created family is often considered more important than that into which a person is born. It implies both social and existential support as well as social and economical obligations.

People who go through the initiation often give very emotional accounts. The story of Eva³ is one example (see Wedel, 2004: 16-27). She was about 40 years old and suffered from a heart problem when she went for a divination to the Santería priest who would later become her godfather:

He told me about my illness, that I had to do *santo*, and that it was Obatalá that I had to make. He told me secrets and problems about my life that only I knew about. I said, “With him I will make *santo*.” ... When the ceremonies began, all my doubts disappeared, and I felt very calm. ... [I] danced in my beautiful white dress. I was like dizzy, it was very strange, very emotional (Wedel, 2004: 22).

Through the initiation and its profound divination, dance, music and possession, Eva began to re-evaluate her illness experience: “Otherwise I would not be in this religion, otherwise I would not be happy” (Wedel, 2004: 23), she said. While going through the initiation, Eva also understood there was a special purpose with her life: “The *santos* told me that I had to work a lot with *espiritismo* [spiritism]⁴ and help others to resolve their health problems” (Wedel, 2004: 22). Her spiritual and social life also changed and she acquired a new narrative of her past and present situation:

I was born to help others and I was born to become a *santera* [Santería priestess]. ... It's my way in life. ... I feel more peaceful and secure, like someone is protecting me. My *santos* are my family ... My godfather is also my new family. ... I consider him my father, and I am his daughter (Wedel, 2004: 24).

Another example is Mercedes (Wedel, 2004: 136-140), a woman in her fifties who suffered from a mental problem and chronic gastritis. After separating from her husband, her problem began: "I took poison and pills. ... I wanted to kill my child and then myself. ... The doctors said it was a trauma. I was given eight electroshocks in total and a lot of drugs, but I didn't get much better" (Wedel, 2004: 138). At one time she participated in a Santería ceremony when the divinity Oshún possessed one of the participants and told Mercedes she had to become initiated. Some time later she went through the initiation:

I was fed, bathed, and given new clothes. I was like a child who is born. It was quiet. I felt peace and a great tranquility. ... I was told [through divination] what I had to do and what was going to happen to me. Some of these things have already taken place. I made Caridad del Cobre, Oshún (Wedel, 2004: 139).

Mercedes was also told to have a doctor to examine her stomach, to continue with her psychiatric medicine, but to discontinue the electroshock therapy. As with Eva, the initiation produced a great change in her life and gave her a new illness narrative. Today she feels very emotionally attached to Oshún:

I have never been back to the psychiatric hospital. If I feel bad I have my medicines and I put on my collar [Santería necklace]. I still have my stomach problem, but it is not so bad. When I was ill I cried a lot, but now I laugh, instead. I laugh with a high voice, and people say I laugh like Oshún. ... I am not the

same as before. I used to be impulsive with a strong character, but now I am more passive and tranquil and I don't argue with anyone. I just laugh because that's my character (Wedel, 2004: 139-140).

In a similar case, Lucia, a woman in her thirties, was told during a Santería ceremony that she should become initiated in order to avoid a serious illness. She had discovered a lump in her breast and as her mother had recently died of breast cancer, she decided to become initiated. Lucia had a profound spiritual encounter and remembers how she felt very peaceful during the initiation: "My godmother did everything for me. ... I felt like a little child who is discovering new things, like I was born again" (Wedel, 2004: 153-154).

When she danced to the beat of the sacred drums, Lucia felt the presence of her dead mother:

I could feel the spirit of my mother dancing with me and telling me to dance. ... I left, I left in a manner so beautiful I cannot explain it. I know I was there dancing but at the same time I went away. I felt the music in my mind and in my heart, and I saw my mother (Wedel, 2004: 154).

After the initiation Lucia went for an examination of her breast and was told she had a tumor but that it was not malignant:

First, when you make *santo*, during the *itá* [divination], they will tell you which way to take in life [and] ...if you have your guardian angel [*santo*] you will be told, through dreams or when you are awake, "Don't do that," or "Do that," or "Don't eat that" (Wedel, 2004: 155).

For Eva, Mercedes and Lucia, the relationship with the Santería divinities and the initiation process transformed their experience, and they developed a new narrative of past and present events of their lives. They became emotionally attached to their

protecting divinities and acquired a strong faith in Santería. While feeling healed, they began to understand their situation in a new light and in relation to the Santería world view.

Miskitu healing in Nicaragua

The Miskitu people in the Autonomous Region of the North Atlantic in Eastern Nicaragua have a long history of relations with outsiders and with people of African origin. As early as the mid-1600s, Miskitu-speaking groups began to intermarry with escaped African slaves (Dennis, 2004: 26-27). The Miskitu have also been, and still are, influenced by the Creole population of African descent living along the Caribbean coast of Nicaragua.

Miskitu cosmology and its ideas about illness and healing is today a mixture of indigenous, Afro-Caribbean and Moravian Church beliefs. Local healers constantly pick up new healing methods and ideas from other religious traditions in Central America, Mexico, and the Caribbean. One example is the use of Santería objects in Miskitu rituals, such as a candle with the seven most important Santería divinities, the *Siete potencias Africanas*, depicted on the glass container (see figure 3 and 4).

Among the Miskitu, many ailments and problems are considered spiritual in origin and treated by local healers. Illness is often related to disturbed relations with spirits or dead ancestors, strong smells and a lack of harmony and balance, and is associated with curses and sorcery. Healers, who deal mainly with spiritual afflictions, include *curanderos* (herbal/spiritual healers), *sukias* (shamans), and *profetas* (prophets).

The Miskitu are occasionally troubled by a so-called “culture bound” syndrome (Dennis, 1985) known as *grisi siknis* (“crazy sickness”), a highly contagious affliction and a serious social problem in which people are said to be possessed by spirits. In 2003 and 2004, for example, a large-scale epidemic affected a number of Miskitu villages. The majority of the victims were adolescent women. However, people of all ages can catch the malady and during the last years there have been places where more men than women have been afflicted. Dennis (1985,



Figure 3: A candle made of glass with the seven most powerful Santería divinities. It is used in healing rituals by Miskitu healers, both when the candle is burning and when empty (photo by the author).



Figure 4: Herbs are being prepared for a sick man said to be suffering from a sorcery attack. Note the Santería glass containing water and a crucifix (photo by the author).

2004) and Jamieson (2001) have related the problem to stress, female sexuality and anxiety in relation to rebellion against parental control.

The sufferers will first experience a period of recurrent headaches, dizziness, anxiety and anger. When the attacks begin, they become hysterical and violent, rip off their clothes, lose consciousness, suffer severe convulsions and are considered extremely dangerous. They may also experience leg, stomach or other pain. On occasions, objects such as insects, small animals and metal nails are said to have been introduced to the body of the sufferer through sorcery. These are removed as part of the treatment.

Both individual cases and large-scale outbreaks occur, commonly in small villages, boarding schools and at worksites where many people live and work together. When, for example, *grisi siknis* struck at the *Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe de Nicaragua* outside the town of Puerto Cabezas in 2006, only boarding students at the undergraduate level living at the university compound were affected. Those who lived in Puerto Cabezas and visited the university during daytime were unaffected by the syndrome.

Medical personnel have never found any organic cause of the problem although extensive tests of blood, urine and drinking water are usually carried out during mass-attacks. Most recover after being healed, but a few individuals will feel depressed for some time afterwards. Some have recurrent attacks later in life. Frequently, at the place of an outbreak, there have been tense and disturbed social relations with gossip and accusations of supposed sorcery both before and during the epidemic. Once the afflicted are healed, social relations usually also improve.

During a *grisi siknis* attack, which commonly occurs at a certain time of the day, whole groups of possessed individuals may run around in the village or neighborhood hurting themselves and others with machetes and knives, threatening and frightening people. They may also run into the river or the bush and disappear. Afflicted women are sometimes said to be raped by young men during possession. This situation puts the victim's family under great

stress as they must stay home from work and watch over the afflicted. The attacks may last over a period of weeks, or even months, if no healer intervenes and successfully controls the outbreak.

Healing, which may take a week or more, is mainly performed by *curanderos* who use different rituals including Christian prayers, spiritual cleansings and herbal therapies. During large-scale epidemics, a *curandero* who is an expert on *grisi siknis* is usually brought in. The healer commonly relates the problem to sorcery, but will seldom openly name the sorcerer, as this may lead to a situation of revenge and physical violence. Despite this, the healing work is considered dangerous for the healer and his/her assistants as it is said that the sorcerer may try to strike back and, for example, cause an illness through sorcery. Therefore, the healer usually demands a large sum of money before beginning the therapy.

When a healer and his/her assistants arrive at the place of an outbreak, they first organize a meeting with all the villagers or those concerned (for example, students and teachers if the problem is affecting a boarding school). Generally most people are already convinced that the problem is caused by sorcery. This is confirmed by the healer who also informs them that the therapy will take some time, but that nobody will be openly accused. A healer explained:

I ask them if they have seen strange animals and persons and heard strange sounds in the village the last two, three months. They will say "yes." I ask many things and we conclude that a "criminal hand," *mano criminal* [a sorcerer], is involved. I tell them that we will work day and night, that we will discover who has done this, that they should not be afraid, and that the victims will become well during the week. I also say that we will not reveal the names of the sorcerers. As they are often taking part in the meeting, I also warn them not to provoke us. I say that we are capable of many things, and that I personally will send them to prison if they continue.

The healer first cleanses and protects the village. He/she buries metal nails in the form of a cross; burns certain sticks, plants and herbs together with sulfur and other ingredients; and sprinkles a secret liquid at the four corners of the community. This works as a purifier against bad influences and is said to affect the sorcerer who will become ill and be forced to leave.

The victims of *grisi siknis* are often brought together in a communal house or church where a small altar is set up with incense, burning candles, herbs and a pair of scissors with a knife between the blades. These objects are aimed at warding off bad spirits and hindering evil forces. During the treatment, close family members will visit the afflicted during daytime and give emotional support, food, and water. They will also tie up the afflicted during attacks in order to prevent them from running away.

The names of the victims are written down on paper which is also placed on the altar. Finally, the inside of the building is cleansed from bad influences and the healer puts on a special costume. Each day the afflicted inhale, and are bathed and massaged with, various herbs. They may also drink the herbal mixture. Visiting family will also be bathed a few times with the herbs. If family members have had sexual intercourse, are menstruating, or have been handling a dead person, they cannot visit the afflicted as this is believed to worsen the situation.

As part of the treatment, a secret, sacred plant, locally known as "Africana number 1," may be placed on the forehead or in the neck of the first victim when in a state of trance. The person will then begin to speak and respond to the healer's question about the identity of the sorcerer, what kind of treatment and herbs that must be used, and so on. Day and night, the healer and his/her assistants take turns to pray and read from the bible, while mentioning the names of the afflicted. At night, during great secrecy, the victims may be cleansed with animal blood and bones as well as other ingredients.

The afflicted usually have frightening visions. Many see a huge black man riding a horse covered with blood. Others see a *duende* (gnome), a short

man with four fingers, on horseback. This figure will force the victim to drink a cup of blood and then to mount the horse. The possessed will try to grab a knife or machete and run around with other possessed persons. At this stage, they will not recognize unaffected villagers or relatives. On the contrary, these persons will be perceived as devils with eyes shining like spotlights.

During mass-possession, all those affected are generally treated together in the same house. Gradually, they transform their experience of the attacks. A healer explained the procedure:

We have to do the therapy in a very strict and ordered way. Otherwise they [the afflicted] will become worse instead. No sex, no drinking, no pagan thinking or talking. It's very sacred. We also become part of the suffering of the patients. We pray with them on our knees beside their beds. We sing and read from the bible. When they cry, we cry together with them. Each day the attacks become less severe and less frequent.

On the third day their vision begins to change. First it has been very violent and aggressive with blood and knives. Then it changes and the spirit transforms into a nice person. On the fifth or sixth day, they [the afflicted] will cry for him. They say things like "I am sad because he's greeting me from far away. I want to go with him but I can't." When they say this the attacks have almost ceased and we know that the person will become well.

The first vision may also be less scary; the *duende* may smile and try to convince the person to go with him. A 15 year old girl who had suffered from *grisi siknis* explained how she experienced her first attack:

I first became irritated and got a headache and became dizzy. Then I saw, a chaparro, ["a little guy"], with a cap. He wanted to take me away to be his mistress. Then I lost consciousness. When I woke up I had a lot of pain and headache.

The girl's mother explained that during the attacks, her daughter had severe convulsions and hurt herself, that her body became very stiff, and that she breathed very lightly and irregularly. The girl was finally healed by a *curandero* in her mother's house.

The mixed feelings towards the Miskitu spirits and their ambivalent characters are also present during individual cases of *grisi siknis* and during other related problems and afflictions. The *duende* or other figures in the Miskitu cosmology, such as the mermaid, known as *liwa mairin* or *sirena*, may seduce and have sexual relations with people. There are many narratives of both men and women who have had sexual relations with a beautiful male or female *sirena*, during sleep. Finally, however, the spirit will carry the person away who will drown in the sea or the river.

There are also stories of people who are said to have been taken by the *duende* and physically disappeared into another dimension. Some are gone forever, but some also return to the ordinary world of humans. When they come back, it is often said that they have learned the art of music and of healing as the *duende* is known to be a good musician and herbal healer. These musical skills are also noticeable during *grisi siknis* attacks when someone begins to whistle and sing; it indicates that the person is troubled by the *duende*.

Discussing the outbreak of *grisi siknis* in 2006 at the *Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe de Nicaragua*, a 17 year old student described how some of the male students in his class, and then himself, were struck by the malady:

One of my companions had a headache and was shivering. This came back for some days. He also had nightmares about a *duende* coming and trying to take him away. He was like sleeping, but he saw the *duende* coming with a machete, blood and bones. First he wanted to escape, then he screamed and demanded that we let him go with the *duende*. He wanted to run and we had to hold him down and bind him. Other male companions were later affected. Then female students were also af-

ected. The first one affected mentioned [in a state of trance] the names of the others that would become affected. My name was also mentioned. Later on, when I was sitting in the class-room studying, I suddenly felt a headache and I told my companions. Then I became affected and I screamed. "In the eye" I saw the *duende* with machete, knives and blood trying to take me away. It's similar to a dream. We were 7 men and 17 women who were affected. We all lived in the same compound. Then a reverend came and cured everybody with herbs.

An employee at the university, who is also a nurse, recalled how a group was put together. It included both university staff and personnel from the Health Ministry: "The situation was super-complicated. We had 27 affected students. They were isolated and we took samples of blood and urine, but they were all negative. Then we gave them anti-depressants to make them rest, but it didn't work." Another employee remembered how the victims became very violent and acquired an "incredible force that came from within."

The father of one of the afflicted female students then arrived at the scene. He was a Protestant Reverend, a skilled herbal healer and supposedly knew about "*duende* medicine." He was asked to heal the afflicted. First, he placed a plant on the forehead of the first afflicted during trance, who, according to some of the students and teachers, revealed the names of the plants which were to be used in the healing therapy. The healer also declared that two young male students had caused the attack by practicing sorcery, although their names were not revealed. The afflicted were treated with various herbal baths and cleansings, and after a few days the attacks ceased.

Concluding remarks

The healing process within the two religious traditions discussed above can be considered successful if the victims feel that they have been healed. This does not, however, have to imply that they are com-

pletely cured in a biomedical sense. The Santería follower Mercedes, for example, still suffered from chronic gastritis after the initiation, and some of those who have been healed from *grisi siknis* may suffer from depression after the therapy. When a healed person feels better, “treatment can be considered successful even if the underlying disease conditions remain largely the same” (Strathern and Stewart, 1999: 111).⁵

The Santería and Miskitu traditions point to the importance of social support and emotional involvement during the healing process. These healing techniques are similar to what Hippocrates is said to have recommended to his students: “Let your best means of treating people be your love for them, your interest in their affairs, your knowledge of their condition, and your recognized attentiveness to them” (Bulger, 1973: 9). The patients show strong emotions during and after the healing, and both Santería and Miskitu healers show compassion and empathy for the victims and guide them to become “emotionally (as well as intellectually) ‘attached’ to the symbols of their mythic world” (Helman, 2007: 275).

In an attempt to understand how symbolic and religious healing work, Dow (1986) offered a universal structure involving both the healer and the patient. This model, in turn, was based on works by Moerman (1979), Kleinman (1980), Csordas (1983), and others. It was later discussed by Helman (2007: 274-275). It can be divided into five steps (see also Csordas, 1994).

The first step implies that the healer and potential patients have a coherent system of beliefs and a certain mode of perceiving the world – a mythic world (Dow, 1986). In small scale societies, this world view is common to most members, while in large scale societies it may be shared only by those belonging to a certain cult, religion or lifestyle. The next phase implies a so-called symbolic bridge (Kleinman, 1988) – a link between individual experience and the social and spiritual world. Through this link, the patient understands his or her affliction and its resolution in terms of symbols of the mythic world. By using different theatrical and

rhetorical techniques, the healer then activates the symbolic bridge by convincing and persuading the sufferer that the “problem is explicable in terms of the symbols of the mythic world” (Helman, 2007: 275). Thus, the problem is redefined as, for example, afflicting spirits, sorcery, or the evil eye.

The healer then persuades the patient to become emotionally involved in the healing process and to personally relate to the symbols of the mythic world as well as to larger social and cosmological concerns. Subsequently, some kind of ritual is performed where a therapeutic change takes place. A transformation of experience occurs as the patient re-evaluates and reconsiders the past and the present. In the last step the patient is healed and has acquired a new way of imaging and conceptualizing his/her experience in symbolic terms. A successful outcome will affect mind and body, as well as the patient’s social relations and relations to the spiritual world.

Among both Santería followers and the Miskitu, there is a structure that seems to follow Dow’s model of symbolic-religious healing and his emphasis on meaning and symbols. There are certain techniques, such as divination, praying and the use of sacred objects, to make the sufferers understand that their problem is explicable in terms of their respective mythic worlds. Through the rituals, the afflicted transform their experience and develop a new attitude and a new way of understanding themselves and their problem. Suffering and illness experiences are reorganized, reconstructed and reformulated – they are “expressed anew in the language of the sacred” (Danforth, 1989: 55).

The relationship with a world of divinities and spirits is crucial here. In Santería, the initiate develops a close relationship to his/her *santo*. Often, the divinity is first said to have provoked an affliction, but by going through initiation and by becoming identified with the divinity, the problem ceases and the divinity becomes instead the protector or “guardian angel” of the initiate. Similarly in Miskitu healing, the frightening spirit who forced the negative and harmful possession on the sufferer is converted into a nice and compassionate friend.

Spirit possession exists in many cultures (Bourguignon 2004) and, as with the issue of healing, it is important in many Afro-Latin American religions, such as Vodou (Thylefors, 2002); Candomblé and Umbanda (Sjørsløv, 2001); Palo Monte (Wedel, 2004); and the cult of María Lionza (Placido, 2001). Possession, broadly speaking, “constitutes the crucial step in constructing a new clinical and sacred reality for people and in transforming their condition from one of sickness to one of health” (Danforth, 1989: 58; see also Lambek, 1993). Through the idiom of spirits and divine beings, illness and suffering is reinterpreted as signs of possession and given concrete form in an environment where there exist certain procedures for resolving the problem (see also Good, 1994: 128-130). In this way, afflicting spirits are transformed into supporting ones through culturally specific rituals.

Spirits help people interpret the world and they can represent people’s conditions on different levels; both positive and negative social relationships, and both well-being and illness. Spirits are representations of people’s conditions as they may be a sign, or expression, of social, psychological and physiological conditions or state of affairs. Similarly, spirits represent a model for healing and health as they can change a person’s condition from illness to health.

Notes

- 1 Fieldwork in Matanzas and Havana, Cuba was carried out during fifteen months, 1996–2001, and mainly funded by the Swedish International Development Cooperation Agency/Department for Research Cooperation. Fieldwork in Puerto Cabezas, Nicaragua was carried out during eleven months, 2005–2008, and mainly funded by the Swedish Research Council. In Nicaragua, I would especially like to thank: Dr. Manuel Ortega Hegg at Universidad Centroamericana, Managua; Lic. Pablo McDavis, Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe de Nicaragua, Puerto Cabezas, and Julian Morgan, Puerto Cabezas.
- 2 During the past 25 years, a large number of studies have focused on religious and ritual healing, emphasizing the symbolic, sacred and spiritual forms of therapy (for an overview, see Csordas and Lewton, 1998; Baer, 2005).
- 3 All names have been fictionalized in order to protect the narrators.
- 4 The Cuban form of spiritism, espiritismo, is a variant of the European spiritism developed by Alan Kardec during the nineteenth century (Brandon, 1993: 86-87; Wedel, 2004: 51-53).
- 5 An important question that has been posed during recent years in the fields of psychoneuroimmunology and placebo studies is the possible physiological effects of healing (Moerman, 1979; Hirsch, 2004). Moerman and Jones (2006: 340) claim that there is an effect on human biology and physiology in healing, based on what they call the “meaning response,” and van der Geest (2005) has shown that this process is functioning not only in religious rituals, but in hospital work as well.

References

- Baer, H. A. (2005) 'Trends in Religious Healing and the Integration of Biomedicine and Complementary and Alternative Medicine in the United States and Around the Globe: A Review.' *Medical Anthropology Quarterly*, Vol. 19(4): 437 - 442.
- Brandon, G. (1993) *Santería from Africa to the New World: The Dead Sell Memories*. Bloomington: Indiana University Press.
- Bourguignon, E. (2004) 'Possession and Trance.' In C. R. Ember and M. Ember (eds.) *Encyclopedia of Medical Anthropology*. Pp. 137 - 145. New York: Kluwer.
- Brodwin, P. (1996) *Medicine and Morality in Haiti: The Contest for Healing Power*. New York: Cambridge University Press.
- Brown, D. D. (1994) *Umbanda: Religion and Politics in Urban Brazil*. New York: Columbia University Press.
- Bulger, R. J. (ed.) (1973) *Hippocrates Revisited: A Search for Meaning*. New York: Medcom Press.
- Cabrera, L. (1993) *El Monte*. Havana: Editorial Letras Cubanas.
- Csordas, T. J. (1983) 'The Rhetoric of Transformation in Ritual Healing.' *Culture, Medicine, and Psychiatry*, Vol. 7(4): 333 - 375.
- . (1994) *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley: University of California Press.
- Csordas, T. J. and E. Lewton (1998) 'Practice, Performance, and Experience in Ritual Healing.' *Transcultural Psychiatry*, Vol. 35(4): 435 - 512.
- Danforth, L. M. (1989) *Firewalking and Religious Healing: The Anastenaria of Greece and the American Firewalking Move-*

- ment. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Dennis, P. A. (1985) 'Grisi Siknis in Miskito Culture.' In R. C. Simons and C. C. Hughes (eds.) *The Culture-Bound Syndromes: Folk Illnesses of Psychiatry and Anthropological Interest*. Pp. 289 - 306. Dordrecht, Holland: D. Reidel Pub.
- . (2004) *The Miskito People of Awastara*. Austin: University of Texas Press.
- Dow, J. (1986) 'Universal Aspects of Symbolic Healing: A Theoretical Synthesis.' *American Anthropologist*, Vol. 88: 56 - 69.
- Good, B. J. (1994) *Medicine, Rationality, and Experience: An Anthropological Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Helman, C. G. (2007) *Culture, Health and Illness*. London: Hodder Arnold.
- Hirsch, M. (2004) 'A Biopsychosocial Perspective on Cross-cultural Healing.' In U. P. Gielen, J. M. Fish, and J. G. Draguns (eds.) *Handbook of Culture, Therapy, and Healing*. Pp. 83 - 99. Mahwah, N.J.: Lawrence Erlbaum Associates.
- Jamieson, M. (2001) 'Masks and madness: ritual expressions of the transition to adulthood among Miskito adolescents.' *Social Anthropology*, Vol. 9: 253 - 268.
- Kleinman, A. (1980) *Patients and Healers in the Context of Culture*. Berkeley: University of California Press.
- . (1988) *Rethinking Psychiatry: From Cultural Category to Personal Experience*. New York: Free Press.
- Lambek, M. (1993) *Knowledge and Practice in Mayotte: Local Discourses of Islam, Sorcery, and Spirit Possession*. Toronto: University of Toronto Press.
- Moerman, D. E. (1979) 'Anthropology of Symbolic Healing.' *Current Anthropology*, Vol. 20(1): 59 - 66.
- Moerman, D. E. and W. B. Jones (2006) 'Deconstructing the Placebo Effect and Finding the Meaning Response.' In E. D. Whitaker (ed.) *Health and Healing in Comparative Perspective*. Pp. 340 - 347. Upper Saddle River, N.J.: Pearson.
- Placido, B. (2001) "'It's All To Do With Words:": An Analysis of Spirit Possession in the Venezuelan Cult of María Lionza.' *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 7(2): 207 - 224.
- Sjørsløv, I. (2001) 'Possession and Syncretism: Spirits as Mediators in Modernity.' In S. M. Greenfield and A. Droogers (eds.) *Reinventing Religions: Syncretism and Transformation in Africa and the Americas*. Pp. 131 - 144. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield Publishers.
- Staiano, K. V. (1986) *Interpreting Signs of Illness: A Case Study in Medical Semiotics*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Strathern, A. and P. J. Stewart (1999) *Curing and Healing: Medical Anthropology in Global Perspective*. Durham, N.C.: Carolina Academic Press.
- Thylefors, M. (2002) 'Poverty and Sorcery in Urban Haiti.' Ph.D. diss., Department of Social Anthropology, University of Gothenburg, Sweden.
- van der Geest, S. (2005) "'Sacraments" in the Hospital: Exploring the Magic and Religion of Recovery.' *Anthropology and Medicine*, Vol. 12(2): 135 - 150.
- Voeks, R. A. (1997) *Sacred Leaves of Candomblé: African Magic, Medicine, and Religion in Brazil*. Austin: University of Texas Press.
- Wedel, J. (2004) *Santería Healing: A Journey into the Afro-Cuban World of Divinities, Spirits, and Sorcery*. Gainesville: University Press of Florida.

5 Dinâmicas da religiosidade: experiências musicais, cor e noção de sagrado

Márcia Leitão Pinheiro

Márcia Leitão Pinheiro is a teacher and researcher of the Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, integrant of the Laboratory of Studies of the Civil Society and the State (Lesce/Uenf) and the Post-Graduate Program in Sociology Politics (PPGSP/Uenf). Doctor in Anthropology for the Post-Graduate Program in Sociology and Anthropology (PPGSA/ UFRJ). Master in Social Sciences for the Post-Graduate Program in Social Sciences (PPCIS/Uerj). She is currently researching on religiosity, musical production, blackness and urban youthful groups. marcialpx@hotmail.com

Márcia Leitão Pinheiro é professora e pesquisadora da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, integrante do Laboratório de Estudos da Sociedade Civil e do Estado (Lesce/Uenf) e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política (PPGSP/Uenf). É Doutora em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA/ UFRJ) e Mestre em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPCIS/Uerj). Realiza investigações sobre religiosidade, produção musical, negritude e grupos juvenis urbanos. marcialpx@hotmail.com

This article introduces some new elements to the discussion of the transformation of the Brazilian Protestant context. The text focuses on “música negra,” or black gospel music. This kind of music is supported by the contemporary local music industry. Music producers point out that “música negra”, as a musicality of Afro-Brazilian origin, is more “prophetic” and capable of affecting listeners’ emotions.” Thus, it is seen as an efficient means of converting people to Protestantism as well as of transmitting “black culture.” The paper analyzes how the Afro-Brazilian religiosity is represented in the Protestant musical context. This music underlines a notion of the “sacred” and the religious expressions related to what is considered to be “black” and/or “African.”

Keywords: Protestantism, notions of the sacred, Afro-Brazilian religiosity, religious expressions

O artigo busca apresentar novos elementos para discutir a transformação do meio protestante brasileiro. Para tanto, destaca a produção musical, especificamente a “música negra” ou black gospel music. Seus formuladores colocam em evidência dois pontos: primeiro, é eficaz para “converter” e transmitir a “cultura negra”; segundo, é mais “profética”, capaz de atingir o emocional, e, portanto, possuidora de maior poder de persuasão. O artigo pretende analisar como o contexto musical protestante evidencia uma representação pertinente à religiosidade afro-brasileira. As articulações sublinham uma noção de sagrado e de expressão religiosa que emerge com a formulação e a relação mantidas com aquilo considerado “negro” e/ou “africano”.

Palavras-chave: protestantismo, noção de sagrado, religiosidade afro-brasileira, expressão religiosa

Introdução¹

Ao ter por interesse a dinâmica da religião na contemporaneidade, deparei-me com produções musicais que, quando observadas atentamente, revelam articulações realizadas por membros (iniciativas autônomas) ou ligadas com a dimensão institucionalizada. Os resultados são bens e serviços, que expressam a vigência de valores, idéias e agentes (no caso, refiro-me à presença não somente de sacerdotes, mas de fiéis, artistas e empresários), repercutindo na atual configuração do campo religioso brasileiro. Isso pode ser observado entre os protestantes (mais conhecidos por evangélicos), cujos fazeres musicais são caracterizados, em sua maioria, pela apropriação de formas sonoras populares. Estas são encontradas nos serviços religiosos, delineiam outras reuniões, e explicitam as alternativas de comunicação com diversos públicos. As iniciativas, alocadas sob a rubrica “música *gospel*”, resultam e circulam entre os fiéis, encontrando-se formas que ultrapassam a (re)elaboração sonora, podendo, muitas vezes, revelar questionamentos e propostas. Como exemplo, a musicalidade apresentada pelos fiéis autodefinidos negros e/ou afro-descendentes coloca em circulação idéias e práticas pertinentes às expressões religiosas e culturais de matriz africana, principalmente as afro-americanas encontradas no Brasil e designadas afro-brasileiras (caracterizadas pela relação entre fiéis e entidades sobrenaturais, pelo transe e uso da magia). Essa musicalidade explicita a vigência de questões e de posicionamentos apresentadas por novos agentes, bem como suas experiências de religiosidade, que aqui denominarei de modos de pertencimento e participação.

O meio evangélico – integrado por igrejas denominadas históricas, pentecostais e neopentecostais, com significativa presença na sociedade brasileira² –, conta com empresas e igrejas envolvidas com a produção musical, além da participação de membros (leigos e pastores) na produção de “música *gospel*”. O vocábulo *gospel* é utilizado, no meio religioso norte-americano, desde o final do século XIX, servindo para distinguir os hinos, cantados nos serviços religiosos dominicais, dos gêneros populares de canções com os quais a comunidade

buscava alguma elevação espiritual e demarcação de certa relação comunitária. Além do aspecto religioso, o *gospel* também possui por característica o entretenimento e faz parte de performances e repertórios de cantores populares (Young, 1997; Maultsby, 1999). Contudo, a relação entre igrejas e população negra, nos EUA, não define totalmente o *gospel*. Também existe a variante *southern gospel*, ligada às áreas rurais e canções do sul do país, presente nos encontros revivalistas (Goff Jr., 2002).

No Brasil, a consolidação e a difusão do *gospel* estão relacionadas às bandas, programas, apresentações musicais e gravadoras organizadas por igrejas surgidas entre as décadas de 1970/80. As elaborações de profissionais (artistas e empresários), de pastores e de consumidores apresentam a musicalidade *gospel*, demarcada pela apropriação de expressões musicais populares como, por exemplo, o *rock* e a balada romântica (Pinheiro, 1997 e 2006), como elemento fundamental para o trabalho de evangelização e também para o serviço religioso. Em suma, a chamada “música *gospel*”, por ser uma forma contextualizada, é considerada eficaz na transmissão do conhecimento e de modo de vida pautados no Evangelho.

No âmbito evangélico são encontrados também os especialistas que afirmam formular e oferecer “música negra”, às vezes nomeada “música afro”, ou *black gospel music*, integrada por musicalidades percussivas, componentes e expressões da rota diaspórica (Gilroy, 2001), como, por exemplo, o *hip-hop*, o samba, o pagode, o *rhythm and blues* (*r&b*), o *soul* e o *reggae*, apontadas pelos entrevistados como componentes e reveladoras das histórias e das religiosidades dos povos negros. Nesse caso, sublinham o “sofrimento” e o “cativeiro”, como condições extremas aplicadas aos escravos e aos descendentes; também enfatizam a fé, o canto e a dança como características das culturas de matriz africana (Pinheiro, 2007). Assim, a maioria dos profissionais considera a “música negra” adequada para estabelecer um canal conveniente de expressão religiosa, de contato com Deus, de evangelização de fiéis e ainda atuar em prol da valorização de artistas com ela envolvidos.

Além dos produtores de “música negra”, há ainda outros leigos e pastores que destacam a história, a religiosidade e as expressões culturais de afro-brasileira, veiculando explicações acerca da “cultura negra” e da “cultura africana”. Também debatem sobre a questão racial, especificamente as relações e imagens que se refram àqueles considerados e autodefinidos brancos e negros e integrantes do meio protestante. Esses religiosos participam do Fórum Permanente de Mulheres Negras Cristãs (FPMNC), organizador do Fórum de Música Negra Brasileira e Igreja (FMNBI), e do Fórum de Lideranças Negras Evangélicas (FLNE), implementando também atividades e discussões sobre a “música negra”, as condições e as imagens relacionadas à religiosidade de afro-descendentes.

Sobre a “música negra”, pode-se afirmar que os fazeres citados não são majoritários e vigoram num meio que registra oposição e distanciamento das expressões religiosas e culturais de matriz africana ou afro-brasileiras. Estas são consideradas negativas, pois malignas e oriundas da “África”, vista como região de idolatria. Mesmo assim, as atividades musicais e os fóruns atraem fiéis, contando com a participação de membros de igrejas históricas e pentecostais. Isso decorre e exprime os diálogos fundamentais para as (re)elaborações processadas por igrejas e fiéis, evidenciando a vigência de “espaços de possibilidades” (Burdick, 2002: 191). Ou seja, os fazeres, voltados à comunicação e à visibilidade de fiéis e de expressões religiosas e culturais, ditas “negras”, “afro”, ou afro-descendentes, revelam não ser o meio evangélico constituído por rígidas oposições; essas e outras iniciativas compõem e expressam os encontros culturais e religiosos, sendo a musicalidade um aspecto. Pode-se falar, então, em diálogos, contatos fronteirizos, fluxos, ligações e ressignificações (Birman, 1996; Sanchis, 1999; Burdick, 2002; Silva, 2007).

As práticas e as elaborações de produtores musicais e dos participantes dos fóruns colocam em destaque reflexões e ações que adensam o meio evangélico brasileiro. Ao ressaltar as falas e as práticas de artistas e componentes dos fóruns, buscar-se-á compreender o sentido do que seja “negro” e “afri-

cano”, e se, portanto, a “música negra” é concebida como bem e expressão de uma religiosidade. Por fim, destaca-se o interesse em delinear como a musicalidade, as questões por ela suscitadas, bem como aquelas apresentadas pelos fóruns e seus componentes contribuem para expressar uma noção de sagrado.

Recorrerei a alguns trabalhos sobre o meio evangélico, especificamente sobre a relação com os cultos afro-brasileiros, incluindo os seus símbolos identificados como componentes da “cultura negra” ou “cultura afro” (Novaes e Floriano, 1985; Contins, 1995; Birman, 1996; Burdick, 1998, 2002; Prandi, 2007; Silva, 2007). Focalizarei também as concepções de “música negra”, as ações e os depoimentos de leigos e pastores, envolvidos com atividades empresariais e/ou artísticas, que vêm na “música negra” ou “música afro” elementos de valorização de cantores, de comunicação com os fiéis e de peculiar espiritualidade. Por fim, busco relacionar as falas e as iniciativas dos componentes dos fóruns, citados anteriormente, e que, por vias distintas, sublinham o tema da cultura negra/africana no meio evangélico e, por vezes, estabelecem tensão com os produtores de “música negra”. Mesmo assim, a “música negra” é apresentada como algo capaz de constituir e destacar a religiosidade de afro-descendentes no meio evangélico.

Meio evangélico e expressões religiosas afro-brasileiras

No campo religioso brasileiro são encontradas (re)elaborações de bens e serviços oferecidos por diversos grupos que integram e expressam os fluxos, as passagens, os diálogos e as ressignificações (Sanchis, 1999). Isso pode ser constatado entre os evangélicos quando observadas as falas e os fazeres de pastores, de artistas, de empresários, envolvidos com a produção de “música negra”, e de outros fiéis³, que também evidenciam um debate sobre a participação de “afro-descendentes evangélicos”. Essas iniciativas descortinam outros sentidos do que seja “negro”, “afro” ou “africano”, sobretudo quando apontam as capacidades de “comunhão”, “unção” e “profecias”, que emanariam da existência de artistas e fiéis, sendo componentes de um modo de

partencimento e participação, como será demonstrado adiante.

A presença desses elementos no meio evangélico possibilita apresentar a proposta de compreender sua especificidade, precisamente se e como contribui para as alterações no meio evangélico brasileiro. Isso é pertinente, haja vista as presenças de igrejas surgidas em momentos distintos. Apesar da referência às Escrituras, as igrejas apresentam características singulares, sendo, então, designadas históricas, pentecostais e neopentecostais.

As igrejas históricas foram instaladas na segunda metade do século XIX e atuaram entre os brasileiros e não somente entre os imigrantes europeus e norte-americanos (Barbosa, 2002). As primeiras décadas do século XX foram marcadas por instalações de igrejas pentecostais, sobretudo as da Assembléia de Deus. Suas características seriam a ênfase na cura e a crença na manifestação do Espírito Santo – Pentecostes. O crescimento da pentecostalização foi significativo, produzindo o surgimento de diversas igrejas. Essas investiram em gráficas, em editoras e em programas veiculados por rádio e televisão, exercendo influência significativa no meio evangélico (Freston, 1993). Por fim, a década de 1970 registrou a vigência do neopentecostalismo, demarcado pela disputa com o catolicismo e o combate aos cultos de possessão, principalmente a umbanda e o candomblé, e com impacto nas camadas populares, sobretudo na população de afro-descendentes (Burdick, 2002).

Os evangélicos enfatizam sua diferenciação daqueles não pertencentes ao grupo religioso e que constituem o pólo extremo ao da igreja (Floriano, 1985: 23). Para tanto, ressaltam um conjunto de regras comportamentais, o recato no vestir, e determinada concepção de mundo e de valores que embasam aquilo entendido como um modo de ser cristão. Isso ainda inclui o distanciamento de um passado histórico relacionado com as populações negras, com as manifestações culturais populares, considerando a cultura afro-brasileira e afro-latino-americana (Novaes e Floriano, 1985; Burdick, 1998 e 2001). Desse modo, seriam enfraquecidas as tentativas de colocar em pauta a discussão sobre o lu-

gar do negro no meio evangélico (Burdick, 2001).

Entre os pentecostais e os neopentecostais, encontra-se o discurso de diferenciação e transformação do fiel em “nova criatura” – com o abandono de emoções e também de traços culturais e sociais relacionados ao modo de vida sem vinculação com o meio religioso (Burdick, 2001). Quais seriam as suas especificidades? Vejamos. O pentecostalismo, presente no Brasil desde os primeiros anos do século XX, enfatiza os dons carismáticos, assim como o proselitismo e a conversão a fim de expandir a presença e a visibilidade das igrejas. Por sua vez, o neopentecostalismo, com surgimento na década de 1970, registra diferenças na estratégia de condução e expansão das igrejas, envolvendo o uso de meios de comunicação, formação de empresas e admissão de maleabilidade comportamental, sobretudo os grupos com forte presença juvenil e que investem em atividades pautadas em linguagem contextualizada, sendo a musicalidade um expressivo traço. Conta-se também a ênfase no aspecto teológico – de um lado, deu-se destaque à promoção material e, de outro, ao combate às religiões de possessão – (Silva, 2007), importante para a fundamentação e disseminação do exorcismo.

No meio evangélico, na esteira das transformações neopentecostais, passam a ter visibilidade os discursos que enfatizam o ataque e a restrição de práticas e símbolos associados ao contingente de afro-brasileiros, como a umbanda e o candomblé, portadoras de “diversificado conjunto de credos” (Prandi, 2007: 8). Se o pentecostalismo já manifestava oposição e reconhecia que as divindades ligadas às religiões afro-brasileiras seriam “espíritos demoníacos”, o neopentecostalismo adensou a identificação das divindades pertencentes ao “panteão afro” com demônios, causadores de infortúnios, devendo ser combatidos para que ocorram a libertação e a conversão do antigo fiel ou freqüentador de cultos afro-brasileiros. Isso tem sublinhado o singular diálogo mantido com outras manifestações religiosas, que compreende os ataques a templos, a atividades e símbolos religiosos, principalmente quando localizados em espaço público. Mesmo os símbolos não-religiosos, mas considerados ligados

ao universo afro-brasileiro, são estigmatizados e combatidos por diversos grupos evangélicos (Silva, 2007).

A oposição e o combate a práticas culturais e religiosas afro-brasileiras apresentam especificidades. No campo religioso brasileiro são encontradas passagens, fronteiras pouco rígidas que possibilitam o (re)surgimento de práticas e de novos sentidos (Birman, 1996: 90-109), constituindo-se, portanto, “pontes entre universos simbólicos e rituais que se reconhecem mutuamente sentido e força” (Sanchis, 1999: 109). Também os grupos evangélicos apresentam a capacidade de interlocução, porém isso é realizado de modo peculiar, principalmente, no neopentecostalismo.

Há igrejas neopentecostais que se apropriam de manifestações culturais para as suas estratégias de proselitismo; no entanto, alguns bens e práticas ofertados como, por exemplo, o carnaval, o samba e a capoeira surgem como sem ligação com a cultura afro-brasileira (Silva, 2007). Também nas sessões religiosas neopentecostais é dado destaque às entidades, combatidas e, ao mesmo tempo, centrais para a constituição das sessões voltadas ao exorcismo daqueles perseguidos por seres malignos (Birman, 1996). Isso configura a “inversão” e a “versão” religiosa apresentadas à população brasileira, resultantes da interlocução com o universo ritual e simbólico afro-brasileiro (Silva, 2007: 228).

Fica, assim, demarcado o “avivamento religioso”, forjado no momento atual do protestantismo brasileiro, cuja ênfase não está na leitura de livros Sagrados e na circunspeção. O apelo à magia, o êxtase e o corpo não são basilares somente para a experiência religiosa nas religiões afro-brasileiras. O exorcismo, a profusão de bens e serviços ofertados, apresentados como fundamentais para a solução de problemas, a “profecia”, o “louvor”, as manifestações dos dons do Espírito Santo, são algumas das características presentes nas igrejas neopentecostalizadas, explicitando a relação entre elas e os cultos afro-brasileiros. Para além da oposição, diversas igrejas utilizam a “gramática” e o “léxico” relacionados ao campo afro-brasileiro, e, dessa forma, apresentam práticas singulares que atraem signifi-

cativo contingente de fiéis (Silva, 2007: 228).

Ao observar as práticas de alguns leigos, pode-se afirmar que os fluxos, passagens e interlocuções não surgem somente quando se trata de combater/utilizar elementos culturais e religiosos afro-brasileiros. Contribuem ainda para o fluxo de fazeres e de sentidos, o debate sobre a condição do afro-descendente no meio evangélico e a defesa de discursos e práticas que contemplem as “tradições religiosas africanas”, buscando, então, desenvolver a leitura bíblica e, assim, negociar outros posicionamentos de fiéis e igrejas (Burdick, 1998 e 2002: 206). Também o âmbito musical explicita como os fiéis se aproximam e se apropriam de aspectos que consideram ser próprios da “cultura negra” ou “africana” e delineiam, assim, certa concepção de ser negro e de sagrado que não está desconectada da percepção que apresentam das relações raciais no meio evangélico. Esse exercício contribui para, conforme registrado no início deste trabalho, circunscrever a dinâmica da religiosidade contemporânea (Pinheiro, 2006).

“Música negra” – falas e sentidos

As atividades no âmbito da “música *gospel*”, contribuintes e reveladoras das transformações ocorridas entre os evangélicos brasileiros, são propícias para uma abordagem daquilo que demarca certo pertencimento e participação, sobretudo com a vigência da “música negra”. Esta constitui e expressa possibilidades de diálogo com as expressões religiosas e culturais afro-brasileiras, porém a relação não é visível já que é oriunda de complexa elaboração. Assim, opto por explorar os depoimentos e as iniciativas de produtores (empresários e artistas) a fim de saber como concebem essa modalidade musical.

Vários produtores de “música negra” não ocupam cargos nas igrejas ou nas empresas que respondem pela produção de “música *gospel*” e, assim, suas iniciativas podem ser consideradas provenientes de ações independentes. Esses artistas, egressos das igrejas Batista, Metodista, Presbiteriana, Internacional da Graça, Casa de Oração, Projeto Vida Nova⁴, revelam dúvidas quanto à eficácia da prática evangelizadora e, desse modo, afirmam fazer

algo diferente e caracterizado por uma linguagem contextualizada. Trata-se de apresentar algo visto como complementar: capaz de converter e de evitar o desligamento do fiel. Não somente isso. Constantermente são citados o tratamento e as oportunidades concedidas diferentemente aos artistas associados à “música negra”. Sobre isso, o depoimento de TR, membro da Igreja Batista, negro, ensino médio completo, integrante de um grupo musical, residente no estado do Rio de Janeiro, coloca um dos temas comuns às falas dos envolvidos com a discussão sobre o racismo e o destaque de uma espiritualidade própria aos afro-descendentes. TR destaca contribuir com os cantores de “música negra” que considera ter pálida oportunidade de visibilidade, pois, vinculados a determinados estilos musicais, não encontram condições favoráveis ao desenvolvimento de suas carreiras. Isso ocorre porque gravadoras e emissoras de rádio não se interessam e investem em outra inscrição musical – principalmente a balada romântica. TR também afirma concorrer para alterar a visão negativa daquilo entendido por “cultura negra”, ausente ou negativamente presente no ideário protestante e no serviço religioso de algumas igrejas.

Quando falam de suas atividades musicais, os produtores também sublinham o lugar concedido ao negro e suas manifestações culturais no interior do culto evangélico. L’ton, integrante da Igreja Internacional da Graça, negro, ensino médio completo, morador da cidade do Rio de Janeiro, fala o seguinte sobre a “música negra” e os eventos que organiza:

Em sua maioria, os jovens que vão para essa festa são negros. Por isso, tentamos passar para eles a cultura negra e *gospel* que não é muito difundida no meio evangélico. Como nosso país foi colonizado por europeus, o próprio evangelho que foi difundido por eles veio nos “moldes” do homem branco... Por isso, damos preferência a esse tipo de música, a nossa música. Afinal, hoje, os principais produtores de bailes são negros e sabemos o que sofremos para conquistar nosso espaço (de

chamarem nossa música de música mundana, diabólica e etc.). O trabalho que fazemos sem falar muito, mas com muito som, clipes e etc. é justamente ajudar as pessoas a entender que se louva a Deus com música negra (*charme hip-hop*, samba etc.), assim, levantando o negro e colocando em seu devido lugar dentro das igrejas.

O depoimento do artista evidencia que a música conduz a outro modo de cultuar, expressar-se e conceber o sagrado, diferentemente daquilo apontado como constitutivo do modelo difundido pelos europeus. A importância dada aos elementos musicais e a uma estética de cultuar revela a crítica à organização religiosa, caracterizada por práticas e concepções próprias ao “homem branco”, assim como a sua visão de mundo pautada na dualidade que apresenta como “mundano” e “diabólico” aquilo relacionado à população negra.

Além de denunciar a pálida oportunidade dada aos cantores de “música negra”, os depoentes entendem a dimensão religiosa como apta à retomada e revalorização étnica. Isso fica perceptível quando L’ton diz querer “... ajudar as pessoas a entender que se louva a Deus com música negra”. Também se enfatiza que a música surge como elemento de identificação e de visibilidade já que o fiel se reconhece como tal e com ela é possível erguer o negro “colocando em seu devido lugar dentro das igrejas”.

A especificidade da música pode ser também apreendida ao observar o depoimento de Hebert e Ana, diretores da empresa CON-3, envolvidos com a organização do festival 1.º B.Unit Festival⁵, na cidade de São Paulo, voltado a premiar as bandas e os cantores de “música negra” ou *black gospel music*. Os empresários afirmam:

Trazer a essência da verdadeira missão dos músicos da *black gospel music*, que vai muito além de cantar bem e saber improvisar muito, é necessário ter uma vida de comunhão com Deus que é manifesta através da vida diária destes músicos e perceptível através do louvor que sai da vida deles quando sobem num púl-

pito ou num palco em suas apresentações⁶.

O depoimento destaca que os artistas estabelecem contato com Deus, não somente nas apresentações, mas em sua existência. A capacidade de cantar, mais do que “saber improvisar”, evidenciaria “uma vida em comunhão com Deus”, sendo o canto um ato de louvação; esta é a parte de suas vidas que fica mais evidente quando estão no púlpito e no palco, lugares de onde emana sua força espiritual. Portanto, o “reconhecimento” não passa unicamente pela publicização de artistas, mas por divulgar e auferir o “respeito” à “missão”. Esta é caracterizada pela dedicação, exemplaridade e “comunhão” com o divino.

Em entrevista para um portal na Internet, ligado a uma gravadora em atuação no meio evangélico, um pastor metodista, cantor e compositor⁷, morador no estado de Santa Catarina, elenca outros elementos. Ao discorrer sobre a “música negra”, oriunda da África, às vezes citada como “música afro” ou “música *gospel*”, o pastor e artista destaca que a musicalidade teria por características “o *swing*, as interações, a unção e a liberdade de se expressar”. Complementa com o seguinte:

Eu sinto que vários intérpretes da música cristã têm recebido um novo paladar e a Igreja está assimilando uma nova linguagem de adoração. Foi-se o tempo em que podiam desdenhar da música *gospel*. Cada vez mais ela está profética, poderosa e objetiva⁸.

O depoente observa ser a musicalidade a “nova linguagem” divulgada e aceita por algumas igrejas. O poder dela, ao ser definida como “profética”, “poderosa” e “objetiva”, embasando a espiritualidade, o “novo paladar”, altera a “música cristã” e a “Igreja”.

Em outra matéria, certo desconhecimento é concebido como um dos fatores prejudiciais ao uso de algumas expressões musicais. Isso teria acontecido em virtude da ligação dessas expressões com a imagem existente da “África”, o que teria ocorrido quando “as melodias folclóricas, que influenciaram o *candomblé*” foram combatidas por missionários,

“o que ocasionou um preconceito com os africanos”⁹. Para um dos entrevistados, pastor, cantor e compositor, residente no estado do Rio de Janeiro:

Cristo é capaz de resgatar as melodias que estão presas a conceitos culturais e, às vezes, Deus quer usar exatamente o estilo que é discriminado. O ritmo pelo ritmo gera incerteza e questionamento. Devemos saber a essência da motivação que é engrandecer o nome do Senhor¹⁰.

É evidente a crítica ao julgamento e à limitação de grupos e expressões culturais a partir de um modelo de avaliação como tem ocorrido com as expressões religiosas e culturais de matriz africana e, segundo os depoimentos, com a “música negra”. Afirma-se que ela é restrita por “conceitos culturais”, apesar de ser corrente que Deus não distingue homens e coisas. No entanto, isso estaria sob revisão, pois diversos artistas e líderes religiosos utilizam o “estilo discriminado”, numa demonstração de dialogar com outras elaborações culturais, evidenciando uma adequação ao “louvor”, constitutivo dos cultos praticados nas igrejas evangélicas.

Outro pastor, compositor e cantor, em atuação no estado de São Paulo, ao falar sobre as suas canções, pautadas em “raízes africanas”¹¹, diz: “não fiz essas canções propositalmente, foi de uma forma espontânea. Está no sangue. São minhas raízes africanas”. Na mesma matéria, conclui: “o africano é muito criativo. A forma como eles processam e sentem a música mexe com os sentimentos de quem ouve”¹². A criatividade não resulta de interesses e ações individuais, pois decorre do “sangue” e das “raízes africanas”. Para o pastor, criar e cantar são capacidades que resultam da ascendência definida não somente pela dimensão biológica. Aliás, “sangue” não tem esse sentido. Vê-se, em sua fala, o destaque à esfera cultural e ao conteúdo moral, sobretudo quando se observa a alteração que ocorre no estado emocional dos ouvintes a partir da “criatividade” própria do “africano”. Esses são elementos basilares de uma manifestação religiosa e de experiência não dependente de estudos dos Evangelhos, mas de

um modo de sentir resultante da interação entre os fiéis e com o que consideram ser o sagrado.

As falas explicitam também distinta religiosidade. Esta é integrada por uma espiritualidade que tem no corpo um canal de contato com o sagrado, e, na “música negra” e na dança, os seus elementos. Não se trata de algo inusitado no campo religioso, pois está presente em outras expressões religiosas, como as da vertente afro-brasileira (Lühning, 2001).

Os discursos destacam a relação entre ascendência e dom espiritual com os quais o “negro” daria demonstração de estar em contato com Deus; o que se explicitaria pela capacidade de “louvar”, pelos dons e pela criatividade, que emanariam das vidas dos cantores e constituiriam a força espiritual que se manifesta no púlpito e no palco, conforme destacam Hebert e Ana, diretores da CON-3. Essa visão coexiste com outra caracterizada pela ambivalência: o negro teria mais dons espirituais, mais fervor em suas orações, já que buscaria proteção contra as forças maléficas próprias da umbanda e, por fim, seria mais humilde e obediente a Deus. No entanto, o negro também era visto como “exibicionista” e os seus dons, como “simulações de sensualidade” (Burdick, 2002: 200).

As oposições ainda permitem delimitar como a musicalidade e a “cultura negra” são concebidas no meio evangélico já que são qualificadas como “mundanas” e “diabólicas”, portanto “discriminadas”. Porém, há uma parcela que contribui para a inscrição de outra visão. A “música negra” é valorizada, pois, por sua via, é possível entrar em “comunhão”, “louvar”, “adorar”, e também “profetizar”. Ainda, nos depoimentos, encontram-se termos como, por exemplo, “discriminado”, “desdenhar” e “profética” que explicitam uma crítica à polarização religiosa e étnica que caracteriza o meio evangélico. Ao mesmo tempo, indicam a visão de o sagrado não ser excludente, mas capaz de abarcar elementos distintos, desenhando, assim, uma “versão” do cristianismo na qual a “África” e as capacidades de “profetizar”, de “louvar” e o êxtase corporal são alguns de seus componentes. Portanto, o “poder” não advém de uma condição “diabólica”, mas, sim, por ser um canal e componente da esfera

sagrada – integrada, por exemplo, pela dança, pelo canto, pela “adoração”, e pela “profecia”.

Por fim, falar de “raízes africanas”, “profecia”, “louvor”, “poder”, “espontaneidade” na formação de uma religiosidade negra evangélica, elaborada por alguns crentes, passa a ser revelador de como os fiéis concebem o seu “reencontro das raízes”, mesmo que essas sejam “inventadas”, condição central no “processo de definição e gerenciamento das identidades” (Sanchis, 1999: 113). Os elementos da religiosidade e da “música negra” são formulados e apresentados por aqueles que, em situação de fronteira, se aproximaram de outras esferas e questões e, assim, negociam e reconstróem a condição de evangélico. Inscreve-se o recurso constante na reflexão e declaração acerca da diferença, capaz de evidenciar encontros, tensões e redefinição de posicionamentos (Agier, 2001) também no interior do grupo protestante.

Falas e ações: intercâmbio com a música

Além das produções musicais e as concepções de seus elaboradores, existem iniciativas como o Fórum Permanente de Mulheres Negras Cristãs (FPMNC), criado por volta de 2000, com atividades nos estados de São Paulo, Rio de Janeiro, Santa Catarina e Bahia, e o Fórum de Lideranças Negras Evangélicas (FLNE), surgido no estado de São Paulo, formado por leigos e pastores. O primeiro produz encontros pautados na “musicalidade negra”; o segundo têm integrantes que estabelecem tensão com os produtores de “música negra”. O questionamento de práticas e idéias em circulação no meio evangélico pode ser exemplificado com os participantes dos fóruns. Eles apontam a existência, principalmente nas igrejas neopentecostais (caracterizadas pelo destaque aos dons do Espírito Santo, ao combate às tradições religiosas, ao exorcismo e à constante (re)formulação de estratégias, bens e práticas, que marcam os serviços religiosos), de concepções específicas acerca das tradições africanas/negras que, em geral, apontam para a sua rejeição (Burdick, 2002; Prandi, 2007; Silva, 2007).

A pertinência de trazer para o âmbito deste trabalho os fóruns formados por “evangélicos afro-

descendentes”, como se afirmam, pode ser explicitada ao se perguntar sobre o lugar dado à música.

O Fórum Permanente de Mulheres Negras Cristãs de São Paulo (FPMNC/SP) coloca, em sua agenda, questões sobre a liturgia, a condição do afro-descendente, o uso do corpo feminino e o lugar da mulher na sociedade e na igreja. As componentes do FPMNC/SP visam desenvolver “o conhecimento sobre nosso espaço histórico-social e teológico, e nos fortalecendo mutuamente chegaremos a criar e recriar nossa identidade enquanto mulheres negras cristãs”¹³. Para isso, as integrantes do fórum propõem a atuação feminina e de negros a partir de concepção formada por três dimensões: o passado, pontuado por desvalorizações; a atualidade social, com a exclusão; a teologia, com a invisibilidade. A inscrição das “mulheres negras cristãs” tece diálogo com a retórica institucionalizada de igualdade entre os membros do grupo religioso. Isso ocorre quando é proposto conhecer o “nosso espaço histórico-social e teológico” e também (re)criar a “identidade de mulher negra” e adepta cristã. Desse modo, pretendem alterar o meio evangélico, podendo, quem sabe, ainda colocar em debate a participação em postos de comando e de decisão na hierarquia religiosa (Machado e Figueiredo, 2000).

Em sua formulação, o FPMNC/SP busca desenvolver uma “celebração litúrgica com a nossa cara...e com muita música!” e, assim, realizou o Fórum de Música Negra Brasileira e Igreja (FMNBI), promovendo palestras sobre a história e a influência nas igrejas da “música negra”, a “cultura musical afro-brasileira” e a teologia cristã. Nesse caso, a discussão sobre liturgia e “música negra” ou afro-brasileira não está voltada exclusivamente às ações estratégicas, portanto, de uso de práticas e símbolos deslocados de seus contextos. Então, o fórum musical, voltado ao diálogo com a visão que perpassa as atividades elaboradas para a construção da emancipação de grupos politicamente minoritários, sublinha que a musicalidade é peça-chave na (re)construção identitária que compreende defesas de (re)formulação litúrgica e de reflexão dos textos sagrados.

Ainda a relação entre os fóruns e a música é es-

tabelecida com a tensão surgida entre o FLNE e os produtores de “música negra”. O FLNE enfatiza a necessidade de refletir a “questão do afro-descendente” no âmbito religioso e, assim, atua para dar:

um basta na omissão da Igreja Evangélica brasileira e quebre o silêncio dos púlpitos com a temática negra e que não fique só nas palavras, nos sermões e nas declarações, mas também através de ações concretas: programas, campanhas, ações afirmativas e reparações¹⁴.

Além de exigir ações no sentido de “reparações”, o FLNE se pronuncia sobre as igrejas neopentecostais que associam o mal à “temática negra”, ficando isso visível nas doutrinas por elas pregadas¹⁵, que seriam: a “maldição hereditária” (nela, o povo negro possui uma maldição que o faz inferior) e a “batalha espiritual” (o combate às heranças culturais de ascendência africana ou negra) que acompanham a “teologia da prosperidade” (alcança o progresso material quem age com fé e combate os cultos de ascendência africana) (Burdick 2002; Pinheiro 2006).

De acordo com a diretriz do FLNE, um de seus membros, com marcada atuação no estado de São Paulo, voltado a ampliar o que diz ser o “discurso pentecostal afro-brasileiro”, direciona críticas aos produtores de “música negra” ou *black gospel music*. Para o integrante do FLNE, no interior do “movimento negro evangélico”¹⁶, estaria o “movimento *black gospel*”, surgido nas igrejas neopentecostais brasileiras no decorrer da década de 1980. Observa não existir integração entre ambos porque a doutrina neopentecostal inviabiliza a reflexão militante de “busca de transformação social”. Critica, assim, a *black gospel music*, pois sua atuação fica restrita ao canto, sem provocar reflexões em parte significativa de seu público. De seu ponto de vista, as canções não fomentariam questionamentos sobre o sofrimento, o cativo e a perseguição de liberdade em Deus.

O participante do fórum observa que o “movimento negro evangélico” busca transformar a sociedade ao instituir a “teologia contextualizada e negra”. Apesar disso, reconhece o “movimento *black*

gospel” como integrante do “movimento negro evangélico” porque (ambos) se originam da mesma “raiz negra”, pois o “movimento pentecostal surgiu no mesmo ambiente que gerou a música negra. Assim como o pentecostalismo é negro, a sua música também é”. Entende ele que a integração entre os dois “movimentos” seria interessante por ser a música capaz de mobilizar significativo contingente¹⁷.

O argumento do integrante do “movimento negro evangélico” suscitou resposta dos produtores de “música negra” ou *black gospel music*. Um dos componentes da equipe *Soul de Cristo*, por meio do *site e-black*, afirma existir, há muito, aqueles comprometidos com a “música *gospel*” que divulgam a “Palavra de Deus”. Para tanto, buscam em “nossas raízes africanas, conceitos de que Jesus veio para todos os povos”. Assim, indica estar em andamento a conscientização e, para exemplificar, cita vários cantores que valorizam a “cultura africana” a fim de divulgar a “mensagem que Jesus nos deixou”. Por fim, coloca que a proximidade entre os dois depende de o “movimento negro evangélico” estabelecer que a divulgação de suas idéias e objetivos passaria pela música¹⁸.

Considerações finais

Ao destacar as produções musicais foi visto que elas instalam e evidenciam a dinâmica do meio protestante brasileiro. Ou seja, foi focalizada a emergência de grupos produtores de bens e serviços, permitindo compreender a especificidade da “música negra”, como de uma noção de sagrado. Foi sublinhado o modo de pertencimento e participação que alguns evangélicos delineiam com a crítica feita aos princípios existentes no meio evangélico. Isso inclui a interlocução estabelecida com temas e símbolos não restritos ao protestantismo, pois destaca a importância da “música negra”, da “cultura musical afro-brasileira”, tensionando os direcionamentos teológicos.

Como foi relatado, no meio protestante são veiculadas vozes e práticas que se opõem àquilo considerado de procedência afro-brasileira, além de atribuir um valor negativo ao seu conteúdo religioso e cultural (Novaes e Floriano, 1985; Contins, 1995;

Burdick, 2002; Prandi, 2007; Silva, 2007). Durante o percurso realizado, iniciativas e questões foram relacionadas e possibilitaram focalizar como se constrói o que é entendido como possuidor de ascendência africana. As falas sobre “música negra”, as peculiaridades daqueles que a divulgam e dos “negros” descortinam as continuidades, as rupturas e as tensões com as diretrizes vigentes. Para os envolvidos com a citada modalidade musical, estas contribuem para a invisibilidade, o afastamento, a negatividade daquilo considerado de origem “negra” ou “africana”. Assim, buscam construir uma imagem positiva da África ou do que seja considerado oriundo dela como a “música negra” ou “música afro” ou *black gospel music*.

As inovações musicais destacadas, por mais audaciosas que sejam, sublinham a circulação de formas culturais, mais ainda das músicas (eletrônico) – percussivas relacionadas à África e aos demais países americanos e com população negra ou o que seja entendido africano – afro-brasileiras ou afro-latino-americanas, inseridas na rota diaspórica (Gillroy, 2001).

As falas e os fazeres aqui destacados não possibilitam afirmar que os artistas, empresários e leigos, envolvidos com a “música negra”, estejam voltados para o desmonte do meio evangélico brasileiro. Ao contrário, os artistas e os componentes dos fóruns acreditam na religião que seguem e buscam disseminar os ensinamentos; a evangelização é ponto constante, seguir os mandamentos é condição incontestável, porém fazem isso de modo distinto. Vê-se que produtores, cantores, pastores e leigos, integrantes ou não dos fóruns, dialogam com os princípios institucionalizados e procuram circunscrever um modo de pertencimento e participação demarcado por outros sentidos e imagens daquilo apontado como “negro” e “africano”.

Os integrantes dos fóruns falam de sentimentos, da invisibilidade do “negro” na teologia, na capacidade de cantar, de se relacionar com o sagrado e de estabelecer uma liturgia “com a nossa cara... com muita música”, quer seja a celebração realizada por mulheres ou por homens. Para isso, faz-se a defesa da releitura bíblica, de repensar a teologia

e, ainda mais, alinhar as “ações de reparação” (de alcance social, político, histórico e religioso). Esperam atingir o fortalecimento de fiéis, do contingente de evangélicos “negros” ou “afro-descendentes”, dos símbolos e das manifestações culturais com eles relacionadas.

Os discursos, por mais distintos que sejam, quando observados os dos produtores, pastores, cantores e componentes dos fóruns, explicitam que as articulações voltadas a delimitar o religioso e o sagrado podem e compreendem o diverso. Os fazeres apresentados são ouvidos e sentidos por meio de bens, serviços e idéias, integrantes de novas liturgias, e, ainda, proporcionam reflexões doutrinárias, sociais e políticas, haja vista a adequação da religião ao mundo contemporâneo.

Ao destacar os depoimentos de produtores de “música negra”, as ações e justificativas de empresários e artistas e, por fim, ao apresentar as iniciativas dos fóruns e a relação com a música, foi possível observar que, a partir de referências bíblicas e culturais, se critica a elaboração cristã difundida no país, pois pautada na polarização que tornava o negro e suas manifestações culturais e religiosas incompatíveis com a visão de mundo em vigência, explicitamente apontada por L’ton, ao afirmar “como nosso país foi colonizado por europeus, o próprio evangelho que foi difundido por eles veio nos ‘moldes’ do homem branco...”. O que se pode observar com os depoimentos e com as atividades aqui elencadas é que a “África” surge como referência e, por conseguinte, fala-se em “negro”, em “africano”, em “afro-descendente”, de sua espiritualidade, a fim de constituir a experiência religiosa e, ao mesmo tempo, destaca-se outra elaboração de sagrado. Trata-se de uma dimensão inclusiva porque as diferenças não são subsumidas (cor, gênero e raça) e, muito menos, enfatiza-se o distanciamento de manifestações populares e religiosas, principalmente aquelas relacionadas com as populações afro-descendentes (Novaes e Floriano, 1985; Burdick, 1998 e 2002). Ao focalizar as elaborações dos envolvidos com a “música negra” e com os fóruns, entende-se que o sagrado é aquilo que contempla o diverso e, assim, a música percussiva, a dança, o canto, a profecia,

o louvor não são somente as expressões das “raízes africanas”. Como componentes e expressões do sagrado, embasam a (re)leitura do Evangelho, e se integram à liturgia contextualizada.

Notas

- 1 Este artigo está baseado em minha tese de doutorado, intitulada Na ‘pista’ da fé: música, festa e outros encontros culturais entre os evangélicos do Rio de Janeiro, defendida no PPGSA/IFCS, em 2006. Agradeço a leitura e os comentários realizados por Patrícia Silveira de Farias (ESS/UFRJ).
- 2 No Brasil, a alteração do campo religioso pode ser indicada pela presença de diversos grupos religiosos em concorrência com o catolicismo como, por exemplo, evangélicos, afro-brasileiros, budistas, esotéricos e tradições indígenas. No tocante aos evangélicos, os dados censitários de 1991 e 2000 registram a diminuição de católicos e o aumento de evangélicos (em 1991 eram 83,76 % de católicos, passando a 73,77 % em 2000; os evangélicos contabilizavam em 1991 cerca de 9 %, passando a 15,5 % em 2000).
- 3 Utilizarei o termo leigo para me referir aos membros de qualquer grupo evangélico, mas que não ocupam cargos de liderança nas igrejas, sendo esse o caso de artistas, de empresários e de fiéis.
- 4 As três primeiras são igrejas históricas e as demais, de fundação recente, são da vertente pentecostal.
- 5 “B. Unit Festival” (<http://www.mundonegro.com.br> [25/6/2005])
- 6 <http://www.mundonegro.com.br/noticias> (25/06/2005).
- 7 Dias, J. “Música afro ainda enfrenta o desafio de não ser comercial” (<http://www.elnet.com.br> [11/2/2004])
- 8 Ver nota 7.
- 9 Dias, J. “A origem da música gospel e secular vem da África” (<http://www.elnet.com.br> [11/2/2004b]).
- 10 Ver nota 9.
- 11 Esse pastor, ao se apresentar no Encontro Nacional de Louvor Profético, no Rio de Janeiro, anunciou uma canção que dizia expor a sua influência africana. Segundo ele, o cântico era em idioma umbundo, falado em Angola, e tinha a seguinte letra: “kakuli walisoka la Iesu (três vezes) – Ninguém é igual a Jesus (quatro vezes)/ Já procuramos por todo lugar/ Já apalpamos por todo lugar/ Já rodeamos todo lugar/ kakuli walisoka la Iesu”. Concomitantemente, desenvolveu coreografia logo seguida por todos os presentes, durante cerca de 20 minutos.
- 12 Dias, J. “A origem da música gospel e secular vem da África” (<http://www.elnet.com.br> [11/2/2004b]).
- 13 Conforme mensagem pessoal recebida em 2004.
- 14 “Relatório do Fórum de Lideranças Negras Evangélicas” (<http://br.msusers.com/afrodescendentesnasilgrejasevanglicas> [22/11/2003]).
- 15 Ver Fórum de Lideranças Negras Evangélicas (<http://br.msusers.com/afrodescendentesnasilgrejasevanglicas> [22/11/2003]). ‘A Ética e a Igreja’ veicula a crítica sobre a relação entre a cultura negra e o demônio, maiores detalhes: (<http://br.msusers.com/afrodescendentesnasilgrejasevanglicas> [02/04/2004]).
- 16 O Movimento Negro Evangélico – MNE, é formado por grupos ligados às igrejas históricas e à vertente (neo)pentecostal. Maiores detalhes (<http://br.msusers.com/afrodescendentesnasilgrejasevanglicas> [26/06/05]).
- 17 Ver Silva, H. (<http://mqilombo.hpg.com.br> [2004-05-23]).
- 18 Ver D’Jesus, S. (<http://pcg.com.br/ebblack> [2005-06-11]).

Referências bibliográficas

- Agier, M. (2001) 'Distúrbios identitários em tempos de globalização'. *Mana* Vol. 7(2): 7 - 33.
- Barbosa, J. C. (2002) *Negro não entra na igreja: espiã da banda de fora. Protestantismo e escravidão no Brasil Império*. Piracicaba: Ed. Unimep.
- Birman, P. (1996) 'Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens'. *Religião e Sociedade*, Vol. 17(1 - 2): 90 - 109.
- Burdick, J. (2002) 'Pentecostalismo e identidade negra no Brasil: mistura impossível?' Em Y. Maggie e C. B. Rezende (orgs.) *Raça como retórica - a construção da diferença*. Pp. 185 - 212. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- . (1998) *Blessed Anastácia: Women, Race and Popular Christianity in Brazil*. New York: Routledge.
- Contins, M. (1995) *Tornando-se pentecostal. Um estudo comparativo sobre pentecostais negros nos EUA e no Brasil*. Tese de doutorado, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro.
- Freston, P. (1993) *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*. Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas.
- Gilroy, P. (2001) *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos.
- Goff Jr., J. (2002) *Close Harmony: A History of Southern Gospel*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Luhning, Â. (2001) 'Música: palavra-chave da memória'. Em C. Matos, E. Travassos e F. Medeiros (orgs.) *Ao encontro da palavra cantada - poesia, música e voz*. Pp.23 - 33. Rio de Janeiro: 7Letras.
- Machado, M^a D. e F. Figueiredo (2000) 'Gênero, religião e política: os evangélicos nas disputas eleitorais da cidade do Rio de Janeiro'. *Ciências Sociais e Religião*, Vol. 4(4): 125 - 148.
- Maustsby, P. (1999) 'The Impact of Gospel Music on the Secular Music Industry'. Em G.D. Caponi (ed.) *Signifyin(g), Sanctifyin', and Slam Dunking: A Reader in African American Expressive Culture*. Amherst: The University of Massachusetts Press.
- Novaes, R. e M^a G. Floriano (1985) *O negro evangélico*. Rio de Janeiro: Iser.
- Pinheiro, M. L. (1997) *A linguagem do funkeiro: inovações e estratégias conversionistas em igrejas neopentecostais no Rio de Janeiro*. Dissertação de Mestrado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
- . (2006) *Na 'pista' da fé: música, festa e outros encontros culturais entre os evangélicos do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- . (2007) 'Música, religião e cor - uma leitura da produção de black gospel music'. *Religião e Sociedade*, Vol. 27(2): 163 - 180.
- Prandi, R. (2007) 'As religiões afro-brasileiras nas Ciências Sociais: uma conferência, uma bibliografia'. *BIB. Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, Vol. 63: 7 - 30.
- Sanchis, P. (1999) 'O campo religioso contemporâneo no Brasil'. Em A. P. Oro e C. A. Steil (Orgs.) *Globalização e religião*. Pp.103 - 116. Petrópolis:Vozes; Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2^a ed.
- Silva, V. (2007) 'Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo'. *Mana*, Vol. 13(1): 207 - 236.
- Young, A. (1997) *Woke Me Up This Morning: Black Singers and the Gospel Life*. Jackson: University Press of Mississippi.

6 “Our Government is in Bwa Kayiman:” A Vodou Ceremony in 1791 and its Contemporary Significations

Markel Thylefors

Markel Thylefors is a researcher at the School of Global Studies, Social Anthropology, University of Gothenburg, Sweden. He has carried out fieldwork in Haiti in periods between 1996 and 2007. His current research project investigates social and religious change of the Haitian Vodou religion.
markel.thylefors@globalstudies.gu.se

The Haitian Vodou religion has evolved alongside the Haitian nation state and the local interpretations of a linkage between national identity and Vodou appear strong – also in comparison with other African-American religions. This paper explores representations of Vodou’s role during the Slave Revolution which resulted in the declaration of Haiti’s independence in 1804. The article specifically addresses the Vodou ceremony which presumably took place at Bwa Kayiman in northern Haiti in 1791. Against this background, contemporary uses and repercussions – not the least among Vodou practitioners – of the historiography of Vodou and the Revolution, as well as their consequences for the Vodou religion are discussed.

Keywords: Haiti, Vodou, revolution, Bwa Kayiman, Bois Caïman

Markel Thylefors es investigador en antropología social en School of Global Studies, de la Universidad de Gotemburgo, Suecia. Ha realizado trabajo de campo en Haití en distintos períodos entre 1996 y 2007. Su proyecto actual de investigación es el cambio social y religioso de la religión haitiana del vodú.
markel.thylefors@globalstudies.gu.se

La religión haitiana del vodú ha evolucionado paralelamente con el estado-nación haitiano. Las interpretaciones locales de una relación estrecha entre la identidad nacional y el vodú están también presentes en otras religiones afroamericanas. Este artículo investiga las representaciones del papel del vodú durante la Revolución de esclavos que tuvo como resultado la declaración de independencia de Haití en 1804. Como ejemplo se puede tomar la ceremonia que supuestamente tuvo lugar en el bosque del Caímán, en el norte de Haití, en 1791. El artículo investiga también los usos y las repercusiones contemporáneos de la historiografía del vodú y la Revolución, así como sus consecuencias para dicha religión.

Palabras claves: Haití, vodú, revolución, Bwa Kayiman, Bois Caïman, Bosque del Caímán

Introduction

This article¹ explores representations of Vodou as crucial for the independence and birth of the Haitian nation state. The Republic of Haiti was declared in 1804 and was the result of a successful slave revolution (1791-1803). According to several sources, Vodou was vital in inciting the Revolution which supposedly began with a meeting and a Vodou ceremony at a place called Bwa Kayiman² in 1791. The importance of Vodou in attaining Haitian independence, as well as the historiography of the Bwa Kayiman ceremony, have been articulated largely by Haitian and foreign intellectuals as well as other observers. This article further intends to give examples of how *Vodouisants*, or Vodou practitioners, in the popular setting³ make use of narratives about Vodou's role in the creation of Haiti to legitimize the religion and depict it as inextricably merged with Haitian national identity. At the end of this article, I discuss the possible bearings and consequences of such representations of a "revolutionary Vodou" upon the position of Vodou and its devotees in today's Haitian society. This perspective is relevant in the light of local public discourse which often returns to the need for reconciliation and increased dialogue among various social, economic and religious categories, as well as political factions, in what is described as a fragmented country (see as an example, St Fleur and Beaubrun, 2007).

At the core of the Vodou religion are the spirits referred to as *lwa* (*loa*). Most of these spirits have origins in West and Central Africa and were brought by slaves to Haiti under French colonial rule. As with other Afro-Latin American religions, Vodou practice centers on "serving" the spirits in order to ensure their benevolence and help in everyday life. Other features of Haitian Vodou include animistic traits as well as the agency accorded to the ancestors and spirits of other departed humans.

In the minds of many Haitians, Vodou is also closely linked with Haitian identity. Few seem to deny such associations, even if they reject Vodou and see it as a cause of underdevelopment, an expression of mental backwardness, or even as invoking God's punishment on the country. Others

– whether or not they practice Vodou – describe it as a positive expression of a mixed African heritage which renders Haitians unique. Some also appreciate Vodou as a composite of true "Haitian-ness" while distinguishing between constructions of a supposedly "traditional, pure and rural Vodou," in contrast to a "contemporary, degenerated, commercialized and magically dangerous Vodou" said to be practiced by the urban poor.

If Vodou has been incorporated in constructions of national identity, Vodou in return incorporates the nation. In Vodou temples there are national symbols such as the red and blue of the Haitian bicolor, small paper flags and, occasionally, presidential portraits. The national coat of arms – with its guns and revolutionary cap of liberty – is painted on drums and, according to *Vodouisants*, is recaptured in the ceremonial drawing for the important Vodou spirit *Ogou* (cf. Brown, 1989).

...Haitian, it is the Vodou which is for you.
It is in your guts, in your ancestors, in your
blood, in your veins. It is *vaksin* (musical
instrument), drums, and *banbou* (musical
instrument), which is our culture – we the
Haitians.

Vodou priest outside Jacmel



Figure 1: Vodou temple. The spirit *Ogou's* ceremonial drawing here includes Haitian flags (photo by the author).

The above quotation suggests that Vodou forms a primordial part of the very physical being of Haitians, that Vodou is "in the blood." Moreover, the predominant opinion is that a person's Vodou spirits are acquired through bloodlines and inheritance.

If there is a particular event in Vodou's history that has been decisive for shaping Vodou as a social fact, it is probably the Vodou ceremony at Bwa Kayiman on August 14, 1791. Presumably, this ceremony launched the Haitian Revolution which resulted in the abolition of slavery and an independent Haiti in 1804. This is one description of the ceremony by the famous Haitian writer and historian Dantès Bellegarde in 1953 (in Geggus, 2002: 81):

During the night of 14 August 1791 in the midst of a forest called Bois Caïman [Alligator Wood], on the Morne Rouge in the northern plain, the slaves held a large meeting to draw up a final plan for a general revolt. They consisted of about two hundred slave drivers, sent from various plantations in the region. Presiding over the assembly was a black man named Boukman, whose fiery words exalted the conspirators. Before they separated, they held amidst a violent rainstorm an impressive ceremony, so as to solemnize the undertakings they made. While the storm raged and lightning shot across the sky, a tall black woman appeared suddenly in the center of the gathering. Armed with a long, pointed knife that she waved above her head, she performed a sinister dance singing an African song, which the others, face down against the ground, repeated as a chorus. A black pig was then dragged in front of her and she split it open with her knife. The animal's blood was collected in a wooden bowl and served still foaming to each delegate. At a signal from the priestess, they all threw themselves on their knees and swore blindly to obey the orders of Boukman, who had been proclaimed the supreme chief of the rebellion. He announced as his choice of principal lieutenants Jean-François Papillon, Georges Biassou, and Jeannot Bullet.

Haitian ex-dictator François Duvalier (president, 1957-1971) also referred to the Bwa Kayiman ceremony in his *Éléments d'une doctrine* (1968). His case is noteworthy in light of his extremely influential position:

... [T]hey celebrated the ceremony of Bois-Caïman during which they all swore to take vengeance against the White colonizers by iron and fire. A grand Vodou priest called Boukman became the terrible organizer of the slave revolt. Hallaou, Hyacinthe, the La-fortunes, all Vodou priests made fanatic by their African beliefs, pulverized the Northern plains of Haiti so that the burning flames of a thousand glowing houses could be seen as far as the Bermuda Islands.

The African beliefs thus served to gather the slaves in the face of the conquest of the Independence of Haiti. (Duvalier, 1968: 278-279, my translation)

Similarly, ex-president Jean-Bertrand Aristide – who officially recognized Vodou as a religion through a presidential decree in 2003 – mentioned the Bwa Kayiman ceremony in his dissertation (2006: 345):

To free themselves from the bonds of slavery, our forefathers turned to the Ancestors in the ceremony of Bois Caïman, in August 1791. In other words, to become free, the slaves prayed not to the God of his master but to the God of Ancestors.

The event of the Bwa Kayiman ceremony forms an important part of Haitian national identity as it relates to the very genesis of Haiti. Moreover, the Vodou constituent of the Bwa Kayiman ceremony also manifests a particular cultural, or ethnic, dimension of the Haitian Revolution and ensuing declaration of the Republic of Haiti. Thus, it is not surprising that the event is taught at school, referred to in public debates and appears in popular songs (cf. CHAR, 2007; cf. AHP, 2007; cf. Fombrun, 1980). References to the revolutionary birth of the Haitian nation are also often heard in Vodouisant discourse:

Whatever Haitian you are, since you're Haitian; be it a Catholic priest – you're Vodouisant, be it a reverend – you're Vodouisant. Because when you say "Haiti," you say "Vodou." When you say "Vodou," you say "Haiti." Because this little terrain, *this* little piece of earth right *here*. I believe that two hundred years [ago] – Vodou gave it its independence. Do you understand? You recognize this?

Vodou leader and priest in Cayes-Jacmel

The Haitian state commemorated the centennial and bicentennial (under President Jean-Bertrand Aristide) of the Bwa Kayiman ceremony. In connection with Haiti's bicentennial in 2004, ceremonies were also held at the site which is today identified as Bwa Kayiman. The symbolic value of Bwa Kayiman is further demonstrated by Protestant extremists who have performed so-called crusades to Bwa Kayiman, aimed nominally at purging the site. On the internet site⁴ of the Florida based Seed of Abraham Pentecostal Church, one such "crusader" and missionary explains in extremist Protestant jargon:

On August 14, 1791 a leader named Boukman called for a secret meeting with many other slaves in a forest called Bois-Caiman near Cap-Haitien where they had a satanic ceremony, killed a pig, and drank the blood, swearing and dedicating Haiti to serve the

devil. All Haitian historians believe and teach that Haiti's independence in 1804 came from that satanic ceremony.

For 206 years Bois-Caiman has been a very sacred high place for the devil where no one could ever set foot, except the witch doctors when having voodoo services. Every year for 206 years on August 14 all witch doctors would meet there to offer sacrifices to the devil. In 1991 the government renewed that contract with the devil.

The renewed "contract with the devil" in 1991 as well as the "witch doctors," conceivably refer to the bicentennial celebrations of Bwa Kayiman and Vodou priests, respectively. During later years the police have intervened to hinder Protestant crusades.⁵ These can be considered as a more dramatic manifestation of the everyday strategies of those who do not like Vodou – e.g. Protestants. Instead of questioning if "Vodou spirits exist," or if "Vodou was important during the Haitian Revolution" they attack the practice of Vodou, while simultaneously recognizing Vodouisant views of belief and history.

Bwa Kayiman revisited

In the world of scholars there is an ongoing debate regarding the role Vodou played in the Haitian Revolution. The Bwa Kayiman ceremony, whether it ever took place and, if so, in what form, is a case in point. Some scholars, such as Price-Mars (1973),



Figure 2: Protestant publicity beginning "Make the experience of a Retreat of Power, Victory and Delivery in the Presence of God." Even if Protestants may criticize Vodou, few seem prepared to support activities such as crusades to Vodou sites (photo by the author).

Rigaud (1953), Menneson-Rigaud (1958), Laguerre (1989), Desmangles (1992) and Mathieu (2004), embrace the Bwa Kayiman ceremony and emphasize the role of Vodou during the Haitian Revolution. Of particular interest is the ethnologist Rigaud's *La tradition voodoo* (1953) which, along with other books on Vodou, also has reached Vodouisants in the popular setting. Geggus mentions that Rigaud's work "may have shaped vodou as much as reflected it" (2002: 83), and Cosentino adds that it is "immensely popular" (1995: 30).

Other researchers are skeptical to the importance of Vodou as a "motor" during the slave Revolution. Métraux (1972: 41) opines that Haitian nationalists claimed that Vodou's "influence had been all-important on the men who had won independence for the country." Such claims were made not the least by intellectual groupings such as the negritude-influenced *noirists* who endeavored to show the African heritage of Haitians – Vodou being the ultimate expression (for related examples in the larger region, see e.g. the discussions of Matory, 1999, or Capone, 2005). Cosentino (1995: 32) writes that "...Haitian intellectuals propagated mythical theories which synthesized Vodou with African culture and religion." One of these intellectuals was François Duvalier, president between 1957 and 1971, and these Afro-centric teachings left their imprint on what Halward (2004: 27) terms as Duvalier's "*voudouiste* nationalism."⁶

In a related vein, Pluchon argues (1987) that it is above all Haitian researchers who reproduce the legend of the Bwa Kayiman ceremony. However, also several non-Haitian authors like C.L.R. James (2001[1938]), Simpson (1945), Rotberg (1976), Davis (1988), Suttles (1971), and Fick (1990) point to the Bwa Kayiman ceremony as decisive for the onset of the Haitian Revolution. Moreover, Haitian researchers like Dayan (1995) and Hurbon (1995) hold that the Bwa Kayiman ceremony is largely a construction, but that the event as reinterpreted in today's Haiti is significant enough *per se*.

Skeptical reviewers of the history of the Bwa Kayiman ceremony and its significance include the historians Pluchon (1987), Hoffman (1990), and

Geggus (2002). I will only briefly recapture their critique of the historiography of Bwa Kayiman.

As a major coup to French colonial interests, the onset of the slave Revolution and the weeks before it are extremely well documented (Hoffman, 1990: 10). Still, no contemporary sources mention neither the Bwa Kayiman forest where the meeting should have taken place, nor any religious ceremony. Thus, one problem is to identify the location of Bwa Kayiman, and consequently, there has been some competition between diverse places in northern Haiti that claim being the site of Bwa Kayiman: "[e]ach small group of vodouisants in the north concocts fabrications so that, when the great day comes for commemorating the bicentenary of the famous ceremony..., their temple will be adorned at the expense of the state" (Julien in Geggus, 2002: 85).

According to Hoffman (1990), a large and important meeting *did* take place at the Le Normand plantation, close to Morne Rouge, on August 14, 1791, which gathered slaves from over a hundred plantations under the "pretext of a meal" (Geggus 2002: 85). This was not a secret meeting and the slaves had received permission from their owners to attend. Yet, during this get-together, several historical documents show, plans were made to begin a revolt, probably on August 22 (Geggus, 2002). Thus, Geggus suggests that it "is therefore entirely fitting that August 14th should be celebrated as an anniversary of national significance" (2002: 92). There is, according to Geggus, however, no evidence that a Vodou ritual took place during this gathering. Pluchon (1987: 120) contends that the slaves were aware of their support from French revolutionaries. This political fact – not Vodou – he claims, started the insurrection.

The first publication to mention a religious ritual at a place called "Kayiman" was written by Antoine Dalmas, a French doctor and "*colon raciste*" (Hoffman, 1990: 16). He was in Haiti during the first stage of the Revolution, though his book was published in 1814. Dalmas, describes "a kind of feast, or sacrifice" involving a black pig that was celebrated by slaves (Dalmas, 1814: 117-118; Hoffman, 1990). This event took place on August 21,

ten kilometers away from Morne Rouge, the location of the revolutionary meeting which occurred one week earlier, also mentioned by Dalmas (1814: 117; Geggus, 2002: 86-87). Geggus (2002) and Pluchon (1987) suggest that these two meetings were confounded into a single one by later writers. Thus Geggus (2002), in contrast to Hoffman, argues that there was in fact a Vodou ceremony preceding the Revolution, but maintains that later descriptions of this event are largely constructions.

The next important description of the pre-revolutionary meeting was that of Civique de Gastine published in 1819 (Hoffman, 1990: 15; cf. de Gastine, 1819: 104-106). A colorful French radical and anti-slavery activist, de Gastine had not yet visited Haiti, and conceivably, his work relied extensively, though freely, on Dalmas' description. de Gastine was also the first to combine the political meeting of the slaves planning an insurrection with a religious ceremony, all taking place at Morne Rouge. de Gastine's short outline of the so-called *cérémonie superstitieuse* introduces several rudiments of what has become the Bwa Kayiman legend, such as the romanticist attributes of a rainstorm and lighting that "shot across the sky," an oath, a ritual leader and an orator (de Gastine, 1819; Hoffman, 1990).

More elaborate descriptions of the Bwa Kayiman Vodou ritual first appeared in print in 1824, in the poetic account of the Haitian writer Hérard Dumesle, a deputy from the southern town of Les Cayes. It was also Dumesle who brought in what has become one of the most famous elements of the Bwa Kayiman ceremony – the "Boukman-prayer." Dumesle claimed that the prayer was a literary recreation of a prayer that was supposedly uttered by the priest leading the ceremony. Several later writers have, however, claimed that the prayer was actually spoken verbatim at Bwa Kayiman (Hoffman, 1990: 20). (Dumesle did not claim that the officiating priest was Boukman). This is how the prayer is translated into English by C.L.R. James (2001: 70-71):

The god who created the sun which gives us light, who rouses the waves and rules the

storm, though hidden in the clouds, he watches us. He sees all that the white man does. The god of the white man inspires him with the crime, but our god calls upon us to do good works. Our god who is good to us orders us to revenge our wrongs. He will direct our arms and aid us. Throw away the symbol of the god of the whites who has so often caused us to weep, and listen to the voice of liberty, which speaks in the hearts of us all.

The "Boukman prayer" is widely referred to in various works. The Bwa Kayiman ceremony and the "Boukman prayer," have traveled far, both in time and space. In Sweden, the prayer was reproduced on the wall of the Vodou section at the Gothenburg Museum of World Cultures' inaugural exhibition in 2005.⁷ In Haiti in 2007, I heard the "Boukman prayer" proclaimed to the gathered media at the opening of a press conference organized by the Vodou organization Association, Vodouisants Sud-Est. The Catholic bishop heading the Conférence épiscopale d'Haïti, also used elements from the "Boukman prayer" in his speech at the nationwide celebrations of 65th anniversary of Haiti's consecration to Our Lady of Perpetual Help (Kébrau, 2007: 36). The bishop's rhetorical twist, or open-mindedness, outraged some of my Vodouisant acquaintances who saw it as a Catholic attempt to appropriate the events at Bwa Kayiman.

The Boukman-prayer is an ideological statement and ascribes to the revolutionaries a "specifically anti-Christian coloring" (Geggus, 2002: 89). However, it is unclear whether the prayer's call to "throw away the symbol of the god of the whites"⁸ really captures the religious orientation of the rebelling Vodouisants, or, actually reflects the critical consciousness of Dumesle himself. Revolutionary leaders like Toussaint and Dessalines might have practiced Vodou, nevertheless their Catholic allegiances are well-established. Macaya and Romaine-la-Prophétesse were two other rebel leaders who made eclectic use of both Christian and African beliefs. Romaine even claimed being the godson of Virgin Mary (Rey, 2002: 270-271). Rey suggests

that Central African interpretations of Catholicism brought to Haiti through the slave trade held a central place in the "ideological undercurrent of the revolution" (2002: 273; see also Fick, 1990: 264).⁹

Boukman's presence at the Bwa Kayiman ceremony is mentioned for the first time by a French abolitionist in the 1840s. Boukman as a revolutionary leader is well documented, but his identity as a religious leader or Vodou priest was not established until the writings of the historian Ardouin fifty years after the event (Geggus, 2002: 81-92). Other writers have stated that revolutionary leaders such as Toussaint, or Dessalines, assisted the Bwa Kayiman meeting.

"The young virgin" taking on the role of Vodou priest, introduced by Dumesle, becomes a "tall black woman" in Bellegarde's account quoted above. Another text mentions a green-eyed *mulâtresse* (Fick, 1990: 265), and Rigaud (1953) specifies an old Black woman. The sacrificial pig has, depending on the author, also been described also as a ram and a bull (Hoffman, 1990). In one oral version that I recorded in Croix-des-bouquets in 2004, a captured French soldier took the place of the sacrificial animal. Haiti's ex-president Jean-Bertrand Aristide, writes apropos of the sacrifice during "the ceremony of Bwa kay Iman" that: "[a]ccording to

worshippers: 'As in the bible where Jesus offered himself in sacrifice in place of a lamb, a slave named Jean Viksamar offered himself in place of a pig, in sacrifice to God in order to free the country from slavery'" (2006: 304).

Using the Bwa Kayiman as the underpinning of theological hypothesizing is not uncommon among Vodouisants at the local level. Some believe, for example, that the female priest must have been possessed by the spirit Ezili Dantò, as a black pig was sacrificed. One of my informants embellished the narrative by claiming that the pig was sacrificed at the roots of the *palmiste de la liberté*, palm tree of liberty, found on the Haitian coat of arms. Another quite widespread theory, perhaps with roots in the U.S. Diaspora, introduces a Muslim element to the Revolution by suggesting that the word *Kayiman* should be interpreted as "house (*kay*) of the imam."

Vodouisant appropriation of Bwa Kayiman

The account of the Bwa Kayiman ceremony is today definitely widespread among the ranks of Vodouisants and has been integrated into Vodou's lore (for an example, see Davis, 1988: 266). The issue of the ceremony, as well as the general importance of Vodou to liberate Haiti, was often raised when I spoke with people about Vodou. By portraying Vodou as a cultural and religious heritage inextricably merged with the history and independence of Haiti, practitioners also legitimize Vodou and its place in Haitian society. In 2006 and 2007, for example, I attended three press conferences with Vodou representatives and the issue of Bwa Kayiman was mentioned at each of these occasions (cf. Platfòm Milokan, 2007).

My interlocutor in the quote below is not representative as he is quite well-educated though financially poor. Still, as a leader of a local Vodou organization he is a person of some influence. While all Haitians are aware of the Bwa Kayiman ceremony, not all can cite its details, or the Boukman prayer, as follows below:

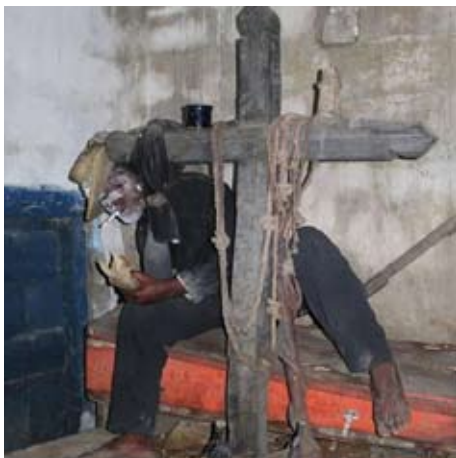


Figure 3: Young Vodouisant, dressed as the spirit Baron, poses behind Baron's cross at a Vodou temple (photo by the author).

[W]e even won the battle with the Vodou. During maroon-hood we had a grand Vodou priest called Boukman. The head of the revolt... After the battles for our independence, the country was proclaimed independent on the 1st of January 1804. First Black and Negro republic of this world. Well, during [the presidents] Pétion and Boyer, France made us pay for the independence so that we were never to return into slavery again... even according to Christianity it is a sin, it is a sin because we had battled. Today, well, you tell me that you believe in God. What God? The God of suffering? That's because of this we Vodouisants respect, we all respect the prayer of Boukman at the moment of revolution. What does he say? He says:

"*Granmèt*, God, who makes the sun shed light on us up there, who makes the seas rise, and unleash the rainstorm,... he watches us and he sees all that the White do to us. The *Bondye*, God, of the Whites demands crimes, but the *Granmèt*, God, who is so good, prescribes us vengeance. He will conduct our arms..."

The latter paragraph is a quite literal recapitulation of the Boukman prayer as it appeared in print for the first time in 1824 (see Dumesle in Pluchon, 1987: 119). The quotation reveals how the narrative of Bwa Kayiman has been appropriated by Vodouisants and entered the local discourse, although in slightly altered form.

As another example I would like to mention a

Year 1503 (Lan 1503, Zantray n.d.: 5)

<p>Vodou-priests, we're fatigued We have to put our heads together So that we can save the country Batala (a spirit) we're engaged In 1503 they took us in Ginen (Africa) They put chains around our necks They put chains around our waists To make us slaves for them here They presented us with the cross They said we had to baptize They said we had to convert They said we are savages here We made our Bwa Kayiman We made our Revolution We created our Flag So that we could have our liberty here</p> <p>Under President Geffrard They signed the concordat They said they would make schools They said they would build churches So they could civilize us</p> <p>In 1915, foreigners came and took the country The Vodou (spirits) were not happy It sent Charlemagne It sent Batraille They killed both of them They said they were Macandals</p>	<p>During President Vincent The reactionaries of the Church They forced the Chamber To ratify a Law (implying that) The Vodou, it is doing sorcery here</p> <p>Under President Lescot, They arouse the army They made them reject them (the spirits) They cut down our trees (abodes of spirits)</p> <p>They smashed our Vodou temples They arrested our Manbo (female Vodou priests) They said we were werewolves here</p> <p>With our dear Duvaliers Who said he is of the people Who said he was into Vodou He brandished the laws of Vincent (against Vodou) He massacred our pigs He sold out the country to their religions (Christianity) here</p>
--	---

song called "Year 1503" from a photocopied booklet issued by the Vodou organization Zantray (n.d.). Since the late eighties, many Vodou organizations have been created in Haiti and Zantray was the first and probably most influential one. Organizations such as Zantray have also contributed to the shaping of Vodou as a social fact in the public sphere and medias. I quote the song at some length since it resumes much of Vodouisant discourse on history, and Vodou in relation to the nation.

The patriotic touch of the song interweaves references to Vodou with the history of the Haitian nation and people. Using several examples, the singer – supposedly a convinced Vodou practitioner and member Zantray – claims that "we made our Bwa Kayiman" and that "we made our Revolution." The Zantray booklet (n.d.: 10) also mentions the duties of Zantray delegates: "They should always insist on the Bwa Kayiman ceremony which took place on the 13/14 of August 1791," and that "They should always insist on this truth: the 21 nations of African Ginen [spirits] came together in order to snatch Haiti from under the claws of the French foreigners." On their homepage, Zantray refers to Vodou's involvement in the liberation of Haiti in the following terms, "the Bwa Kayiman Ceremony during which we had united all our African and Native mystical strengths to give liberty to all on this land, after we had liberated the people from slavery by the white colonials."¹⁰

The song – or rather the Vodou practitioners who composed it – also "claims" the two national heroes Benoît Batrville and Charlemagne Peralte who led the so-called *Cacos* rebellions against the U.S. occupation of Haiti 1915-1932. These two heroes are also "Vodouized" as they are equated with the maroon leader Macandal who was active during the mid 1700's. Macandal, in contrast to Charlemagne and Batrville, is strongly linked to spirits and "Vodou" in the popular consciousness (Pluchon, 1987; Dayan, 1995). Indeed today, the word "macandal" can also signify various charms as well as a secret society (cf. Dubois, 2004: 51).

Following the ethos of the song *Year 1503*, criticizing Vodou becomes criticizing the very Hai-

tian nation. Zantray's homepage makes this quite explicit: "We, Children of Haitian Traditions, will never stop saying it aloud: National Identity and Cultural Identity are the same. Our national culture is Vodou, thus our national identity is Vodou... The government should declare officially: 'Vodou as part of the National Culture'."¹¹

Vodou in the Revolution

Even those who critically scrutinize the Bwa Kayiman ceremony, or the literary representations of it, do not generally deny that African religious beliefs were important among the revolutionaries, but they do not perceive those beliefs as having incited revolution. Some researchers emphasize the importance of Vodou as a principle of social organization of the revolutionary slaves. Beauvoir and Dominique (2003: 142-144) convincingly suggest that Vodou as expressed in the organizational form of secret societies, such as *Sanpwèl*, was crucial during the Revolution. Fick, who emphasises the role of Vodou during the Revolution, nonetheless observes that in southern Haiti, "curiously, there seems to be no evidence at all of voodoo as an organizational vehicle, either in the Port-Salut conspiracy or in the Platons rebellion" (1990: 244).

Most authors who mention Vodou and the Haitian Revolution also refer to the "psychological effects" of African beliefs on the revolutionaries. An oft-mentioned example is that some revolutionaries believed that if they died in battle their soul would return to Africa (Peyre-Ferry, 2005: 218).¹² Revolutionaries were also reported to have worn protective amulets that helped to induce courage (Laguerre, 1989; Dalmas, 1814: 118). Some writers, such as Métraux (1972), are of the opinion that while it is highly plausible that Vodou was important during the Revolution, there is no abundance of documentation which supports this view. During my overview of the literature on the issue, I have been struck by the fact that most works seem to return to the same, relatively few, documented cases of Vodou during the Revolution.

Nonetheless, given the importance of Vodou for devotees during critical situations today, it is hard

to believe that Vodou did not play a vital role for the individuals living through the revolutionary war of independence. Though I personally realize that it is difficult to prove with historical records the existence of a large paramount Vodou ceremony that set off the Revolution at Bwa Kayiman, I am also convinced that innumerable Vodou rituals often preceded revolutionary activities, at least at the level of local cult groups, plantations, rebel units, and maroon camps.

It is also crucial to consider for whom the factual veracity of a Vodou service at Bwa Kayiman is important. Is it not really the meaning given today to the Bwa Kayiman ceremony that matters – as well as the processes that led up to diverse representations of the Bwa Kayiman? As Dayan (1995: 29) notes:

What matters is how necessary the story remains to Haitians who continue to construct their identity not only by turning to the revolution of 1791 but by seeking its origins in a service quite possibly imagined by those who disdain it.

Concluding reflections

Vodou has apparently been inscribed – or emphasized – into the Bwa Kayiman narrative by both Haitian intellectuals as well as foreign writers. In doing so, did they render the Vodou religion a service? Or, has the Bwa Kayiman narrative consigned Vodou to a primitivistic and exotic otherness?

Grassroots Vodouisant agency should also be recognized. Vodouisants have purposefully fitted the legend of Bwa Kayiman into their narrative framework. Bwa Kayiman and the legend of Vodou's importance to the birth of the Haitian nation have been used to legitimize the Vodou religion. No doubt Vodou's revolutionary past has in some regards contributed to securing some social and judicial recognition of Vodou within the Haitian nation state.

On the other hand, perhaps the historicity of the legend of Bwa Kayiman also carries with it some less obvious, or unforeseen, consequences. During

one interview, a Vodou priest sang me a song that began: "Our government is in Bwa Kayiman, we mention your names, we will not turn away from you in Bwa Kayiman."¹³ Vodou chants are not normally to be interpreted literally; nevertheless these lyrics struck me as revealing a possible alienation from this world's political life and the recognition of the government of the spirits, as well as of a glorious, though distant, past.

Another observation is that the coupling between Vodou and Revolution also indirectly links the religious identity to – albeit justified and heroic – violence and war. The narration of the Bwa Kayiman ceremony emphasizes Vodou's fierce aspects. That characterisation might be a backdrop to attempts to integrate Vodou into a peaceful society. At several occasions, I have heard Haitians regret that too many of their compatriots still follow the revolutionary adage of the leader Dessalines, "cutting heads – burning houses" (cf. Dayan, 1995: 20). Perhaps, as a response, and an interesting indicator for future evolutions, several of today's Vodou organisms emphasize non-violence. For example, in 2005, one of the largest Vodou organizations organized a conference entitled "Bwa Kayiman, Vodou et Paix." In 2006, the organization La Maison de Dahomey led a peace march from the capital of Port-au-Prince, and Platfòm Milokan¹⁴ arranged a "peace prayer" involving several representatives from Vodou organizations.

Notes

- 1 This article draws especially on the findings of the project The Official Recognition of Haitian Vodou: An Anthropological Study of Social and Religious Change, funded by a research grant from the Department for Research Cooperation (SAREC) at the Swedish Agency for International Development Cooperation (Sida).
- 2 Also spelled in French as Bois-Caïman.
- 3 In Haiti, the term *popilè* (Haitian Creole), or *populaire* (Fr.), is often used by members of all social classes to indicate that a phenomenon – e.g. a social movement, tradition, or behavior – belongs to the “popular milieu” as opposed to the economically and socially better off strata of society.
- 4 <http://sdabraham.tripod.com/id17.html> (2006-01-13).
- 5 See e.g. the article ‘Haitian Vodouisant Majority Opposes Right-Wing Protestants’ in *Haiti-Progress* (<http://members.aol.com/racine125/bwaprogr.html> [2006-01-12]).
- 6 It can be added that despite François Duvalier’s political use of Vodou, he did little for the Vodou religion or its practitioners. For example, he did not create any institutional or judicial framework for Vodou. Nor did he effectively document Vodou as a cultural heritage – there is, for example, no governmental Museum of Vodou in Haiti.
- 7 On the museum’s web site, the prayer is also found under the heading “Words from a vodou priest, 1791” (<http://www.varld-skulturmuseet.se/smvk/jsp/polopoly.jsp?d=1084&ca=4249&p=1> [2007-07-16]).
- 8 According to James (2001: 80) the “symbol” is the Christian cross. Dumesle’s (in Pluchon, 1987: 119) 1824 original phrase in “frenchified Creole” reads “jetez portraits Dieu blanc,” thus it refers to “portraits” in plural. Perhaps James (2001) relied on the French translation of Price-Mars (in Pluchon, 1987: 119) which reads “Brisez l’image du Dieu des blancs.” See also Laguerre (1989: 62) for a “singular” version based on Sannon’s 1920 publication. These details appear more important when the extent of the use of Christian images in today’s Vodou is taken into consideration.
- 9 Hurbon (2004) also shows that the allegiances of the Catholic clergy during the Revolution varied. Out of 26 Catholic priests in northern Haiti, 16 sided with the revolutionaries; and three, or four, were executed because of this (Hurbon, 2004: 105-10).
- 10 http://www.zantray.ht/pozisyon_zantray_en.html (2007-06-25).
- 11 http://www.zantray.ht/pozisyon_zantray_en.html (2007-06-25).
- 12 This, in fact, is the only reference to African beliefs of this French Grenadier captain in his long report from the French expedition to colonial Saint-Domingue (Haiti) in 1802 and 1803.
- 13 *Gouvenman nou nan Bwa Kayiman, nou lonnen non nou, nou pa detounen nou nan Bwa Kayiman.*
- 14 See also *Alter Presse* (2006-11-20) ‘Haïti: Des fidèles du vodou prient pour la paix.’ (http://www.alterpresse.org/imprimer.php3?id_article=5378 [2006-12-08]).

References

- AHP (Agence Haïtienne de Presse) (2007-08-10) ‘Spectacle culturel dimanche dans le quartier populaire de Fort Touron en faveur le la paix.’ *AHP* (<http://www.ahphaiti.org/ndujour.html> [2007-08-10]).
- Alter Presse (2006-11-20) ‘Haïti: Des fidèles du vodou prient pour la paix.’ *Alter Presse* (http://www.alterpresse.org/imprimer.php3?id_article=5378 [2006-12-08]).
- Aristide, J.-B. (2006) *Umoya Wamagama (the Spirit of the Word)*. Ph.D. dissertation, University of South Africa (<http://etd.unisa.ac.za/ETD-db/theses/available/etd-05082007-144611/unrestricted/thesis.pdf> [2007-06-20]).
- Beauvoir, R. & D. Dominique (2003) *Savalou e*. Canada, Montreal: Les Editions du CIDHCA.
- Brown, K. M. (1989) ‘Systematic Remembering, Systematic Forgetting: Ogou in Haiti.’ In S. T. Barnes (ed.) *Africa’s Ogou: Old World and New*. Pp. 65 - 89. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Capone, S. (2005) *Les Yoruba du Nouveau Monde: Religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis*. Paris: Éditions Karthala.
- CHAR (Coordination des Haïtiens pour la Réconciliation) (2007-01-22) ‘La Confédération des Haïtiens pour la Réconciliation écrit au Président René Préval.’ *Le Nouvelliste* (<http://www.lenouvelliste.com/articleforprint.php?PubID=1&ArticleID=39295> [2007-08-10]).
- Cosentino, D. J. (1995) ‘Imagine Heaven.’ In D. J. Cosentino (ed.) *Sacred Arts of Haitian Vodou*. Pp. 25 - 59. Los Angeles: Regents of the University of California and UCLA Fowler of Cultural History.
- Dalmas, A. (1814) *Histoire de la revolution de Saint-Domingue depuis le commencement des troubles, jusqu’à la prise de Jérémie et du Mole S. Nicolas par les anglais; d’un memoire sur le rétablissement de cette colonie*. Tome Premier. Paris: Mame Frères (<http://books.google.com/books?id=ok8IAAAQAQAJ&pg=PP7&dq=%22Histoire+de+la+r%C3%A9volution+de+Saint-Domingue%22+Tome+premier+D&hl=sv#PPP7,M1> [2008-01-26]).
- Davis, W. (1988) *Passage of Darkness: The Ethnobiology of the Haitian Zombie*. North Carolina, Chapel Hill, and London: University of North Carolina Press.
- Dayan, J. (1995) *Haiti, History, and the Gods*. Berkley, Los Angeles, and London: University of California Press.
- Dubois, L. (2004) *Avengers of the New World: The Story of the Haitian Revolution*. Cambridge, Massachusetts / London: Belknap Press of Harvard University Press.
- Duvalier, F. (1968) *Éléments d’une Doctrine: Oeuvres essentielles, Tome I, deuxième édition*. Port-au-Prince: Presses nationales d’Haïti.
- Fick, C. E. (1990) *The Making of Haiti: The Saint Domingue Revolution from Below*. Knoxville: The University of Tennessee Press.
- Fombrun, O. R. (1980) *Histoire d’Haïti de l’Indépendance à nos jours: Cours élémentaires et moyens*. Haïti, Port-au-Prince: Les Editions de l’Action Sociale et Odette Roy Fombrun.

- de Gastine, C. (1819) *Histoire de la république d'Haïti ou Saint-Domingue: l'esclavage et les colons*. Paris: Plancher ([http://books.google.com/books?id=qWFYT8UxMTsC&printec=frontcover&dq=Gastine+civique&hl=sv\[2008-01-23\]](http://books.google.com/books?id=qWFYT8UxMTsC&printec=frontcover&dq=Gastine+civique&hl=sv[2008-01-23])).
- Geggus, D. P. (2002) *Haitian Revolutionary Studies*. USA. Bloomington: Indiana University Press.
- Haiti Progrès (1998) 'Haitian Vodouisant Majority Opposes Right-Wing Protestants.' *Haiti Progrès* ([http://members.aol.com/racine125/bwaprogr.html\[2006-01-12\]](http://members.aol.com/racine125/bwaprogr.html[2006-01-12])).
- Halward, P. (2004) 'Option Zero in Haiti.' *New Left Review*, Vol. 27(May-June): 23 - 47.
- Hoffman, L-F. (1990) 'Histoire, mythe et idéologie: La cérémonie du Bois-Caïman.' *Études créoles*, Vol. XIII(1): 9 - 34.
- Hurbon, L. (1995) *Voodoo: Search for the Spirit*. New York: Harry N. Abrams; London: Thames and Hudson.
- . (2004) *Religions et lien social: l'Église et l'état moderne en Haïti*. Paris: Cerf.
- James, C.L.R. (2001[1938]) *The Black Jacobins*. London: Penguin Books.
- Kébrau, L. (s d b) (2007-12-13) 'Homélie de Mgr Louis Kébrau.' *Le Nouvelliste*, No. 37737: 33, 36.
- Laguerre, M. S. (1989) *Voodoo and Politics in Haiti*. London: Macmillan.
- Mathieu, S. M. (2004) *Depi nan Ginen Nèg Renmen Nèg: Kreyòl ak Demokrasì nan Peyi d Ayiti*. Haiti: Près Nasyonal Peyi d Ayiti.
- Matory, L. J. (1999) 'The English Professors of Brazil: On the Diasporic Roots of the Yorùbá Nation.' *Society for Comparative Study of Society and History*, Vol. 41(1): 72 - 103.
- Menneson-Rigaud, O. (1993[1958]) 'Le role du Vaudou dans l'indépendance d'Haïti.' In *Présence Africaine* (ed.) *Vodou*. Pp. 275 - 305. Paris: Présence Africaine. (Originally published in *Revue de Présence Africaine* 1958, no. XVII-XIX: 43 - 67).
- Métraux, A. (1972[1959]) *Voodoo in Haiti*. New York: Schocken Books.
- Peyre-Ferry, J. E. (2005) *Journal des opérations militaires de l'armée française à Saint-Domingue Pendant les années X-XI et XII (1802 et 1803)*. Port-au-Prince: Imprimerie Henri Deschamps.
- Platfòm Milokan. (2007-11-15) 'Konferans pou lapres.' (Press notice issued by the organization Platfòm Milokan).
- Pluchon, P. (1987) *Vaudou, sorciers, empoisonneurs de Saint-Domingue à Haïti*. Paris: Editions Karthala.
- Rey, T. (2002) 'Kongolese Catholic Influences on Haitian Popular Catholicism: A Sociohistorical Exploration.' In L. Heywood (ed.) *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*. Pp. 265 - 285. Cambridge, and New York: Cambridge University Press.
- Rigaud, M. (1953) *La tradition voodoo et le voodoo haïtien (son temple, ses mystères, sa magie)*. Paris: Niclus.
- Rotberg, R. I. (1976) 'Vodun and Politics of Haiti.' In M. L. Kilson and R. I. Rotberg (eds.) *The African Diaspora: Interpretive Essays*. Pp. 342 - 365. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press.
- St Fleur, J. M. and W. Beaubrun (2007-07-31) 'Une résolution pour fortifier la classe politique.' *Le Nouvelliste* (<http://www.lenouvelliste.com/articleforprint.php?PubID=1&ArticleID=46830> [2007-08-01]), includes a declaration by Le Conseil National des Partis Politiques Haïtiens).
- Simpson, G. E. (1945) 'The Belief System of Haitian Vodun.' *American Anthropologist*, Vol. 47(1): 35 - 59.
- Suttles, Jr. W. C. (1971) 'African Religious Survivals as Factors in American Slave Revolts.' *The Journal of Negro History*, Vol. 56(2): 97 - 104.
- Zantray (n.d.) 'Lapriyè ak chante Zantray.' Haiti, Gonaïves, Deronvil: Katye Jeneral Zantray (booklet, 12 pages).

7 Transnacionalización y relocalización de la santería cubana: el caso de la ciudad de México

Nahayeilli B. Juárez Huet

Nahayeilli B. Juárez Huet concluded her Ph.D. Thesis in Social Anthropology in 2007 at El Colegio de Michoacán, A.C.; the topic concerned the transnationalization of Santería in Mexico. Currently, she is doing a post-doctoral stay at el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) de Occidente, Mexico, and is a member of a research network, dedicated to the study of Afro-American religions and the transnationalization and relocation of religions in Mexico. nahahuet@gmail.com

Nahayeilli B. Juárez Huet concluyó su tesis de doctorado en Antropología social en 2007 en El Colegio de Michoacán, A.C. Dicha investigación, versa sobre la transnacionalización de la santería en la ciudad de México. Actualmente realiza una estancia posdoctoral en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) de Occidente, México, y es miembro de una red de investigadores abocados al estudio de las religiones afroamericanas y de la transnacionalización y relocalización de las religiones a partir de México. nahahuet@gmail.com

In recent decades Afro-American religions have expanded significantly across ethnic and national barriers. This phenomenon, which is manifested in the “relocation” of such religions in new contexts in which their representation and social acceptance are not always positive, should not only be understood from the local perspective, but also take transnational processes into account. This paper discusses the transnationalization of Afro-Cuban Santería in Mexico City. This process can be divided into three phases. The first phase, from the early 20th century to 1959, saw film and music industries as the main mediators in the first representations of Santería in Mexico. During the second phase, from 1960 to the end of the 1980s, we can observe the first qualitative changes of Santería practice in Mexico as a consequence of the Cuban immigration to the United States after the Cuban Revolution. The third stage starts in the 1990s and is characterized by a noticeable spreading of Santería, together with its complementary practice with other “traditions” and belief systems, in Mexico.

Keywords: Santería, transnationalization, Afro-American religions, reaficanization, Mexico, Cuba

En las últimas décadas, las religiones afroamericanas se han expandido de manera muy notoria allende fronteras nacionales y étnicas. Este fenómeno, que pone de manifiesto cómo dichas religiones se “relocalizan” en nuevos contextos en los que su representación y aceptación social no siempre son positivos, no puede entenderse solamente a partir de contextos locales, sino a partir de una perspectiva que tome en cuenta el amplio proceso de transnacionalización en el que se inscriben. Este artículo discute el proceso de transnacionalización de la santería cubana tomando como caso ilustrativo el de la ciudad de México. Dicho proceso puede ser dividido en tres etapas. La primera se sitúa desde principios del siglo XX hasta 1959, en la cual las industrias culturales de la música y el cine fueron importantes mediadores en las primeras representaciones de la santería en suelo mexicano. Durante su segunda fase, la cual abarca hasta finales de la década de los ochenta, se observan los primeros cambios cualitativos de su implantación en México, como consecuencia de las olas migratorias de cubanos a Estados Unidos después de la Revolución. A partir de los noventa, comienza una tercera etapa, caracterizada por una mayor divulgación de la misma y su práctica complementaria con otras “tradiciones” y sistemas de creencias.

Palabras claves: santería, transnacionalización, religiones afroamericanas, reaficanización, México, Cuba

Introducción

El presente artículo forma parte de mi tesis doctoral y es fruto de una investigación antropológica que inicié en el 2000. La mayor parte de mi pesquisa etnográfica fue realizada en la ciudad de México¹. Además de entrevistas e historias orales, recurrí a la observación participante en diversos contextos rituales. Mi involucramiento personal con la santería no trascendió dicho límite. A este respecto quisiera señalar que si bien el no estar iniciada en esta religión restringió muchas veces mis posibilidades de acceder a cierta información etnográfica (por ejemplo, ceremonias de iniciación), considero que esta condición me brindó al mismo tiempo la posibilidad de “minimizar” las “sospechas” que hubiesen podido generarse a partir de mi filiación a una determinada familia de religión, en especial si tomamos en cuenta que uno de los aspectos que dinamiza las relaciones entre estos grupos religiosos es justamente la “desconfianza”.

Los primeros estudios antropológicos sobre las religiones afroamericanas estuvieron dominados por una perspectiva teórica que hacía énfasis en el sincretismo, confinando la discusión en torno a las mismas y a las transformaciones que sufrieron en el Nuevo Mundo, a una cuestión de “retenciones” y “supervivencias” con respecto a una matriz primigenia: África (Pérez y Mena, 1998; Matory, 1998). Asimismo, se analizaron como fenómenos de resistencia cultural de minorías oprimidas. En su mayoría, estas religiones fueron ligadas a territorios específicos, y después de largos procesos de lucha pasaron a formar parte de la identidad nacional de los mismos (Frigerio, 2004).

Con estos enfoques se descuidaron las relaciones e influencias recíprocas “trasatlánticas” entre religiosos y también entre éstos e intelectuales (africanos, europeos y americanos), que datan desde finales del siglo XIX (Capone, 2000; Matory, 2001). Estos lazos lejos de haberse interrumpido, más bien se han ampliado e intensificado, coadyuvando entre otros aspectos a la propagación de estas religiones en contextos geográficos y culturales muy diversos.

En este sentido considero que la presencia y difusión de la santería en México, así como las par-

ticularidades que la misma reviste en este contexto, pueden ser comprendidas y analizadas como un proceso transnacional religioso, pero también ligado a cuestiones culturales, políticas y económicas que trascienden un Estado particular (Glick-Schiller y Fouron, 1999). Es decir, que la santería dejó de ser una religión “anclada” a un territorio específico (en este caso Cuba) para “reanclarse” de forma variada en otros contextos. Un proceso coadyuvado por las tecnologías de comunicación, industrias culturales y la movilidad física (migración y turismo) de muchos de sus adeptos, creyentes y simpatizantes situados en puntos geográficos diversos (principalmente dentro de América, Europa y África).

La circulación de ideas, prácticas, discursos y objetos que se vehiculan a través de todos estos canales, posibilitan intercambios e influencias mutuas a través de redes transnacionales (religiosas, artísticas, políticas, mercantiles...) que se recrean a la luz de contextos específicos, pero que también ponen de relieve las interinfluencias de los diversos contextos que este fenómeno abarca. De esta manera, los espacios y las personas interconectadas a través de estas redes pueden ser vistos como parte de “un solo campo de relaciones sociales”, es decir, un campo social transnacional (Basch, Glick-Schiller y Blanc Szanton, 1994) conformado por diversas escalas o niveles interrelacionados, pero cada uno con sus respectivas especificidades.

Con base en lo anterior puede afirmarse que las particularidades que la santería ha cobrado a lo largo de todo su proceso de transnacionalización en la ciudad de México, podrían explicarse no solamente a partir de las características y procesos sociales, culturales y políticos de este contexto local, sino también como parte de un fenómeno más amplio que nos permite conectarla y entrecruzarla con otros procesos, es decir dentro de un campo social transnacional del que también forma parte (Juárez Huet, 2007: 13).

Distingo así tres etapas en el proceso de la transnacionalización de la santería en México, que metodológicamente permiten caracterizar y analizar las particularidades de cada una dentro de un contexto local y que simultáneamente se articulan

como parte de un mismo proceso y campo social transnacional. Asimismo, retomo el modelo propuesto por Frigerio (2004), quien plantea que a fin de comprender el panorama cada vez más complejo del desplazamiento allende fronteras (étnicas y nacionales) de las religiones afroamericanas, y su creciente adopción por grupos variados, es útil hacer una distinción entre “diáspora religiosa primaria” y “diáspora religiosa secundaria”². La diáspora religiosa primaria estaría compuesta por los lugares³ que dieron nacimiento a las distintas variantes de religiones afroamericanas⁴, mientras que la diáspora religiosa secundaria estaría compuesta por aquellos lugares en los que dichas religiones se han implantado⁵ (Frigerio, 2004: 41-42). Para el caso que en este artículo compete, Cuba se ubicaría como una diáspora religiosa primaria mientras que México se situaría como una diáspora religiosa secundaria.

La estetización y exotización de la santería: sus primeras huellas en suelo mexicano

La presencia de la santería en México puede situarse – aunque todavía de manera muy incipiente – hacia finales de los años cuarenta y principios de los cincuenta (Juárez Huet, 2004). Durante la primera mitad del siglo XX (hasta 1959), es decir, lo que considero como su primera etapa de transnacionalización, la santería no era valorada en su dimensión propiamente religiosa, sino a partir de lo que de la misma podía sustraerse y catalogarse como artístico, estético y exótico, en especial en el ámbito de la música, la danza y el espectáculo. Cabe señalar a este respecto, que la santería a la par de otros de los cultos afrocubanos con los que se entrelaza, y de cuyo seno provinieron varios de los ritmos que se comercializarían con gran éxito en esta época, fueron catalogados en sus inicios bajo el término de “brujería” y vistos desde una perspectiva criminológica. Después del Movimiento Afrocubano de los años 20, en el que se impulsa la valoración del “arte negro”, artistas e intelectuales se interesan en los aspectos constitutivos del mestizaje de la nación y la cultura cubana, y la herencia africana que forma parte de la misma, generando una percepción relativamente más positiva de estas religiones (Brandon,

1993; Menéndez, 2002, Argyriadis, 2006). Su legitimidad sin embargo se mantuvo ambigua: por un lado su corpus religioso o espiritual era marginado y despreciado, mientras que sus aspectos estéticos, musicales y danzarios fueron recuperados para la cultura artística (Menéndez, 2002: 218-219) y adaptados para la industria del espectáculo.

De esta forma, las industrias culturales de la música y el cine jugaron un papel muy importante como mediadores en esta etapa de transnacionalización de la santería, pues no solamente “desacralizaron” y “estilizaron” algunos de los elementos de la misma para el consumo del público de la época y alimentaron la representación exótica del “negro” y “de lo cubano”, sino que además propiciaron la movilización de artistas a través de las fronteras, dentro de un contexto caracterizado por una gran interinfluencia musical y cultural entre Cuba, México, Estados Unidos y Europa. En la ciudad de México se daba simultáneamente un proceso de urbanización acelerado y el desarrollo significativo de medios de comunicación que contribuyeron a la difusión masiva de estas representaciones.

De esta manera, la presencia de la música y artistas cubanos en el país, así como las locaciones compartidas en La Habana y México de varios filmes de los años cuarenta y cincuenta permitieron que se escucharan de manera más amplia los ritmos de tambores que se ejecutan en algunas religiones afrocubanas como la santería. Los cantos que hacían referencia a sus deidades como *Changó*, *Babalú Ayé* y *Yemayá* no faltaron en las películas del cine de oro mexicano⁶, y seguramente a excepción de muy pocos, sabían que se trataba de los *orishas* a los que se rinde culto en la santería. Del sonido contagioso a la imagen “erótica”, descontextualizada y “desacralizada”, la santería y varios de sus elementos constitutivos – en especial la música y la danza – eran sólo parte del ritmo que ambientaba la vida nocturna urbana y de la coreografía que adornaba los esculturales cuerpos de las llamadas “diosas exóticas” – rumberas – y escenarios tropicales de la pantalla grande.

Y si bien podría afirmarse que la audiencia mexicana poco o nada sabía al respecto, cabe destacar

que no resulta imposible pensar en la probabilidad de que efectivamente, tal como lo expresan algunos de mis informantes, algunos de los artistas mexicanos de esta época al entrar en contacto con sus colegas cubanos – muchos de ellos iniciados en la santería – y realizar viajes a la isla, hayan trascendido lo estético o artístico para involucrarse de alguna manera con la dimensión religiosa de la santería. En el sentido inverso, tampoco resulta inverosímil la posibilidad de que algunos artistas cubanos practicantes de la santería en aquella época y radicados en México, hayan establecido algún tipo de lazo ritual con mexicanos, como ha sido el caso de algunos músicos que vinieron al país en las décadas posteriores. Y el que no se hablara públicamente de ello, es entendible si nos remitimos al contexto de origen en el que se gestó la marginalización y descredificación de dicha expresión religiosa. Y aunque con otros matices, incluso todavía hoy es posible observar en cierta medida algo de este mismo fenómeno.

Asimismo, cabe destacar que la estetización de la santería en el ámbito artístico y del espectáculo ha mantenido una continuidad en sus etapas posteriores aunque con otros matices. Por un lado, se observa el establecimiento de redes de artistas, artistas religiosos y promotores culturales que hoy día constituyen un canal de divulgación de la santería y una posible puerta de entrada al mundo religioso afrocubano; y por el otro, la valoración de la santería en su dimensión cultural ligada a la “cubanía” y a su herencia africana dentro de eventos y festivales más recientes – especialmente a partir de la década de los noventa – que enaltecen este legado en América.

Este fenómeno me ha permitido resaltar justamente una particularidad que caracteriza a la ciudad de México – extensiva a otras ciudades del interior del país como Guadalajara, Monterrey, Mérida, Cancún, Michoacán – dentro del campo social transnacional del que forma parte, pues a diferencia de lo que se observa en otros contextos, la santería no forma parte aún de narrativas identitarias que pretendan reivindicarla como un patrimonio cultural producto de la presencia de poblaciones “afromexicanas”.

Corriendo la voz, cruzando fronteras: segunda etapa de transnacionalización

En lo que respecta a su segunda etapa de transnacionalización, establecí como el comienzo de la misma el triunfo de la revolución cubana (1959), debido al impacto que las olas migratorias de cubanos a Estados Unidos han tenido en la difusión de la santería en México. Cabe hacer hincapié sin embargo, en que el flujo de personas a través de las fronteras (particularmente entre México y Cuba/ Cuba-Estados Unidos-México) se ha entrelazado y mantenido siempre como una vía de difusión paralela a la de “boca en boca.” En este sentido habría que puntualizar también que la movilidad física de los visitantes entre un país y otro no ha estado circunscrita exclusivamente al ámbito artístico. Tal como lo muestra el caso de varios mexicanos que no pertenecían a dicho círculo – aunque numéricamente la cifra no era significativa – y que sin embargo durante sus viajes a Cuba a finales de los años cincuenta consultaban con santeros, recibieron resguardos⁷ e incluso algunos al parecer también se iniciaron⁸.

Sin embargo, son justamente las olas migratorias de cubanos a Estados Unidos después de la Revolución las que lograron generar a la larga otras opciones además de Cuba, – en especial la ciudad de Miami –, para aquellos mexicanos que se iniciaban en la santería, e incluso para algunos cubanos que residían en ese entonces en la ciudad de México. No es sino hasta la primera mitad de los años setenta, que se observan los primeros cambios cualitativos de la difusión de la santería en la ciudad de México. Es en este decenio que podemos rastrear a los primeros mexicanos que no fueron iniciados en el extranjero, sino en México por cubanos de Miami. A partir de la segunda mitad de esta misma década, a diferencia de las anteriores, más mexicanos comenzaban a iniciarse en la santería, con la diferencia de que México pasó a ser una opción – para las ceremonias de iniciación – además de Cuba y ciudades de Estados Unidos como Miami e incluso Los Ángeles. De esta manera, la transnacionalización de la santería en México – ahora como una opción religiosa – deja de vincularse de manera ex-

clusiva con Cuba y se entrecruza con el proceso de su transnacionalización hacia otros contextos como Estados Unidos.

Habría que resaltar dos aspectos de este periodo: el primero es, que de sus primeras huellas hasta finales de la década de los setenta, el número de sus practicantes era escaso y disperso. Las personas iniciadas en esa década coinciden todas en ello:

En esa época aquí no había nada, nadie había oído nada. A mí sí me tocaron personas que sabían. Que vinieron de Miami, no eran de aquí⁹. [...] en los setentas [la santería era] totalmente incipiente, porque era un atrevimiento el hecho de querer pensar en conocer algo tan distinto¹⁰.

México no representaba ninguna fuente de prestigio dentro de esta religión. El cubano ya fuera de Miami o de la Isla era visto por antonomasia como la legítima fuente del conocimiento, aunque todavía no se observaban disputas tan evidenciadas entre mexicanos y cubanos a este respecto. Los padrinos¹¹ de los primeros santeros mexicanos eran mayoritariamente cubanos. En general sus ahijados se mostraban muy discretos con respecto a sus prácticas y creencias, pues la santería no era en lo absoluto familiar a los mexicanos.

El segundo aspecto es que al parecer, la mayoría de la gente iniciada en este periodo pertenecía a estratos socioeconómicos medios y altos. Hay incluso quienes afirman que la santería en la ciudad de México empezó siendo una religión de estratos acomodados a diferencia de lo que se observa en las décadas posteriores:

Hoy [en la santería] hay de todo pero empezó siendo una religión de ricos [...] de artistas, de profesionistas, así empezó porque nadie podía pagar¹² 6 mil 500 dólares¹³.

En la década de los ochenta, la presencia de la santería comienza a tomar otras particularidades. Tanto sus practicantes como sus consultantes¹⁴ iban en aumento y sus estratos ahora se diversificaban, una

apreciación que parece demostrarse cuando a finales de esta misma década (1989), el escándalo de los llamados narcosatánicos de Matamoros¹⁵ – norte de México – hace de la santería noticia nacional, suceso que parece haber marcado una tendencia, sobre todo en los medios de comunicación impresos, de asociarla de manera muy ambigua ya no sólo al “satanismo” – que de hecho es una representación común a otras modalidades religiosas afroamericanas – sino también con el mundo del narcotráfico y la delincuencia.

El “boom” y la popularización de la santería: tercera etapa de su transnacionalización

A partir de la década de los noventa, comienza a apreciarse una divulgación y visibilidad mucho más amplia de la santería no sólo en la capital y sus zonas conurbadas sino también en otras ciudades al interior del país. Aunque es particularmente a partir de mediados de la misma que comienza a tener una expansión sin precedentes. La movilización de personas a través de las fronteras permanece como uno de los canales de divulgación importantes, sin embargo quisiera hacer hincapié en que la presencia de la santería en la ciudad de México no es consecuencia directa ni única de la existencia de una comunidad cubana, como ha sido por ejemplo, el caso de Miami y Nueva York (Brandon, 1990: 122), aunque dicho factor no es en lo absoluto irrelevante. Asimismo debe ser considerado el desplazamiento en sentido inverso, es decir el de mexicanos a Cuba y que desde la década de los noventa se ha mantenido en ascenso de forma regular¹⁶, reflejo en cierta medida del impulso turístico que Cuba ha tenido en los últimos años y que ha hecho posible un mayor contacto de los extranjeros con las religiones afrocubanas. Pues la cultura “afrocubana”, en ella incluida el universo de sus expresiones religiosas, en particular la santería y sus elementos yoruba, ha sido uno de los rubros que mayor impulso ha tenido dentro de la industria turística de Cuba (Hagedorn, 2001: 8, 221; Knauer, 2001: 23), la cual ha logrado incorporarla exitosamente como tema de interés para los visitantes extranjeros, convirtiéndose en un factor que hace posible la implicación religiosa para estos últimos (Argyriadis, 2005: 41).

Por otra parte cabe destacar, que si bien para muchos santeros la vía “boca en boca” – la cual opera a través de redes de familiares, amigos y conocidos – se sigue manteniendo como una de las fuentes más significativas de consultantes, y a la vez como uno de los canales más importantes de su divulgación, en los últimos quince años numerosos practicantes y creyentes de la santería se han abierto de manera cada vez más notable espacios de divulgación a través del uso de la radio, medios impresos, televisión e Internet, no sólo con el fin de captar clientes o consultantes¹⁷ potenciales sino también para difundir la santería desde varias perspectivas, propiciando así un acceso “a los extraños” mucho mayor que antaño. Aunque también debemos reiterar que las intenciones de aquellos que hacen uso de las tecnologías y medios de comunicación, pueden estar movidas por otros intereses (búsqueda de información; crear lazos con otros correligionarios; mantener contacto con la familia ritual...). Y los que persiguen alcanzar a un público susceptible de interesarse en los servicios que ofrecen, no siempre buscan reclutar a la gente como parte de su grupo religioso (familia de religión¹⁸ si es el caso).

Asimismo habría que señalar, que bajo el término genérico de santería existe una complementariedad en su práctica que abarca tanto al espiritismo kárdéciano, al palo mayombe así como al catolicismo popular (culto a santos y vírgenes). K. Argyriadis (1999) señala que para el caso de Cuba este conjunto de modalidades complementarias es designado bajo el término genérico de la *Religión*. Dentro del contexto mexicano, esta complementariedad de origen se entrecruza y se refuerza con dos marcos culturales que fungen como factores propulsores de su divulgación en México y también de su apropiación muchas veces complementaria. Por un lado, el de las tradiciones de arraigo prehispánicas y coloniales (yerberos, curanderos, “brujos”...) ligadas a las prácticas de catolicismo popular y también al espiritismo trinitario mariano; y por el otro, el de las prácticas neo-esotéricas que introducen elementos de culturas orientales y de antiguas tradiciones esotéricas que en los últimos quince años también han cobrado una mayor visibilidad en varios puntos del país.



Figura 1: Médium trinitaria mariana, sanadora y santera en proceso de recibir a su “protectora”: la Hermana Blanca (la Santa Muerte) en día de muertos (2 de noviembre, foto de la autora).



Figura 2: Representación de Changó. Botánica en el Mercado de Sonora (foto de la autora).

Este fenómeno ha propiciado el aprovechamiento y uso, por parte de los practicantes y creyentes de la santería así como de los comerciantes de mucha de su parafernalia, de una variedad de ámbitos (mercados, botánicas, centros esotéricos...) y canales en los que se promueven, comercializan y ofertan, objetos y servicios de santería a la par de los de otras "tradiciones". Estos ámbitos potencializan y direccionan los distintos modos o formas para su divulgación y el propiciamiento de un posible interés en la misma o de algunos de sus elementos.

Lo anterior muestra un marcado contraste con respecto de lo que se observa en las dos primeras etapas de su transnacionalización. Ahora, los canales de difusión y espacios de su divulgación en la ciudad de México, están articulados y se han multiplicado con redes humanas (incluyendo las religiosas y artísticas), comunicacionales y mercantiles no sólo locales (dentro y fuera de la ciudad) sino transnacionales, a través de las cuales se activan flujos diversos y multidireccionales que hacen posible la realización de múltiples intercambios y ponen en circulación una amplia gama de objetos, creencias, prácticas y símbolos muy variados, entre los cuales aquellos ligados con la santería se han hecho cada vez más presentes. Este fenómeno ha contribuido a impulsar un interés en la santería dentro del ámbito religioso y mágico-esotérico, que no se observaba por ejemplo en su primera etapa de transnacionalización en México, en la que básicamente el interés que generaba la santería, o mejor dicho algunos de sus elementos, entre el público mexicano se circunscribían sobre todo al ámbito "estético".

Si el número de sus iniciados ha ido aumentando de manera considerable, parece, al menos hasta el momento, que sus consumidores culturales rebasan por mucho a los primeros, lo cual no es del todo fortuito cuando justamente muchos de sus ámbitos y canales de divulgación han fungido como difusores y mediadores de una imagen de la santería que resalta sus aspectos "protectores", "propiciatorios" (para "bien" o para "mal") y de adivinación o ligado a "cuestiones de magia o de brujería", así como sus posibilidades para influir en el ámbito de los problemas de índole cotidiana (salud, dinero, amor,

trabajo...) sin que esto implique necesariamente un involucramiento más allá de eso, es decir una iniciación e implicación religiosa.

Con todo, a pesar de su difusión cada vez más palpable, la santería en México no está reconocida como religión. Frigerio (2004) ya ha señalado que después de haber pasado por largos procesos de lucha, la posición social que las religiones afroamericanas han alcanzado en sus lugares de origen como parte de una herencia cultural común legítima, tiene que ser readquirida al desplazarse a otros contextos. La vinculación de origen de estas religiones a narrativas identitarias de grupos étnicos locales o nacionales, es una de las características sobre las que si bien está cimentada su valor, al mismo tiempo se manifiesta como un factor que dificulta los intentos de sus practicantes de hacer extensivo dicho estatus a nuevos contextos, en los que salvo algunas excepciones, se les considera como "verdaderas religiones" (Frigerio 2004: 42).

En México, la santería se inserta dentro de un campo religioso que la coloca en franca desventaja con respecto a algunas expresiones religiosas minoritarias, pero en especial con relación a la institución religiosa todavía hoy dominante: la católica. La sociedad en general aún no está familiarizada con la santería y la percepción negativa que los mexicanos sobre ésta pueden llegar a expresar se nutre frecuentemente de experiencias – personales o de terceras personas – consideradas como "desagradables" (sacrificio de animales, posesión...) y muchas veces entrelazadas con imaginarios relacionados con la "brujería" y "cuestiones del demonio"...; de la imagen difundida por diversos medios de comunicación; así como de la visión transmitida por algunos sacerdotes de la Iglesia Católica o incluso de algunas denominaciones protestantes. Frecuentemente se le categoriza como "secta", "falsa religión", y que junto con su vinculación al imaginario de lo demoníaco, al "satanismo", a la delincuencia y al narcotráfico, conforman representaciones que tienden a confinarla a la estigmatización (Goffman, 2001).

Una visión que pone de relieve también cómo en la tercera etapa de su proceso de transnacionalización, la santería se inserta en un contexto político

nacional en el que el narcotráfico y la delincuencia han cobrado en México dimensiones alarmantes, dándole así una reinterpretación social vinculada también a estas dinámicas específicas. Sin embargo, habría que hacer énfasis en que la santería no es una práctica privativa de los grupos que se desenvuelven en las esferas de actividades peligrosas (consideradas algunas como criminales y clandestinas) – como algunos medios han querido hacerlo ver – sino que abarca una gama de estratos mucho más amplia, aunque tampoco podemos ignorar su atractivo en dicho ámbito.

En este sentido, quizá se puede afirmar que el medio de inseguridad potencializa también las posibilidades de su apropiación y el universo más amplio al que pertenece, como una instancia intercesora a través de la cual es posible activar y propiciar la protección y “favores” de entidades espirituales para actividades consideradas por estos interesados tan legítimas como otras. Por otra parte, la connotación de la santería como una “encarnación del mal” en términos de narco y delincuencia, podría ser una forma en la que algunas estructuras del Estado construyen sus propios “demonios” para justificar su incapacidad e incompetencia en áreas en donde son también parte del problema. A lo anterior debemos agregar que a pesar de su estigmatización, el atractivo que la santería genera entre muchos mexicanos lejos de disminuir parece mostrar una tendencia contraria; lo que refleja en parte cómo los individuos construyen sus creencias e imaginarios con lo trascendente al margen de la doctrina e institución eclesiástica, especialmente si tomamos en cuenta que la mayoría de sus adeptos siguen considerándose católicos.

En esta etapa, también puede apreciarse cómo el Distrito Federal ha ido consolidándose paulatinamente como una opción preferente de iniciación en la santería para los mexicanos no sólo de dicha entidad sino de varios puntos del país. Actualmente concentra el mayor número de santeros a nivel nacional y cuenta con la materia prima y recursos humanos suficientes para las distintas ceremonias de iniciación, por lo que en el campo social transnacional se erige hoy día como un lugar nodo. Sin

embargo, esto no equivale a que sea considerado o reconocido en esta escala, como un portador legítimo de la tradición, en comparación con Cuba o África.

En la escala nacional, la dinámica de los conflictos entre mexicanos y cubanos es mucho más evidenciada que en las etapas anteriores y está centrada en el binomio de la nacionalidad y la legitimación de la autoridad y conocimiento de la “tradición religiosa”. Aunque las relaciones conflictivas entre ambos muchas veces pueden tomar otras dimensiones, dependiendo de los intereses en juego y de los contextos en los que se desarrollen. El establecimiento de redes transnacionales con nigerianos y sacerdotes iniciados por éstos, ha significado para algunos mexicanos, especialmente los que se inscriben en la tendencia de la “reafricanización”¹⁹, una estrategia que les permite no solamente tratar de relativizar el estatus de los cubanos en el contexto nacional, sino también encontrar un canal de movilidad jerárquica y el fortalecimiento de su estatus.

Cabe destacar a este respecto que en la escala transnacional, tal como lo señala Capone, la revaloración del origen cultural yoruba – del que claman como propio muchos santeros hoy día – ha generado una red transnacional que sirve de base al movimiento de reafianzamiento y que desde hace algunos años ha reafianzado los lazos entre nigerianos y diversos iniciados de las religiones afroamericanas (2000: 55). Un movimiento que se observa no sólo en la diáspora religiosa primaria, sino también en la diáspora religiosa secundaria – como es el caso de México – y que como bien indica Frigerio, es animado y apoyado por una élite nigeriana que desde los años ochenta se ha mantenido a la cabeza de los Congresos de la Religión y Cultura *Orisha*, cuyo objetivo radica en consolidar el reconocimiento de la religión de los *orishas* “como una religión universal de acceso a cualquiera sin importar su origen étnico o nacionalidad, teniendo como meca y modelo contemporáneo a seguir: el país yoruba [Yorubaland]”²⁰ (2004: 40, 52).

Y aunque quizá con el tiempo el movimiento de “reafricanización” en México pueda ir cobrando fuerza, hoy día existe un amplio sector de practi-

cantes que no se inscribe en tal tendencia y se siguen manteniendo “al margen” del mismo, aunque no están del todo exentos de su impacto. En el nivel de las prácticas y apropiaciones individuales, considero que la santería en México y el universo más amplio al que pertenece, ha mantenido hasta el momento un carácter predominantemente complementario. Muchos de sus elementos son susceptibles de articularse con otras creencias y prácticas de sus adeptos en México, ya sea que se refuercen o amplifiquen en distintos niveles o aspectos. Gran parte de estos devotos creció en un medio social católico y muchos todavía se siguen identificando o considerando como tales. Pero sus creencias y prácticas religiosas no se apegan necesariamente a la doctrina estipulada por la institución eclesiástica y su búsqueda en el plano espiritual y trascendente no se agota en ésta, sino que la atraviesa, e incorpora, experimenta y resemantiza elementos y significados de otras tradiciones religiosas y/o neo-esotéricas articulándolas y complementándolas.

Finalmente quisiera señalar que el proceso de transnacionalización de las religiones afroamericanas – como bien lo ilustra el caso de la santería en la ciudad de México – pone de manifiesto cómo estas religiones a pesar de ser objeto de debate dentro de los discursos que enarbolan la “pureza” y la “tradición” de la práctica religiosa, no dejan de estar sujetas a transformaciones y relocalizaciones que se producen y recrean en contextos sociales y culturales particulares. Así, la “tradición africana” y la de las diásporas primaria y secundaria, a pesar de reconocerse unidas en su discurso, se enfrentan en sus diversas manifestaciones, nutriendo la pugna en torno a la legitimación y reivindicación de la “verdadera” tradición religiosa.

Notas

- 1 También obtuve material etnográfico en otras ciudades al interior de México y en la Habana, Cuba.
- 2 El interés del autor no radica en problematizar el concepto de “diáspora”, sino a partir del proceso de expansión de las religiones afroamericanas, trata de identificar sus correspondencias – especialmente dentro de los nuevos contextos en las que éstas han germinado.
- 3 Bahía, Recife, São Luis do Maranhão, Porto Alegre, la Habana y Puerto Príncipe y áreas circunscritas.
- 4 Candómbé, xangô, tambor de mina, batuque, regla de ocha y vudú respectivamente.
- 5 Río de Janeiro, São Paulo, Buenos Aires, Montevideo, Nueva York, Miami, Los Ángeles, San Francisco, San Juan de Puerto Rico y Caracas. La ciudad de México se ubicaría entre estas ciudades.
- 6 La época de oro del cine mexicano puede ser considerada como el periodo comprendido entre la década de los treinta y principios de los años cincuenta.
- 7 Los resguardos son objetos preparados ritualmente para “proteger o alejar el infortunio” de quien los posee. Entre éstos los “collares” o “guerreros” pueden ser también resguardos y (en teoría) son considerados parte de los niveles iniciáticos dentro de la santería.
- 8 La santería es una religión iniciática. Cada santero es considerado hijo de un orisha determinado, el cual es asentado ritual y simbólicamente en su cabeza durante la ceremonia de iniciación llamada “coronación de santo” (se le llama también “hacer santo”).
- 9 En adelante, todos los nombres de mis informantes quedan bajo un seudónimo. Entrevista con Nora K., México, D.F., 30 de julio de 2002. Mexicana, santera iniciada en México en 1979.
- 10 Entrevista con Ramiro M., México, D.F., 3 de agosto de 2002. Mexicano, santero iniciado en México en 1974.
- 11 En la santería se establece un parentesco ritual a través de las distintas ceremonias de iniciación. La persona que da los fundamentos o “secretos” que corresponden a las mismas, será considerada como padrino o madrina y quien los recibe su ahijado(a).
- 12 El ejercicio de las distintas competencias rituales en esta religión genera “derechos”, es decir, retribuciones materiales por el trabajo ritual desempeñado. La ceremonia conocida como “coronación de santo” hoy día fluctúa entre los 30 y 80 mil pesos, dependiendo del contexto y los involucrados.
- 13 Esta cantidad es el precio promedio que los santeros de Miami cobraban en la década de los setenta. Conversación con Margarita R., México, D.F., 11 de febrero de 2004. Mexicana, santera iniciada en México en 1990.
- 14 El consultante es aquel cuyo principal interés en hacer contacto con la santería se limita al uso de los servicios que ofrecen sus sacerdotes especialistas en técnicas de adivinación, “trabajos” u “obras” derivados de los mismos.
- 15 Santeros supuestamente vinculados al narcotráfico fueron acusados de realizar “sacrificios humanos”, dando pie a toda una serie de fantasías en donde los rituales propios de esta religión –y otras afroamericanas– quedaron reducidos a meros cultos escabrosos, “satánicos” y de terror.
- 16 Con excepción de los años de crisis económica en México a mediados de los años noventa, en donde se aprecia una merma en dicho flujo.
- 17 El término “cliente” es equivalente al de consultante.
- 18 La organización social base de la santería es la casa de santo o familia de religión, conformada por el conjunto de personas enlazadas a través del parentesco ritual.
- 19 O movimiento de “retorno a las raíces”, en la que se busca revalorar un origen cultural africano, dando un carácter intelectual a la religión y depurarla de sus elementos cristianos. Ver Capone, 1999.
- 20 Mi traducción.

Referencias bibliográficas

- Argyriadis, K. (1999) *La religion à la Havane. Actualité des représentations et des pratiques culturelles havanaises*. Paris: Éditions des archives contemporaines, Centre d'anthropologie des mondes contemporains, EHESS.
- . (2005) 'El desarrollo del turismo religioso en Cuba y la acusación de mercantilismo'. *Desacatos*, Vol. 18: 29 - 52.
- . (2006) 'Les bata deux fois sacres: la construction de la tradition musicale et chorégraphique afro-cubaine'. *Civilisations*, Vol. LIII(1-2): 45 - 74.
- Basch L., N. Glick-Schiller & C. Blanc-Szanton (1994) *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*. Amsterdam: Gordon and Breach Publishers.
- Brandon, G. (1990) 'Sacrificial Practice in Santería, an African-Cuban Religion in the United States'. En J.E. Holloway (ed.) *Africanisms in American Culture*. Pp. 119 - 147. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- . (1993) *Santería from Africa to the New World: The Dead Sell Memories*. Bloomington: Indiana University Press.
- Capone, S. (1999) *La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*. Paris: Karthala.
- . (2000) 'Entre Yoruba et Bantu: l'influence des stéréotypes raciaux dans les études afro-américaines'. *Cahiers d'études africaines*, Vol. 157: 55 - 77.
- . (2004) (ed.) 'A propos des notions de globalisation et de transnationalisation'. *Civilisations*, Vol. LI(1 - 2): 9 - 21.
- Frigerio, A. (2004) 'Re-Africanization in Secondary Religious Diasporas: Constructing a World Religion'. *Civilisations*, Vol. LI(1 - 2): 39 - 60.
- Glick-Schiller N. y G. E. Fouron (1999) 'Terrains of blood and nation: Haitian Transnational social fields'. *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 22: 341 - 366.
- Goffman, E. (2001)[1963] *Estigma: La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Hagedorn, C. J. (2001) *Divine Utterances: The Performance of Afro-Cuban Santería*. Washington y Londres: Smithsonian Institution Press.
- Juárez-Huet, N. B. (2004) 'La santería dans la ville de Mexico: ébauche ethnographique'. *Civilisations*, Vol. LI(1 - 2): 61 - 79.
- . (2007) *Un pedacito de Dios en casa: transnacionalización, relocalización y práctica de la santería en la ciudad de México*. Tesis de doctorado, El Colegio de Michoacán. (Inédita).
- Knauer, L. (2001) 'Afrocubanidad translocal: la rumba y la santería en Nueva York y La Habana'. En R. Hernández & J. H. Coastworth (eds.) *Culturas encontradas: Cuba y los Estados Unidos*. Pp. 11 - 31. La Habana: CIDCC Juan Marinelo / DRCLAS Universidad de Harvard.
- Matory, J. L. (1998) 'Yorubá: as Rotas e as Raízes da Nação Transatlântica, 1830-1950'. *Horizontes Antropológicos*, Vol. 4(9): 263 - 292.
- . (2001) 'El nuevo imperio yoruba: textos, migración y el auge transatlántico de la nación lucumí'. En R. Hernández & J. H. Coastworth (eds.) *Culturas encontradas: Cuba y los Estados Unidos*. Pp. 167 - 188. La Habana: CIDCC Juan Marinelo / DRCLAS Universidad de Harvard.
- Menéndez, L. (2002) *Rodar el coco. Proceso de cambio en la santería*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Pérez y Mena, A. I. (1998) 'Cuban Santería, Haitian Vodun, Puerto Rican Spiritualism: A Multicultural Inquiry into Syncretism'. *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 37(1): 15 - 27.

