

ENTREVISTA COM RENATO ORTIZ

ENTREVISTA CON RENATO ORTIZ

INTERVIEW WITH RENATO ORTIZ

*Edson FARIAS**

*Moacir CARVALHO***

Contexto da Entrevista

Devido às medidas de distanciamento social, adotadas com a pandemia do Covid-19, a entrevista com o professor Renato Ortiz ocorreu por trocas de mensagens de *e-mails*, ao longo do mês de dezembro de 2020. Após o acerto inicial, lhe enviamos o roteiro de questões. Ele nos devolveu 15 dias depois. Ao longo deste período, houve a troca de mensagens para esclarecimentos pontuais a partir de aspectos levantados pelo professor.

Apresentação do Entrevistado

Professor titular do Departamento de Sociologia da Unicamp e pesquisador 1-A do CNPq, o professor Renato Ortiz é natural de Ribeiro Preto (SP). Percorreu uma formação estendida do curso de graduação em engenharia na Escola Politécnica

* Universidade de Brasília – (UnB), Brasília – DF – Brasil. professor adjunto do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Doutor em Ciências Sociais. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9406-3269>. E-mail: nilosed@gmail.com.

** Universidade do Recôncavo da Bahia – (UFRB), Cachoeira – BA Brasil. Realiza pesquisa de estágio pós doutoral no Programa de Pós-graduação da UFRB. Doutor em Sociologia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9358-1574>. E-mail: moacir.carvalho@gmail.com.

da USP ao doutorado em Sociologia/Antropologia na École des Hautes Études en Sciences Sociales/Université, em 1975. Sua trajetória intelectual se define pelo encadeamento de obras que contribuiu sensivelmente à sedimentação da subárea da sociologia da cultura no país. Entre outros, são ilustrativos livros como *Cultura Brasileira e Identidade Nacional* (1984), *A Moderna Tradição Brasileira* (1988), *Cultura e Modernidade* (1991), *Mundialização e Cultura* (1994), *Um Outro Território* (1997), *O Próximo e o Distante: tradição e modernidade-mundo no Japão* (2000), *A Diversidade dos Sotaques* (2008), *Universalismo e Diversidade* (2015) e *O Universo do Luxo* (2019).

Para os interesses desta entrevista, importa a sua tese de doutorado, posteriormente transformada em livro homônimo – *A Morte Branca do Feiticeiro Negro* –, defendida em 1974, sob orientação do célebre Roger Bastide. Nela, aborda-se o tema da religiosidade popular na articulação analítica entre secularização e racionalização com as condições sócio-históricas específicas à sociedade brasileira. Ao focar o advento e o desenvolvimento da Umbanda, o texto se debruça sobre a triangulação dos remanejamentos nas memórias africanas com a emergência da sociedade de classes e o contexto de urbanização/modernização do país. A realização da proposta do autor se realiza ao objetivar as linhas de forças constituídas pela estrutura social classista em uma sociedade enraizada em um recente passado escravagista que, cruzadas, definiram outras possibilidades à materialização atualizada da memória diaspórica africana, claro, com seus estruturantes esquecimentos.

A sociologia da religião desenvolvida por Ortiz supõe traços de dilemas e possibilidades da memória popular urbana, no compasso de montagem do mercado religioso no Brasil. Em um momento como o atual, no qual a pluralidade deste mercado é desafiada por contínuos episódios de intolerância, mesmo racismo religioso, parece-nos que o retorno às ideias do autor, mas à luz do seu trajeto de pesquisa sobre a cultura, possa equacionar questões, sobretudo, permita-nos fazer novas questões.

* * *

Edson Farias e Moacir Oliveira: Fale-nos um pouco de sua formação e o que o levou a se interessar pelo tema religioso.

Renato Ortiz: Não sou uma pessoa religiosa, embora tenha tido na infância uma formação católica, segundo os cânones do catolicismo brasileiro. Neste sentido, a escolha da temática nada tem, digamos assim, de algo pessoal. Talvez o interesse se deva ao fato de que as religiões constituem uma espécie de “floresta de símbolos”, um universo em miniatura que fala para além da afirmação da crença. De alguma maneira era isso que prendia minha atenção. A ideia surgiu também da necessidade de encontrar um objeto de tese. Não queria retornar ao Brasil, a presença da ditadura

militar era onnipresente e onisciente. Por isso iniciei um pequeno programa de leituras sobre alguns clássicos do pensamento brasileiro para “abrir a cabeça”. Nesta busca um tanto incerta deparei-me com Bastide. O livro *As Religiões Africanas no Brasil* me fascinou, ainda hoje guardo a lembrança do deleite em percorrer suas páginas na biblioteca da América Latina em Paris. Das rodas de violão, eu conhecia um jovem que se interessava por cultos afro-brasileiros, ele vinha regularmente ao Brasil e trazia livros sobre a Umbanda, tinha uma coleção bastante robusta. Pedi emprestado, li e escrevi o projeto que apresentei à *École Pratique des Hautes Études*. Curioso, devido à idade avançada, tinha sido informado que Bastide não aceitaria mais novos estudantes. Resolvi encontrá-lo para pedir uma orientação de como encaminhar o projeto. Durante a entrevista perguntei “o Sr. conheceria alguém interessado no tema”? Após uma longa e solene pausa ele respondeu: “*Oui: c’est moi*”.

Edson Farias e Moacir Oliveira: Fale-nos sobre a influência do professor Roger Bastide nesse seu primeiro trabalho e em sua formação inicial.

Renato Ortiz: Ele foi decisivo em minha formação, tive sorte em encontrá-lo. Não tinha consciência disso, mas a roda da fortuna girava a meu favor. Em relação ao objeto de pesquisa, claro, foi importantíssimo, conhecia profundamente a problemática e tinha textos substantivos a respeito (dei-me o trabalho de ler grande parte sua obra, e não me restringi às religiões). Embora minha tese fosse contrária à sua ideia de desagregação da memória coletiva africana. Mas o que me marcou, para além da especificidade do tema, era como ele entendia o artesanato intelectual. Bastide fazia parte de uma geração que se forma no final do “longo século XIX”, ou seja, após a Grande Guerra. Havia para essas pessoas uma ambição em se entender o mundo. Dois traços decorriam dessa inquietação: erudição e quebra das fronteiras. Dito de outra forma, era insuficiente para o pensamento situar-se no terreno exclusivo e confortável de uma única disciplina. Erudição não significava entretanto mera ostentação, tratava-se de um artifício para ampliar o quadro de conhecimento necessário na construção do próprio objeto sociológico. Bastide inicia sua vida intelectual no momento em que as ciências sociais francesas não tinham sido ainda plenamente institucionalizadas, na brecha do que seria posteriormente o domínio das disciplinas, havia um espaço de criatividade que eu desconhecia, ignorava. Pude alcançá-lo através de sua intermediação “bastidiana”.

Edson Farias e Moacir Oliveira: O que era ser um pesquisador da religião nos anos 1970?

Renato Ortiz: Quando retornei ao Brasil, em 1976, tinha contato com alguns personagens importantes no campo do estudo das religiões, muitos deles tornaram-se interlocutores próximos: Maria Isaura Pereira de Queiróz (que conheci ainda na

França), Douglas Teixeira Monteiro (professor de sociologia da religião na USP), e Cândido Procópio de Camargo (diretor do Cebrap e talvez o primeiro sociólogo a trabalhar sobre Umbanda entre nós). Através deles participei de vários encontros e seminários sobre a temática religiosa. Inclusive, quando era professor da Universidade Federal da Paraíba, participei de uma pesquisa dirigida por Procópio sobre as lideranças católicas progressistas do Nordeste. O tema estava em voga na época, o papel de resistência da igreja católica ao autoritarismo dos militares. Na década de 1970 o campo dos pesquisadores da religião era bastante restrito. Os programas de pós-graduação estavam ainda na fase de implantação, havia poucos deles, e boa parte dos participantes eram egressos das fileiras católicas ou protestantes. Por outro lado, havia uma forte interação entre sociologia e antropologia, as duas disciplinas dominavam o debate; não me lembro, porém, de historiadores, eles sempre me pareceram um tanto alheios ao tema.

Edson Farias e Moacir Oliveira: Como *A Morte Branca do Feiticeiro Negro* teria atuado como momento formativo para o que se tornaria sua obra ao longo dos anos?

Renato Ortiz: A pergunta é capciosa, contém uma armadilha. Ao me situar no presente ordeno o passado a partir de uma posição confortável, sei o que aconteceu depois. Na época as coisas eram certamente mais fluídas, o que se encontrava à frente era um tempo indefinido, sem os contornos claros de algo assertivo. Mesmo assim, tentarei esboçar uma resposta razoavelmente plausível. Creio que a pesquisa me fez compreender melhor o que geralmente denominamos de construção do objeto sociológico. Eu possuía uma problemática, desde o início de minha conversa com Bastide queria entender o processo de integração de uma determinada religião numa sociedade de classes. Foi isso que me afastou de sua tese a respeito da Umbanda como desagregação da memória coletiva africana. Entretanto, uma problemática é apenas uma intenção abstrata, ela se realiza através da pesquisa (no meu caso havia um objeto empírico). Como dar conta desse objeto? Tinha claro que isso exigia uma perspectiva na qual diferentes campos do saber pudessem ser acionados: sociologia, antropologia e história. A pesquisa envolvia assim metodologias diferentes: fiz entrevistas, observação etnográfica, e claro, a dimensão histórica não podia faltar. Talvez esse desafio, proposto pela problemática e a pesquisa, tenha me marcado. Na construção do objeto sociológico, é possível combinar diferentes campos do saber, não de maneira eclética, mas precisa, isto é, como artifício para encaminhar o próprio pensamento. Há ainda um outro elemento, e foi a pergunta que me fez refletir nessa direção. Eu escrevi a tese em francês, o que me deixava sempre com um sabor de incompletude em relação ao texto. Não sei se meu encanto com a escrita, que posteriormente fui aprimorando, tem algo a ver com essa insatisfação inicial. Talvez sim, talvez não.

Edson Farias e Moacir Oliveira: E, por que mesmo tendo produzido um texto que se tornaria referência na subárea, você se afastou do tema religioso?

Renato Ortiz: O tema me interessa até hoje, na minha biblioteca são vários os livros sobre a questão religiosa: li muito sobre fundamentalismo islâmico, religiões do livro (judaísmo e cristianismo), marxismo e religião, e quando me voltei para os estudos sobre o Japão, minha curiosidade levou-me ao confucionismo e ao xintoísmo. No livro *A Consciência Fragmentada* há inclusive um ensaio comparativo entre Gramsci e Weber sobre a concepção de religião (coisa rara nas ciências sociais). Entretanto, a vida intelectual tem o seu próprio ritmo, às vezes, quando se avança na reflexão de um problema, ele nos impulsiona para uma direção que não se encontrava antes claramente esboçada. Em parte, foi o que aconteceu. Os cultos afro-brasileiros continham duas dimensões que extrapolavam sua especificidade: cultura popular e pensamento brasileiro. Cultura popular era uma problemática tradicional das ciências sociais latino-americanas, discutia-se, desde o folclore ao que se denominava (equivocadamente) de cultura da pobreza. Por outro lado, a tradição afro não se confinava ao domínio da religião, ela remetia a um horizonte mais amplo, a questão nacional e as formas de racismo existentes entre nós. De certa maneira essas dimensões me “empurraram” para o estudo de um escopo mais amplo de temas. Não se deve esquecer que a Umbanda, na interpretação que desenvolvi, se apresentava como uma religião brasileira, portanto, todo o dilema se resumia à busca da identidade. Aos poucos os projetos que fui privilegiando me afastaram da problemática religiosa. Não foi uma intenção consciente, parecia que a ampliação de meu horizonte intelectual era necessária para responder às perguntas que me inquietavam. Eu tinha ainda uma certa insatisfação com o campo do estudo da religião. A maioria dos participantes eram religiosos e as questões formuladas sempre esbarravam nas barreiras “ideológicas”. A política e a religião mobilizam as paixões, é difícil o pesquisador escapar de suas armadilhas.

Edson Farias e Moacir Oliveira: Em *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*, o senhor retoma a noção de sincretismo, presente em outros momentos do pensamento sobre interpenetrações civilizatórias nas Américas. Qual seria o dado novo do seu emprego da ideia quando comparado ao uso que faz, por exemplo, Roger Bastide?

Renato Ortiz: “Do sincretismo à síntese” foi o primeiro texto que publiquei (1975), saiu na revista *Archives des Sciences de la Religion* dirigida por Henri Desroches que tinha sido meu professor de sociologia da religião. Eu o escrevi enquanto fazia a pesquisa sobre os cultos afro-brasileiros e Bastide tinha lido uma primeira versão que apresentei como trabalho de final de curso. Ele dialogava com um texto seu, “*Mémoire collective et sociologie du bricolage*” publicado em 1970 no *L'Année Sociologique*. O artigo era uma espécie de exercício de lógica, e procurava contemplar duas questões expressas no título: sincretismo e síntese. Eu queria me afastar

da ideia de mescla, mestiçagem, comum aos estudos sobre aculturação. A literatura dominante sobre sincretismo o tratava como uma justaposição de termos diferentes, envolvendo diversos gêneros e tradições: gêge + nagô + iorubá + banto + santos católicos + espiritismo kardecista, etc. Neste sentido ele seria a aproximação de unidades discretas e discrepantes entre si. O que se privilegiava, portanto, era a extensão do conjunto e não a sua compreensão (dito em termos de lógica). Era sempre possível agregar um elemento novo, aumentando o número possível de elementos sincretizados. No texto de Bastide, ao qual me referi, havia dois aspectos que me pareciam importantes: memória e *bricolage*. A ideia de memória (Halbwachs) e de *bricolage* (Lévy-Strauss) permitiam apreender o fenômeno do sincretismo de outra maneira, sem cair na armadilha da mescla, da mera justaposição dos termos. O que fiz foi “traduzir” essas questões dentro de uma perspectiva mais abstrata. Daí a definição que apresentei: “o sincretismo se realiza quando duas tradições são colocadas em contato, no qual a tradição dominante fornece o sistema de significação, escolhe e ordena os elementos da tradição subdominante”. Com isso queria dizer: há uma memória coletiva (tradição dominante) que seleciona determinados elementos da outra tradição, e os interpreta de acordo com seu próprio sistema classificatório. Exemplo: Iansã/Santa Bárbara. Nos mitos africanos Iansã encontra-se associada a Xangô, cujo atributo principal é a tempestade, o trovão e o raio. Traços que podem ser reencontrados na hagiografia católica; Santa Bárbara foi condenada à morte pelos romanos, seu próprio pai a executa, porém, após o ato, ele é fulminado por um raio. Isso significa que, entre uma gama de possibilidades, as santas católicas são muitas, apenas Santa Bárbara encerra alguns traços que preferencialmente a aproximam de Iansã. Ela não é Iansã, não possui todas as qualidades pertinentes para o conjunto que a escolheu; só é Iansã enquanto entidade que encerra em sua história particular os traços de chuva, trovão e raio. O que pode ser resumido em linguagem lógico-formal: o conjunto memória coletiva cresce em extensão, mas sua compreensão permanece a mesma. Haveria assim uma racionalidade da lógica sincrética. O “sistema partida” (tradição dominante), desde que tenha a capacidade de se reproduzir, tem a capacidade de selecionar uma quantidade expressiva de elementos que se encontram no seu exterior. Entretanto, tal racionalidade deve ser imersa na história, pois o caminhar do tempo, com as transformações sociais, coloca outros desafios. Há um momento em que o sincretismo começa a falhar, a apropriação de elementos exógenos ao sistema classificatório da memória coletiva traz “ruídos” (ou seja, contradições) que já não podem mais ser ordenados de maneira coerente. A tradição dominante perde força diante das exigências da tradição dominada, que insiste em contradizê-la. A síntese é o momento de ruptura que as separa. O exemplo da Umbanda era sugestivo. Ao romper com a memória coletiva africana, era necessário sintetizar os “pedaços” de tradições disponíveis dentro uma nova memória coletiva religiosa.

Edson Farias e Moacir Oliveira: Podemos dizer que nessa obra você antecipa a noção de hibridismo cultural, ao considerar que a cultura dominada integraria, modificando em seus próprios termos, as componentes fornecidas pela dominante?

Renato Ortiz: Nunca tive dúvidas de que as classes populares se apropriavam de elementos da cultura dominante para afirmar sua própria realidade. O sincretismo dos santos católicos com os orixás é um bom exemplo disso. A questão do poder não se resume a reprodução dos valores da classe dominante. Há adequação, confrontos, conflitos, vazios. A sociedade não é uma totalidade integrada em seus mínimos detalhes, tampouco um sistema no qual as partes apenas funcionam para a harmonia do todo. A dominação é um movimento complexo que deve ser incessantemente reproduzido, mas ele não é nunca completo, integral. Pressupõe o exercício do poder e as disputas que dele emanam. Entretanto, também desconfio da categoria hibridismo. Nunca a utilizei, mesmo em meus trabalhos posteriores, quando a noção se tornou corriqueira com os Estudos Culturais. Há vários motivos para isso. Aponto uma delas. A ideia de hibridismo tem pouco poder explicativo, no fundo descreve a mescla de coisas que nos pareciam distintas e separadas. Mas não se pergunta por que e como coisas distintas fazem parte de um mesmo conjunto.

Edson Farias e Moacir Oliveira: Em sua obra nos parece ficar indicado um duplo movimento: de desconstrução da religião, de sua dessencialização e, ao mesmo tempo, a consideração do quanto as lutas simbólicas que marcam a religião implicam num processo de sua própria cristalização. Você considera que, nesse aspecto, seus trabalhos se aproximariam ao que nas últimas décadas vem se chamando de estudos pós-coloniais?

Renato Ortiz: Creio que não, embora existam pontos em comum, em particular a crítica ao eurocentrismo. Mas vamos por partes. De fato, procurei escapar das “essências”. Este é o caso não apenas da *Morte Branca*, também em *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*, foi o caminho que escolhi. Quando consegui articular mais claramente a questão da identidade formulei a seguinte definição: a identidade é uma construção simbólica que se faz em relação a um referente. No caso brasileiro o referente privilegiado era sem dúvida nenhuma a nação, no caso dos umbandistas a criação de uma nova religião distinta do catolicismo, do candomblé e do espiritismo kardecista. Por isso privilegiei a categoria de intelectual. De alguma maneira eles eram os artífices dessas identidades, isto é, davam coerência e sentido ao mundo que tematizavam. Nesse sentido as disputas simbólicas eram importantes, seja entre os umbandistas e os católicos, entre os umbandistas e os praticantes do candomblé, ou como procurei trabalhar em outros ensaios, entre as diferentes noções de cultura popular, cultura nacional-popular e cultura popular de mercado (o que fiz em *A Moderna Tradição Brasileira*). Porém não creio que esses atributos, crítica à visão essencialista + disputas simbólicas, sejam uma expressão exclusiva dos

estudos pós-coloniais. Tenho certa dificuldade em olhar os debates intelectuais anteriores com a lente das controvérsias atuais, de alguma maneira perde-se o foco da argumentação nesse esforço de releitura do passado.

Edson Farias e Moacir Oliveira: Quanto a obra de Balandier foi importante em suas escolhas durante a elaboração da tese?

Renato Ortiz: Balandier foi importante ao formular a noção de situação colonial (não foi Sartre, tampouco Fanon, que cunharam o conceito). Hoje, ao falarmos disso vem imediatamente à mente a questão política. Isso é uma verdade, mas sua crítica continha uma dimensão conceitual e se dirigia ao culturalismo norte-americano. Seus estudos sobre os movimentos messiânicos na África apontavam para outra direção. A escola culturalista teve uma grande influência entre os antropólogos brasileiros, particularmente nos estudos dos cultos afro-brasileiros. A discussão sobre sincretismo e aculturação predominava nos escritos de Arthur Ramos e toda sua escola. Ela também influenciou Gilberto Freyre. O que interessava a esses autores era compreender como tradições de origens distintas, africana, indígena e européia, combinavam-se entre si. Cada uma dessas tradições era percebida como unidades autônomas que ao entrarem em contato, formulavam respostas variadas devido à aculturação. Ao se introduzir a noção de situação colonial o problema tomava outra configuração. Não é suficiente dizer que o sincretismo é o resultado do “contato das civilizações”, é necessário inseri-las numa totalidade que as ultrapassava e as redefinía: o contexto histórico e as relações de força. No caso brasileiro a escravidão e a posição de subalternidade dos negros na sociedade eram condições decisivas para se compreender o processo de “trocas culturais” (esse era o jargão da época). O culturalismo negligenciava a dimensão histórica das relações de forças dos grupos em contato, tudo se resumia, sem grandes contradições, ao reino do simbólico. No caso da Umbanda o problema era justamente entender como se dava o movimento de legitimação de uma religião popular no contexto de uma sociedade de classes na qual o passado negro era uma mácula indelével.

Edson Farias e Moacir Oliveira: Tendo feito graduação em Vincennes no período marcado pelo início da ressonância do que, posteriormente, ficou conhecido como pós-estruturalismo, há ecos do pensamento de um autor como Michel Foucault na sua abordagem da religião?

Renato Ortiz: Fui um bom leitor de Foucault, inclusive frequentei seu curso no *Collège de France* quando fazia suas pesquisas para *Vigiar e Punir*. Eu havia lido com grande interesse *Les Mots et les Choses* pois na época o estruturalismo fazia parte ativa da vida intelectual francesa. Era uma escola que eu apreciava. Em Vincennes fui aluno de Luís Prieto, linguista argentino que ensinava em Genebra e vinha quinzenalmente à faculdade; li os textos de Levy-Strauss, *Mythes et Pensée*

Chez les Grecs de Jean-Pierre Vernant; e quando preparava o mestrado no *Centre de Culture de Masse*, dirigido por Edgar Morin e Roland Barthes, aproximei-me de toda uma literatura tipo “estruturalista”, análise de discurso, de filmes, publicidade, etc. Penso que este tipo de educação intelectual foi importante para mim. Por exemplo, quando procuro entender as relações entre a “construção” da identidade nacional e o Estado no Brasil. Haveria assim, talvez, uma certa afinidade entre “construção simbólica” e “narrativa” (embora não utilize o conceito). Entretanto, eu também sabia, desde Vincennes, onde a problemática do poder era central para todos (fruto dos debates de maio de 68), que o estruturalismo (e certamente também o pós-estruturalismo) tinha um calcanhar de Aquiles: a história. Sem essa dimensão o jogo do simbólico perde-se numa espécie de miragem no espelho, onde construções simbólicas distintas (ou “narrativas” como se diz atualmente) se contrapõem umas às outras. A história, ou se preferirmos, a *situação*, confere sentido ao que é dito, “narrado”. Existem atores sociais, instituições, interesses, conflitos. Por isso uma mesma “narrativa” possui sentido diverso quando inserida em contextos distintos.

Edson Farias e Moacir Oliveira: A partir do título *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*, qual o diálogo estabelecido com a obra de Frantz Fanon?

Renato Ortiz: Não havia propriamente um diálogo, pelo menos de maneira explícita. Minha resposta soa talvez inesperada mas posso explicar. De fato, há uma convergência de sentimentos (se é possível falar assim) entre *A Morte Branca* e *Pele Negra e Máscaras Brancas*. Não apenas no título, meu esforço foi de analisar como o estigma do negro era um obstáculo à própria legitimação da religião umbandista. Eu conhecia Fanon, Bastide o citava nas aulas, e como seu aluno, diligentemente buscava pelas fontes bibliográficas. Eu me recordo inclusive de uma passagem em relação ao sonho. Bastide tinha escrito um livro sugestivo sobre a sociologia do sonho. Fanon, que era psiquiatra, tinha analisado alguns deles em sua estadia na Argélia, ele dizia que o colonizado sonhava com o movimento, com o dispêndio de energia, como se a situação colonial tivesse aprisionado seu corpo e espírito dentro de um cárcere prestes a explodir. Bem mais tarde, quando escrevi sobre Fanon, a pedido de Florestan Fernandes para a Coleção dos Grandes Cientistas Sociais da editora Ática, reencontrei seus escritos (embora não fosse um especialista na matéria). Havia ainda outra dimensão que me aproximava de Fanon, a atração por Sartre, isto é, por um tipo de análise na qual o sujeito se exprimia sempre em “situação”. No entanto, na década de 1970, Fanon não desfrutava na França de um prestígio maior. Seus escritos e ideias eram marginais à vida intelectual. De alguma maneira, conscientemente ou não, minha formação vinha marcada por isso. Existem dois momentos controversos na história da França no século XX: o período da ocupação nazista e a guerra colonial da Argélia. Em ambos os casos havia um dilaceramento e uma ambiguidade em relação ao passado amargo, a convivência

com o ocupante nazista e as atrocidades da dominação colonial. Fanon fazia parte de uma memória incômoda, no mundo intelectual era um personagem que habitava as notas de pé-de-página.

Edson Farias e Moacir Oliveira: Seria possível dizer que a maneira mais relacionalmente aberta e processual com que o senhor aborda a religião nesse texto, encadeada a uma série de injunções e instâncias profanas, antecipava já ali um pouco dos seus interesses posteriores?

Renato Ortiz: Uma trajetória intelectual se faz com persistência, continuidades e rupturas. Quando se olha o passado tem-se muitas vezes a tentação de que é possível coerentemente ordena-lo em um fluxo isento de fissuras. Isso é uma ilusão. Enquanto indivíduos somos interpelados pelas circunstâncias e pelo mundo de maneiras diversas. As vezes poderíamos tomar um caminho distinto do que se realizou depois, outras vezes não. Talvez seja possível dizer que existem dois temas na *Morte Branca* que me “perseguem”: a questão da identidade e dos intelectuais. Posso encontrá-los no debate sobre as identidades no mundo contemporâneo ou na importância dos artífices do simbólico, por exemplo, em meu livro *O Universo do Luxo*. Claro, o que me importava, e importa, não era tanto a dimensão do intelectual enquanto homem político (tema central no debate sobre intelligentsia), mas do “homem letrado”, capaz de dar sentido aos fragmentos do mundo que interpreta. Por isso em meu estudo dos cultos afro-brasileiros há um capítulo específico sobre os intelectuais umbandistas. Mas esses temas tomam outra configuração em função do contexto nos quais se inserem. Existem pontos em comum entre a construção de uma identidade religiosa e a identidade nacional, entretanto, há também diferenças. Entre elas se insere todo um conjunto de questões que repõem o problema dentro de outra ótica. Dificilmente eu conseguiria desenvolver uma reflexão consistente sobre a problemática nacional, ou da globalização, sem um aprofundamento da ideia de modernidade, o que realizei apenas em meus escritos posteriores.

Edson Farias e Moacir Oliveira: Neste ponto você poderia comentar um pouco sobre o desafio de falar em **legitimação** e **interesse** na religião?

Renato Ortiz: Existe nas ciências sociais duas grandes tradições que abordam a temática religiosa. A primeira filia-se a Max Weber que considerava a religião como uma espécie de empresa de salvação das almas. Dentro dessa perspectiva as ideias de legitimação e interesse predominam. Toda religião, para existir, deve fundar sua existência em argumentos sólidos, sua autoridade deriva dessa dimensão de convencimento. As religiões organizam-se ainda em “igrejas”, isto é, em instituições, e certamente têm interesses explícitos em relação ao Estado, ou no contraste com outras religiões (exemplo: a disputa entre bramanismo e budismo na Índia). A segunda tradição é a durkheimiana. Neste caso, a definição de “igreja” é

distinta, significa uma comunidade de crenças. Durkheim valoriza o que é partilhado, comum, a memória coletiva vincula as pessoas, os praticantes, dentro de uma mesma “consciência coletiva”. Creio que as duas tradições devem ser aproximadas. Legitimação, interesse e comunidade de crença (universo simbólico), não devem ser vistos como dimensões antagônicas.

Edson Farias e Moacir Oliveira: Poderíamos dizer que o interesse particular que a entidade *Exu* passaria a ter entre intelectuais a partir dos anos 1970 teria a ver com essa dupla remissão, a qual já antevemos nesse seu trabalho? Ou seja, uma entidade que duplamente acusa os aparatos de instituição no seu próprio processo de desqualificação sofrido, enquanto, embaraçosamente os desconstrói? Seria essa feição um tanto contracultural da entidade o que interessaria ainda mais particularmente aos teóricos focados na noção de resistência?

Renato Ortiz: Creio que sim. *Exú* é uma figura fascinante, condensa aspectos que vão além de sua realidade específica no candomblé ou na Umbanda. Uma forma de abordá-lo seria através das noções sagrado selvagem x sagrado domesticado cunhada por Roger Bastide. Tudo se resumiria a uma disputa entre a institucionalização da religião e a dimensão escondida de sua face incontrolável, o “selvagem”. *Exú* representaria a incompletude da ordem, elemento potencial de distúrbio das instituições. Mas não se trata propriamente de uma contra-cultura, ele não existe em si, enquanto sinônimo de desordem. Nos terreiros é cultuado, como os caboclos e pretos-velhos, por suas habilidades intrínsecas, há uma série de “demandas”, sobretudo de natureza erótica, que só podem ser atendidas por sua intermediação. Como as outras entidades espirituais ele também “faz caridade”, isto é, atende aos pedidos das pessoas e as reconforta. A diferença é que sua existência é potencialmente perturbadora, a qualquer momento o ordenamento das coisas pode descarrilar. *Exú* é uma entidade ambivalente, representa (no sentido durkheimiano) a fragilidade e as tensões da relação ordem/desordem.

Edson Farias e Moacir Oliveira: Podemos dizer que em sua obra os conflitos em torno de poder e as tensões geneticamente exploradas a respeito do branqueamento se conectam diretamente ao problema civilizatório? Se isso for verdade, como a sua obra foi recebida e interpretada nos primeiros anos, principalmente pelas teorias da religião pensada como resistência, e no exato momento em que o tema da cultura vai se tornando cada vez mais privilégio da Antropologia e Etnografia?

Renato Ortiz: Sim, a relação entre branqueamento e a vontade civilizatória era inextricável. A construção da modernidade brasileira tinha como referência a civilização européia e norte-americana, neste sentido, os elementos da tradição afro eram percebidos como um “atraso” em tempos de progresso. A concepção kardecista, com sua ênfase na ideia de evolução dos espíritos, contribuía em muito para isso. Traço

eurocêntrico que se manifestava de várias maneiras, por exemplo, ao se caracterizar Exú como uma entidade “atrasada”, “pouco evoluída”, “sem luz”. Mas não sei se consigo responder a contento a segunda parte da pergunta. Vamos por partes. Durante a ditadura militar a noção de resistência era sinônimo de resistência política, tudo se resumia a esse ponto. Havia uma grande valorização dos estudos sobre o catolicismo, principalmente as comunidades de base, enquanto forma de resistência ao legado autoritário. O problema era que a religião umbandista não tinha nenhuma inclinação pela contestação política. Pelo contrário, o dilema enfrentado era ser aceita pela sociedade. Creio que esse aspecto a que você se refere, eu o traduziria por relações de poder, surge posteriormente, quando os movimentos negros, com suas afirmações identitárias, emergem na esfera pública (a conferir). De fato, nos anos 70 e parte dos 80 a esfera da cultura torna-se privilégio da Antropologia (isso se modifica com o debate sobre a pós-modernidade e o surgimento dos Estudos Culturais; o que se convencionou chamar de “*cultural turn*” com a hegemonia da língua inglesa; nunca entendi isso, a tradição intelectual francesa na qual me eduquei incentivava a leitura de Saussure, Barthes, os sistemas de classificação de Robert Hertz, enfim...). Entretanto, esse é também o momento de institucionalização da Antropologia entre nós, particularmente com a criação dos cursos de pós-graduação em escala nacional. Discutia-se, com convicção, sobre as fronteiras do trabalho antropológico. A Antropologia, como disciplina, buscava sua legitimação institucional. De uma certa forma *A Morte Branca* não se encaixava nesse ideal.

Edson Farias e Moacir Oliveira: Ser sociólogo e não antropólogo ou historiador da religião, por exemplo, numa ex-colônia. Que consequências isso traria para o trabalho?

Renato Ortiz: Sempre tive uma sensibilidade aguçada em relação à desigual divisão internacional do trabalho intelectual. Conto uma história que ilustra este sentimento incômodo (as histórias são como as fábulas, encerram uma moral). Recentemente, um amigo argentino esteve em Harvard para fazer uma pesquisa sobre os intelectuais latino-americanos. Seu intuito era explorar a riqueza das bibliotecas americanas. Um dia, no clube da universidade, ele encontra um colega, durante a conversa lhe explica seu interesse pelo tema. Polidamente, seu interlocutor o escuta, porém, ao fim da explicação pergunta: “Mas existem intelectuais na América Latina”? Há uma clara hierarquia no interior do universo intelectual, ela é fruto da história das ciências sociais e de sua implantação em escala internacional. Com a globalização isso se acentua, particularmente com a hegemonia da língua inglesa. Autores, teorias, temas, vêm marcados por um tipo de autoridade que se quer inquestionável. Autoridade que se exprime às vezes de maneira explícita, outras, sub-reptícia, como na pequena história que relatei. Isso significa que nos situamos numa posição atravessada por relações de poder. Sem dúvida, há consequências para o trabalho intelectual.

Existem “formatos” legítimos que privilegiam alguns em detrimento de outros: a quem pertence a competência de fazer uma reflexão de caráter mais teórico?; quais os temas novos que merecem ser trabalhados? De que maneira deveríamos tratá-los? A divisão do trabalho intelectual internacional molda o conteúdo e a forma de nossas inquietações. É importante termos consciência disso, nos situarmos no emaranhado dessas relações de poder e perceber as armadilhas que tolgem o pensamento. Pode-se assim, não eliminar, mas pelo menos dobrar este tipo de dominação sem deixar que a imaginação e a criatividade se submetam inteiramente a esta situação de fato.

Edson Farias e Moacir Oliveira: Relacionando-se à questão anterior, o que significaria falar de identidades em relação à religião, sobretudo no caso brasileiro?

Renato Ortiz: Quando fazia a pesquisa para a tese fui à Praia Grande assistir a festa de Iemanjá. Havia milhares de pessoas acotoveladas numa faixa exígua de terra. Entretanto, no seio daquela multidão emanava uma sensação de ordem, cada terreiro delimitava sua fronteira através de um círculo traçado na areia. A praia era um conjunto descontínuo de círculos. A identidade é o círculo. A forma como ele é desenhado varia em função da crença e do contexto, mas seus limites devem existir para os que se encontram dentro ou fora dele. O problema é saber em que medida a identidade religiosa, traçada na areia, coincide com as identidades individuais. Essa é uma questão espinhosa.

Edson Farias e Moacir Oliveira: Até que ponto poderíamos dizer que as próprias Ciências Sociais e, portanto, Sociologia e Antropologia da Religião teriam internalizado a maneira como as religiões, sobretudo a partir da influência cristã, se autodefiniram ao longo do tempo?

Renato Ortiz: Em parte isso é verdade, embora ao longo do tempo esse traço tenha se debilitado. A Sociologia e a Antropologia nascem no final do século XIX nos países da Europa ocidental e nos Estados Unidos. No caso da Sociologia a relação com a religião passava pela modernidade. Dito de outra maneira, o interesse residia no que Weber denominou de religiões mundiais, isto é, as crenças de salvação. Dois traços as caracterizavam: o indivíduo que escolhe sua salvação e a dimensão universal. Traços intimamente associados à noção de modernidade. Havia, é claro, controvérsias em relação a essas crenças. O islamismo e o confucionismo faziam parte dos debates teóricos dos pensadores do XIX, entretanto, devido à posição periférica do Oriente Médio, da China e do Japão, a ênfase recaía na tradição cristã (catolicismo e protestantismo). Não se deve esquecer ainda toda a discussão em torno das línguas indo-europeias, e neste caso, a oposição entre cristianismo/judaísmo era relevante; a Europa, em sua modernidade industrial, queria se afastar de uma eventual “contaminação” pelas raízes semitas. Esse é um tema central em diversos autores que pensaram a problemática da nação. Cuidadosamente, eles buscavam a

autenticidade da alma nacional fora do círculo do passado judaico. No que se refere à Antropologia o dilema é outro, ela se volta para o que escapa às imposições da modernidade. As sociedades indígenas, isto é, os “povos primitivos” tornam-se sua matéria-prima. No início eles são pensados dentro de uma perspectiva explicitamente evolucionista, constituiriam o elo da parte “selvagem” a caminho da civilização. Porém, os estudos propriamente etnográficos dessas sociedades irão alterar este tipo de visão (por exemplo, a crítica que a escola de Boas faz ao evolucionismo). O problema é que a Antropologia se consolida e se difunde em função do colonialismo, essa ambiguidade está presente, pelo menos até meados do século XX. Uma maneira de apreendê-la é através da persistência do uso do termo “primitivo”; ele perdura até a década de 1960. Apesar das críticas em relação a ideologia do progresso, algo permanecia subjacente, espécie de barreira epistemológica que se manifestava nas camadas geológicas da disciplina.

Edson Farias e Moacir Oliveira: Nesse seu primeiro livro você realiza um trabalho histórico, ainda que de uma história relativamente recente. E próximo ao momento em que escreve sua obra, houve outras apostas nessa direção. Todavia, entre os anos 1980 e 2000 ele praticamente desapareceu das Ciências Sociais. A que se deveria isso?

Renato Ortiz: O que procurei fazer na *Morte Branca* foi combinar duas perspectivas: sincrônica e diacrônica. Eu conhecia as virtudes do estruturalismo e das análises de discurso, mas seu calcanhar de Aquiles me abria para a história. Não se tratava evidentemente do trabalho de um historiador, nunca tive essa intenção, mas a temporalidade, ou seja, as mudanças, me permitiam traçar um quadro atual das “tradições do presente”. Porém, não saberia como responder à pergunta em relação às ciências sociais brasileiras (ela é interessante e mereceria uma reflexão mais aprofundada). Para isso seria necessário ter uma maior clareza em relação ao estatuto do estruturalismo (e das análises de discurso) entre nós, assim como as críticas que a eles se faziam. Havia uma forte tensão entre estruturalismo e marxismo e minha impressão é que as análises de discurso tinham na época pouca expressão no âmbito da sociologia, praticamente se circunscreviam ao domínio da literatura. Entretanto, penso que combinar as duas dimensões analíticas implica em se situar no cruzamento de alguns campos do saber. Talvez a consolidação das disciplinas neste período tenha funcionado como uma espécie de inibidor da imaginação sociológica.

Edson Farias e Moacir Oliveira: O senhor considera que conceitos como os de secularização e mercado religioso continuam adequados para se pensar a realidade atual das religiões?

Renato Ortiz: Em parte sim, em parte não. O conceito de mercado é interessante quando se analisa um conjunto de manifestações religiosas concorrentes entre si.

Há nesse sentido uma disputa pela expansão de uma clientela potencial, de uma certa forma diversos grupos religiosos estariam envolvidos nessa disputa. Digamos que esse tipo de “quadro teórico” capta uma dimensão da realidade, por exemplo, a política evangélica ou católica em relação aos cultos afro-brasileiros ou indígenas. Mercado implica em concorrência, o que nos remete à necessidade de se contrapor determinadas crenças a outras. Claro, é possível dizer que as religiões não se reduzem ao mercado, isso é verdade, entretanto, creio que a categoria, em determinados situações, tem um valor analítico. Quanto à secularização o problema é mais complicado. A ideia se desenvolveu em paralelo ao debate sobre a modernidade. Dito de outra maneira: ela é filha do moderno. O problema é que a temática da modernidade se transformou, não mais coincide com os termos da sociedade industrial do século XIX. A ideologia do progresso, da existência de uma temporalidade unilinear, apontando uma flecha para o futuro, não tem mais a mesma consistência. Por outro lado, está claro que a modernidade se realiza de maneira diferente em contextos históricos distintos, ela é única e simultaneamente diversa. A relação entre secularização e modernidade toma-se assim múltipla, deixa de ser linear. Um exemplo: Israel. O Estado deve se apropriar da tradição judaica para construir sua própria modernidade nacional. A secularização é intrínseca às sociedades modernas, mas o caminho através do qual se realiza é diferente nos distintos países. Há graus diversos em função da história de cada lugar. Nos países socialistas (ex-União Soviética e China) o processo de secularização foi intenso, entretanto, no Oriente Médio a modernidade foi construída com a presença do islamismo. Quando digo “construída” quero dizer, não havia uma incongruência irreconciliável entre a concretude das religiões e o movimento de secularização; a história e a tradição modulam os conflitos e as acomodações entre o secular e o moderno. No caso da Umbanda, lembro que se trata de uma religião que nasce num momento particular da história brasileira: industrialização e surgimento de uma sociedade de classes, ou seja, quando o Brasil se moderniza. O que aparentemente surgia como contraditório (se considerarmos o pensamento de Weber) era uma verdade específica ao contexto nacional.

Edson Farias e Moacir Oliveira: Como o senhor vê o debate atual nas Ciências Sociais a respeito do tema religioso?

Renato Ortiz: Conto outra história: estava em Jerusalém numa reunião para fechar o número de uma revista sobre modernidades-múltiplas (isso foi em 1999). Einsenstadt era o organizador da edição e publicação dos artigos. Em tom de brincadeira um colega sueco me disse: em meu país estamos fechando os departamentos de ciência política; todos os seus membros foram estudar religião. É possível tratar a problemática religiosa de vários pontos de vista: hermenêutica dos textos sagrados, análises de discurso, interpretação dos mitos, entendimento das festas e rituais, etc. Entretanto,

no mundo contemporâneo ela tornou-se central quando relacionada à política. Creio que durante muito tempo, a ideia de secularização, de alguma maneira, tinha deslocado a problemática religiosa para uma posição marginal. Acreditava-se que a modernidade teria confinado as crenças a um lugar bem delimitado, distante das controvérsias da esfera pública. Porém, as coisas não se passaram desta maneira. A emergência do fundamentalismo islâmico foi decisiva nesse contexto. Em diversos países europeus os atos de agressão, assassinatos, punições, em nome de um retorno ideal à pureza da “uma” dos tempos imemoriais, colocou a relação entre religião e política na ordem do dia. A emergência de um “Estado Islâmico”, os conflitos no Oriente Médio, os debates sobre cidadania e crença na França, Alemanha e Inglaterra, projetaram o mundo da religião para fora de seus domínios habituais. No mundo globalizado em que vivemos isso tornou-se, cada vez mais, um problema, um desafio a ser enfrentado.

Edson Farias e Moacir Oliveira: O senhor poderia comentar um pouco sobre as atuais aproximações entre política e religião no Brasil? Sobretudo entre política e evangélicos? O Senhor considera que avanços em termos de pluralismo religioso podem de fato ser interrompidos ou mesmo retrocedidos de forma mais permanente no caso Brasileiro?

Renato Ortiz: Um ponto a sublinhar é que a relação entre política e religião possui uma história no Brasil. Por exemplo, o conflito entre o Estado e a Igreja durante a década de 30 em torno da educação pública. Foi necessária uma espécie de concordata para que ambas as partes, de alguma maneira, entrassem em acordo. O desenvolvimento do pentecostalismo, seu crescimento inegável, vai complicar a relação entre religião e política. Agora, na esfera pública, encontram-se e se chocam interesses de grupos religiosos distintos, católicos e pentecostais. Outras religiões fazem parte dessa esfera, entretanto, os cultos afro-brasileiros e os protestantes são minoritários. Lido nesta ótica, o conflito entre esfera pública e pentecostalismo é novo, não enquanto fenômeno social, mas na forma como se apresenta: há uma multiplicidade de atores religiosos e políticos que se enfrentam entre si. Há porém, consequências que derivam desse embate. A primeira diz respeito às disputas no interior do mercado religioso (e nesse caso o conceito se aplica). A expansão do pentecostalismo junto às classes populares se fez, e se faz, através de um discurso e de uma prática explicitamente discriminatória em relação à tradição afro. Em muitos casos, adquire uma clara feição racista. A intolerância adiciona assim um elemento permanente de tensão no campo religioso. Outro aspecto diz respeito aos valores religiosos cultivados pelos evangélicos. Eles favorecem o campo do conservadorismo político. Neste caso os interesses e os valores aproximam religião e política. Creio que as tensões atuais nada têm de conjunturais, elas vieram para

ficar, a questão se resume em como as diferentes forças que atuam na esfera pública (ou seja, a sociedade civil) encontrarão respostas para equacioná-las.

Edson Farias e Moacir Oliveira: Como a religião estaria sendo afetada pela globalização? E o contrário, também estaria acontecendo no mundo de hoje?

Renato Ortiz: De uma certa forma as religiões se beneficiaram com a globalização. Um primeiro aspecto refere-se às transformações tecnológicas que incidem na redefinição do espaço. É possível interligar qualquer lugar do planeta a outros pontos distantes. O advento das novas técnicas de comunicação aproxima as pessoas, ou seja, reforça a comunidade dos crentes. O processo de globalização incide ainda no papel do Estado na construção das identidades dos que vivem no seu interior. Como costume dizer, o Estado perde em boa parte o monopólio da construção da identidade; ele deve disputar, com outras identidades, sua posição de força. As religiões não definem seu alcance em função dos limites da nacionalidade, elas vão muito além, portanto, num mundo no qual as fronteiras são redefinidas (elas não desaparecem) há oportunidades de expansão que não existiam antes. Por exemplo, as campanhas de evangelização (ou seja, a disputa pela salvação das almas) adquirem uma feição cada vez mais global, e até mesmo alguns tipos de religiões “não universais”, como os cultos afro-brasileiros, podem ser “exportadas” para outros países (Alemanha, Suíça, França, etc.). A dilatação do espaço da modernidade-mundo possibilita uma movimentação maior das crenças e das comunidades religiosas. Mas haveria uma implicação no sentido contrário, uma influência da religião no processo de globalização? Tendo a pensar que não, pelo menos no que diz respeito à natureza do processo. A situação de globalização ancora-se materialmente em dois pilares, a expansão do mercado e as mudanças tecnológicas. Há uma íntima relação entre eles, e não creio que a esfera religiosa venha alterar isso. O mundo da religião faz parte da esfera da cultura, o que denominei de “mundialização”; neste aspecto, sim, há implicações. As crenças religiosas, as concepções políticas ou o universo do consumo, atuam no âmbito desta espacialidade dilatada.

Edson Farias e Moacir Oliveira: Como o senhor escreveria *A morte branca...* depois do percurso que realizou em seguida ao doutorado? Como você o faria hoje?

Renato Ortiz: É uma pergunta difícil de responder, o escrito possui uma validade pétrea que nos perturba. Sublinho antes um dado, o texto publicado não é propriamente a tradução da tese original de doutorado. Dele foi retirado um capítulo que tratava do princípio de caridade, da presença do sagrado na vida quotidiana, da terapia umbandista e da possessão. Ele foi também re-escrito a medida em que fazia a tradução. O livro foi publicado pela editora Vozes em 1978 e reeditado pela Brasiliense em 1991 (teve várias reimpressões). No prefácio à reedição eu dizia que o ideal seria reescrever a parte relativa à história, isso porque, entre 1975 e

1988, vários estudos sobre a escravidão tinham surgido no campo dos historiadores. Estudos sugestivos, importantes, traziam uma visão mais complexa e matizada do período escravista; trabalhando inclusive a dimensão cultural, aspecto pouco valorizado em muitas análises anteriores. No momento de redação da tese (1974-1975) essa literatura ainda não existia. O que posso dizer é que a Umbanda representa um exemplo de fracasso de legitimação. O esforço realizado para integrá-la plenamente à outras dimensões da sociedade permaneceu incompleto, a ambiguidade que a caracterizava, apenas se acentuou (particularmente com a expansão do pentecostalismo). Neste sentido a tensão da “morte branca” permaneceu, mesmo com as profundas transformações ocorridas entre nós. De forma metafórica eu diria, ela revela a profunda ambiguidade que a sociedade brasileira alimenta em relação a seu presente racista.

Edson Farias e Moacir Oliveira: Qual o lugar e o legado de *A morte branca...* para o conjunto da sua obra?

Renato Ortiz: Sinceramente, não sei responder a pergunta. Para dela me aproximar teria de ter um quadro mais nítido de todas minhas realizações. Eu consigo “falar” delas, dizer como as fiz, o que me interessava, as dificuldades que tive. Recordo da paixão que me envolvia quando escrevia meus textos, entretanto, não saberia pesá-los, coloca-los uns diante dos outros e dizer: é assim. Uma perspectiva analítica, no sentido forte do termo, exigiria que eu retirasse o que fiz fora do fluxo do tempo, como se as lembranças deixassem de ser memória.

Edson Farias e Moacir Oliveira: Em situação recente o senhor distinguiu afro-brasileiro de afrodescendentes. Poderia falar um pouco mais sobre essa diferenciação?

Renato Ortiz: O termo afrodescendente é recente em nosso vocabulário, pelo menos com a conotação que agora encerra. Ele não é neutro, vem marcado por toda uma luta contra o racismo e pela reivindicação de determinadas políticas afirmativas. Creio que se pode dizer que ele é “formatado” nos Estados Unidos, quando grupos de intelectuais negros se insurgem contra o racismo, explícito e implícito, da sociedade norte-americana. Mas as palavras dizem sempre algo que as ultrapassa, afrodescendente é um termo político que disputa legitimidade, também política, na esfera da opinião pública. Afro-brasileiro nos remete a outra coisa. E neste caso as tradições norte-americana e brasileira são distintas. O prefixo afro não se resume à mera expressão política do termo, claro, pode ser empregado desta forma. Entretanto, ele denota toda uma tradição material, concreta, como os *eguns* do candomblé ou os exus umbandistas. Os cultos de possessão, e é disso que se trata, são uma herança, transformada, reinventada, das tradições trazidas ao Brasil pelos escravos negros. O afro-brasileiro não escapa à sua verdade histórica. Ele se encarna no cavalo de santo do orixá, nos rituais de iniciação, nos sacrifícios

de animais, nas sessões de gira, no jogo de búzios, nas festas, nos pratos típicos, nos cantos e nos tambores das celebrações, nas mandingas. Esse é o dilema. No contexto de uma sociedade de classes, eivada pelo racismo, a dimensão africana (sua herança resignificada, não a tradição “autêntica”) reveste-se de uma ambiguidade, ela é sinal de ausência de civilização. Por isso os pentecostais se insurgem contra esse legado, ele lhes parece um entrave a ser superado, uma mácula (traduzido em linguagem religiosa, o embate entre o bem e o mal). Afro-brasileiro separa o que afrodescendente aproxima, seu significado manifesta-se aquém do político, traz um ruído ao que se supõe partilhado.

Publicado em: 10/09/2021