

**A RELEVÂNCIA DA CRÍTICA DO SINCRETISMO RELIGIOSO E DAS
COMPARAÇÕES TRANSATLÂNTICAS: POR UMA LEITURA INCLUSIVA DA
LEI 10.639¹.**

*THE RELEVANCE OF A CRITIQUE OF RELIGIOUS SYNCRETISM AND
TRANSATLANTIC COMPARISONS: TOWARDS AN INCLUSIVE READING OF LAW 10.639-
2003*

Clemens Zobel²
Université Paris 8

Luciane Riberio Dias Gonçalves³
Universidade Federal de Uberlândia – FACIP - UFU

RESUMO: Esse artigo apresenta análises concernentes às práticas mágico-religiosas locais num contexto de islamização na África ocidental, e mais especificamente no Mali. Os autores se propõem a repensar as dinâmicas de relacionamento com a heterogeneidade cultural, mediante dois ângulos. Sob um prisma, partem do pressuposto que, para o enfrentamento do preconceito racial é fundamental perceber como as histórias e descrições das sociedades da África e sua diáspora foram distorcidos pelo olhar da ciência ocidental. O segundo prisma se refere a importância da comparação contemporânea entre o Brasil e as sociedades da África num esforço de desmitificação da referência a culturas chamadas “negras”. Posteriormente, as análises desenvolvem um quadro comparativo que liga a história da África à história do Brasil, as quais evidenciam uma leitura crítica do conceito de sincretismo e contribuem para o debate sobre a lei nº 10.639/2003 e as possibilidades de superação das divisões e discriminações raciais legadas do sistema colonial e da escravidão.

Palavras-chaves: Religiosidade; sincretismo, África ocidental; lei nº 10.639/2003

¹Esse trabalho foi realizado no âmbito das atividades do Programa Professor Visitante do Exterior PVE/CAPES, Edital nº 372/2012 no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Uberlândia.

² Doutor em Antropologia Social pela École des Hautes Études en Sciences Sociales e Institut Für Ethnologie, Universität Wien – Áustria. Professor do Departamento de Ciências Políticas da Université Paris 8. E-mail : clemenzobel@yahoo.fr

³ Doutora em Educação pela UNICAMP. Professora da Universidade Federal de Uberlândia. Campus do Pontal. E-mail: luribeiro_mg@yahoo.com.br

**The relevance of a critique of religious syncretism and transatlantic comparisons:
towards an inclusive reading of law 10.639-2003**

ABSTRACT: This article presents an analysis of local magico-religious practices in the context of the islamization of West Africa, and particularly, of Mali. The authors suggest to rethink the dynamics of cultural heterogeneity through two angles. On the one hand, they posit that in order to confront racial stereotypes it is fundamental to understand how histories and descriptions of African societies and their Diaspora have been distorted by Western science. On the other hand, they demonstrate how contemporary comparisons between Brasil and the societies of Africa may lead to deconstructing the myth of so-called “black” cultures. In this respect, a parallel is drawn between Mali and Brasil by discussing the impact of Islam and Christianity on local religious practices. The result is a critique of the essentialist grounding of the concept of syncretism which provides a basis for questioning some of the underlying racial interpretations that have emerged in discussions on the signification of law nº 10.639/2003.

Keywords: Religiosity. Syncretism. West Africa. Law 10.639/2003

**De la relevance d’une critique du syncrétisme religieux et des comparaisons
transatlantiques: vers une lecture inclusive de la loi 10.639-2003**

RÉSUMÉ : Cet article propose une analyse de pratiques locales magico-religieuses dans le contexte de l’islamisation de l’Afrique de l’Ouest et, plus particulièrement, du Mali. Les auteurs cherchent à repenser les dynamiques d’hétérogénéité culturelle sous deux angles. D’un côté, elles démontrent qu’il est fondamental de comprendre comment les histoires et descriptions des sociétés de l’Afrique et de leur diaspora ont été structurées par les présupposés des sciences coloniales. D’un autre côté, il est envisagé comment des comparaisons entre le Brésil et des sociétés en Afrique peuvent amener à déconstruire le mythe des soi-disant « cultures noires ». A cet égard, une étude comparative de l’impact de l’Islam et de la Chrétienté sur des pratiques religieuses locales fait ressortir les fondements essentialistes du concept de syncrétisme. Est ainsi constituée une base pour questionner des interprétations raciales qui ont émergés à travers les discussions sur la signification de la loi nº 10.639/2003.

Mots clefs: Religiosité. Syncrétisme. Afrique de l’Ouest. Loi 10.639/2003

Introdução

Na última década a sociedade brasileira e seu sistema educativo vivenciaram mudanças sem precedentes no campo das políticas de inclusão e do reconhecimento da diversidade de culturas e identidades historicamente subjugadas. Nesse contexto a Lei nº 10.639 de 2003⁴, que determina a obrigatoriedade da inclusão da “História e Cultura Afro-Brasileira” no currículo oficial da rede de ensino exprime uma mudança paradigmática. Não obstante, pesquisas produzidas por investigadores da área e manifestações de membros de movimentos sociais, evidenciam a dificuldade de alterar concepções e práticas e socializar conteúdos curriculares que não sejam influenciados por concepções e estereótipos racistas historicamente enraizados nas representações sociais brasileiras. Neste texto colocaremos em relevo algumas possibilidades de repensar dinâmicas da heterogeneidade cultural, mediante dois ângulos. Sob um prisma, partimos do pressuposto que, para o enfrentamento do preconceito racial é fundamental perceber como as histórias e descrições das sociedades da África e sua diáspora foram distorcidos pelo olhar da ciência ocidental. O segundo prisma se refere a importância da comparação contemporânea entre o Brasil e as sociedades da África num esforço de desmitificação da referência às culturas chamadas “negras”.

A reflexão sobre práticas mágico-religiosas locais num contexto de islamização na África ocidental, e mais especificamente no Mali, constituirá um caso que permite

⁴Vale ressaltar que a Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, altera a Lei Nº 9.394 de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”. Posteriormente, em 2008, a referida foi modificada pela Lei nº 11.645, em 10 março de 2008, ampliando para “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”.

exemplificar a pertinência da reflexão sobre a constituição científica de saberes e da comparação pelo esforço de produzir um paradigma pedagógico inclusivo. Nesse último aspecto, a crítica de um essencialismo camuflado no interior do conceito de sincretismo poderá propiciar contribuições para pensar nas potencialidades de um encontro de culturas no Brasil.

Observações epistemológicas sobre o objeto religião na África

As representações subjugadas e estigmatizadas da África foram construídas historicamente e com a legitimidade de várias teorias consideradas científicas. Buscaremos aqui sintetizar as principais correntes que sustentam, ao longo da história, essas argumentações.

A emergência da antropologia no conjunto das disciplinas modernas durante da segunda metade do século XIX estava estreitamente ligada ao processo de colonização do continente africano. A tomada de posse militar e administrativa estabeleceu as condições pela observação científica das sociedades e criou, ao mesmo tempo, um contexto de aplicação das novas categorias, conceitos e tipologias. A chamada “razão etnográfica” (Amselle, 1998) desenvolveu-se até os meados do século XX e foi produtora de distorções em relação às dinâmicas das sociedades em observação.

Podemos aqui destacar a influência de ideias evolucionistas de primitividade, as quais se traduziam em uma negação da capacidade das sociedades africanas em assumirem o papel de atores históricos. Tal negação corresponde uma fixação das sociedades do continente no espaço de forma segregada, uma vez que a mobilidade e os intercâmbios dentro do continente e entre este e as zonas em seu entorno se tornou invisível. Na encruzilhada entre essa dupla negação se encontrou o conceito da etnia enquanto objeto de conhecimento privilegiado. Esse objeto permitiu a comparação e

a classificação dos fenômenos observados, mas igualmente, de um ponto de vista prático, a organização das relações entre o poder colonial e os seus súditos.

No que diz respeito ao estudo dos fenômenos considerados religiosos ou mágicos essas características do olhar etnológico tiveram a consequência de separar o *islã* das práticas consideradas “animistas” ou “feiticeiras”. A essa separação se juntaram critérios raciais que fundaram uma distinção entre uma África branca (a África das raças chamadas semitas e vermelhos, como construtores de Estados) e uma África associada a raça negra (qualificados como dominados naturais). Na ciência isso criou então uma separação entre autores que são especialistas do *islã* e outros que se interessem pelas manifestações religiosas da chamada África negra.

Finalmente, destacamos ainda outro elemento que decorre da influência da corrente intelectual alemã que procura reconstruir as particularidades e a gênese histórica das sociedades compreendidas enquanto unidades culturais. A chamada escola “cultural-histórica” constitui desde do século XX uma alternativa à corrente evolucionista. Sob tal paradigma, as características holistas e as manifestações religiosas são vistas enquanto parte integral de um todo.

Associado ao antropólogo alemão Leo Frobenius, funda-se uma corrente que procura reconhecer as chamadas civilizações negras ou africanas, a qual busca provar, ao contrário das teorias primitivistas, que se tratava de grandes civilizações iguais as civilizações ocidentais e asiáticas da antiguidade. Essa orientação pode ser considerada enquanto precursora das chamadas teorias “afro-centristas” do século XX representadas no mundo francófono pela visão da “negritude” de Leopold Sédar Senghor e o pensamento do historiador senegalês Cheikh Anta Diop.

Vale ressaltar que, para além das diferenças em seus pressupostos, quer a corrente evolucionista quer a escola cultural-histórica, ambas partilham de um paradigma em comum isolando o outro no seu próprio tempo/espço, na sua própria maneira de ser. E isso reproduz uma dicotomia fundamental entre o homem

ocidental contemporâneo, considerado moderno, desenvolvido e universal e os seus distantes outros que ficam num outro patamar. O antropólogo Johannes Fabian caracterizou essa situação enquanto negação de “*co-evalness*” (1983); o que quer dizer, de ausência da possibilidade de comunicar e de dialogar com o outro enquanto igual num espaço/tempo compartilhado.

Assim, foi necessário produzir quadros epistêmicos ancorados na interação entre as sociedades ocidentais e as demais reconhecendo-as em sua legitimidade no espaço social. Essa ruptura começou lentamente a se concretizar nos anos 1940 do século passado nos estudos sobre fenômenos de “crioulização” no novo mundo liderados pelo autores como Melville Herskovitz e Eduardo Ortiz embora esses estudos tenham ficado limitados a questões culturais. Nos anos 1950 encontramos os estudos da Escola de Manchester de Max Gluckman que rompe com a separação entre estudos da sociedade dos colonos de um lado e das etnias africanas do outro lado. Pela primeira vez localizamos na história uma visão que abrange as relações sociais na colônia. Neste contexto o sociólogo francês Georges Balandier (1951) chamou esse novo objeto de inquéritos a “situação colonial”.

Consolida-se então um paradigma no qual a mobilidade e os intercâmbios são a regra e não a exceção e no qual todas sociedades são consideradas históricas e políticas reconhecendo-se as diferenças internas e relações de poder como processos dinâmicos. Na seção que se segue, abordaremos as práticas e representações religiosas no sul do Mali, as quais possibilitam ilustrar essa mobilidade e as relações de poder que as acompanham.

Destarte, os últimos enfoques sistematizados nas reflexões da primeira parte deste texto possibilitam-nos apreender a cultura negra como tal. Essas novas perspectivas conceituais possibilitaram novas imagens da África e da cultura africana. Isso representa uma mudança paradigmática fundamental para que possamos perceber os valores contidos nesta cultura e desmistificar a argumentação

de que a população negra era inculta ou que não possuía saberes e conhecimentos. Tal percepção é fundamental para prosseguirmos nas análises.

Práticas e representações religiosas no Mali: para além do sincretismo

No Mali, a antropologia contemporânea dos fenômenos religiosos se construiu contra o legado de uma corrente influenciada pela visão da história cultural (Zobel 1998). O seu representante principal foi o etnólogo Marcel Griaule, fundador da etnologia francesa entre as duas grandes guerras do século passado. Com os seus estudos sobre os *Dogon*, esse autor e os seus colaboradores queriam mostrar que as civilizações negras são grandes civilizações ao mesmo nível que as civilizações ocidentais da antiguidade. Seguindo uma orientação holista e idealista esses trabalhos procuravam transmitir a ideia de sociedade enquanto um todo bem integrado em que a espiritualidade influencia todas as áreas sociais e cada gesto humano. Assim, a autoridade política não reflete uma realidade conflituosa mas uma ordem cosmológica propriamente “africana” distinta das representações culturais influenciadas pelo islã.

Zobel (1996), em suas investigações considerou aspectos invisibilizados pela escola de Griaule, apreendendo as relações entre religião e política, islã e práticas religiosas locais, mediante a observação empírica dos cultos de possessão na capital Bamako (uma cidade que tem hoje cerca 1 milhão e meio de habitantes). Em sua percepção, esses cultos seguem um esquema bem conhecido quer na África ocidental, quer nas religiões afro-brasileiras, baseado na existência de um panteão mais ou menos bem definido de espíritos que “entram” nas pessoas durante as cerimônias.

Em sua inserção na aldeia Saguele a 50 km do capital, Zobel (1996) não encontra nenhum culto de possessão, embora afirma que a referência a espíritos era

muito comum para explicar acontecimentos positivos e negativos⁵. Para ele, houve nesse caso outras representações da presença de espíritos: eles não “entram” nas pessoas ou se “sentam” sobre eles, mas as pessoas os “veem”. É mediante essa relação visual que os espíritos podem ajudar os humanos, num conceito criado pelo etnomusicólogo francês Gilbert Rouget, alcunhado de *spirit mediumship* (1985).

A partir de sua investigação naquela região Zobel (1996) assevera que a relação entre humanos e espíritos tem implicações éticas muito importantes – é uma relação de intercâmbio – de dádiva recíproca que representa relações de fidelidade em relação as pessoas e a palavra dada. São qualidades altamente respeitadas na escala dos valores locais⁶. No respeito a essa relação de dádiva, de intercâmbios que assentam sobre valores éticos podemos usar o termo de “economia moral” desenvolvido pelo fundador dos estudos culturais Edward P. Thompson (1971). O relacionamento com os espíritos é pensado como um espelho das relações humanas. Se diz por exemplo que entrar em associação com o espírito é um “casamento”, a única diferença entre humanos e espíritos sendo que os espíritos alegadamente “não mudam de palavra”. Essa característica abre então todo um espaço discursivo através do qual bons e maus acontecimentos são explicados com a ideia que os humanos faltavam a suas promessas em relação aos espíritos ou permanecem fiel as palavras dadas. Encontramos sobre esse ponto também um estereótipo surpreendente sobre o homem branco que tem provavelmente as suas origens nas representações raciais da ideologia colonial. Segundo essa ideia o próprio humano branco é assimilável a espíritos devido ao fato que não falta as suas palavras. Se diz que ele é fiel as promessas que ele “escreve”.

Ainda de acordo com Zobel (1996), a experiência de cultos de possessão na capital e a descoberta da significação local de espíritos - criou a possibilidade

⁵Nesse sentido, podemos referir ao conceito da *teodiceia* criado para Leibnitz e desenvolvido pelo Max Weber apontando pela existência de racionalidades mágico- religiosas que expliquem porque coisas maus acontecem a boas pessoas.

⁶Na língua maninka se fala aqui de *laidutigiya* e *kantigiya*,

inesperada de compreender as representações de uma série de práticas mágico-religiosas locais⁷, mediante uma transversalidade que nega as separações entre práticas consideradas propriamente africanas e aquelas que poderiam ser vistas enquanto importadas. Se o conceito “sincretismo” pressupõe a existência de sistemas religiosos já constituídos que depois se transformam na relação de contato, no caso presente as práticas locais parecem constituídos em relação ao islã e, para menos da ponte de vista local, reciprocamente o próprio islã se forma em relação as representações “pagãs”.

Na maioria dos casos o acesso a recursos naturais é associado a uma relação quase contratual entre um espírito tutelar do lugar e um humano. Isso quer dizer que essa relação não estabelece um título de propriedade comparável a nossa propriedade privada, mas um direito de uso. É significativo que esse direito esteja ligado a obrigação moral de partilhar o recurso com outros humanos. Essa partilha se traduz numa relação entre um anfitrião e um convidado que se estabelece mediante do pedido do último e da entrega de um presente simbólico em testemunho de respeito. A aplicação mais importante dessa relação entre espíritos e humanos é o acesso a terra e a possibilidade de criar assentamentos⁸. A fertilidade da terra é diretamente associada ao respeito da “lei” do espírito titular que se manifeste através de sacrifícios periódicos. A mesma lógica se encontra no acesso a outros recursos naturais como as minas de ouro ou o exercício da pesca fluvial.

O segundo exemplo implica uma associação sócio-religiosa chamada *Komo ou Koma*. Numa sociedade em que há vários tipos de associações⁹ que podem

⁷O conceito “mágico-religioso” refere-se a uma realidade caracterizada pela interpenetração entre uma visão do mundo representada pela religião e o interesse de utilizar poderes diversos por fins práticos (Colley 1988: 55).

⁸ Aqui assentamento é o lugar das oferendas. É o espaço sagrado como um altar, um campo santo ou qualquer outro espaço onde depositam-se oferendas aos antepassados.

⁹Ao contrário da ideia de transmissão hereditária de pertença, a categoria “associação” pressupõe um modo de adesão voluntário.

desempenhar uma significação religiosa, muitas vezes associada ao porte de máscaras, mas também desempenhar papéis econômicos ou lúdicos, o *Koma* é talvez a instituição mais respeitada e temida. Só podem ser iniciados homens e certos grupos sociais considerados como “castas” endógamas (“griots”, cordeiros e outros tipos de artesãos) não têm acesso. De acordo com Zobel (1996), pode-se comparar o *Koma* como uma espécie de polícia que protege toda a aldeia contra ataques de bruxos e bruxas, mas tem também o papel de ajudar as pessoas a resolver os seus problemas. Os aparecimentos do *Koma* são ligadas às grandes festividades que implicam consumo de álcool de milho e a saída de suas diferentes máscaras do chamado “bosque” da associação. As pessoas não iniciadas não podem ver essas máscaras porque elas representam um perigo mortal. A base do funcionamento e a própria fundação de uma tal organização começa com a relação entre um indivíduo e um espírito. E esse espírito que dá ao indivíduo a força de juntar as diferentes máscaras, que muitas vezes estão em posse de diferentes famílias, e sobretudo, é esse espírito que ajuda esse indivíduo chamado chefe da associação de prever perigos e de solucionar os problemas dos adeptos. Nos últimos 30 anos muitas dessas associações desapareceram devido a pressão de autoridades *muslemas* que consideram essas práticas incompatíveis com a religião. Os homens que aderem a eles são então chamados *kafiri*, pagãos não crentes. Talvez perante a essa pressão, nas representações do culto o espírito tutelar ganhou mais peso em relação aos poderes das máscaras.

O terceiro exemplo envolve a existência de sábios muçulmanos, chamados localmente *mori* ou em francês *marabouts*. Essas pessoas são especialistas em textos corânicos e em sistemas cabalísticas que permitem a produção de amuletos ou bolsas mágicas que protegem e ajudam as pessoas. Tais sábios podem juntar em volta de si uma grande quantidade de alunos ou pessoas que procuram a sua benção. A sua

força não é simplesmente achado uma função da graça divina, mas o resultado de uma relação individualizada com um determinado espírito (idem).

Depreende-se, pois, nesses três exemplos a legitimidade de autoridades islâmicas e pagãs associadas à presença das mesmas forças. Nesse sentido, as representações míticas da invenção do *Koma* são ligadas a uma viagem pela Meca na Arábia Saudita onde viveram não só muçulmanos mas também grandes feiticeiros. Perante a relação como o Islã, quer as práticas classificadas muçulmanas, quer as práticas consideradas pagãs fazem parte de um sistema de referências mágico-religiosas comuns. Portanto, a hostilidade de muitas autoridades religiosas em relação a essas práticas sugerem que a partilha de elementos comuns não impedem a existência de relações hegemônicas entre eles. O declínio da importância das máscaras no culto em favor a insistência sobre o papel de espíritos que são mais compatíveis com as crenças muçulmanas refletem provavelmente o aumento do proselitismo muçulmano nas últimas décadas. Mas, como já foi sugerido anteriormente na discussão da inaplicabilidade da ideia do sincretismo, embora essas relações sejam hegemônicas, a separação entre uma religiosidade propriamente “africana” e uma outra que vem de fora não fez sentido do ponto de vista dos atores locais.

Ainda concernente à significação sociopolítica dos cultos, percebe-se que em cada caso a emergência de um culto coletivo decorre da experiência de um indivíduo¹⁰. Em relação a ideia colonial da África dos usos e costumes, mas também em respeito as representações locais sobre a legitimidade política e religiosa das autoridades tradicionais, essa situação é surpreendente. É surpreendente porque é oposto a ideia que a autoridade é o resultado de um poder herdeiro, de um sistema gerontocrático em que os mais velhos são os mais ouvidos porque estão perto dos

¹⁰Essa lógica é comparável a situação discutida no trabalho do antropólogo inglês Robin Horton (1969) sobre os pescadores e comerciantes Kalabari na zona fronteira entre as Camarões e o Nigéria.

antepassados. Esse fato se traduz em sacrifícios periódicos aos antepassados fundadores da comunidade política para garantir a prosperidade da comunidade.

Contudo, essa representação do poder herdeiro e gerontocrático não diz tudo. A relação entre indivíduos e espíritos traduz uma intimidade em contraste com as representações sociais comunitárias, mas ela significa também um encontro que transforma a situação social da pessoa. Esse encontro pode ser a origem de uma vocação profissional achada de um novo destino. É também a marca de uma trajetória, de uma viagem pessoal. É um encontro que implica muitas vezes nas representações a ideia da natureza selvagem, a zona fora dos campos nos arredores da aldeia (Zobel, 1996). No mesmo sentido, quando os lugares de sacrifícios aos espíritos ficam perto da aldeia ou dentro dele, esses sítios são caracterizados pela presença de plantas selvagens, da ausência de intervenção humana. Perante a existência de representações semelhantes em outras partes da África ocidental, podemos assimilar a associação entre espíritos e natureza selvagem a uma metáfora de alteridade.

Essa percepção do encontro com a alteridade enquanto fonte de legitimidade religiosa e de desenvolvimento profissional se reencontra na esfera política. Os mitos de fundação dos reinos e chefias da região são sistematicamente marcadas pela reestruturação da sociedade local por estrangeiros. Encontramos nas narrativas da história oral dois tipos de personagem: o irmão velho que fica em casa para garantir a perenidade da tradição e o irmão mais novo que sai para fora e se torna fundador de uma nova entidade política. Para esquematizar, dentro desse sistema de representações a ordem social é constituída pela combinação de dois tipos de legitimidade: a legitimidade herdada e a legitimidade conseguida.

As práticas e representações mágico-religiosas testemunham assim um mundo que problematiza um conjunto de discursos estereotipados da África enquanto lugar de tradições estáticas e de autoridades ancestrais. Ao contrário, essas práticas

apontam para a importância fundamental da mobilidade e dos intercâmbios nas vidas das pessoas e pelo fato que as identidades e estatutos sociais sejam negociadas num jogo entre aquisição e atribuição. Saímos assim de um entendimento da cultura enquanto enraizamento num determinado espaço e tempo, para encontrar uma visão onde a mobilidade e a alteridade são constitutivos das paisagens míticas.

Da importância da desconstrução do saber colonial e das comparações no contexto do ensino brasileiro

Nesta seção, desenvolveremos a ideia de que a apresentação das dinâmicas religiosas nas sociedades da África não é simplesmente um exercício que permite localizar as origens das culturas afro-brasileiras e assim reforçar a sua visibilidade dentro um modelo mais inclusivo da nação. A discussão das distorções produzidas pelas ciências e ideologias coloniais sugerem que, antes de produzir e ensinar um saber sobre a diversidade cultural, precisamos nos conscientizar da forma como os nossos conceitos reproduzem um espaço/tempo epistêmico que impede um verdadeiro diálogo entre iguais. Realizar essa igualdade contribuirá para a superação daquilo que o filósofo congolês Valentin Mudimbe (1998) chamou “biblioteca colonial”, ou seja, significa que ensinar a história afro-brasileira ou indígena, não é um simples ato de integração. Enquanto a palavra integração pressupõe a inserção do elemento diferente dentro uma ordem pré-estabelecida, a interação entre iguais implica que essa inserção pode transformar o sistema inteiro. Vimos igualmente como as estratégias de desvalorização e de valorização dos “outros” dentro da antropologia colonial fazem parte do mesmo paradigma racista. Assim, não basta a exaltação das outras culturas para vencer os mecanismos da exclusão.

Afirmamos, no início destas reflexões que a obrigatoriedade da história da África trouxe a oportunidade de uma melhor compreensão da situação das culturas dos afrodescendentes no Brasil através da comparação. Nesse sentido, pressupomos que a análise das relações entre práticas e representações chamadas feiticeiras ou pagãs e o islã no Mali podem estimular o debate sobre a relação entre práticas religiosas afro-brasileiras e a Igreja Católica. Ressaltamos a existência de um repertório de representações comuns que se encontra no conjunto dos fenômenos mágico-religiosos da região e concluímos que precisamos um quadro teórico que vai para além da ideia do sincretismo.

Enquanto o último explica os efeitos dos intercâmbios atuais em termos de um encontro entre sistemas pré-constituídos, a abordagem adotada aqui assume que a originalidade das culturas religiosas é um efeito produzido no processo do encontro. A ideia do encontro colonial como lugar de enunciação da diferença discutida pelo crítico literário argentino Walter D. Mignolo (2001) refere-se a esta situação de co-produção. No contexto brasileiro isso implica que em vez de mostrar como as manifestações religiosas negras chegaram no Brasil e foram depois modificadas em contato com o sistema católico dominante, procuramos, em primeiro lugar analisar como as expressões religiosas já eram constituídos enquanto partes de sistemas de intercâmbio antes de atravessar o Atlântico, e em segundo lugar, apreender como no âmbito da sociedade brasileira os cultos negros e a Igreja Católica produziram diferenças uma em relação a outra.

Costa (2008) destaca na sua discussão da emergência dos Congados como “em terras de branco, os negros tiveram que se submeter a racionalidade da cultura europeia cristã e adotaram santos da Igreja Católica para representar os seus deuses e para conseguirem, assim, através das festas religiosas para os santos católicos, continuar com suas práticas sócio espaciais, com suas festas, como as Congadas.” (*ibid.*, p. 131) Assim, a análise da situação dos Congados na cidade de Catalão no

Estado de Goiás segue a emergência de um “sincretismo de uma só direção” em que a Igreja Católica desenvolveu uma estratégia de segregação excluindo o culto da Igreja matriz (*ibid.*, p. 137). Encontramos no caso da relação entre islã e associações *Koma* no Mali uma estrutura hegemônica semelhante. Porém, em vez de limitar ao exame como o parceiro “fraco” consegue resistir e desenvolver sua especificidade, a lei sobre o ensino da história africana e afro-brasileira poderia ser uma oportunidade de pesquisar e de ensinar como o “forte” achou a sua força na negação do outro, e como os cristãos brancos ou mestiços foram influenciados pelas práticas religiosas negras. Costa indica um bom exemplo dessa dinâmica quando enfoca a chegada do Congado na região do Catalão através de um fazendeiro que convidou os seus escravos a dançarem à Santa do Rosário em recompensa de um “grandioso milagre” (*ibid.*, p. 128).

Em conclusão, dentro um quadro comparativo que liga a história da África a história do Brasil, a crítica do conceito do sincretismo pode contribuir para a utilização da lei nº 10.639/2003 como oportunidade de superar as divisões e discriminações raciais legadas do sistema colonial e da escravidão. Trata-se de romper com a lógica de uma epistemologia colonial que nega o papel das relações na constituição da originalidade percebida das culturas dominantes e dominadas. Nesse respeito, foram destacados o valor da comparação desses processos nos dois flancos do Atlântico¹¹ e a importância de retomar a história afro-brasileira enquanto história constitutiva de todos os brasileiros e não meramente como ato de reconhecimento das representações de um grupo.

Referências:

¹¹Procurando «superar as descrições da história atlântica em termos de diáspora, separando a África como origem e lugar do passado, em oposição às Américas, ou ao Brasil, como lugar do presente e da recriação » o trabalho de Sansi (2008 : 123) sobre a emergência do discurso da feiticeiria exemplifique essa abordagem.

AMSELLE, Jean-Loup (1998), *Mestizo Logics. Anthropology of Identity in Africa and Elsewhere*. Stanford: Stanford University Press, 1998 [1990].

BALANDIER, Georges, “La situation coloniale: approche théorique”, *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 11, 1951, pp. 44-79.

COLLEYN, Jean-Paul. *Les Chemins de Nya, Cultes de Possession au Mali*. Paris: Ed. EHESS, 1988.

COSTA, Carmem Lúcia. A festa em louvor a nossa senhora do rosário em Catalão – Goiás: O espaço-tempo do capital e da vida *In*: CARMO, Luís Carlos; MENDONÇA, Marcelo Rodrigues (Orgs.). *As congadas de Catalão: As relações, os sentidos e valores de uma tradição centenária*. Catalão: Universidade Federal de Goiás – Campos Catalão, 2008, pp. 127-158.

FABIAN, Johannes. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press, 1983.

HORTON, Robin. Types of Spirit Possession in Kalabari Religion *in*: *Spirit Mediumship and Society in Africa*. Eds. J. Beattie and J. Middleton, London: Routledge and Kegan, 1969, pp. 14-49.

JACKSON, Michael, *Allegories of the Wilderness*, Bloomington: Indiana Univ. Pr., 1982.

MIGNOLO, Walter. Géopolitique de la connaissance, colonialité du pouvoir et différence coloniale. *Multitudes*, 2001/3 - n° 6, pp. 56 à 71.

MUDIMBE, Valentin. Y. **The Invention of Africa**. Bloomington: Indiana University Press, 2008.

ROUGET, Gilbert. **Music and Trance: A Theory of the Relations between Music and Possession**, Chicago: University of Chicago Press, 1985.

SANSI, Roger. "Feitiço e fetiche no Atlântico moderno". **Revista de antropologia**. São Paulo, USP, 2008, vol. 51, no. 1, pp. 123-153.

THOMPSON, E. P.: "The Moral Economy of the English Crowd in the 18th Century". **Past & Present**, 50 (1971), 76-136.

ZOBEL, Clemens. Les génies du Kòma: Identités locales, logiques religieuses et enjeux socio-politiques dans les monts Manding du Mali. **Cahiers d'études africaines**, Paris, n°144(2), 1996, pp. 625-659.

_____. Essentialisme et culturalisme chez Leo Frobenius et Maurice Delafosse *In* : **Maurice Delafosse, entre Orientalisme et ethnographie : l'itinéraire d'un africaniste (1870-1926)**, J.L. Amselle et E. Sibeud (org.), Paris, Maisonneuve et Larose (Raisons ethnologiques), 1998, pp. 137-144.