



Áfricas Transatlânticas e dimensões patrimoniais: diálogos com Stefania Capone

Entrevista com:



Stefania Capone

Centro Nacional de Pesquisa Científica (CNRS), FRANÇA
IRL 2034 “Mundos em transição” CNRS/USP, São Paulo
lattes.cnpq.br/0683249328644047
stefania.capone@cnrs.fr



orcid.org/0000-0001-7374-3081

Entrevista concedida à



Janice Gonçalves

Universidade do Estado de Santa Catarina.
Florianópolis, SC – BRASIL
lattes.cnpq.br/1648801931749201
janice.goncalves@udesc.br



orcid.org/0000-0002-1791-3688



Rogério Rosa

Universidade do Estado de Santa Catarina
Florianópolis, SC – BRASIL
lattes.cnpq.br/1738939950525949
rogerio.rodrigues@udesc.br



orcid.org/0000-0002-5189-7095



<http://dx.doi.org/10.5965/2175180317442025e0301>



Antropóloga, Doutora (Ph.D.) em Etnologia pela Université de Paris X-Nanterre (França) em 1997 e Mestre em Antropologia Social pelo Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro (1991). Primeiro lugar nos concursos públicos do Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) em 2000 e 2006, é atualmente Directrice de Recherche (Diretora de Pesquisa) CNRS de primeira classe (equivalente a Professor titular). Após ter ensinado durante mais de dez anos na Universidade de Paris X, onde criou o Centre d'Études sur les Religions

et les Cultures Afro-Américaines (CERCAA) e obteve a Habilitation à Diriger des Recherches (HDR-livre-docência) em 2005, foi membro (2013-2014) do Institut Interdisciplinaire d'Anthropologie du Contemporain (IIAC) na Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), Paris, e um dos membros fundadores do Centre d'Etudes sur les Sciences Sociales du Religieux (CéSor, EHESS). Atualmente é membro permanente do Laboratório internacional de pesquisa IRL 2034 "Mundos em transição" do CNRS e da USP, em São Paulo. . De 2009 a 2010, foi Visiting Scholar na New York University (Estados Unidos) e, em 2018 e 2022, Pesquisadora convidada pelo Museu Nacional/UFRJ. Tem prestado consultorias para a UNESCO (membro do Comité científico do Projeto A Rota do Escravo), para o Musée du Quai Branly e para várias instituições nacionais e internacionais. Tem colaborado em vários projetos internacionais, como o Oxford Bibliographies Online (OBO) da Oxford University Press e o programa RELITRANS sobre transnacionalização religiosa, financiado pela Agence Nationale de la Recherche (ANR). Desde 2019, dirige o eixo de pesquisa sobre as Histórias da antropologia no Brasil em Bérose, enciclopédia internacional da história da antropologia, e é responsável de uma das equipes do International Research Network sur l'Histoire de l'anthropologie latino-américaine (IRN-HITAL) financiado pelo CNRS de 2022 a 2026.

Ela é membro da Associação Brasileira de Antropologia, tendo sido vice-presidente da Association pour la Recherche en Anthropologie Sociale (APRAS) na França de 2006 a 2007. Seus livros foram traduzidos em vários idiomas, com destaque para *A busca da África no candomblé*, publicado na França em 1999 e traduzido em português (Pallas, 2004) e em inglês (Duke University Press, 2010). Tem experiência na área da antropologia, com ênfase em antropologia religiosa, estudos étnicos, culturas afro-americanas, patrimonialização, história da antropologia, migração e transnacionalização religiosa.

Na primeira quinzena de novembro de 2023, a antropóloga e pesquisadora do CNRS Stefania Capone esteve em Florianópolis para algumas atividades acadêmicas, entre as quais a palestra “Entre Oyó e Ilê-Ifé: o impacto da história yorubá nas reconfigurações do campo patrimonial no Atlântico Sul (Nigéria/Brasil)”, que proferiu na Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC) em 9 de novembro. Foi a oportunidade para realizar a entrevista aqui apresentada, ocorrida na mesma semana, no Laboratório de História Pública e Patrimônio Cultural da UDESC.

Professora, como você se aproximou desses temas referentes às culturas africanas, em especial nas suas dimensões diaspóricas; o que ativou esse seu interesse - um livro, um professor, uma viagem?

Stefania Capone: Tudo isso começou muitos anos atrás, em 1982. Eu sou italiana, nascida e crescida no Sul da Itália, e estava estudando em Nápoles, numa universidade de línguas e civilizações estrangeiras. Tinha escolhido uma especialização em estudos da América Latina com um cunho socioantropológico, porque na Itália, naquela época, não existia uma graduação em antropologia. E na Itália, no final da graduação, tem o que se chama *tesi di laurea* - uma dissertação que correspondia à antiga *maîtrise* francesa. Um professor de etnologia, Marino Niola, se ofereceu para orientar esse trabalho e me propôs estudar o candomblé. Ele me falou que era “uma espécie de vodu brasileiro” e me explicou que não tinha nenhum livro publicado em italiano sobre esse assunto. Na época, na Europa, só tinha os livros do Roger Bastide em francês e alguns do Pierre Verger que tinha publicado na França o livro *Dieux d’Afrique* em 1954, e um outro livro, em 1957,

no Senegal, pelo IFAN, que era extremamente difícil de se encontrar¹. No Brasil, Verger começou a publicar sobre esse assunto no começo dos anos 1980, com o livro *Orixás* de 1981. O professor me falou: “Você vai ter que ir para o Brasil para aprender primeiro o português e, segundo, para fazer trabalho de campo e estudar a enorme literatura publicada no país.” Uma pessoa normal teria falado “não”, mas eu aceitei [*risos*]. E seis meses depois eu estava no Brasil. Cheguei em janeiro de 1983. Aprendi português, fui para Salvador e comecei a fazer trabalho de campo; fiquei vários meses no Brasil e voltei para a Itália com a certeza total de que queria morar no Brasil, que o Brasil era o lugar onde eu queria fazer pesquisa. Começou assim o meu trabalho. Defendi a minha *tesi di laurea*, dez dias depois eu estava no Brasil, comecei a morar em Salvador e assim começou a minha caminhada no Brasil, que continua há 40 anos.

Então a sua pesquisa inicial foi em Salvador?

Stefania Capone: Os primeiros anos foi em Salvador. Depois eu fui selecionada para um mestrado no Museu Nacional, da UFRJ. Na época, só entravam, a cada semestre, 6 ou 7 estudantes, todo mundo com bolsa. Eu recebi bolsa brasileira durante anos, sou muito agradecida por todo esse apoio. Na época, o mestrado tinha uma duração de 4 anos.

Quem a orientou?

Stefania Capone: Foi o Rubem César Fernandes. Fiz o mestrado no Museu Nacional e depois me convidaram para fazer o doutorado na França. Mas eu morava aqui, residi mais de 15 anos no Brasil. E a minha ideia era voltar para o Brasil logo depois da defesa da tese, mas o destino não quis: eu entrei super rápido no Centro Nacional de Pesquisa Científica da França. O CNRS te dá uma liberdade enorme, não tem obrigação de dar aula: você é funcionário público, mas pesquisador. Não tem necessariamente muito dinheiro para pesquisa, mas tem essa liberdade de poder fazer pesquisa onde você quiser. Daí eu comecei a fazer pesquisa nos Estados Unidos, com os cubanos;

¹ Trata-se do livro *Notes sur le culte des Orisa et Vodun à Bahia, la Baie de tous les Saints, au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique*, publicado em Dakar, no Senegal, pelo Institut Français d'Afrique Noire (IFAN), sendo o número 51 da coleção “Mémoires de l'IFAN”.

meu segundo livro, *Os Yoruba do Novo Mundo* (Karthala, 2005; Pallas, 2011), é sobre os Estados Unidos. Comecei a fazer pesquisa em vários lugares da América Latina (no México, por exemplo), na Europa... Na Europa tem sempre mais casas de culto de todas as religiões de matriz africana, não somente candomblé, claro. E, mais recentemente, comecei a fazer pesquisa também na Nigéria. Então, hoje em dia, eu tenho esse trânsito que me permite entender também os processos de transnacionalização, aqui no Brasil e em outros lugares, que colocam em contato várias tradições, que são às vezes até incompatíveis entre si. Como, por exemplo, o culto de Ifá, que é um sistema divinatório muito importante de origem iorubá: tem a tradição nigeriana, a tradição cubana e suas reinterpretações brasileiras... Ou seja, para entender todas essas mudanças do campo afroreligioso brasileiro, você precisa conhecer bem o sistema afro-brasileiro, o sistema afro-cubano, como funcionam essas práticas religiosas na Nigéria, para poder entender os pontos de contato ou como as coisas se modificam nessas trocas culturais que são muito fortes hoje em dia.

Essa aproximação com as casas devia ser complexa, não? Principalmente para quem vinha para um país que não conhecia, que não tinha uma indicação de alguém...

Stefania Capone: Aqui para o Brasil eu vim sem conhecer ninguém, completamente sozinha. Eu cheguei em Salvador e conheci vários antropólogos da época, ligados à UFBA. Quem me ajudou muito foi o Júlio Braga, que teve uma trajetória muito interessante, porque é um antropólogo com livros importantíssimos, que se tornou também Pai de Santo, hoje ele tem uma casa aberta. Ele me colocou em contato com um Pai de Santo que era muito conhecido em Salvador, mas tinha uma reputação de ser uma pessoa de muito difícil acesso. E esse senhor, Vicente de Ogum, era de matriz Nagô-Vodum de Cachoeira. Hoje em dia todo mundo fala que é Jeje, devido a um processo de purificação das origens, mas a nação, naquela época, chamava-se Nagô-Vodum, o que já marcava esse encontro entre a tradição Nagô e a tradição Jeje. Ele jogou os búzios para mim, porque é a primeira coisa que se faz com alguém que chega numa casa de santo: se jogam os búzios para entender quem é essa pessoa e por que chegou lá. E, sendo estrangeiro, normalmente é porque tem uma missão, são os orixás que te levaram até lá. Nessa primeira divinação os orixás pediram para ele cuidar de mim, para me adotar. Eu passei um ano,

indo dia sim, dia não, passar o dia todo na casa de santo dele. Mas “à antiga”: sem perguntar; aprendendo por observar as velhas, fazendo as coisas com elas, conversando com ele. E eu aprendi muita coisa assim. É claro que ia também visitar outras casas, mas aquela casa em Matatu foi, para mim, uma escola incrível. E depois, com o tempo, você começa a dominar os códigos, a saber falar de alguns assuntos, sabe como se comportar e as coisas ficam mais simples, não é? É uma coisa que você aprende com o tempo e isso é a grande diferença: hoje em dia, as pessoas não querem mais esperar o tempo certo. Querem as coisas rápido, querem saber as coisas, têm o “Pai Google” que explica. E antigamente o candomblé não era assim: precisava de anos e anos e anos. Não é por acaso que tinha que esperar 7 anos, pelo menos, para virar Pai de Santo ou Mãe de Santo. Você tinha que aprender e se aprendia dessa forma. Não era se sentar lá e “Ah, me diga, me explique isso, isso, isso, isso” [*risos*]. Então, é uma relação que você tem que construir, no tempo e na confiança, você tem que mostrar também quem é você.

Esse período de pesquisa em Salvador durou quanto tempo?

Stefania Capone: Foi um ano e meio, quase dois. Depois eu voltei para a Europa. A minha ideia era de me mudar definitivamente para Salvador. E aí aconteceu uma série de coisas, eu fui morar em vários lugares, na Espanha, na Grécia, e, entretanto, apresentei a minha candidatura para o Museu Nacional. Porque eu queria fazer uma formação em Antropologia e o Museu Nacional é uma escola maravilhosa de Antropologia. Foi realmente um presente, para mim, ter passado esses anos no Museu Nacional, porque eu aprendi muito, na forma de trabalhar, no rigor, na disciplina. Era, na época, bem difícil, bem pesada a formação, mas eu agradeço. E era do jeito anglo-saxão, ou seja, todo mundo lia os textos e os discutia. Isso já te dá uma autonomia, de pensamento crítico, que na França não tem. Na França é o curso magistral e os estudantes têm que repetir aquilo que o professor está falando. É bem diferente.

Essa pesquisa do mestrado enfocou mais as casas no Rio?

Stefania Capone: No mestrado eu trabalhei no Rio de Janeiro em uma casa de Candomblé-Angola, Angola-Cassange, cujo Pai de Santo falava

que tinha sido iniciado por um africano. E, realmente, na casa dele não se cultuava orixás. Era uma casa que cultuava inkices, numa época em que não se sabia praticamente nada de Angola, ainda hoje tem muito pouca coisa pesquisada. Não é por acaso que o lado iorubá está tão mais forte, porque tem uma diferença de estudos e de conhecimentos. Eu fiz um trabalho sobre a dança de candomblé, sobre o uso do corpo, porque essa era uma questão que me interessou muito no primeiro período dos meus estudos sobre candomblé. Para a *tesi di laurea*, por exemplo, eu trabalhei sobre a produção de estados de consciência alterados, o fenômeno do transe. E no mestrado foi mais sobre o uso do corpo, com a dança etc. Na época não tinha praticamente nada. Eu produzi também um pequeno vídeo, que acompanhava essa dissertação — que foi queimada no Museu Nacional.² Na época os trabalhos eram redigidos na máquina de escrever, então ninguém tem uma cópia, nem eu. Mas tudo bem, não é? Fazer o quê? Tem tantos colegas que perderam todas as notas de anos e anos de pesquisa... Foi uma tragédia. Eu estava no Brasil quando isso aconteceu. Eu vi ao vivo, na televisão, a biblioteca do Museu queimando. E não parava de chorar...

Naquele período, eu comecei a desenvolver aquilo que para mim é a parte mais importante do meu trabalho, porque eu sempre fui interessada por esse encontro cultural de várias práticas religiosas. O que eu chamo de transnacionalização religiosa, que é um dos temas principais do meu trabalho, são processos que permitem pensar (sem fazer anacronismos, evidentemente) os mesmos dilemas que os africanos escravizados tiveram que enfrentar quando chegaram aqui. Porque é evidente que não existe nem candomblé brasileiro, nem santería cubana, nem vodu haitiano na África, são todos produtos do encontro colonial. É esse tipo de questionamento, de problemas — a nível ritual, a nível epistemológico —, de se encontrar com várias matrizes culturais e criar algo novo, recriar um espaço de vivência comum, que pudesse compensar, também, todos os horrores da escravidão. E da pós-escravidão! Porque tudo isso é um processo. Alguns desses questionamentos se encontram também nos processos de transnacionalização. Quando chega, por exemplo, a tradição cubana de Ifá, no Brasil, as pessoas da umbanda ou do candomblé que começam a ter acesso àquilo vão ter que achar uma forma de conjugar

² Referência ao incêndio ocorrido na noite de 2 de setembro de 2018, que destruiu parte significativa do edifício-sede do Museu Nacional e de seu acervo.

esses novos conhecimentos com as práticas já conhecidas no Brasil, tanto no Rio de Janeiro, quanto em São Paulo ou em Salvador... Porque o culto de Ifá também é forte em Salvador; no começo, foi o lugar onde mais teve resistência, mas hoje em dia você encontra muitas Casas de Santo baianas que também cultuam Ifá.

Esse trabalho é importante na forma de pensar o sincretismo. Porque para muitas pessoas não tem que falar mais sobre sincretismo, a noção tem que ser banida. Tem várias críticas diferentes. De um lado, porque isso implica a ideia de que existam formas puras, que vão se fundir de uma maneira ou de outra — e é evidente que nada é puro, todo discurso de pureza é um discurso ideológico. Este é um tipo de crítica. Mas tem também a crítica, muito forte aqui no Brasil, contra o sincretismo afrocatólico; uma crítica que condena essa junção de práticas religiosas africanas e práticas religiosas católicas (ocidentais) como fruto — e é verdade — de uma experiência histórica particular, de uma experiência de dominação. E então, hoje em dia, não seria mais necessário manter esse tipo de prática porque o contexto é outro, não é mais preciso embranquecer ou, na expressão típica de Bastide, colocar máscaras brancas em deuses negros.

Só que, a meu ver, a coisa é mais complexa, porque quando você começa a operar, a pensar a partir das categorias que encontra no seu trabalho de campo, você se dá conta que tem dois tipos de sincretismo. Tem o sincretismo que tem que ser combatido, que tem que ser eliminado, que é aquele afrocatólico, que implica essa situação de dominação, mas que implica também a fusão de duas vertentes exógenas (a africana e a ocidental), que então daria para separar. Enquanto tem outro tipo de sincretismo que é absolutamente fundamental em todos os processos de reafricanização, que é aquilo que funciona entre elementos endógenos.

O candomblé, por exemplo, e a mesma coisa acontece na santería cubana, nasce com essa ideia de que houve uma perda fundamental de conhecimento durante a travessia do Oceano Atlântico: os africanos escravizados chegaram com partes dos conhecimentos necessários para reconstruir um culto africano. Outra perda é a transmissão ritual, porque o conhecimento ritual é um recurso que tem que ficar escasso, tem que ficar raro. Você não pode distribuir esse conhecimento a todo mundo. Se um Pai de Santo, por exemplo, ensina tudo aquilo que ele sabe para um iniciado, automaticamente ele vai perder o lugar dele,

que é o lugar hierarquicamente superior, que não é ocupado por acaso, porque ele acumulou conhecimento, acumulou prestígio, acumulou axé na caminhada dele. Então, em todos os processos de transmissão cultural tem uma componente de perda. E essas religiões se constroem em cima dessa perda. Antigamente, o que se fazia? As pessoas (e eram extremamente criticadas) de uma Casa de Santo iam para outra Casa de Santo, para “catar folha” - se fala assim no candomblé, “catar folha” é catar conhecimento. Iam participar de rituais, de cerimônias etc. e isso, claro, criava uma série de tensões na casa onde tinham sido iniciados... Às vezes, buscavam informações nos livros. Eu me lembro que, quando eu comecei a fazer a pesquisa para o meu doutorado, todo mundo me perguntava se eu tinha uma cópia do livro do Verger, esse livro publicado em 1957, que foi depois publicado aqui no Brasil, o *Notas Sobre o Culto aos Orixás e Voduns...*.³ Ele tinha escrito isso em 1957, ninguém tinha aquele livro. Eu tinha conseguido uma fotocópia; as pessoas me pediam, eu fazia xerox para elas, porque era uma forma de retribuir também. Então, era a busca nos livros, nas casas etc. Hoje em dia a situação é completamente diferente. Com a internet, tudo mudou. Com as redes sociais... Porque as redes sociais são um outro campo, hoje em dia, extremamente importante. Eu vou abrir um parêntese aqui: eu fui a primeira antropóloga na França a escrever um artigo sobre a importância da internet como novo campo de pesquisa, que foi publicado na Revista *L'Homme*, em 1999. Eu comecei a fazer pesquisa no começo da internet, em 1996. O artigo se chama “Les dieux sur le Net”, era sobre os primeiros fóruns de discussão de iniciados na religião dos orixás nos Estados Unidos.⁴ Então começou assim. Essa busca de informações se multiplicou e ficou muito mais importante graças à internet. E depois as viagens. Claro, já havia viagens entre os Brasil e a África: os retornados, os agudás... Mas isso não influía na prática religiosa, porque os agudás, descendentes de brasileiros na Nigéria e no Benim, são todos católicos. Depois começaram as viagens para ir buscar os fundamentos rituais na África. Todas essas idas e vindas, que hoje em dia são muito importantes; a imigração de nigerianos aqui, alguns cubanos que chegaram e trouxeram as práticas deles... Todos esses

³ A primeira edição brasileira é de 1999 e foi feita pela Universidade de São Paulo, com o título *Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil e na Antiga Costa dos Escravos, na África*, com tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura.

⁴ CAPONE, Stefania. Les dieux sur le Net. L'essor des religions d'origine africaine aux Etats-Unis. *L'Homme*, Paris, n. 151, p. 47-74, 1999.

encontros entre várias matrizes culturais e religiosas funcionam, hoje em dia, como uma forma de sincretismo positivo, que não é considerado necessariamente como uma coisa negativa. Modificar a prática do candomblé para reafricanizar é uma forma de sincretismo, porque você está eliminando aquilo que tem que ser eliminado (a parte católica, a parte branca), mas introduzindo elementos mais próximos das raízes africanas que não faziam parte do sistema afro-brasileiro.

Em Salvador, em 1983, teve o manifesto contra o sincretismo afrocatólico, assinado pela Mãe Stella de Oxóssi do Axé Opô Afonjá e outras Mães de Santo importantes de Salvador. Aquele manifesto foi muito bem acolhido, mas, na mesma hora, extremamente criticado porque estava questionando a tradição afro-brasileira. Em 1983-1984, quando eu estava morando em Salvador, os Pais e as Mães de Santo tradicionais, antes de uma festa de orixá, iam a uma missa católica. Depois da iniciação, o laô ia para a igreja para pedir a bênção do padre. Tudo isso fazia parte da tradição afro-brasileira. O manifesto foi interpretado por muitos sacerdotes como uma forma de se colocar contra a tradição que tinha sido transmitida pelos mais velhos; isso criou uma série de tensões em Salvador.

A situação era diferente no Sudeste do Brasil, porque as Casas de Culto estavam numa situação de dependência ritual em relação a Salvador... uma pessoa se iniciava no candomblé no Rio de Janeiro e em uma hora determinada ia dar uma obrigação numa casa tradicional em Salvador. Então se afiliava a uma linhagem religiosa considerada como mais prestigiosa; a legitimação era em Salvador. Hoje em dia, tem outros lugares nesse mapa. Tem a África! Tem pessoas iniciadas aqui no Brasil que vão para África para se iniciar de novo, coisa que normalmente é impensável nessas religiões — porque antigamente isso só acontecia se tivessem errado o Santo, o orixá, na hora da iniciação!

Hoje ir à África é uma forma de legitimar o próprio percurso religioso. Quanto mais você se aproxima das raízes africanas, mais você está acumulando axé. É um excedente de força vital, de energia espiritual, que te permite ocupar espaços e lugares diferentes. É o mesmo processo que já existia no Brasil para se legitimar. Por exemplo: uma iniciada numa casa Angola ia dar uma obrigação na Casa Branca ou no Axé Opô Afonjá; aí, ela estava “trocando as águas”, indo para uma tradição considerada “mais africana”.

A questão do sincretismo é uma questão complexa porque eu acho que tem que pensar a partir das categorias nativas e, mais que das categorias, daquilo que eles fazem. Porque uma coisa é aquilo que eles reivindicam, outra coisa é aquilo que é feito na prática. E, na prática, esse trabalho sincrético é um trabalho contínuo, que continua existindo. O que muda hoje em dia é que as pessoas querem saber por que se faz isso, por que se faz aquilo. Antigamente, ninguém perguntava, se fazia porque assim tinha sido transmitido, o Pai de Santo tinha aprendido assim, a Mãe de Santo tinha aprendido assim, então o Filho de Santo ia fazer a mesma coisa, não ia perguntar por que se faz aquilo. Hoje em dia todo mundo pergunta, quer saber. O problema é que nem sempre tem respostas para isso. [*risos*].

Poderia falar um pouco mais sobre essa busca da África, dessa maior africanidade, e como isso se junta com os processos de patrimonialização, inclusive aquela questão de se buscar estar mais próximo dos artefatos africanos?

Stefania Capone: Eu gostaria de apontar alguns problemas, para entender os processos de reafricanização e a busca da África. Em inglês funciona bem, em português é um pouco mais difícil, em francês é quase impossível explicar isso: nesses processos tem uma dissociação fundamental entre o que é pensado como a *blackness* e a *africaness*. De fato, pensar essa ligação com a África não implica necessariamente um pertencimento étnico-racial. Primeiro, a reafricanização é um processo de intelectualização, como o Reginaldo Prandi explicou muito bem, no livro dele.⁵ Se reafricanizar, pelo menos no começo, quando ele escreveu esse livro, era absolutamente isso. Hoje em dia já é um pouco mais complexo, mas o processo de reafricanização implica o fato de começar, justamente, a estudar. Estudar não simplesmente os livros publicados, mas também todos esses processos. É uma forma de intelectualização do culto.

Quando começaram os cursos de língua iorubá, ninguém estava realmente interessado em aprender a falar iorubá, porque é um idioma muito difícil; é uma língua tonal extremamente complicada, com vários monossílabos que se aglutinam. A grande maioria dos estudantes

⁵ PRANDI, Reginaldo. Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova. São Paulo: Hucitec/Universidade de São Paulo, 1991.

desses cursos eram pessoas iniciadas. Era o Povo de Santo que estava interessado em descobrir os fundamentos rituais, porque os professores eram africanos e, por serem africanos, tinham que conhecer. A coisa engraçada é que esses primeiros professores não eram do culto, eram muçulmanos, cristãos. Quando descobriram esse interesse enorme no Brasil, eles se converteram até em babalaôs, começando a transformar esses cursos de idioma iorubá em cursos de divinação, pelos *odús*, os signos divinatórios de Ifá. Ou seja, no começo, a busca dessa África que legitima não foi necessariamente um processo de construção identitária. Hoje em dia, muita coisa mudou. Tem pessoas que se iniciam no candomblé porque é uma afirmação identitária, é uma forma de resgatar sua ancestralidade. Mas, no começo do processo de reafricanização, isso não era assim.

Essa disjunção entre a identidade étnico-racial e a africanidade ritual é uma coisa fundamental, porque, há muito tempo, tem brancos nas Casas de Culto. Isso tem gerado um debate muito forte sobre a branquitude, com críticas contundentes. Agora, do lado nigeriano, isso não é um problema, porque, como eu estava explicando ontem,⁶ a humanidade inteira foi criada em Ilê-Ifé. Então, você está voltando para a sua casa. Os orixás escolhem seus filhos. Quem é você para decidir quem pode ser chamado pelos orixás ou não? Então, se escolheram um branco é porque tem uma razão, tem uma missão etc. etc. O fato de alguém se iniciar numa religião que reivindica uma origem africana não o torna um africano, mas ele vira o guardião de parte de uma tradição africana, como a iorubá. Na iniciação na tradição Ketu ou Nagô, você morre e renasce como outra pessoa, conectada com a cultura iorubá. Eu conheci vários brancos que falavam: “eu sou iorubá”. Ainda hoje tem pessoas que vão se iniciar na África, voltam e falam: “eu sou iorubá”. Isso é muito complexo. Quando você reduz isso a uma espécie de herança, às vezes biológica — porque a ancestralidade passa pelo sangue também, não é? — é muito complicado, porque é uma reivindicação política importante, mas que nesse ambiente religioso entra em confrontação direta com outros tipos de entendimentos que são ligados à experiência religiosa. Eu vejo a reafricanização e a busca da África como processos políticos e ideológicos que têm, evidentemente, um efeito na prática ritual.

⁶ Referência à palestra “Entre Oyó e Ilê-Ifé: o impacto da história yorubá nas reconfigurações do campo patrimonial no Atlântico Sul (Nigéria/Brasil)”, proferida no Centro de Artes da Udesc em 9 de novembro de 2023.

Mas, ao mesmo tempo, nos processos de patrimonialização no Brasil, há uma associação desse afro-patrimônio com as populações negras, escravizadas ou descendentes de populações escravizadas.

Stefania Capone: Isso é produto de um outro momento histórico, porque o grande momento de mudança é a Constituição Cidadã de 1988. Aí começam a aparecer uma série de instrumentos que permitem justamente pensar as coisas de uma forma diferente. Reconhecer a importância das culturas formadoras da cultura brasileira, entre as quais, também, as culturas negras. Hoje em dia, os processos de patrimonialização são importantíssimos para poder obter um reconhecimento da importância dos afrodescendentes no Brasil. Mas, quando se vai para o campo religioso, isso cria uma série de problemas também, porque o que foi patrimonializado, o que virou patrimônio foram, sobretudo, os aspectos daquelas culturas africanas que eram consideradas as mais prestigiosas, as mais “puras”, as mais “tradicionais”, como a cultura iorubá. Mas tudo isso é produto de uma situação específica: a partir do século XIX, as pesquisas na África se concentraram, sobretudo, na África ocidental, e fizeram dos iorubás, nas teorias evolucionistas, os mais evoluídos dos africanos. Eu publiquei um artigo, “Entre iorubá e bantos”⁷, que fala disso, da influência de estereótipos raciais na constituição dessas religiões. Raymundo Nina Rodrigues começou a escrever sobre essas religiões, afirmando a predominância das casas iorubás, não porque, na época, só havia casas nagô em Salvador (tinha casas banto, angola, congo muito importantes...), mas porque era uma forma também de pensar o povo brasileiro a partir das componentes que não eram consideradas como as mais “degeneradas”, como as culturas banto, colocadas no fim da escala evolutiva dos povos africanos. Ainda mais, tendo o Brasil sido colonizado pelos portugueses, que ocupavam o lugar mais baixo da escala evolutiva dos povos europeus! Tudo isso é o produto de uma construção histórica e cultural relativamente antiga. E no processo de patrimonialização todas essas categorias são revalidadas, são reproduzidas. Não é por acaso que dos onze terreiros declarados tombados como patrimônio nacional pelo Iphan, oito sejam de origem iorubá. E sempre com essa ideia da pureza, de um valor patrimonial

⁷ CAPONE, Stefania. Entre Yoruba et Bantou: l'influence des stéréotypes raciaux dans les études afro-américaines. Cahiers d'études africaines, Paris, v. 40, n. 157, p. 55-77, 2000.

altíssimo justamente porque aliado a diferentes graus de pureza cultural africana.

O que aconteceu em 2018 com o processo de patrimonialização do terreiro Tumba Junçara, que é uma casa extremamente importante, uma das duas casas-matrizes de tradição Angola no Brasil, junto com o Bate-Folha, foi para mim um acontecimento importantíssimo. Eu estava presente na reunião do Iphan, no Rio de Janeiro, que tombou o Tumba Junçara, e o que foi publicamente defendido - e isso constitui uma espécie de revolução - não foi o valor da pureza, como no caso iorubá, mas o valor da “milonga”. A “milonga” é justamente essa mistura, que valoriza o encontro entre várias componentes culturais, sem colocar como valor principal uma “pureza” de práticas rituais que, na verdade, nunca existiu nas casas Nagô de origem iorubá que foram tombadas. O processo de reafricanização não começou agora. No meu livro *A busca da África...*⁸ eu falo dos Obás de Xangô que foi um primeiro caso de reafricanização nos anos 1930. Tudo isso é muito político. A milonga fala da criação dessas religiões aqui no Brasil, desse encontro cultural; é o fato de que eu aceito práticas que vêm de outra matriz porque têm uma ressonância com as minhas. Como é que nasceram essas religiões? Candomblé não é um nome iorubá, candomblé é um nome banto! Os nomes dados aos membros dos barcos de iniciação são nomes ewe-fon, originários do atual Benim. O candomblé já nasce dessa mistura de vários componentes africanos, ocidentais (católicos) e indígenas. Não tem nada de puro, porque nada é puro. Você vai pra Nigéria e o que tem de “puro” ali? Aquilo se modifica, porque é vida! A cultura não é algo congelado. A tradição não é uma coisa que fica idêntica, ainda mais as tradições orais: cada vez que eu estou transmitindo uma tradição, estou modificando-a. Essa ideia de pureza é importante para fins políticos, até de micropolítica dos terreiros, mas não corresponde a nada nos processos culturais.

Mas será que não conta também a ideia de origem?

Stefania Capone: Você pode pensar a origem de forma múltipla também, não precisa ser uma origem única. Quem tem somente uma origem? Você tem somente uma identidade? Em inglês tem um termo difícil de traduzir em português, que é *multilayered*, algo que tem várias

⁸ CAPONE, Stefania. La quête de l'Afrique dans le candomblé: pouvoir et tradition au Brésil. Paris: Karthala, 1999. Traduzido para o português e publicado pela editora Pallas em 2004.

camadas. Somos todos produtos disso. Todos temos várias camadas identitárias. Então, a origem pode ser uma origem múltipla e, pela primeira vez, em 2018, o Iphan aceitou como possível valor patrimonial a ideia da mistura e não da pureza cultural. É a mistura como processo civilizatório⁹.

Apesar do tombamento de terreiros, houve toda uma discussão, como você bem sabe, quanto ao tombamento ser o melhor instrumento de patrimonialização. Mas, no caso dos grupos afrodescendentes, há também um vínculo importante dos processos e demandas de patrimonialização com as materialidades, que pode envolver, por exemplo, sítios arqueológicos (como no Cais do Valongo, ou em escavações que encontram vestígios de quilombos) ou mesmo a discussão sobre a retomada de objetos que foram retirados das casas de candomblé. Isso traz outros problemas e desafios para a patrimonialização: exige não só conversar com esses grupos para compreender o que são esses objetos, mas ter que lidar, do ponto de vista do poder público (e, nos museus, da museologia, da museografia), com esse sagrado. Como você percebe isso, em especial essa espécie de “burocratização” do sagrado das religiões de matriz africana?

Stefania Capone: É mais do que burocratizar, é uma forma de cristalizar alguma coisa que não deveria ser cristalizada, pois o sagrado só é ativado pela troca de axé. Por exemplo, no caso do acervo “Nosso sagrado”, são objetos sequestrados, retirados de Casas de Santo, na época da repressão aos cultos. Foi o primeiro patrimônio afro a ser tombado, com o nome de “Coleção de Magia negra”! Esses objetos eram conservados no Museu da Polícia, no Rio de Janeiro, lado a lado com bandeiras nazistas, com outros objetos de proveniências diferentes, todos fruto de infrações. As práticas afroreligiosas foram objeto de uma repressão muito forte, da parte da polícia, sobretudo nos anos 1930 e 1940, mas isso continuou durante vários anos. O período Vargas é o período principal dessa repressão. E aqueles objetos, hoje em dia “liberados”, que se encontram ainda na reserva técnica do Museu da República, deveriam, ao meu ver, ser expostos. Tem salas no térreo do Museu da República que poderiam ser consagradas a este acervo. E poderia ser uma escolha museal específica, associando esses objetos à época da ditadura Vargas, em um espaço consagrado a eles. Mas isso ainda não foi feito, essas peças

⁹ CAPONE, Stefania e MORAIS, Mariana Ramos de. Afro-patrimônio no plural: a mistura no candomblé como valor excepcional. *Vivência*, n. 55, 2020, p. 18-35.

estão na reserva. Agora, tem toda a discussão: “o que é isso?”, “o que é aquilo?”, “para que servia essa peça?”, “para que servia a outra?”... Mas o problema é que esses objetos não são realimentados pelos sacrifícios. Quando um assentamento de orixá não é alimentado pelo sacrifício dos animais, pela circulação do axé, ele morre. Então, esses objetos são ainda sagrados ou não? Porque não são mais tratados ritualmente. São sagrados porque representam, claro, todo esse universo, mas eles ainda têm essa carga sagrada neles? Isso é uma questão. Com certeza, aquilo é a prova histórica de um período — esperamos, definitivamente terminado — que marca a história dessas religiões, é importante como prova histórica de um processo que não tem que ser reproduzido nunca mais, apesar dos inúmeros casos de racismo religioso que ainda acontecem no Brasil.

Agora, o que aconteceu com o Cais do Valongo é outra história, que também é muito interessante: na hora da escavação foram encontrados vários elementos (pequenos objetos, pedaços de louças etc.) e um grupo de três Mães de Santo de candomblé - Mãe Beata, que já faleceu, Mãe Edelzuíta de Oxaguiã e Mãe Celina de Xangô - foi chamado para explicar se aquilo era uma prova de rituais afroreligiosos naquele local. As Mães de Santos sentiram a energia dos orixás naqueles objetos e todo o Circuito do Valongo virou também um circuito espiritual. Esses processos, mesmo se podem ser questionados, são importantíssimos para a reconstituição da ligação espiritual e cultural com os povos africanos. Isso foi extremamente importante porque dava uma dimensão ao Cais do Valongo que era também uma forma de compensar, digamos, a enorme tragédia que tinha acontecido naquele lugar. Porque não é simplesmente o Cais do Valongo, o cais onde chegavam os africanos escravizados, mas tem também o Instituto dos Pretos Novos, com suas ossadas... Tem todo um conjunto de elementos naquela área que pede esse resgate memorial, que também é um resgate religioso. Esse tipo de reconhecimento foi importante para pensar de uma forma diferente essa tragédia, que é fundadora da história do Brasil: marcando a presença das divindades, das forças espirituais, que ajudam, ainda hoje, esse povo sofrido a sobreviver. Então, esse valor patrimonial que é dado a alguns objetos é também necessário para poder se apoderar daquele patrimônio. A presença do sagrado ajuda, justamente, a curar as feridas da história do Brasil.

Mas a patrimonialização pode também ser uma forma de exclusão. Por exemplo, quando o candomblé foi declarado patrimônio no Rio de Janeiro, ele foi definido como uma religião iorubá! Mas o candomblé não é somente iorubá, o candomblé tem várias nações, Jeje, Angola, Congo... Não é somente Nagô, iorubá. Tombando, com essa justificativa, uma religião determinada, já se exclui todas as outras práticas que não se encaixam naquela descrição. Este é o grande problema dos processos de patrimonialização, porque podem também excluir outras formas de religiosidade ou de entendimento daquela prática cultural. É por isso que os processos de patrimonialização devem ser estudados levando em conta essa complexidade e até os efeitos negativos que eles podem produzir. Nunca esquecendo o valor político que um bem registrado ou tombado tem para a afirmação da importância das culturas afrodescendentes.