

# DIMENSÃO DOS APORTES AFRICANOS NO BRASIL

*Yeda Pessoa de Castro*

Na condição de país-ponte de extremos socioculturais, o Brasil participa de três espaços legítimos: 1) o espaço ocidental, “eurocêntrico” com predominância no domínio da produção econômica e tecnológica; 2) o espaço sul-americano, devido à sua situação geográfica continental; 3) o espaço africano, com maior incidência no âmbito cultural, em consequência da própria história do Brasil.

Tendo em vista que a cultura, isto é, o sistema de idéias, modos de ser, agir, falar etc. produzido por uma sociedade e representativo dessa mesma sociedade é o traço fundamental da identidade de um povo, ou seja, do conjunto de pessoas que constituem o corpo de uma nação, conclui-se que o espaço africano é a matriz mais importante na configuração do perfil da nacionalidade brasileira, no que pese a ancestralidade de seus povos indígenas e a densa influência, neste século, de imigrantes europeus e asiáticos no Sul do país. Ainda sob essa ótica de interpretação, temos de considerar a ação lingüística dos seus principais protagonistas, no caso, os falantes africanos e seus descendentes no Brasil.

Explicar o avanço do componente africano nesse processo é uma questão que deve ser encarada sem as reações racistas e classistas que se lhe antepõem. Em outros termos, focalizando o negro como personagem atuante e verdadeiro no desenrolar dos acontecimentos que eventualmente lhe foram favoráveis, para exercer um tráfico de influência de interesses comuns e niveladores, através de um movimento implícito de africanização do português e, em sentido inverso, de aportuguesamento do africano.

Durante trezentos anos de conflitos engendrados por contatos diretos e permanentes entre colonizadores europeus e negros escravizados, a emergência de um processo de interação cultural em estágio mais avançado foi provavelmente facilitada em diferentes graus por alguns fatores de ordem sócio-econômica e também de natureza lingüística que permitiram o desenvolvimento de um avanço con-

secutivo naquela direção. Ao longo desse processo, alguns fatores preponderantes devem ser levados em consideração.

Em primeiro lugar, a introdução estimada em 5.000.000 de africanos durante o período, para substituir o trabalho escravo ameríndio, originando um contingente populacional de 75% de negros em relação ao número de portugueses e outros colonizadores europeus, conforme o censo demográfico de 1822, ano da Independência do Brasil. Essa vantagem em termos de superioridade numérica no confronto das relações de trabalho e na convivência diária determinaria, já no século XVII, o desaparecimento de uma língua veicular de base tupi até então utilizada no Brasil e, em seu lugar, os falares africanos também desaparecidos e os dialetos afro-brasileiros localizados.<sup>1</sup>

Na intimidade desse contexto, o isolamento social e territorial em que foi mantida a colônia pelo monopólio do comércio externo brasileiro feito por Portugal até 1808, condicionou um ambiente de vida de aspecto conservador e de tendência niveladora. Aqui, destaca-se a atuação socializadora da mulher negra servindo de “mãe-preta” no seio da família colonial e o tráfico de influências exercido pelo escravo ladino (aquele que logo aprendia a falar português) sobre um número maior de ouvintes. Subjacente a esse processo, o desempenho sócio-religioso de uma geração de sacerdotisas negras que sobreviveu a toda a sorte de perseguições e preconceitos.

No século XIX, o processo de urbanização extensiva por que passava o Brasil, em consequência da instalação da família real portuguesa no Rio de Janeiro e a abertura dos portos em 1808, exigiu a fixação, na cidade, dos escravos recém-chegados da África, numa época em que a maioria da população brasileira era constituída de mestiços e crioulos, já nascidos no Brasil, por conseguinte, mais desligados de sentimentos nativistas e susceptíveis à adoção de padrões europeus então vigentes. Testemunho atual desse fato é o modelo estético utilizado nos trajes e paramentos sagrados das cerimônias públicas festivas dos candomblés da Bahia, considerados como os mais ortodoxos em relação às suas raízes africanas. São anáguas, brocados, rendas, espadas, coroas, capacetes, entre outros, de evidente inspiração colonial européia.

Finalmente, com a extinção do tráfico transatlântico no Brasil, de 1851 até o ano da Abolição em 1888, o tráfico interno foi intensificado, ou seja, escravos negros das plantações do Nordeste foram levados para outras no Sul e Sudeste do país (depois ocupadas por

<sup>1</sup> Yeda Pessoa de Castro, *Os falares africanos na interação social do Brasil colônia*, Salvador, Centro de Estudos Baianos da UFBA, 1980, nº 89.

européus e asiáticos) e, em direção oposta, do Centro-Oeste, para explorar a floresta amazônica onde os povos indígenas são preponderantes. Em consequência da amplitude geográfica alcançada por essa distribuição, o elemento negro foi uma presença constante em quase todas as regiões do território brasileiro sob regime colonial e escravista. Fenômeno semelhante dessa mobilidade geográfica com sua dinâmica cultural e lingüística ocorre presentemente através das migrações de brasileiros negros para os estados industrializados do eixo Centro-Sul do país e para as regiões de mineração do Norte e Centro-Oeste.

Na inevitabilidade desse processo de influências culturais recíprocas e em resistência a ele, o negro terminou impondo, de forma mais ou menos subliminar, alguns dos mais significativos valores do seu patrimônio cultural na construção da sociedade nacional emergente no Brasil. Por sua vez, esses valores determinados foram absorvidos pela sociedade brasileira como símbolos de identidade nacional, mas sem considerar o desempenho conseqüente de seus verdadeiros autores na modelagem da cultura brasileira.

É evidente o impacto da herança africana nas mais conhecidas manifestações culturais que foram legitimadas como autenticamente brasileiras e são utilizadas para projetar a imagem do Brasil no exterior, seja no samba, na capoeira, no traje da baiana, na cozinha à base de dendê, no Candomblé com suas danças e seus ritos. Além disso, a herança africana no Brasil tem sido fonte valiosa de criação artística e literária na promoção internacional de escritores, compositores, artistas plásticos, bailarinos, cineastas, fotógrafos, não só de nacionalidade brasileira.

Apesar da evidência dos fatos e de sua notória exploração em vários meios, o papel do negro como força preponderante de trabalho no estabelecimento da economia de base do país, tanto quanto sua participação em movimentos anticoloniais e no processo abolicionista ainda necessitam ser avaliados e devidamente reconhecidos pela historiografia no Brasil. O mesmo deve-se dizer sobre as formas de resistência ao regime da escravidão a que foi submetido no passado e o protesto negro atual contra a sua discriminação social, econômica e política.<sup>2</sup>

As mais antigas formas dessa resistência negra emergiram da organização dos quilombos, em vários lugares e em diferentes ocasiões no Brasil. A mais importante por sua magnitude foi a República

<sup>2</sup> Movimento Negro Unificado, *1978-1988: 10 anos de luta contra o racismo*, São Paulo, Confraria do Livro, 1988.

de Palmares, no século XVII em Alagoas, na região Nordeste do país, e que logrou combater as forças inimigas portuguesas por mais de 50 anos.<sup>3</sup> Aquela imensa área ocupada pela república negra, a primeira república instituída no Brasil, encontra-se, agora, sob a proteção do Governo Federal com a fundação do Parque Nacional de Palmares.

Mais tarde, sob a supervisão do colonizador português, os escravos negros, principalmente os libertos, organizaram-se em irmandades católicas, tais como a Irmandade do Rosário dos Pretos, ainda hoje existente em diversas regiões do país. No século passado, associações de caráter sócio-filantrópico também foram criadas com o objetivo de amparar a comunidade negra e promover a compra de cartas-de-alforria. A mais antiga de todas é a Sociedade Protetora dos Desvalidos, fundada em 1823, na cidade do Salvador e que, até hoje, só admite associados negros.<sup>4</sup>

Em toda essa resistência heróica, a mais permanente organização em defesa de seus valores culturais, éticos e estéticos foi solidamente plantada em suas raízes religiosas africanas que deram lugar à emergência das religiões conhecidas como afro-brasileiras. Ao longo desse processo e em apoio muito provável a ele, também ficou um repertório lingüístico de base africana como meio de expressão simbólica de seus valores religiosos.

Nascidas na escravidão, combatidas pela Igreja Católica, perseguidas pela polícia até recentemente, essas religiões conseguiram se estabelecer como uma forma de resistência pacífica, mas não passiva. Assim, elas se tornaram no mais permanente e dinâmico foco de irradiação de aportes africanos no Brasil.

As religiões afro-brasileiras mais conhecidas são genericamente chamadas de Candomblé na Bahia, Xangô em Pernambuco e Tambor de Mina no Maranhão.<sup>5</sup> Cada qual é um tipo de organização sócio-religiosa fundamentado em tradições africanas comuns, em um sistema de crenças, práticas religiosas e língua, aqui entendida mais como um modo de ação que de reflexão. Aos fiéis não importa saber a tradução literal de cada palavra ou expressão que ela contém, mas a sua competência simbólica, ou seja, saber, por exemplo, para que “santo” e em que momento esse ou aquele cântico deve ser entoado, e não o quê cada um deles significa literalmente.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Clóvis Moura, *Rebeliões da Senzala*, São Paulo, Edições Zumbi, 1959; Décio Freitas, *Palmares, a guerra dos escravos*, Porto Alegre, Movimento, 1973.

<sup>4</sup> Júlio Santana Braga, *A Sociedade Protetora dos Desvalidos; uma irmandade de cor*, Salvador, Ianamá, 1987.

<sup>5</sup> Roger Bastide, *As religiões africanas no Brasil*, São Paulo, Pioneira, 1971, 2 vol.

<sup>6</sup> Yeda Pessoa de Castro, “Língua e nação de candomblé”, *África*, nº 4, São Paulo, Centro de Estudos Africanos da USP, 1981, pp. 57-74.

De acordo com suas raízes africanas, os candomblés, por exemplo, estão organizados em “nações” que se denominam congo-angola, jeje, nagô-queto-ijexá e um dos mais importantes critérios de identificação entre elas está em um sistema lexical diferenciado, seja de base banto, ewê-fon ou iorubá, respectivamente, que é utilizado em suas práticas litúrgicas, mas já modificado pela interferência da língua portuguesa. A característica fundamental de cada grupo de culto é a crença no transe de possessão provocado por divindades chamadas genericamente de inquice, vodun ou orixá conforme a “nação” a que cada uma pertence. Também neste contexto, a palavra “nação” tem uma conotação de teor etno-religioso, uma vez que cada grupo foi forçado a adaptar e recriar para si um padrão ideal de comportamento religioso no qual elementos ameríndios e influências cristãs foram absorvidos em vários graus de superposição e assimilação, um processo que os estudiosos denominam de “sincretismo religioso”.<sup>7</sup>

A informação histórica existente, alargada e aprofundada por novos tipos de dados, revelados através de uma reorientação metodológica na abordagem tradicional dos aportes africanos no Brasil, evidencia a presença banto como a mais antiga em número e em distribuição geográfica no território brasileiro. Eles foram originalmente trasladados do Reino do Congo e das regiões da Angola atual que alimentaram o tráfico para o Brasil até a sua extinção.

Importante testemunho deste fato é a República de Palmares que, durante o século XVII, congregou vários quilombos tendo como líderes maiores Ganga Zumba e Zumbi, nomes de inegável origem banto, tanto quanto sua toponímia (Damba, Osenga etc.) e a própria palavra “quilombo”.<sup>8</sup> O mesmo vale dizer para os termos “Candomblé”, “Macumba” e “Catimbó”, os dois últimos denominando cultos de base banto-indígena muito difundidos no Brasil, assim como “Umbanda”, considerada “a religião brasileira deste século”, com milhões de adeptos em todo o país.<sup>9</sup> Sobre essa mesma base existe ainda o Candomblé-de-caboclo, produto de aportes (adornos, comidas, bebidas, crenças) originários do contato direto de negros bantos com povos indígenas brasileiros, ou caboclos, nos primeiros tempos da colonização.

<sup>7</sup> Yeda Pessoa de Castro, “As religiões de origem africana no Brasil: denominações, origens, cultos novos ou pouco conhecidos”, em: UNESCO, *Sobrevivência das tradições religiosas africanas nas Caraíbas e na América Latina; Brasil*, 1985.

<sup>8</sup> Idem, “De l'intégration des apports africains dans les parlers de Bahia au Brésil”, Lumbubashi, Université National du Zaïre, 1976, tomo I (tese de doutorado), sobre as etimologias dos termos africanos.

<sup>9</sup> João de Freitas, *Umbanda*, Rio de Janeiro, Edições Cultura Afro-Aborígine, 17ª ed., s/d.

A antiguidade dessa presença, favorecida pelo número superior de bantos na composição demográfica do Brasil colonial, tanto quanto por sua concentração em zonas rurais, isoladas e naturalmente conservadoras, foram importantes fatores de ordem social e histórica que tornaram a influência banto extensa e profunda no Brasil. Basta observar que as mais notáveis manifestações culturais identificadas como brasileiras autênticas são de origem banto.

Essa penetração está no ritmo do samba, como símbolo da musicalidade brasileira, e na capoeira, dança marcial elevada recentemente à condição de esporte nacional. Suas modalidades – capoeira angola e regional –, que na Bahia tiveram seus legítimos representantes e divulgadores, respectivamente, mestre Pastinha (Vicente Ferreira Pastinha) e mestre Bimba (Manoel dos Reis Machado), são praticadas em numerosas “academias” e ensinadas em classes de educação física como parte integrante de currículos escolares, inclusive em universidades. De origem banto também é o berimbau, arco musical monocórdio que marca o ritmo e os toques da capoeira, assim como é evidente a influência de Angola na temática de seus cantos em louvor a Aruanda, ou seja, Luanda, mas no sentido de África mítica, morada dos ancestrais. Da mesma maneira são características da música no Brasil os vibrafones denominados de reco-reco e cuíca, instrumentos indispensáveis para a composição das “baterias”, as orquestras de percussão das escolas de samba dos carnavais brasileiros.

A importância histórica do Reino do Congo também se reflete no folclore brasileiro através de autos denominados congos ou congadas e quilombos, que se encontram em numerosas regiões rurais do Brasil, e no candombe celebrado em Minas Gerais. A figura do Manicongo (rei do Congo) é sempre lembrada em versos como “Cabinda velha chegou/ e Rei do Congo falou”. Traços significativos de aportes bantos também estão em canções de trabalho das colheitas ou batas do feijão e do milho, em contos populares e cantigas-de-ninar, sobretudo no que diz respeito ao sistema lexical de sua estrutura temática povoada de seres fantásticos chamados tutus, calungas, quimbundos, entre outros.<sup>10</sup>

Ainda está para ser devidamente estudada a influência de línguas africanas no português do Brasil. Contudo, dados de investigação recente suscitaram a tese de que as diferenças fonológicas que separam a pronúncia do português do Brasil e de Portugal resultam

<sup>10</sup> Yeda Pessoa de Castro, *Contos populares da Bahia*, Salvador, Departamento de Assuntos Culturais da Prefeitura Municipal, 1978.

de um prolongado processo de interação social dos falares africanos no Brasil colônia. Ainda hoje, inúmeros dialetos de base banto são falados como línguas especiais por comunidades negras rurais, provavelmente sobrevivências de antigos quilombos, em diversas regiões do território brasileiro.<sup>11</sup>

Ao encontro dessa gente banto já estabelecida nos núcleos coloniais em desenvolvimento, também é registrada a presença de povos ewê-fon originários do golfo de Benin, dos atuais territórios de Gana, Togo e Benin (ex-Daomé), cujo contingente foi aumentado em consequência da demanda crescente de mão-de-obra escrava nas minas de ouro, então descobertas em Minas Gerais, Goiás e Bahia, simultaneamente com a produção de tabaco também na Bahia. Sua concentração, no século seguinte, foi de tal ordem em Vila Rica ou Ouro Preto, Minas Gerais, que chegou a ser corrente entre os negros da região uma língua que identificamos de base ewê-fon, registrada em 1724 por Antonio da Costa Peixoto. A *Obra nova da língua geral de Mina*, só publicada em 1945, em Lisboa, é o documento lingüístico mais importante do tempo da escravidão no Brasil.<sup>12</sup> Sob outro ponto de vista, os aportes de origem ewê-fon foram responsáveis pela configuração da estrutura conventual dos candomblés da Bahia e pela organização das religiões denominadas tambor de Mina no Maranhão, onde sua herança também é observada nos ritos agrícolas da colheita do inhame.<sup>13</sup> O mesmo pode-se dizer em relação à cidade de Cachoeira, no Recôncavo baiano, que, naquele século, foi o mais importante mercado produtor de tabaco no Brasil, e onde, ainda hoje, predominam os candomblés de “nação” jeje (base ewê-fon).

No século XIX, quando o Brasil passava por um processo de desenvolvimento sócio-econômico que exigia a concentração de escravos em serviços urbanos, a cidade do Salvador começa a receber um grande contingente de povos oeste-africanos, sobretudo procedentes da Nigéria atual, em consequência das guerras étnicas que ocorriam na região. Entre eles, a presença nagô-iorubá foi tão significativa que o termo “nagô” na Bahia continua sendo popularmente usado para designar qualquer indivíduo ou língua de origem africana. Também se tem notícia de um “dialeto nagô”, ou seja, uma espécie de “patois abastardado de várias línguas africanas” que era falado pela população negra da cidade do Salvador no século passado, e de

<sup>11</sup> Yeda Pessoa de Castro, *Os falares africanos na interação social do Brasil colônia*.

<sup>12</sup> Idem, ib.

<sup>13</sup> Sérgio Figueiredo Ferreti, *Querebetan de Zomadonu; etnografia da Casa das Minas*, São Luís, Universidade Federal do Maranhão, 1985; Valdemar Valente, *Sincretismo religioso afro-brasileiro*, São Paulo, Nacional, 1977.

que o iorubá chegou a ser ensinado por negros a outros negros da Bahia.<sup>14</sup>

A concentração de povos oeste-africanos recém-chegados no meio urbano onde, ao contrário das zonas rurais, podiam desfrutar de uma liberdade relativa, foi condição favorável à assimilação de traços culturais mútuos em resistência à aceitação de aportes europeus, sobretudo no domínio da religião. Basta mencionar, por exemplo, as revoltas lideradas por hauçás, nagôs e jejes islamizados ou malês que se sucederam na primeira metade do século passado em Salvador e adjacências.<sup>15</sup> Também é bom lembrar que o modelo prestigioso do Candomblé da Bahia – hoje expandido em todo o Brasil e até no exterior, a exemplo da Argentina – é um modelo urbano de estrutura conventual jeje-nagô, mas onde predominam as crenças, os ritos, a cozinha e os mitos nagô-iorubá.<sup>16</sup>

Devido a uma introdução tardia e à numerosa concentração do contingente iorubá na cidade do Salvador, seus aportes são mais aparentes, especialmente porque são facilmente identificados nos aspectos religiosos de sua cultura. Por isso, a investigação sobre culturas africanas no Brasil tem sido baseada nos mais proeminentes candomblés de tradição nagô-queto em Salvador, uma abordagem metodológica que vem sendo observada desde o início dos estudos afro-brasileiros em fins do século passado. Em consequência dessa orientação etnocêntrica, desenvolveu-se a tendência de interpretar os aportes africanos no Brasil através de uma ótica iorubá. Por sua vez, cultos menos conhecidos tendem a nivelar sua estrutura original com os padrões que são comuns ao Candomblé nagô-queto, devido à importância e ao prestígio social crescente que o último desfruta no Brasil, principalmente a popularidade dos orixás, divindades do sistema religioso tradicional dos iorubás. Segundo a Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro, existem hoje, na Bahia, cerca de 2.000 terreiros, dos quais 600 estão registrados como sendo de “nação” queto.<sup>17</sup>

A influência da dança, do ritmo, das cantigas, dos instrumentos sagrados do Candomblé e a presença dos orixás marcam com sua ótica peculiar as artes plásticas e a música, tanto popular quanto erudita,

<sup>14</sup>Nina Rodrigues, *Os africanos no Brasil*, São Paulo, Nacional, 1932, p. 261; Edison Carneiro, *Negros Bantos*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937, p. 102.

<sup>15</sup>João Reis, *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês (1835)*, São Paulo, Brasiliense, 1965.

<sup>16</sup>Vivaldo da Costa Lima, “A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais”, Salvador, pós-graduação em Ciências Humanas da UFBA, 1977.

<sup>17</sup>*Encontro de nações de candomblé*, Salvador, CEAO e Ianamá, 1984, p. 71.



produzidas hoje no Brasil. O mesmo podemos dizer dos toques do berimbau e dos passos da capoeira. Um orixá ou uma cena de capoeira são freqüentemente representadas, com sua expressão estética, por artistas das mais diversas tendências e origens. Compositores eruditos adaptam ritmos e melodias afro-brasileiras à instrumentação convencional de origem européia ou, então, introduzem atabaques (membrafones cônicos), agogôs (idiofones de duas campânulas de ferro) e berimbaus na orquestra sinfônica ou em conjuntos de câmara, compondo danças negras ou “batuques”. Além de Heitor Villa-Lobos, internacionalmente reconhecido, entre os modernos destacam-se os maestros Camargo Guarnieri, Lindembergue Cardoso e Ernest Widmer. Também o samba-de-roda e a capoeira são bastante divulgados em documentários ou pela exploração comercial de grupos folclóricos e de empresas oficiais de turismo no Brasil, tanto quanto as danças sagradas dos orixás, suas insígnias e indumentária.

De outro ponto de vista, essa influência se transforma em uma mensagem político-ideológica muito forte. Do Candomblé, o negro abriu e conquistou espaço no carnaval brasileiro para se organizar em sociedades recreativas e culturais denominadas de afoxé e bloco afro. Nascidas na Bahia, onde atualmente existem cerca de 20 grupos organizados, com a média de 1.000 integrantes cada, elas se ramificaram em vários estados do Brasil. Entre eles, Pernambuco, onde a presença africana no carnaval é marcada pelo maracatu, e no Rio de Janeiro, pela escola de samba. Os blocos afros, que desfilam nos dias de carnaval com indumentárias e alegorias de temática negra, no passo e compasso da música do Candomblé, sob essa aparência lúdica são, ao mesmo tempo, entidades de militância do negro na luta contra a discriminação racial e pela conquista de seus direitos.<sup>18</sup>

Subjacente ao desenrolar de todo esse processo histórico, algo deve ser colocado em relevo: a atuação da mulher negra na configuração da matriz da cultura nacional e na formação do perfil da “estrutura mental” do brasileiro, tanto no desempenho do papel que lhe foi imposto como “mãe-preta” da criança branca, quanto através de seu natural comando religioso como sacerdotisa de culto.

Em geral, vista por uma ótica distorcida de interpretação, ou seja, como imagem de um conformismo feito de abnegação irracional, quase covarde, diante de sua própria maternidade, a “mãe-preta” exerceu uma influência socializadora no âmbito doméstico da família do colonizador, na qual ela teve a oportunidade de incorpo-

<sup>18</sup> Movimento Negro Unificado, op. cit., 1988; Antônio Risério, *Carnaval ijexá*, Salvador, Corrupio, 1981.

rar-se à sua vida cotidiana. Essa condição lhe permitiu interferir no comportamento da criança através de seu processo de socialização lingüística e de mecanismos de natureza psicossocial e dinâmicos. Entre eles, os elementos de sua alimentação usual e componentes de seu universo simbólico e emocional que ela introduziu em contos populares e cantigas de ninar, tais como, seres fantasmagóricos, expressões de afeto e de repúdio, crenças e superstições.<sup>19</sup>

No presente caso, não apenas da criança branca. Sabemos que a exploração sexual da mulher negra, de preferência mucamas e “crias-da-casa”, logo cedo resultou no processo de miscigenação crescente que ainda prevalece no Brasil. À época, devido não apenas ao número relativamente pequeno de mulheres brancas, mas, sobretudo, como uma forma de dominação, em geral interpretada por este ângulo: o “senhor” é que se torna objeto no qual se realiza a superexcitação provocada pelos atributos físicos da escrava, que torna inevitável a investida sexual. Exemplo significativo é a imagem da lendária Xica da Silva, escrava mina das Minas Gerais do século XVIII, e que foi veiculada pelo filme do mesmo nome, de Cacá Diegues, onde seu comportamento chega às raias da ninfomania. De qualquer maneira, é preciso observar que a mulher africana, *a priori*, sem o ensinamento do cristianismo, desconhecia a noção do “pecado original”, não sentindo, por conseguinte, vergonha de mostrar o corpo e exibir a sua sexualidade.<sup>20</sup>

Ainda naquele ambiente, a atividade da mulher negra como cozinheira também lhe deu oportunidade de introduzir o gosto por novos ingredientes nos hábitos alimentares do colonizador e enriquecer sua mesa com pratos preparados com a técnica que lhe era familiar. Graças a ela, a mais famosa e típica de todas as cozinhas do Brasil é a da Bahia, condimentada com azeite-de-dendê e pimenta malagueta.<sup>21</sup>

Como outra forma de resistência e defesa cultural, a mulher negra assumiu a liderança sócio-religiosa de cultos ancestrais como personagem professoral, ao mesmo tempo temida e venerada por sua comunidade, graças a seu poder de lidar com forças divinas e sobrenaturais. Esse poder é sustentado por uma inviolável sabedoria de códigos e símbolos africanos milenares e sagrados que a intitula ao exercício de práticas médicas e psiquiátricas, através de

<sup>19</sup> Yeda Pessoa de Castro, *No canto do acalanto*, Salvador, CEAQ, 1990.

<sup>20</sup> Idem, “A mulher tem arte do diabo”, *A Tarde*, caderno cultural, Salvador, 8 maio 90.

<sup>21</sup> Hildegardes Catolino Viana, *A cozinha baiana, seu folclore e suas receitas*, São Paulo, Edições GRD, 1987.

uma clarividência inata e seu conhecimento adquirido de medicina natural.

Essa geração de mulheres sobreviveu à discriminação racial e sexual, aos preconceitos religiosos e à perseguição policial, além das reações classistas a que são obrigadas ainda a enfrentar. No entanto, aceitaram o catolicismo e a mítica indígena com que entraram em contato desde cedo no Brasil, também como manifestação de respeito a crenças de outro povo. O culto aos caboclos é um ato de reverência aos espíritos indígenas brasileiros respeitados como “os donos da terra” e representa o sentimento nativista do negro,<sup>22</sup> enquanto a Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte (nome já sugestivo), constituída e fundada por mulheres negras na cidade de Cachoeira, Bahia, realiza, há mais de dois séculos, o mesmo ritual de tradição católica em uma demonstração de fé transcendental e de poder político.<sup>23</sup>

Os estudiosos de formação ocidental chamaram esse processo de “sincretismo religioso” graças a sua visão dualista do mundo que não lhes permite conceber o fato de que seres humanos podem compartilhar a prática de mais de uma religião. Contrariando essa concepção, o brasileiro vem aprendendo com aquelas mulheres uma lição que não é nova: não há conflito de fé ao aceitar-se o catolicismo e as religiões africanas, desde quando a essência de Deus é única, apesar dos nomes diferentes sob os quais Ele é invocado em todo o mundo. Assim, divindades africanas e santos católicos não passam de expressões culturais da Sua Vontade Suprema. Tudo isso equivale a dizer, nas palavras de ensinamento de uma das mais famosas ialorixás do Brasil, que “Deus é um só, o que muda é seu nome”. E a respeito da crença tanto nos santos quanto nos orixás: “Cada favor tem seu merecimento”.<sup>24</sup> Ou seja, são equivalentes, mas não são iguais.

Com a liberação dos candomblés do jugo da polícia em 1976, na Bahia, essas religiões ganham existência socialmente reconhecida e despontam com uma força cultural e política diante do poder econômico e material da Umbanda, muito popular nas regiões mais desenvolvidas do Sudeste e Sul do Brasil. Essa realidade é devida ao fato de que a Umbanda aceita diferentes orientações européias em seu sistema religioso, de base africana.

<sup>23</sup> Luiz Cláudio Nascimento e Cristiana Isidoro, *A Boa Morte de Cachoeira*, Cachoeira, CEPASC, 1988.

<sup>24</sup> Afirmações de Olga Francisca Régis, ialorixá do terreiro de Alaketu, em Salvador, cf. *Encontro de nações de candomblé*, op. cit., pp. 27-32.

<sup>22</sup> Carmem Ribeiro, “Religiosidade do índio brasileiro no Candomblé da Bahia: influências africana e européia”, *Afro-Ásia*, Salvador, CEAQ, 1983, n° 14, pp. 60-80.

Finalmente, qualquer acontecimento que tire o brasileiro de sua rotina habitual provoca o aparecimento de grupos espontâneos. Através do ritmo, do canto e da dança, eles expressam seu ânimo, sem diminuir em nada o valor estético de suas tradições. Muito pelo contrário, eles a enriquecem através dos tempos e de seu espaço. Uma correta interpretação da cultura negro-africana, de seus códigos, seu conseqüente resgate do âmbito meramente folclórico ou lúdico, sua valorização e adequada difusão permitirão que seu avanço, além de subliminar, passe a ser explícito no Brasil.