



A DINÂMICA DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS: EMBRANQUECIMENTO, EMPRETECIMENTO E O PAPEL DA ACADEMIA NO JOGO DE IDENTIDADES.

PEDRO GERMANO¹

Resumo

O presente artigo pretende discutir sobre o(s) movimento(s) do(s) candomblé(s) dentro das diversas conjunturas política e cultural do Brasil. O candomblé surge no Brasil como um movimento de (des)continuidade religiosa dos negros da diáspora, passando por sucessivas mudanças para enquadrar-se em novo território. Movimentos de busca as raízes e de negação a estas podem ser observados dentro das tramas sincréticas dos candomblés no Brasil como forma de adaptação a um novo contexto cultural. Esses movimentos podem ser analisados de forma endógena, olhado como um processo elaborado de dentro dos terreiros ou de forma exógena olhado como um processo elaborado de fora dos terreiros. O artigo analisa como se formou o discurso de pureza elaborado por acadêmicos dentro do candomblé nagô e quais as implicações do discurso da pureza nagô frente aos movimentos de reafricanização e dessincretização.

Palavras-Chave: Candomblé, negro, identidade, pureza, reafricanização.

Abstract

This paper intends to discuss about the candomble movement(s) within the different political and cultural of Brazil. The candoble began in Brazil as a religious movement of (dis)continuity of black people in diaspora era, through successive changes to fit in a new territory. These searching movements to the roots and the denial to it can be observed within the plots of the syncretic Candomblé in Brazil as a way of adaptation to a new cultural context. These movements can be analyzed in an endogenous way, looked as a process elaborated outside of the yards. In addition, this paper analyzes how the discourse of purity

¹ Graduando em Ciências Sociais pela UFPE, 5º período. Graduando em História pela UPE/FFPNM, 6º período. É professor da rede privada e municipal de ensino, lecionando as disciplinas de Sociologia, Filosofia e História. E-mail: pedrogermanoguitarrista@hotmail.com.



made by students from graduation courses inside of the Candomblé Nagô and which implication of the discourse of purity Nagô front of the movements of reaffricanization and dissyncretization.

KEYWORDS: Candomblé, black people, identity, purity, reaffricanization.

A identidade das religiões afro-brasileiras não pode ser definida a partir de fora, a partir de um modelo religioso pré-definido. Esta identidade religiosa só pode ser definida a partir de dentro, isto é, a partir da pessoa que é adepta de determinada religião afro-brasileira e não a partir de idéias que se coadunam ou mais ou menos com essa pessoa. (BERKENBROCK, 2007, p. 160)

Introdução

O presente trabalho pretende discutir sobre as (des) continuidades entre África e Brasil, mostrando por meio do candomblé como se faz presente, o jogo de identidades no contexto nacional. Tentarei mostrar aqui como o candomblé se moldou para se enquadraram ao novo contexto em que foi inserido de forma abrupta, sem a possibilidade legal de se legitimar frente a uma sociedade católica e fechada em seus valores. Pretendo também discutir sobre o papel de dois acadêmicos que foram amplamente utilizados para reforçar o discurso de “pureza” nagô, estes são Nina Rodrigues e Roger Bastide.

Tratarei aqui do tema, por meio de um estudo teórico, me utilizando da bibliografia que versa sobre povo de santo no Brasil. Trata-se de uma reflexão sobre o papel dos intelectuais no jogo de identidades que aparecem na sociedade brasileira e também de um questionamento e uma crítica sobre a ideologia da pureza nagô, sem contudo negar a importância dos pensadores, abordados ao longo do texto, para poder nos esclarecer e mostrar como teve continuidade a religião dos negros da diáspora no Brasil e também expor como o Brasil tornou-se o que é.

Como já dito anteriormente, as ponderações aqui encontradas surgiram de leituras a cerca do tema, é provável que o campo corrobore ou negue o que se tem escrito aqui. Considerando que são os sujeitos que afirmam suas identidades, apontaremos, como o movimento endógeno de discurso de pureza surge dentro dos terreiros e como ele torna-se um movimento exógeno. Por conseguinte discutiremos as implicações do discurso de pureza para o candomblé.



Temos por hipótese que a pureza mostra-se com diversas faces nos diversos candomblés brasileiros, concordo que “o que é limpo em relação a uma coisa, pode ser sujo em relação a outra e vice-versa” (DOUGLAS: 2010, p. 21). Concordando com esse pressuposto, entendo que as categorias nativas do candomblé devem ser analisadas e não exaltadas como as que devem servir de modelo para as demais.

Considerações Gerais

O que abordarei como África neste trabalho, não é um todo unificado territorialmente nem culturalmente, onde pairava a selvageria, o caos, a pobreza etc. faz-se indispensável, seguir a linha de raciocínio de que a visão de uma África com esses estereótipos (elaborados por colonizadores ou acadêmicos) idealizados é por si errada. Tanto os estereótipos positivos quanto negativos, fazem parte de uma visão que torna uma sociedade ou uma cultura como algo fixo, parado no tempo, como se processos sociais não mais se fizessem presentes, pensar dessa forma, é pensar numa sociedade estanque, morta, que não existe mais.

Partimos da constatação, por meio de leituras, de que a África é um continente que possui uma multiplicidade de costumes, línguas, relações de parentesco, sistemas religiosos etc. enfim, a África não é como se pensava há pouco tempo, um todo unificado simples e de fácil compreensão.

Pois foi este o desenho, estereotipado que a África teve por muito tempo.

Abatido por vários séculos de opressão, esse continente presenciou gerações de viajantes, de traficantes de escravos, de exploradores, de missionários, de procônsules, de sábios de todo tipo, que acabaram por fixar sua imagem no cenário da miséria, da barbárie, da irresponsabilidade e do caos. (KI-ZERBO. 2010, p. 32)

Neste trabalho consideramos a África como um conjunto de etnias espalhados em um território, com determinadas especificidades a serem trabalhadas no decorrer do texto².

Para ajudar na compreensão de etnias iremos trabalhar com alguns adjetivos a cerca do substantivo etnia, a luz do pensamento do historiador José D'assunção Barros; estas são as

² Não poderia deixar de abordar aqui, mesmo que de forma muito breve a construção de diferenças elaboradas no contexto de escravidão moderna, mais especificamente relativo à escravidão africana, que produziu a categoria que conhecemos hoje como negros. Em toda humanidade é observada diferenças naturais e culturais. Faz-se necessário observar as diferenças culturais pela historicidade, pois estas podem produzir desigualdades sociais. Uma peculiaridade da escravidão moderna é a atribuição da desigualdade a um grupo específico, contraria a escravidão antiga das sociedades grega e romana, nestas o indivíduo seria escravizado por dívida ou por guerra. A escravidão moderna atribuiu a um grupo humano, os negro, marcas de degeneração humana que serviria para justificar a escravização destes. Sendo assim o discurso da diferença, nesse caso, é um rio que desemboca num oceano de desigualdades sociais.



etnias locais ou autênticas³ (isto é, etnias africanas propriamente ditas), etnias do tráfico (são etnias formadas pela localização geográfica dos portos onde os escravos eram vendidos, os escravos eram identificados outrora pelos portos de onde eram vendidos, ou seja, a procedência do porto onde era comprado era a procedência étnica.), “incorporava-se à identidade do negro uma procedência geográfica, que via de regra, relacionava-se aos portos africanos de tráfico que os haviam exportados para o Brasil” (BARROS, 2009:48) e por fim temos as etnias da diáspora⁴ (são etnias elaboradas no contexto colonial da escravidão).

Foram diversas as correntes migratórias no sentido África-Brasil, sendo três grandes regiões fornecedoras de escravos para o Brasil, a saber: os escravos da Guiné Portuguesa, os escravos do Golfo da Guiné e os da Angola. Os escravos foram comumente divididos em dois grandes grupos lingüísticos, sendo estes bantos e sudaneses. Nos primeiros anos da colonização tem-se prioritariamente a presença de negros bantos, que eram destinados a lavoura. Já no século XVIII observa-se uma alteração na rota do tráfico, os negros que desembarcaram em especial na Bahia eram Jejes, Nagôs e Hauçás, estes últimos, já letrados e islamizados, sendo em menor quantidade.

Simplificando o esquema pode-se dizer que os escravos da etnia banto⁵ eram os Tekes, Sultos, Mbundos, Bacongós, Cazimbas, Anjicos etc. no lado sudanês encontramos os Fons, Ijêchás, Ketus, Ashantis, Fantis, Hauçás Minas, Jejes, Nagôs etc.

No processo de formação das religiões afro-brasileiras, temos perdas, adaptações e criações de novos elementos, ou seja, um ajustamento que leva a abdicar elementos que são substituídos por outros. Assim surge um novo conjunto, chamado de religiões afro-brasileiras. Dentro desse processo, encontramos uma grande trama de relações sociais que tornaram possíveis a formação do que hoje conhecemos aqui como Candomblé de nação, candomblé de caboclo, jurema, umbanda etc. dentre essas tramas o sincretismo é uma das mais intrigantes aos pesquisadores do assunto, não tendo consenso dentro das ciências sociais que a

³ Não estamos aqui, ao empregar o adjetivo autêntico, legitimando uma etnia em detrimento de outras, nem ao menos tentando eleger o que vem a ser mais puro ou menos puro. Esse é apenas um recurso metodológico que nos serviremos aqui para distinguir quais etnias se faziam presentes na África antes do tráfico e quais as etnias que se formaram depois da diáspora negra.

⁴ Por etnias da diáspora, compreendem-se as diversas etnias que foram formadas no Brasil colonial. Estas já misturadas umas as outras pelos traficantes ainda na África, eram mais uma vez embaralhadas e separadas pelos traficantes na hora do embarque nos tumbeiros e por fim eram mais uma vez mescladas pelos compradores de escravos no ato da compra das peças.

⁵ É necessário informar que as etnias bantas e sudanesas são construções do tráfico ou etnias da diáspora. Os negros na África não possuíam o sentimento de pertença, nem se identificavam com as etnias bantas nem sudanesas, pelo simples motivo delas não existirem lá.

investigam. Considero então, que todas as religiões afro-brasileiras são essencialmente sincréticas.

Com o arranjo predisposto das etnias dado acima, pretendo deixar mais claro no texto quando se estiver tratando de candomblé de nação⁶, pois estas nações são de etnias existentes na África, o que nos fará aqui nos reportar as etnias autênticas que se reagruparam em um novo contexto, no caso do Brasil, formando uma nova identidade a partir da comunhão de valores/trocas simbólicas. São estas também as etnias eleitas por acadêmicos⁷ como as que praticam o “candomblé puro”, em específico os nagôs, que na sociedade brasileira elaboraram o modelo do candomblé jeje-nagô. Importante relevar aqui que o modelo jeje-nagô “é uma abstração construída a partir do estudo comparativo de diferentes ritos. Considerando a ideologia, a organização e a prática ritual de grupos de culto do candomblé” (SERRA, 1995: 42).

Tendo isso como pano de fundo para discussão, tenho como discurso que as dinâmicas das religiões afro-brasileiras são fortemente influenciada pela produção acadêmica de antropólogos que elegeram um modelo como puro e legitimaram alguns terreiros⁸ e sacerdotes⁹ como donos de uma “pureza” que lhes serviam como fonte de prestígio em relação aos demais terreiros. Interpreto também esse movimento como sendo uma via de mão e contra-mão, onde transitam os capitais simbólicos de ambas as partes, na medida em que o pesquisador legitima seu campo de pesquisa o campo também legitima o pesquisador dando-lhe um reconhecimento científico por ter pesquisado em um terreiro “limpo”, “tradicional”, “puro” e perigoso.

Pegando lentes emprestadas As lentes doutrinárias de Nina Rodrigues e Roger Bastide.

⁶ Trataremos no presente trabalho candomblé de nação como uma categoria de análise.

⁷ Dentre eles Nina Rodrigues, Artur Ramos, Roger Bastide entre vários outros.

⁸ O Terreiro aqui no Brasil é uma adaptação para o culto dos orixás, este é uma comunidade religiosa, uma igreja no sentido durkheimiano, onde uma família-de-santo é agregada. É importante ter em mente aqui que essa família, é formada por laços espirituais e não sanguíneos como na África. No continente africano, o orixá era protetor de um clã, família, grupo consanguíneo etc. Como a escravidão quebrou a unidade familiar já na África, sendo praticamente impossível a reunião de uma família inteira nas lavouras de açúcar para cultuarem o mesmo orixá, formaram-se os terreiros, que servem como unidade congregacional dos fieis do candomblé. No Brasil ao invés de ser cultuado apenas um orixá, que estava ligado aquela família, como no contexto original, são cultuados, no mesmo terreiro, todos os orixás que sobreviveram no Brasil.

⁹ Aos sacerdotes do candomblé no Brasil dá-se o nome de Babalorixás (em relação aos do sexo masculino) e Yalorixás (com relação as do sexo feminino), ainda observa-se as denominações de pai-de-santo e mães-de-santo.

Tenho como pressuposto que o discurso de “pureza” surge como um movimento endógeno dos candomblés para se afirmarem num mercado religioso extremamente concorrente. Entendemos que categoria de “pureza” foi utilizada por diversos sacerdotes do candomblé para se legitimarem na concorrência por fieis e para trazer para sua orbita uma clientela religiosa indiferente ao candomblé. Como era freqüente o aparecimento de sacerdotes charlatões, que abriam terreiros como meio de vida, surge um movimento para distinguir quais os terreiros são “puro” e “impuros”.

Nesse contexto pesquisadores, dentre eles o medico maranhense Nina Rodrigues, observa muito bem esse movimento, que surge de dentro dos terreiros e “ao transformar essa categoria nativa em categoria analítica” (Dantas, 1988: 148) o mesmo elege o candomblé de liturgia jeje-nagô como sendo o menos degenerado, o mais puro do ponto de vista sincrético. Ao tirar o discurso de pureza do campo religioso para o campo científico, Nina Rodrigues passa a legitimar, por meio da ciência, o modelo jeje-nagô em detrimento de todos outros candomblés que não compartilhassem desse modelo litúrgico. Importante ainda ressaltar que, não bastava ter como liturgia o modelo jeje-nagô, era necessário também ter a presença do antropólogo no terreiro para obter a legitimação e ser rotulado como puro. “Eles determinaram quais dos pais-de-santo representavam a religião ‘verdadeira’ e mereciam a proteção e quais eram ‘falsos’ e portanto proibidos a pratica religiosa.” (Seeber-Tegethoff, 2007: 125)

Nina influenciado pelos esquemas evolucionista¹⁰, monogenista, eugenista e darwinista social faz seus estudos referentes a população negra da Bahia. Afirma Schwarcz (1993) fazendo alusão a esta ultima teoria que “essa nova perspectiva via de forma pessimista a miscigenação”. Varias são as formas de se estudar os primitivos para comprovar sua inferioridade. Uma certamente muito conhecida do nosso ilustre médico foi a craniometria, que se pautava a estudar a capacidade humana por meio do tamanho do cérebro. Outra vertente do pensamento europeu bastante utilizado por Nina Rodrigues foi à antropologia criminal, que por meio de estudos da antropologia biológica, conseguir-se-ia mensurar a propensão ao crime que um determinado grupo étnico passava hereditariamente.

¹⁰ A teoria evolucionista social amplamente utilizada por Nina Rodrigues em seus escritos fora semelhante à usada por antropólogos europeus que comungavam do monogenismo, entendiam que a humanidade tinha uma única origem e por isso deveriam passar pelos mesmos estágios evolutivos, sendo esse do mais baixo para o mais alto, selvageria, barbárie e civilização.

Fica claro no discurso de Nina Rodrigues que eles estão convencidos da inferioridade do negro e da propensão deste à criminalidade. Faz-se necessário citar o texto do autor para observar o teor de persuasão dele:

A sobrevivência criminal é, por outro lado, um caso especial de criminalidade, que se poderia denominar étnica, resultante da coexistência em uma mesma sociedade, de povos ou raças em fases diferentes de evolução moral e jurídica, de modo que aquilo que ainda não é imoral ou antijurídico para uns, deve já ser para outros. (RODRIGUES, 2008, p.246).

Sendo assim “a contribuição dos negros a essa espécie de criminalidade é das mais elevadas”. (RODRIGUES, 2008, 246). Estando ele convencido disso, cabe aqui uma pergunta que fica como reflexão. Qual o motivo de Nina Rodrigues ter eleito os nagôs como negros superiores? Por meio da leitura dele mesmo, não fica claro essa resposta, já que “o negro, principalmente, é inferior ao branco, a começar pela massa encefálica, que pesa menos [...] até as faculdades de abstração que nele é tão pobre e tão fraca” (RODRIGUES, 2008 p.241).

Por meio da mitologia do povo Yorubá, Nina Rodrigues coloca como superiores os negros sudaneses. Para o autor a mitologia Yorubá dos orixás e o culto organizado são os que fazem dos nagôs serem superiores aos demais negros encontrados no Brasil. “Foi, de fato, o sacerdócio, o culto organizado, que garantiu o sucesso das religiões nagô e jeje no Brasil” (RODRIGUES, 2008, p.213). O critério utilizado aqui para eleger um tipo de culto superior ao outro é o da complexa relação dos mitos e sistema litúrgico dos nagôs, pois o sistema mitológico destes era superior e também era o que chegava mais próximo do catolicismo. O autor constata, por meio de equivalências, que o sistema teológico, apesar de inferior, possui semelhanças, “grosseiras” e “distorcidas” do que vem a ser uma religião. Simplificando as considerações do autor com relação às equivalências religiosas, os negros possuem Olorum, que no sistema litúrgico equivale a o Deus do catolicismo, os orixás se equiparam aos santos do catolicismo no sentido de intermediar a relação dos homens com Deus. Sem dúvidas é o estudo que o médico faz sobre o sistema teológico dos Yorubás é o que dá sustento ao seu pressuposto de que esses candomblés eram “superiores” e por isso “puros”.

Importante lembrar que o discurso do autor é totalmente contraditório, uma hora afirma a inabilidade dos negros com relação às abstrações religiosas e mais complexas como o catolicismo, e outrora o mesmo ao estudar o sistema religioso dos negros, observa elementos litúrgicos ricos e de grande abstração mental, podendo ser equiparado com os brancos, mesmo assim os negros são inferiores aos brancos. Utilizando de um discurso dessa natureza, é Nina Rodrigues que traça o mapa da “pureza” nagô e faz escola na tradição

antropológica nacional, que se pauta a categorizar o que vem a ser mais puro e o que é uma “forma degenerada” de candomblé dando o pontapé inicial dos discursos de “pureza” exógenos, ou seja, produzido de fora para dentro das religiões.

Roger Bastide ao escrever sobre o culto dos negros no Brasil adota a perspectiva estrutural e culturalista, deixa um enorme legado sobre os candomblés e relações raciais no Brasil, sendo em grande maioria as obras sobre relações raciais escritas em parceria com o sociólogo Florestan Fernandes. O mesmo foi professor na USP e lá ajuda a traçar uma forte linha de pensamento na sociologia e antropologia brasileira. Os estudos de Roger Bastide mostram com maestria como se mantiveram e se ressemantizaram as religiões africanas no Brasil, nos dois volumes de “As religiões africanas no Brasil” o autor traça um panorama histórico e geográfico dessas religiões no Brasil, trazendo ao epicentro das discussões um mapa de adaptação dos candomblés no Brasil, mostrando as peculiaridades de cada região. Já na obra “ O Candomblés da Bahia” Bastide traz a tona, como se dá um funcionamento interno do candomblé, mostrando, nas entrelinhas da obra o domínio e proximidade que possuía do tema.

Ao se aproxima bastante do seu objeto de estudo e manter um bom relacionamento com os chefes de culto e torna-se ogã¹¹ de candomblé. Sem os preconceitos evolucionistas da escola que o antecederam, Bastide adota o pressuposto que o negro possuiu a mesma capacidade intelectual dos brancos e que são os próprios que fazem as equivalências dos orixás com os santos católicos, pois a catolização dos negros fora bastante superficial e não fez com que os negros abandonassem suas crenças nos orixás, o mesmo concorda assim com o pressuposto de Nina Rodrigues “a ilusão da catequese”.

Por uma manobra dos negros, de colocar em seus orixás as máscaras dos santos católicos, o culto aos orixás pôde sobreviver as perseguições dos brancos.

Diante do modesto altar católico erigido contra o muro da senzala, à luz trêmula das velas os negros podiam dançar impunemente suas danças religiosas tribais. O branco imaginava que eles dançavam em homenagem à Virgem ou aos santos; na realidade, a Virgem e os santos não passavam de disfarces e os passos dos bailados rituais cujo significado escapava aos senhores, traçavam sobre o chão de terra batida os mitos dos orixás ou dos voduns. (BASTIDE, 1971, p. 72)

¹¹ Há uma distinção entre o cargo de ogã com referencia aos candomblés da Bahia e Recife, nos primeiros ogã é um tipo de membro honorífico do terreiro e nos xangôs de Recife ogã são os músicos do terreiro. Vale lembrar que os ogãs dos candomblés da Bahia, não possuem uma iniciação de fato um Iaô, sendo suas obrigações não tão complexas como as dos membros do culto.



O sociólogo em questão, percebe muito bem a influência que os discursos acadêmicos produzem no meio religioso e afirma que os membros do culto “ lêem os livros, que se escreve sobre eles e pode haver uma influência dos mesmos sobre suas crenças ou religiões” (BASTIDE, 1973: 168).

Assim de forma indireta, Roger Bastide entusiasma o povo de santo a buscar uma identidade pura do candomblé. Digo de forma indireta pois as obras do autor, pautaram-se, em grande maioria ao estudo dos candomblé nagôs da Bahia traçados por pesquisadores anterior a ele como os portadores de pureza ritual.

1º movimento

Desafricanização das religiões de matriz africanas; o exemplo da Umbanda

Na (des)continuidade das religiões africanas no Brasil, observamos um fenômeno de negação de elementos africanos. Se por um momento, a busca por um estoque africano foi condição para afirmação de pureza e maior eficácia na prestação de serviços mágicos, agora nos percebemos uma recusa dos símbolos africanos no contexto nacional. A Umbanda que nasce nesse contexto é afetada por esse movimento.

Fundada durante os anos 20 do século passado, essa modalidade religiosa recebe forte influência do contexto político pelo qual passava o Brasil na época¹². A Umbanda tornar-se-á a religião genuinamente nacional, que abraça todos os segmentos étnicos da nação. Afirma Jensem (2001:7) que “a Umbanda pode ser considerada uma síntese de diferentes tradições religiosas representadas pelos vários grupos étnicos e sociais do Brasil, que são freqüentemente antagônicos”. Essa síntese é composta de elementos do catolicismo, espiritismo kardecista¹³, religiões indígenas e o candomblé, o que levou Roger Bastide a pensar no sincretismo refletido (BASTIDE, 2006: 225).

A influência do espiritismo kardecista, que adentra no Brasil com os imigrantes europeus é facilmente observada nessa religião. O espiritismo branco (associado ao espiritismo kardecista e a população branca) não era proibido de funcionar, pois era uma religião, contrario ao candomblé que foi rotulado de magia. A Umbanda surfa nessa onda e

¹² No presente momento o Brasil buscava uma identidade própria, que deveria aglutinar as células fundadoras da nossa sociedade. Buscava-se o que era e deveria ser o brasileiro. A mestiçagem era fato consumado no Brasil, logo o mestiço foi o protótipo da identidade nacional. Uma vez sendo imaginada uma identidade nacional, caberia enquadrar a população a ela, os elementos divergentes deveriam ser retirados de cena, logo o elemento negro foi colocado em segundo plano e suas raízes deveriam ser esquecidas, pois o nacional deveria ser o mestiço e não o negro.

¹³ Desde sua introdução no Brasil, o espiritismo teve sucesso como religião; ela se desenvolve rapidamente por volta dos fins do século XIX. (ORTIZ, 1978, p. 41)

atribui as suas entidades a característica de espíritos evoluídos, categorizando o culto aos orixás africanos como baixos espiritismo, daí a atribuição ao candomblé de baixo espiritismo, (este no presente momento era proibido por lei)¹⁴.

Para se legitimar no cenário nacional¹⁵, a Umbanda deixa de lado elementos africanos que fazem parte de sua origem. No lugar dos orixás cultuados no candomblé, o culto agora é atribuído a elementos nacionais, em especial os pretos-velhos (espíritos de antigos escravos).

Os pretos-velhos são os espíritos dos antigos escravos negros que pela sua humildade tornaram-se participantes da <<lei de Umbanda>>. Quando eles <<descem>>, o corpo do neófito se curva, retorcendo-se como o de um velho esmagado pelo peso dos anos. Envolvido pelo espírito, o médium permanece nessa posição incomoda durante horas. (ORTIZ, 1978, p. 67).

e os caboclos (espíritos de antigos índios). Com o passar do tempo vemos novos elementos serem cultuados na Umbanda, ciganas, boiadeiros, curumins etc.

Em 1939 alguns fundadores dos centros originais de Umbanda do rio de Janeiro, inclusive Zélio Moraes¹⁶, estabelece a primeira federação da Umbanda, a União Espiritista da Umabanda do Brasil (UEUB). [...] Em 1941 a UEUB realizou a primeira conferência sobre o espiritismo da Umbanda. (JENSEN, 2001, p. 8)

Nessa conferência foram traçadas as origens da Umbanda, nitidamente negando suas influências africanas. A origem dessa religião, de acordo com a UEUB, seria o continente perdido da Lemúria, e daí migrou para África onde se degenerou com elementos negros, daí foi trazida para o Brasil pelos negros escravizados. Vemos nesse discurso, dos fundadores da

¹⁴ A perseguição e proibição do “baixo espiritismo” levou os umbandistas a se identificarem como espíritas, essa identificação era atribuídas aos praticantes do espiritismo kardecista. Ainda hoje, mesmo após a laicização do Estado e a liberalização dos outros cultos que não seja o catolicismo, encontram-se centros de Umbanda com a denominação de Espiritismo de Umbanda, macula deixada pela intensa perseguição que sofreram essas religiões.

¹⁵ É importante ter em mente o pano de fundo das transformações sociais e políticas do Brasil nas primeiras décadas do século XIX. Recém abolida a escravidão no Brasil, os negros tornar-se-ão sujeitos de si mesmos, seriam eles responsáveis daí por diante pelo que seriam. Como bem observa Florestan Fernandes, a transição da sociedade de castas para a sociedade de classes acontece mantendo muitas contradições da estrutura da sociedade escravagista, ou seja, muda-se o tipo de sociedade, mas permanece a estrutura da sociedade “abolida”. É nesse cenário também, que ondas sucessivas de imigrantes chegam ao Brasil, sendo italianos, alemães e nipônicos em menor quantidade. O Brasil estava se embranquecendo, a política de embranquecimento foi levada a sério pelas autoridades nacionais, que facilitavam o ingresso de imigrantes no Brasil com a tentativa de embranquecer a população nacional e apagar o passado “negro” da escravidão. O Brasil estava buscando uma identidade nacional, logo não cabia afirmar uma identidade contrária a que se pretendia construir, sendo assim os negros foram impossibilitados de afirmar sua identidade e os símbolos que faziam resgatar essa identidade tentaram ser apagados. Nipônicos e Judeus tiveram também seu ingresso dificultado na sociedade que favorecia a imigração, pois estes eram grupos mais endogâmicos.

¹⁶ Atribui-se a Zélio Moraes a inspiração para fundar a Umbanda.



Umbanda que a África foi responsável pela corrupção da tradição original. A herança africana é assim rejeitada pela ideologia branca; a religião vai então se situar nas brumas de um passado mais digno. (ORTIZ, 1978).

Na cosmologia da Umbanda podemos elaborar um quadro para melhor entender a distinção entre os orixás africanos e entidades genuinamente brasileiras marcadas pela aculturação.

Orixás	Estrangeiros	África	Livres/orgulhosos
Pretos-velhos/ Caboclos	Nacionais	Brasil	Escravos/Selvagens

Vemos então um movimento contrário as origens africanas da Umbanda. Afirma Bastide (2006:225) “Tudo que é demasiado ‘africano’, como por exemplo os sacrifícios sangrentos de animais ou o ritual secreto da iniciação com seu ‘banho de sangue’ é suprimido”. Para se legitimar no contexto político brasileiro, os praticantes de Umbanda, por meio de um “sincretismo refletido” Bastide (2006:225) expurgam os elementos “incômodos” e que faziam lembrar-se de um passado africano. Passando esse período autoritário da sociedade brasileira, as perseguições aos umbandistas se afrouxam e a reafricanização dessa religião aparece no discurso de muitos umbandistas que fazem um movimento contrário, se antes o Candomblé era negado em detrimento da Umbanda, (por essa ser mais “branca”, “não degenerada”, não poluída por elementos africanos, freqüentada por baixos espíritos do orixás) agora observa-se uma busca pelo Candomblé, uma afirmação de suas origens africanas.

Muitos umbandistas migram para o candomblé afirmando que este possuiu um maior poder mágico e religioso. “A umbanda seria uma etapa para se chegar ao candomblé, o que inclusive justifica o passado umbandista” Prandi (1991: 78). Observando esse movimento é que discutiremos como se forma o movimento de busca as raízes outrora alhures negadas. Desde já alerto aos leitores que o processo de busca as raízes é estudado aqui, além da esfera religiosa, passando por uma reivindicação política e cultural de uma parcela da população (muito grande por sinal) que durante muito tempo fora impedida de afirmar-se como sujeitos ativos do seu destino.

2º movimento **Reafricanização e dessincretização do Candomblé: buscando as raízes esquecidas e limpando “sujeiras”.**



Nos últimos trinta anos discussões sobre emergências étnicas e reconhecimento do direito a diferença, surgiram no mundo inteiro. No Brasil, estas idéias são percebidas nos diálogos sobre a descendência afro-brasileira, mas, têm suas diferenciações dentro da pauta de reivindicações desta parcela da população, esta é a religião afro-brasileira, a saber: o candomblé de nação.

Concordo com o pressuposto de que

O processo de hibridização confunde a suposta pureza e insolubilidade dos grupos que se reúnem sob as diferentes identidades nacionais, raciais ou étnicas. A identidade que se forma por meio do hibridismo não é mais integralmente nenhuma das identidades originais, embora guarde traços dela. (SILVA, 2011, p. 87)

Uma vez tendo o direito à diferença reconhecido, a construção de uma identidade também está em pauta, pois entendo aqui que identidade e diferença fazem parte do mesmo processo do jogo de afirmação.

Na década de 80, vemos surgir um movimento dentro do candomblé de nação nagô, conhecido como dessincretização¹⁷. Este pretende eliminar e “purificar” qualquer que seja o elemento sincrético existente de dentro da religião, ou seja, o objetivo é se livrar de todos os elementos estranhos que foram com o tempo se coadunando ao candomblé, revertendo assim o máximo possível o sincretismo. O movimento de dessincretização, uma vez “limpando” de sua liturgia e culto os elementos “estranhos”, sejam estes do catolicismo, espiritismo ou indígenas, pretende buscar para si o status de religião, que possui uma liturgia própria e não necessita de elementos estranhos a ela para sobreviver.

Entendo que o movimento extrapola o campo religioso, e passa para o campo da reivindicação política e dos movimentos sociais, intimamente ligados ao movimento negro e o candomblé. Olhando dessa forma para o movimento, concluo que, o discurso de dessincretização desdobra-se no discurso de reafrikanização que é um meio de reivindicação étnica a direitos outrora negados aos negros na sociedade brasileira.

Seja por meio de movimentos religiosos, seja por meio do exclusivismo cultural, alguns grupos étnicos têm reagido à sua marginalização no interior

¹⁷ O movimento citado, tem início na década de 80 com o manifesto das yalorixás que estavam a frente dos terreiros mais “ortodoxos” da Bahia, estes eram o terreiro do Gantois, Ilê Axé Opô Afonjá, Alaketo e a Casa Branca do Engenho Velho. Entendemos então que esse é um movimento endógeno, surgido dentro dos terreiros de candomblé.



das sociedades 'hospedeiras' pelo apelo a uma enérgica reafirmação de suas identidades de origem. (SILVA, 2011, p. 23)

É importante ter em mente os sentidos da reafrikanização. Um fator importante, é que com a nacionalização do Candomblé a partir da década de 80, essa religião passa de uma religião de caráter étnico para universal, não só negros descendentes de africanos são praticantes, encontramos brancos, índios, orientais, em fim, uma multiplicidade de etnias que passam a compor o candomblé, de acordo com esse pensamento a reafrikanização esta longe de ser atribuída a cor da pele, ela dá-se em um sentido de auto-afirmação dos grupos étnicos que tiveram outrora sua identidade negada e impossibilitada de se auto-afirmar. Tendo que elaborar durante muito tempo uma identidade híbrida, os negros agora vêm por meio desse movimento uma possibilidade de buscar e (re) construir uma identidade que outrora se fazia presente na África, por meio de resquícios de uma originalidade.

Conclusões.

Se reafrikanizar é buscar um estoque comum, a busca de uma África mítica, que encontrar-se localizada em alguma parte do continente africano, pode-se entender a grosso modo que os candomblés que pautam a se reafrikanizar, devem o fazer da mesma forma, pois o estoque simbólico é o mesmo. De acordo com esse pensamento espera-se encontrar um tipo ideal do que vem a ser o candomblé mais puro, mais original. No entanto, observa-se o contrario. Não existe um tipo ideal de candomblé puro. Cada terreiro se reafrikaniza com peculiaridades que lhe bem apraz, nesse sentido afirmo que não existe uma reafrikanização, defendendo que existem reafrikanizações.

Cada sacerdote organiza o terreiro que esta a frente de forma diversa de outros terreiros, aqui se adota uma forma peculiar de culto, alhures, em outro terreiro, uma forma distinta se faz presente.

O candomblé mostra-se como uma religião viva dentro da sociedade brasileira, moldando-se cada vez mais a sociedade nacional para sobreviver, os mesmos processos de adaptação, negação, esquecimento e negação de elementos simbólicos ainda se mantêm vivos dentro da religião, se uma vertente de pensamentos aceita isso como impureza, interpreto esse fenômeno como uma riqueza, uma genialidade dos chefes de culto que se moldam e fazem com que a religião fique cada vez mais rica. Por isso não é possível classificar as religiões afro-brasileiras em uma identidade pré-definida” (BERKENBROCK, 2007:160). O tipo ideal de

“candomblé puro” não existe! O antropólogo que busca a pureza, encontrará o que é puro para o terreiro pesquisado. Do ponto de vista do antropólogo pesquisador, cabe interpretar os sentidos da reafrikanização de acordo com que o campo mostra, e não fixar uma identidade estática, fechado em suas idiossincrasias que se pauta a buscar uma essência, desta ou doutra etnia pois sendo cada terreiro autônomo¹⁸ são os chefes de culto dizem o que deve ou não ser feito dentro da casa que dirige.

Acredito veementemente que são os indivíduos e os grupos que produzem suas identidades e que “as velhas identidades que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades” (HALL, 2006: 7). Dessa forma advogo que não cabe aos intelectuais elaborar o que deve ou não ser escolhido como símbolos de identidade, nem que este seja orgânico, como no caso dos ogãs de candomblé, é de magna importância que se deixe o processo correr de acordo com os membros do culto.

Referências

BARROS, José D’Assunção. **A construção social da cor: diferença e desigualdade na formação da sociedade brasileira**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações**. São Paulo: Pioneira : Ed. Univ. S. Paulo, 1971.. 2v. - (Biblioteca pioneira de ciências sociais : Sociologia)

_____. O sagrado selvagem e outros ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. Estudos afro-brasileiros. São Paulo: Perspectiva, 1973.

BERKENBROCK, Volney J. **A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé**. Petrópolis: Vozes 1997.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. -2. Ed.- São Paulo: Perspectiva, 2010.

HALL, Stuart; SILVA, Tomaz Tadeu da; LOURO, Guacira Lopes. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

JENSEN, Tina Gudrum. **Discurso sobre as religiões afro-brasileiras: Da desafrikanização para a reafrikanização**. Revista de Estudos da Religião, N°1/2001/pp1-21.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro Umbanda; integração de uma religião numa sociedade de classes**. Petrópolis: Vozes, 1978.

¹⁸ Com isso não quero dizer que não existe diálogo entre as partes.



PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo**: a velha magia na metrópole nova. Editora da Universidade de São Paulo, 1991.

RODRIGUES, Nina. 1862-1906. **Os africanos no Brasil**. -. São Paulo: Madras, 2008.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial n Brasil, 1870-1930 . São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SEEBER-TEGETHOFF, Mareile. **Grenzgäiger**: Uma consideração dos entrelaçamentos entre os terreiros e antropologia. Revista ANTHROPOLÓGICAS, ano 11, volume 18(2): 123-152 (2007)

SERRA, Ordep: **Águas do Rei**. Petrópolis: Vozes, 1995.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais/ Tomaz Tadeu da Silva (org.). Stuart Hall, Kathryn Woodward. 10. Ed- Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

KI-ZERBO, Joseph. História geral da África: Metodologia e pré-história.- 2.ed.- Brasília: UNESCO,2010.

