

“O discurso da pureza no candomblé: uma leitura a partir da teoria pós-colonial e dos estudos culturais”

Painel 21 – Sociologia da Religião
Wellington Santos Ramos

Resumo

O estudo proposto intenciona discutir, analisar e compreender as bases do discurso dos babalorixás e iyalorixás na busca e na afirmação do candomblé enquanto religião isenta da “contaminação” religiosa de outras matrizes presente no Brasil. Da mesma forma procurará discutir em que medida resistem à racionalidade da sociedade moderna na busca da manutenção ou continuidade da tradição africana. Ainda, pretende rediscutir a questão do mito da pureza cultural religiosa e a invenção da tradição ou continuidade da pureza africana no candomblé. Assim, novas tradições culturais são restauradas dando conta de reafirmar uma estrutura não só simbólica, mas representativa através de cargos, postos e responsabilidades que nascem dando a vigorosa manutenção à nova religião que se instala nas Américas. A leitura proposta será feita à luz da teoria pós-colonial e dos estudos culturais.

INTRODUÇÃO

Na primeira metade do século XX determinadas correntes das ciências sociais, especialmente o positivismo e o marxismo, tomando por base o processo de instrumentalização da razão, modernização e globalização do mundo contemporâneo, “prenunciaram” o desaparecimento das crenças e práticas religiosas enquanto um dos meios promotores do sentido da vida. Na América Latina de uma forma geral e especificamente no Brasil, observou-se o contrário, ou seja, nas últimas décadas o campo religioso pluralizou-se e diversificou-se atingindo sobretudo as religiões dos grupos sociais não hegemônicos; passando a ocupar espaços que historicamente estiveram monopolizado pelo cristianismo católico.

Na base da reconfiguração do campo religioso no Brasil está a quebra do quase exclusivismo católico, a visibilidade das denominações cristãs protestantes tradicionais, a propagação (em número de membros, de templos e metodologias de divulgação da fé cristã) das igrejas cristãs pentecostais e neopentecostais e o reconhecimento das religiões não cristãs. Como consequência, avoluma-se e diversifica-se o mercado e a oferta dos bens sagrados.

Na mesma medida em que cresce no Brasil o número de “instituições” religiosas, a atuação do indivíduo no interior destas instituições (re)configura-se a partir das dinâmicas do fenômeno do trânsito religioso e do desapego às doutrinas e dogmas institucionais; assim sendo, o indivíduo é ao mesmo tempo produto e produtor do seu itinerário religioso, ou seja, afirma-se, também, enquanto sujeito religioso autônomo.

No bojo do movimento do campo religioso brasileiro, intensificado especialmente, mas não exclusivamente, na segunda metade do século XX, estão as religiões afro-brasileiras (candomblé, xangô, batuque, tambor de mina, jarê) e a religião brasileira com elementos afro (umbanda) que são objetos diretos ou tangenciais desta pesquisa.

Este estudo do campo religioso no Brasil ocupar-se-á com a discussão em torno das religiões afro-brasileira, especificamente, o candomblé. Entende-se por religiões afro-brasileiras, as relações com a vida e com o sagrado construídas e tecidas a partir das tradições originadas em parte da África Central e parte da África Ocidental que foram trazidas para o Brasil por mulheres e homens na diáspora forçada. A experiência com o sagrado (originária da África e incorporada à cultura religiosa brasileira)

é traduzida no cotidiano a partir da relação do indivíduo com os orixás através e a partir de uma comunidade de terreiro conhecida também como povo-de-santo.

As religiões de matrizes africanas desenvolvidas no Brasil durante quatro séculos, período em que mulheres e homens negros foram escravizados, trouxeram inúmeros significados garantindo as bases de sobrevivências de diversas etnias africanas “juntadas e misturadas” a outras. Durante todos os percursos, essas etnias foram se recriando e várias formas de entrosamentos se resignificando em outras instituições fortemente organizadas, dentre elas, o candomblé. O candomblé é considerado a principal referência religiosa de matriz africana e que no Brasil serviu, também, como espaço propício para novas formas de lutas contra a extinção dos princípios e valores culturais das tradições africanas.

Originário de uma base civilizatória africana milenar apresentando uma sólida estrutura “religiosa” com lógica própria, o candomblé mantém, com a inserção de outros elementos providos do fluxo e mistura com outras vertentes já encontradas no Brasil como a, europeia e indígena. As religiões afro-brasileiras também mantiveram a obediência aos diversos contextos históricos que ao mesmo tempo se afastam, mas também se aglutinam engrenando uma força constituída de um único sentido, a sobrevivência das formas sociais, históricas, políticas dentro do seu tronco comum: a religião. As religiões africanas, em suas mais variadas manifestações por meio do culto das formas simbólicas e dos saberes trançados e trocados, originaram novos sentidos de sobrevivência e se instalaram recriando-se em solo brasileiro novas organizações que acoplaram essas cosmogonias impregnadas de saberes, oralidades, expansão e tudo que pode gerar a vida.

A partir deste novo significado forjado no Sul do continente americano, estrutura-se a recriação de posições hierárquicas que vieram a formar novas configurações identitárias, reforçadas dentro de um processo de elementos compartilhados em que se difunde o candomblé. Assim, novas tradições culturais são restauradas dando conta de reafirmar uma estrutura não só simbólica, mas social e comunitariamente representativa através de cargos e responsabilidades que nascem dando a vigorosa manutenção à nova religião que se instala nas Américas.

O candomblé em seu princípio fundante constitui-se na tradução de um povo que dele é parte integrante que ao mesmo tempo ao vivenciá-lo traduzem-se suas expectativas de mundo, recriando valores que aos poucos são transpassados através de diversas ligações consanguíneas, social e geograficamente resignificadas, bem diferente do seu solo de origem. As posições hierárquicas contidas nas religiões africanas, reconstruídas através do candomblé nas terras brasileiras, são o suporte que vai engrenar a manutenção da continuidade transatlântica. O corpo de significados que compuseram os antigos postos, cargos, tronos é reconstituído no Brasil nos encobertos matagais, nas zonas suburbanas, nos morros, nas periferias e dentro de barracos que através do soar dos atabaques liga-se pelo seu som às lembranças de seus antepassados, transcendendo com isso a relação espaço-tempo e estruturando uma dialética dentro e fora das fronteiras do terreiro. Novos postos são reintroduzidos a fim de garantir novos valores e são estes que vão movimentar a vivência de um povo que busca na sua religião sentidos geradores de suas vidas.

O discurso da pureza do Candomblé jejê-nagô ou Candomblé de nação, tem sua origem quando o médico legista Nina Rodrigues, percebeu na tradição jejê-nagô elementos que o aproximam do modelo europeu de religião, ou seja, ao buscar as causas da inferioridade dos negros, Rodrigues, estabeleceu a diferenciação entre estágios evolutivos dos negros a partir de concepções à época consideradas científicas. Embora afirmasse a inferioridade dos negros em relação ao branco, o médico legista, mostrou também que entre os negros havia grupos étnicos mais inferiores que outros; criando deste modo, a categoria dos “menos piores” dentre os piores. Assim, os negros das nações jejê e nagô provenientes da África Ocidental, foram considerados os menos atrasados em relação aos outros grupos étnicos como por exemplo os bantos vindos da África Central Ocidental.

Nina Rodrigues considerava o Candomblé jejê-nagô, em processo evoluído de aquisição de um comportamento religioso próximo ao catolicismo, uma vez que as divindades destes grupos se

aproximavam dos santos católicos. Neste sentido, a religiosidade jejê-nagô foi identificada como “menos pior”, pois se aproximava da religiosidade eurocêntrica ou da colonialidade do saber/poder.

Para corroborar esta premissa, Rodrigues afirmava que a religiosidade jejê-nagô distanciava-se da feitiçaria e do curandeirismo, práticas estas, que na época era reprimida pela polícia, com base no código penal brasileiro. Não sendo uma prática mágica ou magia era, portanto, uma religião e sendo uma religião a sua manifestação estaria permitida. Deste modo, o sistema religioso jejê-nagô, era até certo ponto bem visto e aceito enquanto a verdadeira religião africana e serviu de base, enquanto modelo puro e referência padrão, para as demais manifestações religiosas originadas na África, tudo que estivesse fora deste sistema era considerado impuro e, portanto inferior, impedido de ser praticado.

Para o antropólogo francês Roger Bastide (1985), o candomblé nas vertentes Jejê-nagô resistiram à modernização e o mesmo não ocorre com as tradições congo e angola; esse fato fez com que o antropólogo afirmasse a continuidade nagô ou a fidelidade às tradições, ao passo que as outras tradições entregaram-se à modernidade e esse processo de mistura causou a decadência cultural que tiveram como consequência o surgimento da umbanda.

Para Oliveira (2008), Roger Bastide via no candomblé de procedência nagô, a menor incidência de sincretismo, uma vez que este se manteve mais fiel ao mundo africano, descrito como sistema de partição específico, “pedaços da África plantados em pleno coração do Brasil” (Ibid., 67). De certa forma, Bastide ao manter a categorização proposta inicialmente por Nina Rodrigues, mantém o discurso acadêmico de hierarquização das religiões afro-brasileiras que será mais tarde contestado pela antropóloga Beatriz Gois Dantas.

Mesmo com um discurso que hierarquizava as manifestações culturais e religiosas dentre os negros, este discurso não foi capaz de aniquilar com as diversidades étnicas religiosas africanas existentes no Brasil. Muito embora, ainda hoje, o discurso da pureza religiosa jejê-nagô esteja em voga, especialmente no meio acadêmico e entre algumas lideranças do Candomblé de tradição jejê-nagô.

Percebe-se nos discursos de boa parte dos sacerdotes e sacerdotisas do candomblé que a busca pela manutenção da tradição, em especial a oral, é um recurso político utilizado como elemento de resistência e enfrentamento à influência da cultura moderna; por outro lado, percebe-se também uma recriação tendo como eixo elementos culturais da sociedade brasileira. Existe, portanto, nas comunidades de candomblé uma tensão: um processo de busca, reencontro e manutenção das referências religiosas legadas pelos africanos e seus descendentes e a incorporação de referências modernas e brasileiras, estes últimos às vezes negados através do discurso. Neste sentido, Dantas (1988) em suas pesquisas observou o seguinte:

É interessante observar que, na medida em que pureza e mistura são conceitos polares, ao enumerar os sinais da pureza do seu terreiro nagô, a mãe-de-santo está, ao mesmo tempo, falando dos elementos de impureza que caracterizariam os outros terreiros, pois possuir um certo acervo de traços culturais, fazer as coisas de um outro modo, enfim, não ostentar sinais de pureza, é traição à África, é sinal de mistura. Desse modo o processo de agregação ao grupo de culto nagô é descrito por oposição ao tore, com referências explícitas ao terreiro de Alexandre. Este é o terreiro Filhos de Obá, com quem o ‘nagô puro’ rivaliza em prestígio e do qual mais se aproximaria no passado, pelas origens. Este tendo abrigado antigamente uma dissidência do terreiro ‘nagô puro’, teria se transformado no foco de origem de ‘desordem’ ao trair a África, adulterando as tradições ao introduzir elementos modernos nos rituais e no dia a dia da comunidade; adulterando assim, as tradições originais com práticas não ortodoxas (DANTAS, 1988: 82).

Segundo Dantas, a inclusão de elementos modernos nos rituais no candomblé é interpretado por sacerdotes e sacerdotisas enquanto perda da continuidade das tradições africanas e, ainda, é apontada como desordem.

A ‘desordem’ a que se refere a mãe-de-santo é uma alusão à multiplicidade de formas religiosas divergentes daquilo que considera a tradição mais pura dos africanos (DANTAS, 1988: 84).

A continuidade das tradições no candomblé está presente nos mitos e ritos que acontecem nos Xirés¹ para rememorar a trajetória dos Orixás quando viveram aqui na terra; na base da família de Santo enquanto representação da família tradicional africana; na estrutura social e hierárquica do terreiro baseado no saber e, portanto, na autoridade dos mais velhos que são também responsáveis pelo equilíbrio social e espiritual dos membros da comunidade e pela formação dos costumes e valores que devem permear aquele grupo. Neste prisma, a figura do Babalorixá/Ialorixá ganha centralidade, uma vez que ele é institucionalmente o responsável por tudo que diz respeito à continuidade das tradições africanas e da comunidade. Ainda, a forma como acontece o processo de formação é através da oralidade. Assim, os métodos da transmissão da tradição são a oralidade e a imitação daquilo que é praticado pelos mais velhos. A transmissão oral através das lendas, narrativas ou de valores espirituais de geração em geração. O uso da oralidade nos terreiros de candomblé se apresenta como um fio condutor da história e memória deste segmento social, para a constituição e reconstituição da sua identidade e representação social no território em que vivem. Babalorixás e ialorixás são testemunhos de história oral sobre como ocorrem o movimento de resistência e preservação da memória subterrânea dos terreiros de candomblé. Babalorixás e Ialorixás trazem a público o enquadramento da memória coletiva e nacional da presença e participação da cultura africana no Brasil ressaltada por seus ritos, crenças, celebrações e costumes.

Além dos elementos religiosos e culturais trazidos com os negros ainda no período do Brasil Colônia, hoje é recorrente a ida de importantes lideranças do candomblé para diferentes países da África em busca de conhecimentos religiosos, como eles mesmos afirmam vão fortalecer o axé e apurar o conhecimento a respeito de ervas e rituais. Esta prática é vista pelos membros da comunidade e os de fora como fator legitimador do poder religioso do babalorixá/yialorixá. Em uma roda de conversa com fieis do candomblé é comum ouvir afirmações dos filhos-de-santo tendo como referência o líder da comunidade e para reafirmar a veracidade do que se está falando evoca-se o fato daquele pai ou mãe de santo ter visitado a África.

RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA

No período escravista, algumas famílias africanas foram separadas em virtude do tráfico negreiro. A quebra com antigas formas de organização sociocultural proporcionou o surgimento da família de santo como uma resignificação da configuração familiar dentro do terreiro (COSTA LIMA, 2003). O pertencimento à família religiosa de matriz africana depende, historicamente, da composição de linguagens simbólicas, estéticas e corporais. E para compreender a filiação a uma nação de candomblé torna-se imprescindível deixar de lado os tipos generalizados, e focalizar o olhar nos aspectos particulares de cada sujeito, nas experiências e caminhos individuais do percurso religioso que foi mantido a partir e através da oralidade, tendo como responsável por tal função os/as líderes religiosos (RABELO, 2008).

A tradição do candomblé no Brasil apesar de ter se delineado só a partir do séc. XIX tem sua origem na vinda dos negros, provenientes de diversos grupos étnicos africanos dos séc. XVI ao séc. XIX. Os africanos constituíram os terreiros como micros universos daquilo que eles tinham no continente africano, só que em regiões diferentes. Uma região cultuava o orixá Xangô, outro Oxum, outra Yemanjá, cada uma com seus ritos e costumes. Como não possuíam espaço-territorial para reprodução exata dos cultos, hábitos e costumes, eles formaram “pequenas Áfricas” dentro de um terreiro. Contendo um quarto para cultuar Xangô, outro para Oxum e assim sucessivamente.

Passando assim a ser reproduzido nos terreiros de candomblé os cultos de matrizes africanas como uma representação de pertencimento de nossa brasilidade, criada com intuito de dar continuidade as suas tradições de cunho religioso referentes aos seus ancestrais. Para Gilroy (2001), o *espaço* não é

¹ Cerimônias religiosas e sequência em que os cânticos/rezas aos Orixás são entoados.

mais aquele originário, tampouco o tempo é aquele progressivo e cronológico aprisionado ao estudo das origens ou da evolução das instituições. Tempo e espaço são divididos e mesclados para atuarem na reelaboração cultural e, assim, criarem novas culturas. Essas novas criações culturais são chamadas por Gilroy (2001:372) de combinações culturais dos africanos com o mundo moderno, ou seja, o “Atlântico Negro”.

Hoje, as famílias de santo com suas referências africanas carregam em seu bojo aspectos e normas hierárquicas. A manutenção de tal hierarquia é uma cobrança diuturna dos babalorixás e das ialorixás mas a observância é de responsabilidade de todos os membros do terreiro, do mais velho ao mais novo integrante. Cabe a cada um respeitar a posição do outro ou submeter-se ao papel que lhe foi destinado, assim como autorizar o poder encarnado na liderança, ou seja, o babalorixá ialorixá. Bourdieu (1996) explicita que a legitimação da autoridade se dá a partir de condições sociais da eficácia do discurso ritual. Segundo Bourdieu:

A magia performativa do ritual funciona completamente apenas na medida em que o procurador religioso, incumbido de realizá-lo em nome do grupo, age como uma espécie de médium entre o grupo e ele próprio. É o grupo que, por seu intermédio, exerce sobre ele mesmo a eficácia mágica contida no enunciado performativo (BOURDIEU, 1996: 95).

Como enfatiza Lima (2003), a família de santo se caracteriza como um grupo que tem como sistema de crença religiosa o candomblé, em que o babalorixá ou a ialorixá, “chefe de família”, tem como posto a autoridade máxima do terreiro e como função intermediar a relação entre a divindade e o corpo de seus filhos, promovendo a integração da pessoa no grupo por meio de ritos adequados, que visam orientar oralmente o integrante no trajeto doutrinário. As relações são estabelecidas não somente dentro da família de santo e de parentesco, mas também na relação do casal formado por mãe e pai de santo. Joaquim (2001) acrescenta que dentro do terreiro - espaço sagrado do candomblé - a experiência religiosa se constrói dentro de um tempo simbólico e uma família resignificada, que reatualiza cotidianamente uma vivência mítica. Nesta, o ponto de união entre o ser humano e o divino é o orixá e o encontro resultante desta elaboração simbólica requer o seguimento de regras, normas, valores, comportamento e linguagens que compõem os rituais e são transmitidos aos membros ao longo da existência, não apenas por meio de informações, mas através da própria vivência. Ela descreve que neste universo simbólico:

ao comportar-se como ser humano plenamente responsável, o homem imita os gestos exemplares dos deuses, mantendo-se no espaço e tempo sagrados. À medida que o homem reatualiza as ações divinas, o mundo é santificado, quer se trate de uma simples função fisiológica, como a alimentação, quer de uma atividade social, econômica, cultural etc. (JOAQUIM, 2001:96).

Contrapondo à manutenção das tradições, recentemente existe um movimento que busca incorporar novos elementos ao candomblé, dentre estes novos elementos estão a adesão aos textos acadêmicos e não acadêmicos e à internet enquanto meios de informação e formação. Thompson (1990) afirma que a mudança tecnológica sempre foi crucial para a transmissão cultural ao longo da história, pois altera a base material e meios de produção e recepção dos quais este processo depende. Dentro desta concepção, a mudança tecnológica implica em alterações nos processos de transmissão cultural. Existe, portanto, um encontro ou uma dicotomia entre o candomblé e a racionalidade moderna e o medo da perda do encantamento da tradição pelos líderes religiosos.

Para os adeptos mais novos desta religião, no entanto, o “encantamento” faz parte da vida dos membros do candomblé com a convivência com novas tecnologias e todos os desafios da cultura moderna. Para Tramonte (s/d), a comunicação de massa se interessa pela produção e transmissão de formas simbólicas produzidas e desenvolvidas por meio de tecnologias da mídia. Embora não seja utilizado pela maioria dos adeptos do candomblé, o canal de comunicação proporcionado pela internet

oferece amplas possibilidades para a atração religiosa por novos adeptos, assim como o convite para tornar-se partícipe da comunidade.

A valorização do discurso da pureza africana no candomblé, mais que uma fala apenas de lideranças religiosas ainda é objeto de afirmação de pesquisadores, SIQUEIRA (1998), BENISTES (2009) que consideram determinados terreiros de candomblés como redutos de africanidades ou puros, indicando tais terreiros enquanto espaços de resistência cultural do negro. Deste modo, buscar-se-á entender qual pureza africana está sendo afirmada nos diferentes discursos e ainda, o que está subjacente ao discurso. Esta pesquisa tentará introduzir na discussão do candomblé o conceito de hibridismo na perspectiva de Peter Burke, os conceitos de pureza e tradição a partir do pensamento de Michel Certeau e o termo mestiçagem presente na visão de Paul Gilroy. Analisar o candomblé à luz destes teóricos que pensam a *tradição e a pureza cultural* nos diferentes enfoques poderá desvelar o que se entende e o que está por trás deste discurso da pureza africana, sem reduzir seus aspectos religiosos e suas características afro-brasileiras.

ROTAS EPISTÊMICAS

Este artigo tem como centralidade o candomblé que é uma herança cultural africana, por isso, faz-se necessário lançar mão do entendimento da categoria étnico-racial. Partindo do princípio que o povo negro com todo seu arcabouço religioso-cultural foi subalternizado pela colonialidade do saber-poder é que se optou por uma epistemologia que contemple, sem hierarquizar, a cultura religiosa afro-brasileira. Este ensaio tem como uma das suas diretrizes epistêmicas as teorias da descolonização do conhecimento, pois essas abordagens se estruturam em bases epistemológicas distintas e, desse modo, tem implicações religiosas, políticas, sociais e culturais também diversas. Ademais, proporciona um diálogo não hierarquizado com o outro ou a alteridade.

A expansão colonial europeia e a imposição de ideologias hegemônicas constituiu-se em evento *sui generis* na história com consequências no mundo. O passado “histórico” e o presente do negro brasileiro são resultado dos legados do colonialismo europeu moderno e por isso, para este estudo, propõe-se pensar as questões étnico raciais e a dinâmica cultural do Candomblé na perspectiva dos estudos culturais pós-coloniais.

Neste sentido, os estudos descoloniais oferecem instrumentos de análises para questionar a cultura hegemônica do centro e o imperialismo. Ademais, coloca na pauta mundial uma nova lógica, a saber: a lógica da alteridade, a lógica do historicamente negado, a lógica do subalterno que está deseioso de reinventar-se no presente e construir um novo olhar para o futuro.

Os estudos descoloniais enquanto categoria analítica e crítica é fundamental para a compreensão das religiões afro-brasileiras, pois permite o desvelamento da ideologia cultural, política e religiosa hegemônicas que historicamente subjulgaram os saberes e fazeres do negro. Pontua-se, no entanto, que a opção pelos estudos descoloniais se dá porque este discurso epistêmico é teórico, prático cultural e político.

Na perspectiva acadêmica, os estudos descoloniais vem sendo gradativa e sistematicamente institucionalizado enquanto campo de estudo e de prática crítica e, ainda, vem estudando a cultura em vários contextos culturais nacionais ou transculturais.

O sistema linguístico das etnias e os conhecimentos africanos foram *georeferenciadas e georacionalizadas* pela lógica colonial. O português e o latim tornaram-se a língua da dominação colonial, ao mesmo tempo em que o Iorubá e as línguas indígenas foram subalternizadas pela colonialidade.

Ouviremos o povo das senzalas dos dongos²
dos rios e do mar nos muceques³
as velhas contam coisas doutras eras.
Ensinaram-nos a linguagem de Voltaire
de Goethe e Shakespeare
e para nós ficou silenciosa a linguagem das lavras⁴ quando entramos
calados pelos quimbos⁵
(Henrique Guerra apud Padilha, 1995:170)

A valorização da escrita alfabética a partir da lógica da metrópole servirá de pretexto para a diferenciação e a desqualificação dos saberes e conhecimentos dos negros e inclusive desconfiando de sua humanidade. O Iluminista Voltaire, descreve desta forma o povo negro:

um animal preto, que possui lâ sobre a cabeça, caminhava sobre duas patas, é quase tão destro quanto um símio, é menos forte do que outros animais de seu tamanho, provido de um pouco mais de ideias do que eles e dotado de maior facilidade de expressão. Ademais, está submetido igualmente às mesmas necessidades que os outros, nascendo, vivendo e morrendo exatamente como eles. (Voltaire, 1978:62).

Assim, disseminou-se - inclusive com estudos considerados científicos - que os negros por natureza não tinham a capacidade para o conhecimentos, em outras palavras eram inferiores cultural e biologicamente não desenvolvendo adequadamente a capacidade de pensar e de dar sentido ao fazer portanto, aproximavam-se dos animais. Tanto Voltaire os demais ilustrados estavam a serviço do espírito da metrópole no que tange à desqualificação do complexo mosaico de saberes técnicas e práticas desenvolvido no continente africano. Ademais, ignorou-se também as diferenciações étnicas, linguísticas e culturais. Para Serrano e Waldman (2010: 93) o Ocidente secundarizou o fato da África ser um dos locais de origens da escrita

além dos hieróglifos egípcios, uma das primeiras escritas criadas pela humanidade, o continente [africano] fez uso de sistemas como **meróidico**, núbio antigo, o copta, o **tifinagh**, o **ge'ez** e o **bamun**. Ideogramas estilizados **nsidibi**, inventados pelos **ejagham** da Nigéria e do Camarões (...).

A escrita alfabética, imposta pela colonialidade do poder, assume uma universalidade e referência de racionalidade; desta forma qualquer outro sistema de registro gráfico ou de comunicação oral, que estivesse fora da classificação da metrópole não tinha validade, pois não dá conta de expressar o conhecimento científico e exato forjado no centro-mundo. Deste modo, o centro-mundo desqualificou a oralidade enquanto modalidade de comunicação vinculada a uma perspectiva cosmológica peculiar à consciência tradicional africana.

Outro pensador que referendou a centralidade do saber eurocêntrico e a subalternidade dos saberes e fazeres africanos foi o filósofo alemão Immanuel Kant. Neste sentido, para Kant

os negros da África não possuem, por natureza, nenhum sentimento que se eleve acima do ridículo. O senhor Hume desafia um a citar um único exemplo em que um negro tenha mostrado talentos, e afirma: dentre os milhões de pretos que foram deportados de seus países, não obstante muitos deles terem sidos postos em liberdade, não se encontra um único sequer que apresentasse algo grandioso na arte ou na ciência, ou em qualquer outra aptidão; já entre

² ndongo: embarcação tradicional africana, construída por um tronco de árvore comprido, inteiriço e escavado, manobrado com pás e usado na pesca e no transporte de pessoas e mercadorias.

³ Bairros onde se concentra pessoas pobres (favelas).

⁴ trabalho de extração de metais

⁵ conjunto de casa constituindo um só lar.

os brancos, constantemente arrojam-se aqueles que, saídos da plebe mais baixa, adquirem no mundo certo prestígios, por força de dons excelentes. Tão essencial é a diferença entre essas duas raças humanas, que parece ser tão grande em relação às capacidades mentais quantos à diferença de cores. (Kant, 1993, 75-76).

Voltaire, Kant e outros ilustrados estavam a serviço do espírito da metrópole no que tange à desqualificação do complexo mosaico de saberes técnicos e práticas desenvolvidos no continente africano e trazidos para as Américas.

SALAMI (1993:44) citando Hapate Ba (1982) afirma que a oralidade para a maioria dos africanos é a grande escola da vida, onde o espiritual e o material não estão dissociados. Deste modo, os ensinamentos orais vão além de um conjunto de histórias, lendas e relatos históricos mitológicos; tornando-se assim religião, ciência, arte, história, recreação e vida em todos os sentidos.

Deste modo, para entender as religiões afro-brasileiras enquanto um sistema de vida na relação do ser humano com o sagrado, com o social, etc., se faz necessário entendê-lo dentro da dinâmica da oralidade, aspecto este que foi e é desqualificado pela colonialidade do saber. Para Giroto (1999: 86-87),

Nas sociedades da oralidade, as palavras não se limitam a ser ditas de maneira estanque, sem vibração. Constituem sim, verdadeira teatralização, com jogo de movimentos corporais. Ao contar uma estória, esta é encenada; ao se adentrar no terreno do sagrado, o rito a tudo preside. Os cânticos são acompanhados pela dança, pelas palmas ou pelo bater dos tambores. O ritmo é a essência de tudo e, na coreografia dos movimentos, palavras e sons se unem para expandir a energia vital, propiciando seu aumento em cada existente participante e reafirmando a ligação que os une.

Palavras, sons e gestos permitem exteriorizar o ensinamento transmitido concretizando a manutenção do rito, tanto numa perspectiva solene quanto na festiva. Pela ação ritual, passado e presente se superpõem, o homem volta às origens dos ensinamentos. Mais que uma representação, ele vive a experiência ancestral; frequentemente, por um período, ele é o ancestral. Espaço e tempo se diluem, o domínio do sagrado se amplia e ele vivifica a realidade ontológica.

A colonialidade do saber-poder a partir da razão instrumental e em nome da modernidade, universalizou o conhecimento e a linguagem escrita enquanto referência do saber verdadeiro e válido, desconsiderando assim as outras formas de comunicação.

Para Castro-Gomez (2005) esta concepção moderna e universalista de linguagem e de conhecimento científico eurocêntrico será coroada no século XVIII com o iluminismo enquanto tradução do verdadeiro conhecimento ou expressão máxima da racionalidade moderna, vejamos:

A linguagem da ciência permitiria um conhecimento exato sobre o mundo natural e social, evitando deste modo à indeterminação que caracteriza as demais linguagens. O ideal do cientista ilustrado é tomar distância epistemológica da linguagem do cotidiano – considerado fonte de erro e confusão – para localizar-se no lugar certo. Diferentemente das outras linguagens humanas, a linguagem universal não tem um lugar específico no mapa, ao contrário, é uma plataforma neutra de observação a partir do qual o mundo pode ser nomeado em sua essencialidade. Produzido não pela cotidianidade, mas a partir de um ponto certo de observação, a linguagem científica é vista pelo iluminismo como a mais perfeita de todas as linguagens humanas e, portanto, reflete de forma mais pura a estrutura universal da razão (Castro-Gomez, 2005:14)

Neste mesmo prisma, Rouanet *apud* Santos afirma que:

A razão iluminista que na origem criticava o existente e propunha projetos alternativos de vida, acabou se transformando exclusivamente na razão instrumental, cuja a única função é a adequação técnicas de meios e fins e é incapaz de transcender a ordem constituída (Rouanet, 1987:206)

Estes mecanismos segundo Mignolo (2000) separam a colonialidade da modernidade e esta é concebida como ponto de chegada e não como o que é na realidade: justificativa da colonialidade do poder. Ainda, segundo Mignolo, a colonialidade é o reverso da modernidade. A modernidade necessita e reproduz a colonialidade. Em suma, o que o europeu denominou de moderno surgiu em face da expansão comercial que será o fermento para o desenvolvimento capitalista e da sociedade burguesa e de certo modo com o estatuto de crítico, secular e racional.

El continente Americano es el resultado de la primera expansión comercial europea y el motor del capitalismo. El “descubrimiento” de América y El genocidio de esclavos africanos e indios son parte indispensable de los cimientos de la modernidad, una parte más significativa que la Revolución Francesa y La Revolución Industrial. Más aún, son la cara oculta, la más oscura de la modernidad: La colonialidad (Mignolo, 2007: 16).

Por trás deste processo violento de coisificação e desqualificação do povo negro está a exploração do trabalho escravo que sob o qual se ergueu o “império capitalista” europeu. Deste modo, a colonialidade do poder ou eurocentrismo⁶ desqualificou a religião, a língua e o sistema de comunicação dos negros, pois estes não eram capazes de expressar a racionalidade instrumental hegemônica, considerada moderna. Em outras palavras, segundo a colonialidade do saber-poder, os negros por incapacidade não entendiam e nem incorporavam a verdadeira cultura chamada de civilizada.

el eurocentrismo es una actitud colonial frente al conocimiento, que se articula de forma simultánea con el proceso de las relaciones centro-periferia y las jerarquias étnico/raciales. La superioridad asignada al conocimiento europeo en muchas áreas de la vida fue un aspecto importante de la colonialidad Del poder en el sistema-mundo. Los conocimientos subalternos fueron excluidos, omitidos, silenciados e ignorados. Desde la Ilustración, en el siglo XVIII, este silenciamiento fue legitimado sobre la idea de que tales conocimientos representaban una etapa mítica, inferior, premoderna y precientífica del conocimiento humano. Solamente el conocimiento generado por la elite científica y filosófica de Europa era tenido por conocimiento ‘verdadero’, ya que era capaz de hacer abstracción de sus condicionamientos espacio-temporales para ubicarse en una plataforma neutra de observación. (Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, Ramón. 2007 p. 20).

Um dos teóricos e defensores da ideologia do expansionismo europeu, o francês Ernest Renan, coloca a empreitada da colonização como uma necessidade e um dos mecanismos de manutenção da ordem interna na Europa, vejamos:

La colonisation en grand est une nécessité politique tout à fait du premier ordre. Une nation qui ne colonise pas est irrévocablement vouée au socialisme, à guerre du riche et du pauvre. La conquête d'un pays de race inférieure par une race supérieure, qui s'y établit pour le gouverner n'a rien de choquant. L'Angleterre pratique ce genre de colonisation dans l'Inde, au grand avantage de l'Inde, de l'humanité en général et son propre avantage. (...) Autant les conquêtes entre races égales doivent être blâmées, autant la régénération des races inférieures ou abâtardies par les races supérieures est dans l'ordre providentiel de l'humanité. (1871: 141)

Gobineau em sua obra “*Essai sur l'inégalité des races humaines*” de 1853, afirma que:

⁶ Para Aníbal Quijano o Eurocentrismo é, o nome de uma perspectiva de conhecimento cuja elaboração sistemática começou na Europa Ocidental antes de mediados do século XVII, ainda que algumas de suas raízes são sem dúvida mais velhas, ou mesmo antigas, e que nos séculos seguintes se tornou mundialmente hegemônica percorrendo o mesmo fluxo do domínio da Europa burguesa. Sua constituição ocorreu associada à específica secularização burguesa do pensamento europeu e à experiência e às necessidades do padrão mundial de poder capitalista, colonial/moderno, eurocentrado, estabelecido a partir da América. (Quijano, 2005: 227-278)

Le nègre possède au plus haut degré la faculté sensuelle sans laquelle il n'y a pas d'art possible; et d'autre part, l'absence des aptitudes intellectuelles le rend complètement impropre à la culture de l'art, même à l'appréciation de ce que cette noble application de l'intelligence des humains peut produire d'élevé. Pour mettre ses facultés en valeur, il faut qu'il s'allie avec une race différemment douée. (1853:363)

Depreende-se que Renan e Gobineau, com pseudo argumentos biológicos e culturais justificaram e legitimaram as invasões e os saques europeus através da ideologia da inferioridade racial considerada inata ao negro em relação ao branco. Estes tentaram mostrar que os negros eram inaptos a qualquer função minimamente intelectual. O que eles não apontaram é que a desqualificação do negro e sua cultura é parte da engrenagem da questão central da colonialidade que é o sistema capitalista fortalecido pela exploração da mão de obra escrava e da expansão comercial.

Percebe-se, portanto que a imposição da metrópole às colônias, não foi somente uma transferência de poder e uma tentativa de aniquilamento do imaginário da alteridade, mas também exigiu mudanças simbólicas e culturais impondo uma epistemologia universalista. O fazer religioso-cultural dos africanos em terras brasileiras foi desqualificado ou classificado como exótico por não se encaixar na lógica ou no padrão eurocêntrico de cultura. A língua exótica, a religião exótica, a dança exótica e a comida exótica poderiam até ser objetos de estudos mas não a expressão de um conhecimento paradigmático do pensar e do viver (Mignolo, 2000a:26). A cultura do povo negro era vista pela cultura hegemônica como símbolo da barbárie, cujo paradigma referencial era a cultura branca e europeia:

O ser negro é investigado, especulado, demonstrando que constituía um fenômeno diferente. Quer por obra da natureza, quer por obra divina, havia se produzido um ser que merecia explicação, um ser anormal. Essa explicação tornava-se quase sempre justificativa de sua inferioridade natural. (...) Povos de clima tórridos com sangue quente e paixões anormais que só sabem fornicar e beber. (...) A Europa "civilizada", branca era tomada como paradigma para a "compreensão" da cultura do novo mundo (...). (Santos, 2002:55)

A classificação racial referenciado pelo universalismo eurocêntrico, produto da colonialidade do poder, carrega em seu bojo os princípios teológicos do conhecimento. Para Quijano,

Na América, a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como nova identidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da ideia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. Desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero: os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais⁶. Desse modo, raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. Em outras palavras, no modo básico de classificação social universal da população mundial. (Quijano, 2005: 227-278)

Para Mignolo a categorização racial não se aplica exclusivamente às pessoas, mas também às línguas, religiões, conhecimentos, países e continentes. É essencialmente racial, pois classifica os seres humanos em uma hierarquia descendente na qual o conhecimento e os valores cristãos ocidentais são critérios referenciais para a classificação (Mignolo, 2007:42).

No Brasil as questões raciais dos negros são questões onde a *colonialidade* está muito presente, pois esta ainda traz consequências econômicas, religiosas, culturais, políticas e jurídicas. E, hoje,

quando tais questões são discutidas na macro estrutura social perde-se de vista o passado que alijou o direito, a cultura, a religião, as línguas e até a humanidade de mulheres e homens negros. Deste modo, para que as questões étnicas raciais sejam vistas dentro de uma unidade de sentido é preciso desnaturalizar as narrativas eurocêntricas que referenda a produção do conhecimento europeu enquanto modelo universal.

As epistemologias universalistas, eurocêntricas e instrumentais não favorecem pensar as religiões afro-brasileiras dentro da sua totalidade de sentido. É por isso que pretendemos lançar mão, não exclusivamente, de perspectivas epistemológicas e metodológicas que Certeau, em “*fundamentos de uma sociologia do cotidiano*”, chama de procura pela compreensão daquilo que não é captável ou inteligível a partir de discursos social e histórico fechados ao outro. Uma vez que, “o outro ou a alteridade são chaves para a interpretação histórica e sociológica: o outro lança o mesmo nos territórios da diferença, rompendo o mundo calmo das certezas”.

Grosso modo, o que se propõe neste estudo é descolonizar as religiões afro-brasileiras, por isso, utilizaremos uma epistemologia que, sobretudo rompa com a tradição eurocêntrica e a modernidade colonial da produção do conhecimento e atribuir status epistêmicos aos saberes culturais e religiosos produzidos e acumulados pelos afro-brasileiros ao longo desses mais de cinco séculos em terras brasileiras.

Conclusão

O estudo que propusemos caminhou na direção daquilo que Michel De Certeau considera ordem econômica dominante e/ou instituições de poder que forjam tecnicamente espaços, impondo produtos culturais para homogeneizar a vida das pessoas, embora os sujeitos concretos em seus fazeres cotidianos não sejam passivos nem submissos, uma vez que estes transformam os produtos culturais hegemônicos que lhes são impostos.

Verificamos que o sujeito utiliza-se de táticas que subvertem os conteúdos institucionalizados, incorporando na sua religiosidade, práticas que o discurso institucional não considera. Em outras palavras as práticas cotidianas não correspondem aos conteúdos idealizados e impostos pelas instituições, os fazeres cotidianos dos sujeitos se refazem silenciosamente e ao se refazerem expurgam os elementos com os quais não se identificam, ou seja, a pureza no Candomblé jejê-nagô situa-se no campo do discurso institucionalizado e não na prática religiosa dos sujeitos;

Percebe-se ainda que as ações concretas dos sujeitos no cotidiano da comunidade são, em relação às normas reguladoras das instituições, desviantes a partir dos modelos europeus. Deste modo o que está subjacente à hierarquização da cultura religiosa afro-brasileira é o geo-referenciamento da colonialidade do saber-poder eurocêntrico-católico, quando afirma que comparada a cultura religiosa negra à branca, a cultura negra é inferior à religiosidade branca e quando comparada a de um grupo étnico negro com outro grupo étnico negro, o menos pior é o que mais se aproxima da cultura religiosa branca, ou seja, o catolicismo;

Os grupos étnicos considerados inferiores e impuros, independente dos números de entraves e limitações que lhes foram impostos enquanto movimentos culturais e religiosos mantiveram a capacidade de enfrentamento da cultura religiosa dominante e se refizeram a partir dos seus elementos constitutivos e apropriaram-se dos elementos jejê-nagô, considerados puros e, portanto, significativos e agregadores. Deste modo, refazendo-se, inclusive através e a partir de elementos que poderiam eliminá-los.

Bibliografia

- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Livraria Pioneira, 1985.
- BOGDAN, Robert C; & BIKLEN, Sari Knopp. **Investigação Qualitativa em Educação: uma introdução à teoria e aos métodos**. Porto, Portugal: Porto Editora, LDA, 1997.
- BOURDIEU, P. **Linguagem e Poder Simbólico**. In: _____. **A Economia das Trocas Linguísticas**. O que falar quer dizer. São Paulo: EDUSP, 1996. Parte II.
- BURKE, Peter. **Hibridismo Cultural**. São Leopoldo, Porto Alegre: Ed. Unisinos, 2004.
- _____. **Cultura popular na Idade Moderna**. Trad. Denise Bottmann. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. **Cultura erudita e cultura popular na Itália renascentista**, In: BURKE, P. *Variedades de história cultural*. Trad. Alda Porto. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 177-193.
- _____. **O que é história cultural?** Trad. Sérgio Góes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- CATTANI, I. B. (Org.). **Mestiçagens na Arte Contemporânea**. Porto Alegre, RS: UFRGS, 2007.
- CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2008.
- CHARTIER, Roger. **Cultura Popular: revisitando um conceito historiográfico**. Rio de Janeiro, Estudos Históricos, 1995, vol.8, nº 16.
- COSTA, A L. **As estratégias e táticas de rede e apoio social presentes no cotidiano da população como formas de enfrentamento dos problemas de saúde – doença**. In: Livro de resumos I do VII Congresso Brasileiro de Saúde Coletiva, p. 136, 2003.
- _____. **A Família-de-Santo nos candomblés Jeje-Nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupais**. 2 ed. Salvador: Corrupio, 2003.
- DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DORNELLES, J. **Antropologia e internet: quando o "campo" é a cidade e o computador é a "rede"**. Horizontes antropológicos, Brasil, 2004. v. 10, n. 21, p. 241- 271, [online] http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-71832004000100011&script=sci_abstract&tlng=en acessado em 6/05/2011.
- ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos - ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso**. Trad. Sonia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 1991. P. 29.
- _____. **Tratado de história das religiões**. Trad. Fernando Tomaz e Natália Nunes. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. P. 1.
- GEERTZ, Clifford. **O saber Local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- GILROY, Paul. **O atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.
- GOBINEAU, Arthur C. de. **Essai sur L'inégalité des races humaines**. Paris: F. Didot Frères, 1853.

Goldberg, David Theo **Modernity, race and Morality**. Rev. *Cultural Critique*, Nº 24, Spring, P. 193-227, 1993.

JOAQUIM, M. S. **O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra**. Rio de Janeiro: Pallas. (2001).

KANT Immanuel. Observações sobre o sentimento do belo e do sublime. Campinas, Papirus, 1993.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **Pesquisa social: Teoria, método e criatividade**. Petrópolis : Vozes, 2000.

MUNANGA, Kabenkelê. **Rediscutindo a mestiçagem: identidade nacional versus identidade negra**. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2010.

_____. **Negritude usos e sentidos**. São Paulo: Ática, 1986.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. *En libro: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. pp.227-278.

RABELO, Miriam C. M. **Entre a casa e a roça: trajetórias de socialização no candomblé**. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, vol. 28, n. 1, pp. 176-205, 2008.

RAMOS, Wellington Santos. **Significado do Sacrifício no Candomblé**. Dissertação de Mestrado – São Paulo: PUC, 1999.

RENAN, Ernest. *La Réforme intellectuelle et morale*. Paris: Lévy, 1871.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. 5ª Ed. São Paulo: Brasiliense, 1977.

SANTOS, Juana Elbein. **Os Nágó e a Morte**. 8ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

SIQUEIRA, Mª de Lourdes. **Agô Agô Lonan**. Belo Horizonte: Mazza Edições. 1998.

THOMPSON, John B. **Ideologia e cultura moderna. Teoria social crítica na era dos Meios de comunicação de massa**. Editora Petrópolis. Rio de Janeiro, 1990.

TRAMONTE, Cristina. **Religiões afro-brasileiras na Internet: exercendo a cidadania no cyberspaço**. [online]<http://www.aguaforte.com/antropologia/osurbanitas/revista/Tramo> Acessado em 14/08/2012

VERGER, Pierre. **Dieux d'Afrique. Culte des Orishas ET Vodouns à l'ancienne cote des esclaves em Afrique et à Bahia, La baie de Tous lés Saint Du Brésil**. Paris: Paul Hartmans, 1954.

WALLERSTEIN, Immanuel . **El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de La economía-mundo europea en el siglo XVI**. México: Siglo XXI 1974.

WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual**. In: SILVA, Tomaz T. (org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.