

# Religiões afro-brasileiras e identidade negra: construindo a etnicidade<sup>1</sup>

Resultado de pesquisa concluída

GT 21: Religião e Sociedade  
Linha Temática: Religião e Identidade Cultural

Rosalira dos Santos Oliveira<sup>2</sup>

## Resumo:

Nos últimos vinte anos o Brasil tem assistido a um movimento político e cultural de valorização da negritude e de seus símbolos. Entre estes marcadores da diferença as religiões afro-brasileiras, agora preferencialmente denominadas de matriz africana, desempenham um papel central. Entretanto, a vinculação entre religiões afro-brasileiras e identidade negra não constitui uma relação automática nem necessária, sendo antes, uma construção política elaborada no interior dos movimentos negros. Esta vinculação vem sendo incorporada pelo Estado ao longo do processo de institucionalização das políticas de promoção da igualdade racial, favorecendo com isto a entrada das religiões afro-brasileiras na cena pública. Este artigo analisa algumas das concepções sobre a relação entre religiões afro-brasileiras e identidade negra presentes na esfera pública.

**Palavras chave:** Identidades, Movimentos Negros, Religiões afro-brasileiras.

## Introdução

Nos últimos anos, o estudo das religiões afro-brasileiras tem ganhado força, principalmente entre jovens pesquisadores. Grande parte deste interesse recente deve-se às mudanças que estas religiões têm sofrido, bem como às transformações sociais, políticas e culturais pelas quais tem passado o Brasil, apontando para as conquistas dos chamados “afrodescendentes”. Além da mobilização dos afrodescendentes, outros fenômenos sociais também destacam a cultura negra como um componente importante da cultura brasileira. Aquilo que Sansone (2002) denomina “nova negrofilia”, traduz bem este “estar em evidência” dos motivos afro-brasileiros.

No que tange especificamente às religiões afro-brasileiras, vemos que as mesmas ganharam ultimamente bastante visibilidade social. Se considerarmos que até mais ou menos a década de sessenta do século XX, eram oficialmente perseguidas e estavam impedidas de se expressarem como religião – sendo consideradas seitas ou folclore e dependendo de registros em delegacias de costume e diversão para atuarem – perceberemos como foi significativa a mudança ocorrida ao longo de algumas décadas. De lá pra cá, acompanhando os movimentos da sociedade, elas foram conquistando o direito de serem reconhecidas como religião, em pé de igualdade com as outras religiões hegemônicas no Brasil, mesmo que ainda não usufruam plenamente tal prerrogativa.

Estamos diante de um processo de reconstrução das religiões afrodescendentes, diretamente imbricado nas reconstruções identitárias do chamado “povo negro”, suas buscas por afirmação e valorização da sua cultura. As transformações atualmente em curso no campo das religiões afro-brasileiras podem ser analisadas à luz do conceito de “reconversão cultural”, tal como proposto por Canclini (1998) para referir-se ao conjunto das estratégias de que se utilizam os diferentes atores sociais para reordenar o seu “capital cultural”, a fim de inseri-los em novos circuitos sociais e econômicos.

Este parece ser o momento vivenciado pelas religiões afro-brasileiras: um processo de reconversão cultural, no qual o rearranjo de elementos antigos se faz com maior ou menor sucesso, a depender das condições criadas por aquilo que Canclini denomina “estruturas discretas”. Assim, o contexto atual

com sua valorização multiculturalista do “diferente” e do “exótico” tende, por exemplo, a favorecer o candomblé (particularmente o modelo reafrikanizado) em detrimento da umbanda (com sua maior proximidade ao catolicismo popular).

Um dos modos como está ocorrendo este processo de reconversão no campo religioso afro-brasileiro é a entrada coletiva das religiões afrodescendentes na cena pública e sua vinculação com as questões identitárias da população negra. Para compreendermos o papel desempenhado pelas religiões nesse contexto, é preciso ter em conta que a afirmação de uma identidade é sempre histórica, ou seja, está localizada em um tempo e espaço específicos, nos quais a organização social estabelece um sistema de classificação e diferenciação entre pessoas, grupos, classes, gênero, nações: enfim, estabelece o “nós” e os “outros”. Esta marcação da diferença é crucial no processo de construção das posições de identidade.

Em se tratando da chamada “cultura negra”, outros problemas se apresentam. Se a entendermos como “a específica subcultura de pessoas de origem africana, dentro de um sistema social que enfatiza a cor, ou a ascendência a partir da cor como um critério importante de diferenciação ou segregação das pessoas” (Sansone: 2004 p. 23), perceberemos que esta é por definição, sincrética, atualizando, simultaneamente, tanto os conteúdos e valores provenientes da sua herança africana, quanto àqueles oriundos do sistema cultural global no qual está inserida. Neste sentido, podemos considerá-la como uma subcultura da cultura ocidental, muitas vezes subalternizada e subsumida na cultura popular. Isso equivale a dizer que, nas sociedades onde foi inserido inicialmente como mão de obra escrava, o negro e sua cultura são vistos não como um “outro”, um diferente, mas sim, como alguém integrado, de forma subalterna, à sociedade nacional.

No caso brasileiro, a resposta da população negra organizada à dificuldade de sair desse lugar de subalternidade se construiu em torno da referência à herança civilizacional africana. A emergência de uma identidade afrodescendente passa, assim, pelo resgate da herança africana – vale dizer, da sua diferença em relação à sociedade ocidental moderna. A afirmação da negritude implica, portanto, na valorização de tudo aquilo que é apresentado como africano.

Neste discurso, a África é mitificada e reificada, de forma a se constituir no contraponto do Ocidente e seus valores. É por isso que, no caso dos ativistas negros brasileiros, a África que se busca como inspiração não é a África contemporânea, marcada pela ocidentalização e pela presença de religiões universalistas, mas antes, aquela das religiões animistas tradicionais, vistas como mais puras e mais africanas já que remetem a um tempo anterior à presença do colonizador. E é nas religiões de matriz africana que muitos ativistas julgam reencontrar esta África preservada na diáspora.

É neste contexto que as religiões afro-brasileiras vêm sendo encaradas pelos movimentos sociais negros como um componente indispensável da construção/afirmação da identidade negra e africana. Mais do que o resultado de uma mudança na dinâmica interna das religiões, esta postura está diretamente relacionada às mudanças ocorridas nos pressupostos políticos do movimento negro. Este, desde a sua rearticulação após o fim do Regime Militar, tem tido na denúncia do mito da democracia racial e na promoção da identificação do negro brasileiro com as suas raízes africanas, suas bandeiras principais.

É, portanto, como corolário do processo de consolidação de uma nova identidade social e cultural para o negro brasileiro que a pertença, ou pelo menos a proximidade, às religiões afrodescendentes passa a ser vista como parte constitutiva do “ser negro”. As religiões afro-brasileiras passam, então, a atuar como uma das marcas diacríticas da identidade negra tanto para os próprios negros, quanto para a sociedade inclusiva.

Por conta dessa percepção de uma relação estreita entre religião e identidade, os movimentos sociais negros passaram a incluir, sistematicamente, em sua agenda a reivindicação por políticas públicas de proteção e promoção das chamadas “religiões negras”. Em paralelo a atuação dentro dos espaços de organização dos movimentos negros, as lideranças religiosas têm investido na construção de espaços

próprios de organização política, visando dar maior visibilidade as suas demandas específicas. Nestes espaços começa a se constituir uma agenda política própria das religiões afro-brasileiras. Agenda esta que contempla tanto demandas mais gerais (tais como reconhecimento e tratamento igualitário em relação às demais religiões; defesa contra a difamação dos seus rituais e a guerra santa praticada por algumas denominações protestantes), quanto outras de caráter mais específico como o reconhecimento dos terreiros e roças como igrejas, acompanhado de direitos como a aposentadoria para os sacerdotes/sacerdotisas e a isenção de IPTU, etc.

O saldo da atuação interligada de todos estes fatores vem sendo um deslocamento do lugar tradicionalmente ocupado pelas religiões afro-brasileiras na sociedade inclusiva, que passam, com isso, a reivindicar o *status* de religião e um tratamento igualitário em relação às demais. Se antes pais e mães de santo eram chamados para participar de apresentações folclóricas, hoje são requisitados como atores políticos, membros de fóruns que discutem políticas públicas, religiosas, direitos civis etc. Este deslocamento tem consequências políticas importantes, uma vez que este novo cenário exige, dos representantes religiosos, um discurso politizado e “eticizado”. Esta nova configuração traz consigo a necessidade de uma estratégia de reconstrução da religião e de sua história, de modo a assegurar a legitimidade dos seus representantes, tanto diante dos seus interlocutores políticos, quanto dentro do próprio campo religioso.

Atualmente, a presença das religiões afro-brasileiras na cena política dá-se através de, pelo menos, três maneiras distintas. Por um lado, constituem objeto de demandas por parte dos movimentos sociais negros; por outro são sujeitos de políticas públicas com demandas específicas e, por fim, são apresentados como porta-vozes e instâncias organizadoras das “comunidades negras” no Brasil. No somatório de todas estas ações as comunidades religiosas de matriz africana acabam por se constituir, juntamente com as populações remanescentes de quilombos, em um dos mais importantes destinatários das políticas de promoção da igualdade racial.

### **O novo movimento negro e as religiões afro-brasileiras**

Desmobilizado a partir do golpe militar de 1964, o movimento negro inicia, no final dos anos 1970, o seu processo de rearticulação, que culmina com a fundação, em 1978, do Movimento Negro Unificado - MNU. Logo de início, o movimento toma como uma das suas tarefas a desconstrução do mito da democracia racial e a denúncia do “racismo à brasileira”. Para tanto, adotou a estratégia de ressignificar o termo “negro” despojando-o da conotação pejorativa presente na sociedade inclusiva, ao mesmo tempo em que buscava reorganizar o padrão de classificação racial brasileira.

Outra bandeira importante dessa retomada é a identificação da população negra com suas raízes africanas. Nesse período o movimento negro organizado se “africaniza” e as lutas contra o racismo passam “a ter como uma das premissas a promoção de uma identidade étnica específica do negro”. (Domingues, 2007, p.116). Essa africanização constitui o dado mais característico dessa fase do movimento negro no Brasil, “uma vez que realça sua cara nova em relação aos outros momentos da luta negra” (Maués 1991, p.127). A partir dessa reorganização, a sociedade brasileira assiste ao surgimento de um novo movimento negro que tem entre suas demandas não apenas a obtenção de direitos universais de cidadania, mas também, o reconhecimento da sua diferença cultural em relação à sociedade nacional. Passa-se de um discurso integracionista em que o negro queria ser aceito como igual – dominante nos anos 1930 – a um discurso radical no qual o negro afirma a sua diferença em relação à sociedade inclusiva.

A consolidação desse movimento, entretanto, depende da existência de uma (postulada) unidade de base do mundo negro, capaz de incluir não apenas os diferentes povos africanos como também os negros da diáspora. Essa dificuldade vai ser contornada através do recurso às comunidades religiosas, particularmente aquelas consideradas tradicionais que teriam preservado do modo mais estrito os

sistemas simbólicos e rituais que herdaram dos ancestrais africanos. As comunidades religiosas afrodescendentes são, então, incorporadas às narrativas políticas dos movimentos negros, como parte relevante das lutas históricas de emancipação do negro brasileiro e como fontes privilegiadas de uma ancestralidade comum. Essa “ancestralidade africana difusa” (Sales, 2009) constitui um dos pilares centrais da identidade negro-africana propugnada pelo movimento negro.

São os terreiros de candomblé, em particular àqueles vinculados à tradição nagô-ketu na Bahia, que melhor vão encarnar este papel de “fiel depositário” da herança civilizacional africana no Brasil. Iniciar-se numa dessas casas torna-se, portanto, o equivalente a reencontrar-se com a própria herança africana preservada em solo brasileiro. Para esse novo movimento negro,

a religião afro-brasileira é importante por varias razões: ela contribui para unificar a “etnia”; desempenha papel revolucionário ao opor seus próprios valores aos da religião dos brancos; permite ao negro reatar com seu passado, uma vez que soube preservar seus mitos e seus heróis; e é uma das principais fontes de inspiração para os projetos políticos do movimento negro (Capone, 2004, p. 314)

As comunidades religiosas aportam uma contribuição decisiva ao permitir a afirmação de uma unidade comum a todo o “mundo negro”, baseada na permanência dos elementos rituais originais nas suas práticas. Como destaca, ainda, Capone:

Como o negro no Brasil é evidentemente um mestiço, fruto de diferentes contatos culturais, acaba-se buscando os elementos comuns aos diferentes cultos religiosos de origem africana, “a analogia de seus conteúdos estruturais básicos comuns e a continuidade – com saltos vazios – de um sistema que inovou elementos essenciais de uma herança mística ancestral”. (Capone, 2004, p.315).

Este papel gerou, por via de consequência, uma cobrança dirigida ao próprio candomblé, visando a sua dessincretização e reafirmação, ou seja, a depuração de outras influências para que pudesse, então, aparecer em toda a sua pureza a África ancestral. Nesta perspectiva, a interpretação mais comum do sincretismo foi a “teoria da máscara”, segundo a qual este seria apenas uma fachada, um disfarce sob o qual os negros puderam cultivar os seus deuses. Visto a partir desta perspectiva, o fenômeno se reduz a uma seqüela da escravidão devendo, assim como as demais, ser erradicado. Essa leitura foi compartilhada por algumas lideranças religiosas, conforme expressa o Manifesto assinado pelas ialorixás baianas em 1983:

Durante a escravidão, o sincretismo foi necessário para a nossa sobrevivência. Agora, em suas decorrências e manifestações públicas, gente do santo, ialorixás, realizando lavagens nas igrejas, saindo das camarinhas para as missas, etc. nos descaracteriza como religião, dando margem ao uso da mesma coisa exótica, folclore, turismo. (In Consorte, 2006, p. 90).

Ainda que se questione a generalização da postura preconizada pelo Manifesto, o fato é que o tom do seu discurso marca uma tendência política que só tenderia a se intensificar nos anos seguintes. Com a redemocratização do país e a institucionalização de um conjunto de políticas públicas voltadas para a população negra nos últimos 20 anos, esta visão da centralidade das religiões afro-brasileiras na política anti-racista no Brasil se aprofundou, tanto na percepção dos adeptos quanto na dos militantes.

Desconfianças foram superadas e novas alianças forjadas com base na percepção de uma história comum. Com este apoio os militantes religiosos afro-brasileiros passaram a transitar nos espaços abertos pelos movimentos sociais negros, utilizando seus recursos organizacionais e acionando os dispositivos legais e políticos de combate à discriminação étnico-racial contra as práticas de intolerância religiosa.

### **A reconfiguração interna do campo religioso**

Um elemento importante veio complexificar esse quadro: a presença cada vez maior de brancos oriundos da classe média entre os adeptos destas religiões – particularmente do candomblé.<sup>3</sup> Estes tendem a ver o candomblé como mais uma das alternativas colocadas no mercado religioso e menos como uma expressão importante da identidade afrodescendente. Enquanto outros adeptos, em particular aqueles vinculados aos movimentos sociais negros, o veem como fonte de conscientização étnica e mobilização para a população afro-brasileira. Em comum os dois grupos possuem:

valores, costumes e aspirações próprios de sua condição social. O hábito de leitura, o gosto pelo estudo, o prazer do consumo descortinam um mundo de novidades a serem buscadas nos livros, nas revistas, na internet, nas atividades universitárias, no mercado de artigos religiosos (Prandi, 2004, p. 236).

Ambos os grupos possuem, ainda, um projeto comum: o de recriar a religião à sua imagem e semelhança, seja transformando-a na presença exótica da África tradicional no Brasil, seja convertendo-a em algo a ser utilizado politicamente como um marcador de diferença étnica para uma parcela da população. Sob a atuação combinada desses dois grupos, à qual se acrescem as posturas assumidas pelos sacerdotes e sacerdotisas mais antigos – que tem sido até o momento, os responsáveis pela continuidade da religião – é o próprio perfil do campo religioso afro-brasileiro que se encontra em intenso processo de reconfiguração. Vale lembrar que além destes fatores internos, pesam também sobre o campo as relações estabelecidas com a sociedade inclusiva, seja com a opinião pública difusa, seja com o Estado e suas políticas de recorte “étnico”, seja com os seus adversários religiosos, tais como os neopentecostais. Como resultado, assistimos atualmente a um reposicionamento das diferentes tradições dentro do campo religioso: com o candomblé, particularmente o candomblé das casas tradicionais da Bahia, assumindo o papel de modelo canônico que se sobrepõe às formas de estruturação das diversas variantes locais.

Outro aspecto deste redirecionamento é a desvalorização das formas mais sincréticas da religiosidade afro-brasileira, especialmente a umbanda, que aparece agora associada a uma espécie de alienação étnica. Construída simbolicamente como a religião brasileira e tendo vivido o seu auge nas décadas de 1960 e 1970, a umbanda apresenta na sua cosmovisão uma *bricolage* das tradições católica, kardecista, indígena e africana organizadas numa síntese marcada pela ideia de “evolução”. No seu projeto, ao mesmo tempo modernizante e racionalista, o “primitivismo” dos cultos mais africanizados deveria ser depurado pelo racionalismo do ideal civilizacional kardecista. Conforme analisa Wagner Silva:

A umbanda, como religião que se quer brasileira, nacional, patrocinou no plano mítico a integração de todas as categorias sociais, principalmente as marginalizadas, por meio de uma nova síntese onde os valores dominantes da religiosidade de classe média (católicos e posteriormente kardecistas) se abriram às formas populares e negras, “depurando-as” em nome de uma mediação que no plano religioso representou a convivência das três raças (p. 06)

De fato, a instância positiva da influência africana que permanece na cosmovisão umbandista é representada pelos “preto-velhos”, apresentados, geralmente, como espíritos de escravos, humildes e sofredores, porém evoluídos e dotados de grande sabedoria. Ora, é relativamente fácil identificar uma correspondência entre esta concepção espiritual e o perfil da sociedade brasileira na mesma época: uma sociedade na qual o mito da democracia racial e a celebração da mistura de raças, convivía com a hegemonia da população branca e a exclusão da população negra dos espaços socialmente prestigiados. Os atributos celebrados no “preto-velho” constituem, em grande parte, as marcas da subalternidade valorizadas pelas elites brancas.

O questionamento desse modelo e a desconstrução do mito da democracia racial sabotaram as bases ideológicas da síntese umbandista. Neste processo, a umbanda e seu sincretismo passam a ser vistos como um indício de “colonialismo cultural”. Atualmente, fala-se em identidade afrodescendente e não mais afro-brasileira, nem sequer brasileira, uma vez que o ideal de nacionalidade ficou para trás, jazendo junto aos escombros da ditadura militar. É uma nova identidade, coerente com o multiculturalismo da época atual. E será como o guardião de uma África mítica que o candomblé procurará se afirmar. Ele se torna, então, o celeiro onde estão preservados os símbolos, imagens, palavras, ideias e histórias que vão alimentar os sonhos dos adeptos das religiões de “matriz africana”, termo preferido, agora, em relação ao anacrônico, sincretizado e inautêntico “afro-brasileiro”.

Esboça-se, assim, uma separação tácita entre o Brasil e a África nas formas de categorização e nomenclatura das denominações religiosas. A nomenclatura “afro-brasileira”, utilizada não só pelos pesquisadores, mas também pelos adeptos, aos poucos vai sofrendo restrições e reduções. Assim parece que a toda manifestação dentro do campo das religiões afro-brasileiras que fuja do modelo de tradição africana idealizada, atribui-se o qualificativo de “brasileiras”, indicando um grau de afastamento e degeneração da essência religiosa africana. Umbanda, jurema, macumba e até mesmo alguns tipos de candomblés como os que cultuam caboclos, pombas giras, mestres etc. são tidos como formas que se distanciam da “verdadeira” religião dos orixás.

É, pois sob o pano de fundo da afirmação/construção de uma nova identidade para o candomblé e da submissão das demais variantes dos cultos afro-brasileiros à sua cosmologia, rituais e organização, que as religiões afro-brasileiras iniciam sua participação na esfera política nacional. A centralidade do candomblé nesse processo dá-se em função do papel desempenhado por esta modalidade religiosa tanto na estruturação do campo religioso afro-brasileiro como na construção da identidade política do “povo negro”, tal como propugnada pelos movimentos sociais negros, na agenda das políticas de ações afirmativas.

### **Construindo a historia comum**

Como consequência da centralidade assumida pela religião nos processos de reconstrução identitária da população negra, instala-se, ainda que nem sempre de maneira explícita, uma pressão pela presença do militante social negro dentro das casas de culto. A título de ilustração, veja-se o comentário dessa liderança do MNU sobre a relação entre o partido (no singular), o movimento e o terreiro:

No MNU a gente até está satisfeitozinho. A gente tem ai uma juventude preta que já pensa por conta própria... **poucos estão nos terreiros**, mas estão no partido político. (...). Agora qual é o processo? Fazer com que esta turma venha para os espaços. Alguns **já** estão no terreiro. É o caso de Jeter que trabalha lá na Gerência (...). **Ele já foi do partido, ele é do partido, do partido veio para o MNU, do MNU foi para os terreiros**, entendeu? Tá causando... tá compreendendo esse processo. Já outros jovens, por influência muito forte

marxista, **ainda** estão com dificuldade... do terreiro. (Maria, adepta, dirigente do MNU em Recife).<sup>4</sup>

Subjacente à fala acima, encontramos algo que poderíamos definir como o perfil do militante negro ideal: aquele que está presente e atuante nestes três espaços, vistos como diferentes *loci* da mesma luta: o partido, o movimento e o terreiro. A percepção destes espaços como complementares, exprime uma leitura que caracteriza a opressão do negro na sociedade brasileira como política e econômica, mas também cultural e religiosa. Sendo assim a luta contra o racismo impõe a visão da religião como bandeira importante da resistência organizada

Nem sempre a religião teve esse destaque na agenda política do movimento negro. Mesmo nos anos 1980, quando o MNU começa a africanizar o seu discurso, o candomblé ainda não era interpretado como parte constitutiva da identidade negra brasileira. Ao contrário, persistiam dificuldades e desconfianças causadas, por um lado, pela resistência de muitos militantes a esta aproximação, e, de outro, pelo fato de que os terreiros mantinham uma distancia da agenda anti-racista e que seus adeptos se sentiam discriminados nos espaços políticos criados pelos movimentos sociais negros. A aproximação entre os dois atores coincide com um período de crise e desmobilização do movimento social. Esta conjuntura, agravada ainda pela dificuldade de penetração popular, que sempre foi uma das debilidades do movimento negro, contribuiu para que este encontrasse nas religiões de matriz africana novas possibilidades de estruturação e atuação política. O modo como esta realidade se expressa no estado de Pernambuco é bem caracterizada por esta outra entrevistada militante histórica do movimento social negro e que não pertence a nenhuma religião:

**Há uns 10 anos atrás, você não tinha algo tão associado como você tem hoje**, disso que você fala do discurso e da questão religiosa. Os ativistas, alguns eram religiosos, mas esses não vinham para dentro do movimento negro, **a maioria não era e não trazia a religião como foco para dentro do movimento**. Eu acho que a saída dos terreiros, a presença desses homens e dessas mulheres, nesses espaços públicos são muito fortes. Essas pessoas são muito fortes, presencialmente muito fortes. E aí tem toda uma concepção religiosa, porque também no terreiro elas são criaturas fortes, são centrais. Então quando elas vêm, elas trazem essa experiência de **terreiros e como o movimento negro ele está... Não é fragilizado**, mas o discurso dele está assim... **Eu poderia dizer se recompondo**, com essas presenças, essas presenças fortes. (Rafaela, militante do MNU, sem ligação religiosa)

Como resultado dessa conjunção de fatores tornou-se fato comum encontrarmos militantes que buscam construir para si uma *persona* afrodescendente, expressa através de determinadas “marcas” performáticas e discursivas que aos poucos vão se sedimentando como “marcas diacríticas” da identidade negro-africana. Estas marcas evidenciam-se no uso de vestimentas e ornamentos relacionados ao sagrado afro-brasileiro, bem como nos ritos linguísticos (e para-linguísticos) utilizados nos espaços públicos. A utilização ostensiva desses símbolos de pertença tem, claramente, um caráter político, constituindo-se num veículo privilegiado de expressão/afirmação de uma identificação étnica capaz de diferenciar – de maneira positiva – seu portador. Atuação claramente percebida pela nossa entrevistada:

Eu acho a religião de matriz africana muito mágica, porque ela tem... Por exemplo, você pode ser católico, mas ninguém vai ficar o tempo todo dizendo para a você. Você tem que estar de batina, se você não estiver com batina não

estiver com nada que lhe associe, **você é uma pessoa como qualquer outra, perdida nessa multidão.** No caso da religião de matriz africana, ela... **O tempo todo, as pessoas estão trazendo o terreiro nelas, associado a elas, a seu corpo ou é a sua roupa ou é a sua conta ou é alguma coisa, quando não é isso é a linguagem.** (Rafaela, militante do MNU, sem ligação religiosa).

Mais do que uma opção individual, essa performance constitui uma expressão simbólica do momento vivido atualmente pelas religiões afro-brasileiras. Enquanto até o final dos anos 1970 e início dos anos 1980 era comum os adeptos ocultarem os símbolos da sua pertença religiosa (por conta da perseguição e do preconceito), hoje temos na exibição pública desses atributos uma “distinção” buscada até mesmo por aqueles que não são organicamente vinculados a nenhuma dessas religiões. Fato fortemente contestado por alguns dos adeptos mais antigos:

Veja só, eu acho que .. existe todo um trabalho que o movimento negro enquanto batalhador por esse espaço, por essa visibilidade junto ao governo e as políticas públicas, e é claro que o candomblé se insere nele. Isso é inegável. **Mas o candomblé não é propriedade do movimento negro,** o movimento negro não tem ingerência, não tem... Hoje em dia você vê gente do movimento negro que não tem nada a ver com o candomblé, está com uma volta no pescoço, que comprou no mercado ou fez, e coloca aquilo. Que ele esteja com o “abadá” com a estampa afro, massa. Mas às vezes usa algo que não sabe nem o significado. **E a gente, que é do candomblé, sabe que aquela pessoa não é iniciada, ela não pode estar com aquilo no pescoço.** Isso gera uma tensão também, **porque a gente está vendo outras pessoas se apropriaram de coisas nossas.** (Guilherme, sacerdote do candomblé, sem ligação com o MNU)

Mais do que uma tentativa de apropriação ou de afirmação de uma pertença religiosa inexistente, cremos tratar-se aqui de outra dimensão assumida pela religião na perspectiva dos militantes sociais. Uma dimensão na qual a religião é apropriada como uma linguagem, uma gramática, através da qual é possível afirmar tanto a contestação do padrão cultural dominante, quanto o orgulho pelo retorno aos valores próprios da sua herança cultural. É neste sentido que chamamos a atenção para a sua transformação em uma religião de “afirmação étnica”<sup>5</sup>.

Esta vinculação direta entre movimento social e expressão religiosa, traz no seu bojo, alguns riscos, entre eles, a possibilidade de que a hierarquia tradicional das casas de culto – onde a palavra da ialorixá ou babalorixá é aceita sem questionamentos – substitua o conflituoso característico da cena política. Essa preocupação é perceptível nas reflexões da nossa entrevistada, embora se perceba também a preocupação em não se posicionar de forma a apresentar a religião como um impedimento ao debate democrático:

Quando um militante é de terreiro, ou se torna de terreiro, o que é que acontece? **Ele age diferente no movimento, entende? Ele não questiona como questionava antes, no sentido de ser, até de certa forma, inquisidor.** Porque eu vi um discurso num encontro lá na Paraíba e aí outra pessoa que também era de terreiro, aí “Peraí, meu irmão,” entende? “Você é não sei o quê no terreiro e eu sou não sei o quê”. Entendeu? No terreiro é perfeito esse discurso, mas ali ele impede a minha possibilidade de me colocar. E eu acho isso uma coisa..., não é perigosa. **Não estou dizendo que é perigoso.** Mas assim, eu acho que pode ser impedidor disso que o movimento construiu até



hoje, que é a capacidade das pessoas intervirem com qualidade, com qualificação... (Rafaela, militante do MNU, sem ligação religiosa).

Concordamos com a opinião expressa pela entrevistada no sentido de que estamos tratando aqui de “possibilidades” que podem, ou não, tornarem-se modelos concretos de intervenção seja da religião no espaço público, seja da militância social no espaço religioso. Neste sentido, a imagem da encruzilhada<sup>6</sup>, tão cara à cosmovisão e à ritualística afro-brasileira, surge como uma boa metáfora para a situação atual.

### **1. Uma encruzilhada política**

O que a análise acima nos permite inferir é que a presença dos atores religiosos afro-brasileiros na esfera pública constitui o resultado da conjunção de vários fatores, nem todos relacionados a questões de caráter religioso. Neste sentido, a metáfora da encruzilhada como um ponto para onde confluem vários caminhos se apresenta como adequada para simbolizar a complexidade dessa presença. A encruzilhada aparece como uma imagem adequada também por conta da impossibilidade de se apontar a direção futura desse processo de participação política, uma vez que esta depende de qual dos caminhos será escolhido de forma hegemônica.

Vejam os alguns destes caminhos. Um deles diz respeito à permanência e ao fortalecimento da articulação entre pertença religiosa, negritude e africanidade. Nesta perspectiva, haveria a possibilidade de um distanciamento de parcela da militância negra pertencente a outras tradições religiosas da luta pela promoção da igualdade racial. Possibilidade que até o presente momento não tem se verificado. De um lado, por conta da própria estrutura organizativa do MNU, que não atua a partir da perspectiva do centralismo democrático, permitindo a aceitação de diferentes teses, mesmo aquelas oriundas de grupos minoritários. E, de outro, por conta do relativo consenso existente entre seus membros sobre o papel da religião na salvaguarda da herança africana no país. No imaginário dos militantes negros (independente da pertença religiosa), as comunidades religiosas tradicionais aparecem como uma espécie de fonte pura da ancestralidade, a partir da qual se constrói e se afirma a africanidade dos negros brasileiros. Nesta perspectiva, cabe ao Estado e à sociedade inclusiva a responsabilidade pela sua valorização e preservação e a luta por estes direitos é vista como parte constitutiva da demanda por reparação, seja em função da sua contribuição cultural aportada pelas comunidades de terreiro, seja em função das perseguições sofridas pelos seus sacerdotes e sacerdotisas. Outro caminho possível é o do aprofundamento do processo de transformação das religiões afro-brasileiras (particularmente do candomblé) em religiões universais. Mais uma vez, em termos tendenciais, poderíamos especular sobre a possibilidade de um conflito entre os “novos adeptos” não negros e oriundos das camadas médias da sociedade brasileira e os, igualmente “novos adeptos”, provenientes dos movimentos sociais negros. Trata-se de uma tendência que não parece se confirmar, uma vez que, em alguns terreiros os mais “re-africanizados” tendem a ser, exatamente, os brancos da classe média. O próprio movimento de reafricanização responde a duas demandas aparentemente contraditórias: de um lado permite a apresentação das tradições afro-brasileiras como algo “exótico”; e “diferente”, um “outro” capaz de se tornar tão atraente às camadas médias quanto às denominadas “religiões orientais” proporcionando, assim, uma vivência religiosa distinta daquela ofertada pela religião hegemônica. Nesta perspectiva a reafricanização pode se constituir numa estratégia para melhor colocação das tradições afrodescendentes no mercado religioso.

Longe de serem excludentes, os dois movimentos – o de transformação do candomblé em religião universal e o da sua eleição como a religião do povo negro – caminham lado a lado. Há enfim, um intenso processo de reconfiguração interna do campo religioso afro-brasileiro associado a um reposicionamento diante da sociedade inclusiva que está diretamente vinculado à proximidade desse

processo com as iniciativas identitárias do movimento negro e às mudanças no tratamento das questões raciais na agenda política brasileira.

## Referências

- BASTIDE, Roger. **Imagens do Nordeste místico em Branco e Preto**. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1945.
- BOAES, Antonio Giovanni. África e Brasil: separação simbólica/social no campo das religiões afro-pessoenses. In **CAOS – Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, n. 14. pag. 119-133, setembro 2009. Disponível em [www.cchla.ufpb.br/caos](http://www.cchla.ufpb.br/caos). Acessado em 25/04/2010
- CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: EDUSP. 1998.
- CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Pallas, 2004.
- CONSORTE, Josildeth Gomes. Em Torno de um Manifesto de Ialorixás Baianas contra o Sincretismo. In CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson. **Faces da tradição afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.
- CAROSO, Carlos & BACELAR, Jefferson (orgs.). **Faces da Tradição Afro-brasileira**. São Paulo. Pallas Editora. 1999.
- DOMINGUES, Petrônio. História do Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos. Disponível em [www.scielo.br/pdf/tem/v12n23/v12n23a07.pdf](http://www.scielo.br/pdf/tem/v12n23/v12n23a07.pdf). Acessado em 12/07/2010
- JENSEN, Tina Gudrun. Discursos sobre as religiões afrobrasileiras: da desafricanização para a reafricanização. In **REVER – Revista de Estudos da Religião**. Nº 01/2001. Disponível em [www.pucsp/rever/rv012001/p.jensen.pdf](http://www.pucsp/rever/rv012001/p.jensen.pdf).> Acessado em 26/06/2008.
- HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-modernidade**; Tradução de Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro:DP&A, 1997.
- \_\_\_\_\_. Quem precisa da identidade? In **Identidade e diferença: A perspectiva dos estudos culturais**. Tomaz Tadeu da Silva (Org.) – 9 ed. – Petrópolis: Vozes, 2009.
- LEPINE, Claude. O candomblé africanizado no campo religioso paulistano In *Cadernos Ceru*, serie 2, nº 13. São Paulo: 2002 .
- MAUÉS, Maria Angélica Motta. “Da ‘branca senhora’ ao ‘negro herói’: a trajetória de um discurso racial” In **Estudos Afro-Asiáticos**, nº 21. pag. 119-130, dezembro 1991.
- OLIVEIRA, Rosalira. Guardiãs da Identidade? As religiões afro-brasileiras sob a ótica do movimento negro In **Revista Magistro - Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras e Ciências Humanas – UNIGRANRIO**. Vol. 2 nº 01, 2011- pag. 50-68. Disponível em <http://publicacoes.unigranrio.edu.br/index.php/magistro/article/viewFile/1424/760>

- \_\_\_\_\_. Em busca da pátria mítica: visões da África entre adeptos do candomblé. In **CAOS – Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, n. 14. pag. 119-133, setembro 2009. Disponível em [www.cchla.ufpb.br/caos](http://www.cchla.ufpb.br/caos). Acessado em 25/04/2010
- ORO, Ari Pedro. A desterritorialização das religiões afro-brasileiras. In **Revista Horizontes Antropológicos**, v. 1, nº 3, PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 1995, pp 69-79.
- PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova**. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1991.
- PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. In **Civitas**. Porto Alegre, v. 3, nº 1, jun. 2003, pp 15-33.
- \_\_\_\_\_. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso In **Estudos Avançados**. vol.18 no.52 São Paulo Sept./Dec. 2004. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40142004000300015](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300015). Acessado em 20/03/2008
- SALES, Ronaldo L. Políticas de Ancestralidade: negritude e africanidade na esfera pública In **CAOS – Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, n. 14. pag. 119-133, setembro 2009. Disponível em [www.cchla.ufpb.br/caos](http://www.cchla.ufpb.br/caos). Acessado em 25/04/2010
- SANSONE, L. Da África ao afro: uso e abuso da África entre os intelectuais e na cultura popular brasileira durante o século XX. In **Revista Afro-Ásia**, 27 (2002), p. 249-269. Disponível em <<http://www.afroasia.ufba.br/edicao.php?codEd=34>>. Acessado em 17/03/2009.
- \_\_\_\_\_. **Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção da cultura negra no Brasil**. Tradução: Vera Ribeiro. Salvador: Edufba, Pallas, 2003.
- \_\_\_\_\_. Objetos da identidade negra: consumo, mercantilização e globalização na criação de culturas negras no Brasil In *Mana*, vol 6, nº 1, Rio de Janeiro: 2002. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php>, acessado em 12/03/2010.
- SEMPRINI, Multiculturalismo. Tradução: Laureano Pellegrin. Bauru,SP: EDUSC, 1999.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. Reafricanização e sincretismo: interpretações acadêmicas e experiências religiosas. In CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson. **Faces da tradição afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas, 1999. p.149-57.
- \_\_\_\_\_. Religiões afro-brasileiras: formação e dinâmica In Projeto Raça, Desenvolvimento e Desigualdade Social. Disponível em [http://www.erudito.fea.usp.br/PortalFEA/Repositorio/1181/Documentos/transcricao\\_port\\_2\\_1\\_1.pdf](http://www.erudito.fea.usp.br/PortalFEA/Repositorio/1181/Documentos/transcricao_port_2_1_1.pdf). Acessado em 03/09/2012
- WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual In **Identidade e diferença: A perspectiva dos estudos culturais**. Tomaz Tadeu da Silva (Org.) –9 ed. – Petrópolis: Vozes, 2009.

## NOTAS

---

<sup>1</sup> Este texto é o extrato do relatório de pesquisa “Negociando a tradição: religiões afro-brasileiras e esfera pública”, desenvolvida pela autora, através da Fundação Joaquim Nabuco, na cidade de Recife, capital do estado de Pernambuco no Nordeste do Brasil, durante os anos de 2011 e 2012.

<sup>2</sup> Dra. Em Antropologia pela PUC – São Paulo. Pesquisadora Assistente da Diretoria de Pesquisas Sociais da Fundação Joaquim Nabuco. Endereço: Rua Dois Irmãos, 92 – Apipucos. CEP: 52071-440 – Recife- PE- Brasil. 055 (81) 3073-6595. E-mail: rosaira.santos@fundaj.gov.br

<sup>3</sup> Uma ressalva se faz necessária: a presença de brancos ( pobres) não é novidade no candomblé. Já nos anos 1940, Roger Bastide registrava esta realidade (Bastide, 1945).

<sup>4</sup> As falas apresentadas são referentes a entrevistas realizadas no âmbito da pesquisa “Negociando a tradição: religiões afro-brasileiras e esfera pública”. Os nomes foram alterados para preservar a identidade dos entrevistados.

<sup>5</sup> Cunhamos a expressão “religião de afirmação étnica” para assinalar o fato de que, embora já não seja uma religião cuja pertença está restrita apenas aos descendentes de africanos, o candomblé continua a ser (e se torna cada vez mais) um dos mais fortes símbolos da identidade coletiva acionado pelos membros deste grupo.

<sup>6</sup> Nas religiões afro-brasileiras as encruzilhadas são dedicadas a Exu (quatro caminhos) e a Pomba-Gira (três caminhos).