



OS PROCESSOS HISTÓRICOS E A HISTÓRIA NA FORMAÇÃO DA IDENTIDADE RELIGIOSA AFRO-BRASILEIRA

Thiago Lima dos Santos¹

Resumo: Na busca por definir-se enquanto religião legítima, o povo de santo projetou e passou a por em prática um processo que ainda hoje se faz presente no meio religioso afro-brasileiro. Esse processo denominado pelos estudiosos como “africanização” ou “reafricanização” é complexo e fruto da busca por uma identidade própria. Esta comunicação pretende discutir e apresentar a contribuição da História, enquanto área do conhecimento, na construção da identidade do povo de santo, tratando os vários aspectos históricos discutidos por antropólogos, etnólogos e historiadores.

Abstract: In seeking to define itself as a legitimate religion, the povo-de-santo designed and started to implement a process that still is present in among the African-brazilian Religions. This process called by scholars as "africanização" or "reafricanização" is complex and the result of search for a specific identity. This communication intends to present and discuss the contribution of history as a field of knowledge in the construction of the identity of the povo-de-santo, in the various historical aspects discussed by anthropologists, ethnologists and historians.

¹ Graduando. Universidade Federal do Maranhão. E-mail: thiagolima.santos@yahoo.com.br



1. INTRODUÇÃO

Ao se pensar a contribuição do conhecimento histórico para os estudos afro-brasileiros e, ainda mais, para a definição de uma identidade religiosa, nos deparamos com um campo de pesquisa cujos resultados são obtidos tanto nos estudos históricos quanto antropológicos. Neste campo – estudo histórico das religiões afro-brasileiras – o historiador se aventura por caminhos nos quais as lacunas parecem aumentar conforme se recua no tempo.

Pensar Antropologia e História enquanto ciências distintas, ao ponto de possuírem objetos também distintos e resultados de pesquisa que competem somente à ciência que os gerou é um engano. Essas duas áreas do conhecimento possuem uma relação profícua, quando próximas possibilitam a construção de um conhecimento mais profundo acerca das sociedades.

Buscar a contribuição da História é, antes de tudo, discuti-la enquanto contributo, pois a idéia não é buscar determinado objeto e identificá-lo como pertencente à pesquisa do historiador. O sentido não é partir do fim para o início, ou seja, identificar o elemento constitutivo da identidade religiosa e ligá-lo à área da História. Pelo contrário, a idéia é partir das pesquisas históricas a respeito do negro e somente depois observar como estas podem contribuir na vivência destes grupos religiosos.

Como dito anteriormente o intuito não é requisitar as posses da História. Esta pretensão poderia até ser considerada redundante se partimos do princípio de que a identidade afro-brasileira – seja ela étnico-racial, religiosa ou mesmo ambas – possui suas bases históricas como grande parte das identidades elaboradas no mundo. Fazer uso da História na configuração de uma identidade, seja ela qual for, é utilizar todo um simbolismo presente na tradição. Esta confere caráter axiomático, credibilidade dentro do meio em que é forjada e, em certos casos, até mesmo sacralidade.²

O conhecimento histórico é capaz de estabelecer, ou no mínimo indicar as bases constitutivas de grupos sociais, como os africanos transplantados para o Brasil durante os períodos Colonial e Imperial. Mesmo que essa tarefa seja difícil, a História através de seus

² No meio religioso afro-brasileiro, em grupos que baseiam sua organização em uma cultura de caráter tradicional, caracterizado principalmente pela oralidade, e mesmo entre os mais velhos as expressões “sempre foi assim”, “isso vem dos antigos”, “é assim desde muito tempo”, entre outras tantas, são depositárias dessa intenção de passar o caráter duradouro e estabelecido de algo, do qual não se deve duvidar. Não sendo um mero aspecto sócio-lingüístico essas expressões carregam um aspecto simbólico de culturas e identidades que se firmam na tradição.



métodos pode ao menos indicar, ou aproximar-se daquilo que se considera o passado de um povo.

2. A CULTURA AFRO-BRASILEIRA EM QUESTÃO.

Comumente a idéia da cultura afro-brasileira é tratada como uma mistura de elementos da cultura africana com a brasileira. Essa explicação, no entanto, merece ser questionada para ser tornar mais complexa. A cultura brasileira, em seu caráter uno, é alvo de sérios questionamentos baseados no multiculturalismo que marca a formação social do país. Darcy Ribeiro apresenta o Brasil formado por três matrizes étnicas, que atravessaram intensa miscigenação, nos mais diversos graus em todas as regiões do país.

A homogeneização da cultura brasileira, – figura utilizada na mídia política – falha muito criticada por estudiosos das mais diversas áreas também está presente na caracterização do continente africano. Leila Hernandez trata essa característica como “o equívoco no tratamento referencial que diz respeito ao continente africano” em consequência “das lacunas do conhecimento quando não do próprio desconhecimento sobre o referido continente”. (HERNANDEZ, 2005, p.16).

Para a autora é bem claro que a designação África atende a outros interesses. Os ideais de conhecimento, cientificismo, racionalidade, os quais a Europa se arrogava o título de depositária, estavam em pauta quando este continente pôs em prática suas pretensões coloniais e neocoloniais. Mesmo com toda a justificativa para tais processos é no plano discursivo que estas perspectivas se encerram. A autora considera que:

“Os africanos são identificados com designações apresentadas como inerentes às características fisiológicas baseadas em certa noção de raça negra. Assim sendo, o termo *africano* ganha um significado preciso: negro, ao qual se atribui um amplo espectro de significações negativas tais como frouxo, fleumático, indolente e incapaz, todas elas convergindo para uma imagem de inferioridade e primitivismo”. (HERNANDEZ, 2005, p.18)

Este negro estereotipado foi a imagem genérica utilizada pelos colonizadores para firmar seu domínio e assegurar a colonização cultural. O indivíduo, de qualquer local do continente África, acaba sendo caracterizado como africano, excluindo-se por completo a possibilidade de entendimento de diversidades culturais e de uma sociedade heterogênea.

De posse dessas informações podemos entender que cultura afro-brasileira é, antes de tudo, um termo de aplicação genérica levando-se em consideração que não existe uma única cultura africana, tampouco uma brasileira. A tentativa de ser coerente com a realidade nos levaria à expressão “afros-brasileirismos”, em referência a multiplicidade



cultural antes descrita. Como não é intenção criar neologismos ou romper com as estruturas de pensamento já consolidadas, as análises aqui feitas partirão da expressão já estabelecida, mas sempre levando em consideração a heterogeneidade das culturas referenciadas.

3. A IDENTIDADE RELIGIOSA PARTINDO DOS TERREIROS

A identidade afro-brasileira foi construída ao longo do tempo, mas também é fruto de uma tomada de posição por parte dos indivíduos ligados a tais manifestações religiosas. Esse posicionamento crítico pode ser visto na década de 1980, ou mais precisamente, em 1983 quando ialorixás de grandes terreiros da Bahia decidiram definir sua religião através da ruptura com o sincretismo buscando uma forma própria de se caracterizar. Esse acontecimento não deve ser encarado de maneira isolada. A Bahia, considerada “Roma Negra”, é expoente maior e ponto difusor da cultura afro-brasileira, sendo esta resignificada conforme a região.

Porém devemos entender que a década de 80 não é tão somente um ponto de partida, mas também um ponto de chegada. No início deste tópico, informo que a identidade é fruto de uma tomada de posição e esta é feita levando em consideração momentos passados, que contribuem para uma definição identitária seja ela qual for. Os anos 80 são o fim de um período conturbado na História do Brasil, marcada por agitações nos mais variados setores da sociedade. Durante a Ditadura Militar, situações ficaram em evidência, a repressão e a resistência de alguns setores foram algumas delas.

A tentativa de silenciar vozes dissonantes aos poucos forçaram a sociedade a defender sua opinião cada vez mais, isso não somente na esfera do político. A repressão e a resistência também criaram os locais de fala e contestação.

O manifesto das ialorixás é reflexo desse cenário, dando mais robustez aos processos que já vinham acontecendo desde a década de 60 que se convencionou chamar de *africanização* ou *reafricanização*. Reginaldo Prandi observa que:

“Durante os anos 1960, algo surpreendente começou a acontecer. Com a larga migração do Nordeste em busca das grandes cidades industrializadas no Sudeste, o candomblé começou a penetrar o bem estabelecido território da umbanda, e velhos umbandistas começaram a iniciar-se no candomblé, muitos deles abandonando os ritos da umbanda para se estabelecer como pais e mães-de-santo das modalidades mais tradicionais de culto aos orixás” (PRANDI, 2006, p. 101)

Enquanto ponto de chegada, o manifesto, sintetiza processos que vinham valorizando a cultura afro-brasileira dita mais ligada às raízes. A umbanda, nesse sentido,



passa a ser desvalorizada por ter se distanciado de sua matriz africana, não cabendo aqui a discussão se esta entrou ou não em declínio.

O fato de uma cultura que por longo tempo foi transformada buscando ser aceita pela sociedade, como foi a umbanda, passou a ser desvalorizada frente ao candomblé, considerado inferior demonstra uma mudança sensível. O candomblé antes de buscar ser aceito pela sociedade buscava impor aquilo que realmente era, longe da intenção de embranquecimento.

Como ponto de partida os manifestos, tanto o primeiro como o segundo³, pretende, sobretudo, mostrar e buscar impor à sociedade a cultura religiosa afro-brasileira a partir do ponto de vista do povo de santo. Nesse cenário a identidade religiosa afro-brasileira toma um sentido mais direto, ou seja, definindo aquilo que realmente é através da explicação do que não é.

Muito se discutiu a respeito desses manifestos, suas conseqüências, os motivos, de sua elaboração entre outros aspectos. Tais discussões, conduzidas em sua maioria por antropólogos, acabaram propiciando, ao meu ver, um olhar voltado para as suas pesquisas, de maneira a vê-las influenciando na vivência do povo-de-santo. Daí entender a participação de intelectuais dentro dos terreiros, assim como a busca de um esclarecimento maior por parte dos sacerdotes e sacerdotisas das religiões de matriz africana. Esse duplo movimento, de intelectuais para o terreiro e “dos terreiros” para a academia, simboliza a importância que os estudos acerca do tema afro-brasileirismo possuem para os grupos que se encaixam sobre essas determinações.

Ordep Serra discute essa influência no que tange a participação de personalidades, autoridades e intelectuais nos terreiros e a proteção que estes recebiam ao não serem perseguidos pela polícia. Sobre esta influencia Sérgio Ferretti diz:

“Durante muito tempo a pesquisa nos terreiros estava demasiadamente preocupada com a preocupação com a procura de uma ‘pureza africana’, tentando identificar casas antigas, que permanecessem mais fiéis às tradições originais. Como reflexo desta atitude, os próprios líderes religiosos se preocuparam até hoje em reencontrar ou descobrir uma ortodoxia perdida, uma pureza clássica original. Constata-se todavia que as religiões afro-brasileiras são tão brasileiras quanto africanas e que a pureza perdida é mais um mito”(FERRETTI, 1992, p. 11).

Este reflexo da pesquisa liga-se ao manifesto das ialorixás baianas, aos processos de (re)africanização, levados à cabo em terreiros de todo o Brasil e, principalmente, na busca de uma identidade baseada em aspectos próprios do povo afro-

³ Os manifestos foram publicados no mesmo ano. O primeiro, do qual não disponho foi publicado em 29 de julho de 1983, o segundo é de 12 de agosto do mesmo ano. O segundo tem a intenção de dirimir os erros do primeiro, possuindo um discurso voltado para explicar as razões da intenção africanizadora.



brasileiro, excluindo-se as características sincréticas e deturpadas, buscando raízes puras presentes em um passado a conhecer.

4. HISTÓRIA E A IDENTIDADE RELIGIOSA AFRO-BRASILEIRA.

Nenhuma identidade histórica pode ser construída sem o conhecimento a fundo do passado. Embora a História, enquanto disciplina, seja muito mais que o simples desvendar do passado, sua principal função ainda está relacionada com o conhecimento ampliado e relacional do que foram as sociedades.

Os estudos sobre escravidão mostram como as etnias estiveram convivendo durante o período que vigorou este modelo de trabalho, configurando uma sociedade extremamente plural. Este panorama heterogêneo será encontrado pelos pesquisadores da área de história que buscarem as raízes de um povo que fora escravizado e trazido para o Brasil.

Nesse ponto reside uma das características da identidade, qual seja a alteridade. É a partir da diferenciação em relação ao outro que um indivíduo pode perceber e fortificar a percepção daquilo que é e também do que não é.

Romper com o sincretismo foi uma atitude baseada na alteridade, ou seja, na situação de diferença e de negação do outro. Ao perceberem modificações pela influência da Igreja Católica, foi possível às ialorixás baianas entenderem que antes (no passado) sua religiosidade fora muito diferente da realidade católica e que, com o passar do tempo, a pureza foi se perdendo, prejudicando a construção da identidade.

Dessincretizar ou reafricanizar é partir do pressuposto de que a influência católica tornou as religiões de matriz africana distantes de suas raízes. A resposta, ou o objetivo de romper com o sincretismo está na África, pois segundo Prandi:

“O tecido social do negro escravo nada tinha a ver com família, grupos e estratos sociais dos africanos nas origens. [...] A parte ritual da religião original mais importante para a vida cotidiana, constituída no culto aos antepassados familiares e da aldeia, pouco se refez, pois, na escravidão, a família se perdeu, a tribo se perdeu.” (PRANDI, 2006, p. 96)

E continua:

“Quando as estruturas sociais foram dissolvidas pela escravidão, os antepassados perderam seu lugar privilegiado no culto, sobrevivendo marginalmente no novo contexto social e ritual. As divindades mais diretamente ligadas às forças da natureza, mais diretamente envolvidas na manipulação mágica do mundo, mais presentes na construção da identidade da pessoa, os orixás divindades de culto genérico, essas sim vieram a ocupar o centro da nova religião negra em território brasileiro.” (PRANDI, 2006, p. 96)



As novas relações sociais estruturadas durante a escravidão são, portanto, pontos de partida das religiões afro-brasileiras. O sincretismo foi inerente ao regime escravista, não somente no aspecto religioso. Era antes uma estratégia de sobrevivência do que uma questão adaptativa, como pode ser vista atualmente, entre um candomblé que se pretende puro e a umbanda de aspecto híbrido.

Na busca da pureza, a África seria a única depositária desta. Uma vez que, no Brasil, as matrizes não são estanques, como podemos observar. Se em algum momento a cultura religiosa de alguma etnia se fez puro este seria na África e para lá chegar novamente a História se faz presente analisando os quadros sociais dos indivíduos cativos a fim de identificar os grupos étnicos, sua organização enquanto escravos, seu traslado e também a possibilidade de definição de suas origens africanas.

Trabalhos como o de Octávio da Costa Eduardo, “O negro no nordeste do Brasil”⁴, possuem aspectos cruciais para identificação dos grupos que chegaram aqui como escravos. No capítulo em que analisa duas comunidades de negros no Maranhão, o autor traz informações, tais quais o número e a etnia dos escravos, contidas em inventário dos séculos XIX. Essa mesma documentação é rica em dados desse tipo e, a partir delas, pode-se chegar à localização dos grupos étnicos nas províncias, às relações comerciais e finalmente à proveniência desses escravos em África⁵.

Para determinar a origem de determinado grupo, depois de feita toda uma genealogia histórica, o olhar deve então se voltar para a História do continente Africano buscando as rotas de tráfico interno e os pontos em que os indivíduos eram escravizados.

Feito este longo e penoso processo, a pureza dos rituais esbarraria em outros problemas, como o hibridismo cultural presente em solo africano e a grande influência que a Igreja Católica na conversão dos escravos ainda em solo africano. Tais considerações são baseadas no estudo da cultura e da história da África. Alberto da Costa e Silva, embora não sendo historiador faz em “A Enxada e a Lança”, um apanhado histórico do continente, trazendo importantes informações acerca do deslocamento dos povos e a sua formação cultural. A estrutura do panteão religioso, estudado por antropólogos, também evidencia isso, pois diversas divindades foram incorporadas em contatos culturais como cita Sérgio Ferretti.

⁴ Da publicação original, “The Negro in Northern Brazil, a study in Acculturation, sem tradução para o português.

⁵ Esses dados de proveniência são inexatos, enquanto localidade específica, em território africano. Várias etnias eram escravizadas no interior do continente e depois transportadas para os portos, onde recebiam a denominação genérica referente ao local de embarque.



“Formada desde o início dos tempos dos tempos modernos por migrações dos Ajá, cuja capital era Tadô no atual Togo, o reino do Daomé [...] possuía organização religiosa e política extremamente complexas, tendo dominado diversos reinos vizinhos e incorporados inúmeras divindades, chamadas voduns [...] as constantes entradas de deuses no reino decorriam dos casamentos dos reis com mulheres de outras regiões, que traziam seus cultos” (FERRETTI, 2004, p. 199).

Entre contatos culturais e hibridismo, evidenciado pelas pesquisas, antropológicas e históricas, formaram-se os grupos que vieram para o Brasil e que se estruturaram em torno de uma nova cultura, atravessada por uma série de aspectos que modificaram profundamente aquilo que era vivido em solo africano. A cultura religiosa afro-brasileira sobreviveu a custo de muitas perdas, atualmente os processos que buscam eliminar os traços sincréticos podem ser entendidas como uma resposta à toda as modificações, buscando se fortalecer e conhecer a si mesma do que tentar reproduzir características que não lhe são próprias portanto não verdadeiras para o povo de santo.

5. CONCLUSÃO

Mito ou não, a pureza religiosa do candomblé é um artifício utilizado para auto determinação. Para o povo de santo esta é a solução que determina um dos pontos em que se baseia a crença. Essa estratégia foca em um aspecto histórico, a identidade, que para se manter viva, negando o sincretismo, precisa também manter a crença na pureza que pode ser mística e mítica, não no sentido de inexistência.

Como um mito fundador, a pureza do candomblé, cada vez mais distante do embranquecimento ritual, voltado para suas raízes em África, estabelece um ponto para o qual convergem as intenções – processo de africanização – e do qual emana a crença.

Os aspectos históricos são, portanto, fundamentais na busca e construção dessa identidade, na medida em que africanizar é voltar ao passado para apreender deste as características ontológicas do que seria o candomblé em seu aspecto primeiro. Os estudos históricos são peças chaves no entendimento desse passado e prerrogativas para aqueles que buscam um conhecimento mais completo acerca do tema.

BIBLIOGRAFIA.

- CONSORTE, Josildeth Gomes. **Em Torno de um Manifesto de lalorixás Baianas contra o Sincretismo**. In Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. CAROSO, Carlos / BARCELAR, Jeferson (organizadores). – 2. Ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, Bahia: CEAO, 2006.
- EDUARDO, Octavio da Costa. **The Negro in Northern Brazil: a Study in Acculturation**. – New York: J. J. Augustin Publisher. 1948.



- FERRETTI, Sérgio Figueiredo. **Sincretismo Afro-Brasileiro e Resistência Cultural**. In Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. CAROSO, Carlos / BARCELAR, Jeferson (organizadores). – 2. Ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, Bahia: CEAO, 2006.
- _____. **Voduns da Casa das Minas**. In O culto aos orixás, voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras. MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. (organizador). – Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- _____. O conhecimento erudito da tradição afro-brasileira. In Afro-Ásia, 1992.
- HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves Leite. **A África na sala de aula: visita à história contemporânea** – São Paulo: Selo Negro, 2005
- PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do Candomblé: história e ritual da nação Jeje na Bahia** – 2ªed. Ver. – Campinas - SP: Editora da UNICAMP, 2007
- PRANDI, Reginaldo. **Referências Sociais das Religiões Afro-Brasileiras: Sincretismo, Branqueamento, Africanização**. In Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. CAROSO, Carlos / BARCELAR, Jeferson (organizadores). – 2. Ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, Bahia: CEAO, 2006.
- RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil** – São Paulo: Companhia das Letras, 1995
- SERRA, Ordep. **Águas do Rei** – Petrópolis-RJ: Ed. Vozes, 1995
- SILVA, Alberto da Costa e. **A enxada e a Lança: a África antes dos portugueses** – 3ªed. rev. Ampliada – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006
- SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira** – 2ª Ed. – São Paulo: Selo Negro, 2005
- _____. **Reafrikanização e Sincretismo: Interpretações Acadêmicas e Experiências Religiosas**. In Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. CAROSO, Carlos / BARCELAR, Jeferson (organizadores). – 2. Ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, Bahia: CEAO, 2006.