

África e Brasil: separação simbólica/social no campo das religiões afro-pessoenses ¹

Giovanni Boaes ²

Resumo

O estudo descreve a separação simbólica e social que existe no campo das religiões afro-pessoenses. Trata de observar como os chamados candomblés de “nação” procuram se diferenciar de todas as outras formas de religiosidade afro-brasileiras, por serem consideradas sincretizadas, especialmente a umbanda. Dentro de um mesmo terreiro é possível detectar a evidência deste “Tratado de Tordesilhas” no movimento ritualístico dos símbolos, gestos e objetos. Entidades do panteão “brasileiro” não devem ser cultuadas juntamente com as entidades africanas. Em um terreiro observado verificou-se a existência de espaços físicos diferenciados para o culto da Jurema (salão verde) e o culto dos orixás (salão branco). Considerando a relação entre os terreiros, pode-se perceber certa intolerância entre eles, e o divisor de águas é o discurso da pureza, das raízes, da proximidade com uma África mítica doadora de legitimidade. Assim, os adeptos do chamado candomblé de “nação” manifestam um sentimento de superioridade em relação aos demais praticantes das religiões afro-pessoenses, especialmente, em relação à umbanda e à jurema. Estas últimas passam a ser interpretadas como formas degeneradas da religião por serem sincréticas.

Palavras-chave: religiões afro-brasileiras; intolerância religiosa; candomblé e umbanda.

Introdução

Firma-se no campo das religiões afro-brasileiras, creio que não só na Paraíba, uma linha divisória que classifica e separa as diversas denominações deste campo em duas grandes categorias ou formas de classificação. Essa linha é tecida com elementos simbólicos e sociais que aqui procuraremos analisar brevemente, com o intuito de apontar algumas conseqüências geradas a partir desse fato, em especial, quando se trata de intolerância religiosa. Refiro-me a um “Tratado de Tordesilhas” que instaura uma separação, dentro do espaço religioso/social das religiões afro-brasileiras, entre o Brasil e a África, ou seja, uma separação entre as religiões consideradas sincréticas, representando de um lado o “Brasil” (umbanda, jurema, xangô umbandizado, omolocô, umbanda nagô, macumba, candomblé de caboclo, etc.) das religiões consideradas “puras” (candomblé de nação), representando a “África”, do outro lado.

O que me motivou a escrever este texto foi a participação em seminário organizado pela UFPB em parceria com diversas instituições que compõem o movimento negro na Paraíba. Propuseram-me a coordenação, juntamente com um babalorixá e um padre, de um grupo de discussão sobre “O Sagrado Africano e as (in)tolerâncias religiosas”. A maioria dos participantes era adeptos das religiões afro-brasileiras, enquadrando-se, sobremaneira, no chamado candomblé de nação. As discussões prolongaram-se por dois dias consecutivos, e a tônica centrou-se na perseguição que a religião ainda sofre por parte de outras religiões,

especialmente das igrejas neo-pentecostais, e de maneira geral, advinda da própria sociedade. Entretanto, algo que levantei, mas que não surtiu muito efeito, foi a questão da intolerância dentro do próprio campo religioso afro-brasileiro. Era meridiano o desprezo que a maior parte dos participantes dirigia às denominações “mais brasileiras”. Havia marcas de desdém nada condescendente com os adeptos da “umbanda” e da “jurema”. Algo que não me era estranho, pois já havia constatado o fato no campo, durante as observações de pesquisas.

A priori, percebi que se tratava de um discurso, relativamente recente e que procura reinventar a África no Brasil, acreditando numa pureza ancestral, isto é, que aposta em um essencialismo religioso cujas referências residem em uma África romantizada. Sustentado nesse pressuposto, o movimento de (re)construção dessa identidade, ao contrário do que aconteceu com a umbanda, através do movimento umbandista da primeira metade do século XX, inspira-se numa negação do Brasil, o que tem como consequência, o não-reconhecimento (na melhor das hipóteses, um reconhecimento de segunda classe) das formas “sincretizadas” das religiões afro-brasileiras pelos que se autodenominam candomblecistas.

O “Tratado de Tordesilhas”

Nem sempre foi assim. Sincretismo já foi visto como tradição. E pais e mães de santo de outrora se manifestavam simpáticos a ele, conforme nos relata Bastide, quando se interrogava sobre o porquê de se introduzirem na religião africana os espíritos de caboclos:

Quando os africanos chegaram ao Brasil, aqui encontraram o culto dos espíritos dos caboclos e quando os africanos foram incorporados à nacionalidade pela libertação do trabalho servil, associaram-nos a eles. Existiram aí, por conseguinte, dois fenômenos análogos e ligados, até mesmo no próprio ritual: assim como (já o vimos) a capela católica do barracão se encontra justaposta à festa, não sendo um dos seus elementos, os espíritos dos caboclos não são adorados no barracão ou no peji; eles estão por fora, nas árvores, nos objetos da natureza e sua festa é uma festa ao ar livre, pura e simplesmente justaposta à cerimônia africana. Um negro de João Pessoa, catimbozeiro bem conhecido, Mestre A., a quem eu perguntei por que não seguia a linha “africana” me respondeu: “porque eu nasci aqui e devo me conformar com a estrutura religiosa do lugar”. Novo testemunho de incorporação ao Brasil (BASTIDE, 1983, p. 180).

Mais à frente retomarei a discussão apenas suscitada acima. Neste momento devo dizer que a incursão pelo terreno da argumentação deste ensaio deve ser ao mesmo tempo histórica, lógica e sociológica, deve se iniciar avaliando a pertinência do título do GD, qual seja, o “sagrado africano”. A primeira vista, se considerarmos o conteúdo dos trabalhos inscritos, veremos que todos tratavam de algum aspecto das religiões afro-brasileiras e não, propriamente falando, de religiões africanas. É óbvio que o meu entendimento se respalda em pressupostos teóricos que explicam os chamados contatos culturais, algo que não é, necessariamente, compartilhado pelos idealizadores do evento. Entendo que a escolha pela denominação de “sagrado africano”, engloba uma “razão prática” daqueles que o fizeram como forma de classificação dos fenômenos da realidade, o que em si, pressupõe a existência de algum tipo de dominação simbólica. Eles têm suas “razões” para escolher esta expressão, ainda que ela, ao olhar do cientista social se mostre incoerente.

O processo de trocas culturais é extremamente dinâmico; quando elementos de uma cultura são levados para outras regiões ou outras culturas, eles tendem a ser re-significados diante de vários riscos empíricos; há uma conservação de nomes, datas, rituais, etc. mas esta conservação, de uma forma sutil ou mais visível sofre modificações, agrega elementos, sentimentos que, às vezes, só aparentemente são iguais à cultura de origem.

Vejamos o que penso sobre as razões do outro. Primeiramente, o discurso dos que participaram neste grupo de discussão e até mesmo dos organizadores do evento tem o pressuposto de que no campo das religiões no Brasil, é possível distinguir nitidamente religiões européias, brasileiras, indígenas e africanas. Neste caso, despreza-se o fato de que tanto uma como outras sejam mutuamente influenciadas. Desta maneira, é muito difícil encontrar pureza em alguma delas. Mas, voltemos ao argumento do outro: a denominação de sagrado africano não se aplica da mesma maneira a todas as formas de culto que reverenciam deuses ou entidades africanas, mas especialmente, àquelas que se autodenominam “nação”, ainda que haja controvérsias quanto ao uso preciso da palavra e ao enquadramento deste ou daquele terreiro (ver CAPONE, 2004).

Vale ressaltar, que este argumento cria mais do que simplesmente uma divisão, constrói uma hierarquia a partir do reconhecimento da existência de uma distribuição desigual de um capital simbólico dentro do campo.

Não podemos precisar com exatidão quando o referido discurso começou a se estruturar, entretanto, podemos perceber que estas falas se respaldam numa representação estruturante que vê na África, o berço, o lugar mítico que fortalece a identidade. Por outro lado, o Brasil é o cativo, é o misturado, o degenerado. Todas as religiões têm seus lugares míticos. Falar do “sagrado africano” é falar de um tempo mítico e simbólico que se forjou em um longo processo de construção e desconstrução das identidades do povo negro no Brasil. Contudo, como forma de classificar e atribuir reconhecimento ao que é classificado, vemos nessa categorização uma maneira de gerar divisão e intolerância no campo das religiões afro-brasileiras.

Pode-se perceber essa separação não somente entre os terreiros de candomblé e umbanda, mas também dentro de um mesmo terreiro. Cito o exemplo do Templo de Umbanda no bairro da Torre ³. Lá há dois salões, um no qual se cultuam as entidades da Jurema, ou seja, o panteão brasileiro (o salão verde). Este salão é mais prosaico, dedica-se aos trabalhos regulares de culto às entidades da jurema, cujas finalidades são bem práticas: curas, consultas, demandas e contra-demandas, etc. Já o salão destinado ao culto aos orixás (salão branco) é mais luxuoso, é bem maior e mais confortável. Nele celebram-se apenas os rituais mais nobres: as festas dos orixás e as iniciações rituais referentes ao “povo rico”.⁴ No “salão branco”, apenas as entidades “africanas” têm o consentimento para se manifestarem. Talvez por isso, nas giras de orixás, a mãe de santo proíbe a louvação da pomba-gira, entidade reconhecidamente brasileira. Mas a explicação que a ialorixá apresenta para esta interdição não coincide com a que estou dando; para ela, pomba-gira está proibida de ser cultuada e louvada no “salão branco” porque ela é uma entidade moralmente indigna. Mas o que dizer de Exu, o marido da pomba-gira, esta que também é conhecida como exu-mulher? Não seria ele também moralmente indigno de pisar no chão do “salão branco”? Contudo, a ele esta interdição não é feita. Entendo que por ser classificada como brasileira, assim como os caboclos, os preto-velhos, as baianas, os mestres, etc. a pomba-gira deve ficar fora do salão dedicado aos Orixás: é como se o “salão **branco**” representasse no terreiro, o que há de mais próximo da África **negra**.

O contrário também se verifica. No “salão verde” é raríssima a manifestação de orixás. Nem mesmo Oxóssi que é considerado o orixá patrono da jurema (dos caboclos), a quem no ritual se dedicam muitos pontos cantados, nunca presenciei sua manifestação. Em contraposição, é como se o “salão **verde**” representasse no terreiro, o pavilhão **verde-amarelo** da nação brasileira.⁵

A África tem um papel importantíssimo no imaginário religioso afro-brasileiro. Mas não é da África real, atual que se está falando. Trata-se de um lugar mítico, imaginário. As referências não são feitas a uma África geopolítica de hoje, mas àquela que os filhos da

diáspora construíram na memória, fortalecida pelo sentimento do exílio: a terra amada, lenitivo dos males e sofrimentos que a nova terra impetrou contra suas almas, seus deuses e seus costumes pela força do chicote e da chibata.

O candomblé, portanto, figura como a expressão da religiosidade africana no Brasil, pois está mais próximo das raízes, ou seja, da África. Apostando nessa pureza, os adeptos dos candomblés e dos movimentos negros, preferem referir-se a sua religião como religiões de matriz africana⁶, ou do sagrado africano, em detrimento de religiões afro-brasileiras, sendo que esta expressão reservam à umbanda, a jurema e outras denominações tidas como “não-puras”.

A crença na pureza dos candomblés de nação obrigatoriamente faz ver degradação em todas as outras formas religiosas afro-brasileiras. Ela deve ter sua razão também na influência do pensamento de cientistas sociais que a partir de Nina Rodrigues começaram a estudar o candomblé. O candomblé baiano foi eleito como o modelo empírico a ser convertido no modelo teórico (parâmetro) de explicação das religiões afro-brasileiras. Roger Bastide é sem dúvida o expoente maior dessa empreitada.⁷ Conforme salienta Motta, trata-se de um sincretismo afro-antropológico atuando na configuração do campo das religiões afro-brasileiras. Bastide privilegia a África na explicação sociológica. Isso seria um simples romantismo ou uma aceitação dos ensinamentos durkheimianos que vêm a essência das religiões nas suas formas elementares?⁸

Sem pretensão de aprofundar esta questão cito uma autoridade no assunto:

[Bastide] acabou impondo um modelo de Candomblé, que é essencialmente o que se desprende de **O Candomblé da Bahia (rito nagô)**, recentemente reeditado em francês e em português (BASTIDE, 2000; BASTIDE, 2001). Este modelo, no qual bem poderíamos descobrir alguma influência – com atenuação ou mascaramento do jungianismo, daquelas idéias de inconsciente racial, que depois da Segunda Guerra já não estavam tão em moda quanto antes – das teorias de Arthur Ramos sobre memória, sepultamentos e ressurreições, é a do Candomblé como **memória**, correspondendo, no Brasil, à sociedade e à civilização africana, nada mais representando que o que foi trazido da África e que, quando se mistura com elementos brasileiros, como Bastide, por influência de Carneiro, acredita que ocorre nos “candomblés bantus”, é só para degenerar (MOTTA, 2002, p.109-110).

Nesse sentido, segundo Motta, os estudiosos das religiões afro-brasileiras teriam um papel importante na configuração e legitimação do discurso da pureza do candomblé, algo que o próprio Bastide já sabia:

[...] seria um erro acreditar que os “zeladores” (nome pelo qual se designam hoje em dia os pais-de-santo) são pessoas ignorantes. Eles lêem os livros que se escrevem sobre eles e pode haver uma influência dos mesmos sobre suas crenças ou religiões, principalmente na medida em que esses livros cotejam os fatos brasileiros com os fatos africanos, pois, na impossibilidade de ir à África, como se fazia outrora, o zelador de hoje estuda a África através dos livros para reforçar sua própria religião (BASTIDE, 1983, p. 168).

Finalizando, sem terminar

Gostaria de mencionar, ainda, outra separação que se manifestou no decorrer das discussões no GD e que também está relacionada à separação entre a África e o Brasil da qual me ocupei até agora. Trata-se da oposição entre o povo de santo e o pesquisador. Como sustentou uma das participantes (filha de santo), apenas os filhos iniciados na religião podem conhecê-la em profundidade. Os pesquisadores até podem explicar fidedignamente a

umbanda, mas nunca o candomblé, pois este tem portas que só se abrem por dentro. Disse isso para manifestar sua descrença sobre a fala de um cientista social que apresentava resultados de uma pesquisa realizada em terreiros de João Pessoa. A pureza do candomblé o diferencia e o protege não somente das formas religiosas afro-brasileiras degeneradas como também do mundo profano dos cientistas sociais, estes que paradoxalmente, como disse Roberto Motta, ajudaram a criar o reconhecimento do candomblé a partir da reconstrução da liturgia, da mitologia e da cultura religiosa.

Em suma, criou-se um discurso da pureza, como já mencionei anteriormente, alimentado pelo pensamento dos cientistas sociais, muitos deles iniciados no santo. Desta forma, o sincretismo passa a ser visto como algo condenável, depreciativo; reforça a idéia de fraqueza da “raça” negra ou dos afro-descendentes. Em nome dessa pureza, surge um capricho cego de se evitar o sincretismo nas religiões de matriz africana, ou do sagrado africano. Para ilustrar o que venho sustentando, cito o caso do famoso Manifesto das Ialorixás Baianas contra o Sincretismo.

No dia 29 de julho de 1983, uma sexta-feira, o *Jornal da Bahia*, editado em Salvador, trazia em letras garrafais, como principal manchete da primeira página do seu primeiro caderno, a seguinte notícia: “Candomblé rompe de vez com o sincretismo”. Ilustrada por uma foto de Mãe Stella do Opô Afonjá e complementada, em letras menores, por um resumo da matéria, de que se ocuparia mais amplamente em sua página 3 o articulista Vander Prata, seu autor; a notícia era daquelas destinadas a mexer com meio mundo na cidade que fora chamada de *Roma Negra* por uma das suas mais veneradas ialorixás, Mãe Aninha, a fundadora do Ilê Axé Opô Afonjá.

[Estava escrito no resumo]:

São Jorge não é Oxóssi, Santa Bárbara não é Iansã. O candomblé resolveu romper com o sincretismo religioso. Agora, nada de exploração folclórica. Nada de utilização em concursos oficiais ou propaganda turística. A II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura, que se realizou em Salvador, de 17 a 23 deste mês, ajudou na decisão. Quem assina o manifesto ao público e ao povo do candomblé merece respeito: Menininha do Gantois, Stella de Oxóssi (foto) Tetê de Iansã, Olga de Aleketo e Nicinha do Bogum Axé (CONSORTE, 1999, p. 71).

Creio que o significado de sincretismo expresso nesses enunciados limita-se a sua tradução pejorativa e reducionista: refere-se única e exclusivamente à adoção de paralelos entre as entidades dos cultos afro-brasileiros e os santos da igreja católica. Assim, ouvem-se muitos militantes e filhos ou pais de santo dizerem que sua religião não é sincrética por que se aboliram as imagens e as correspondências entre santo e orixá. Sabe-se que muitos deles têm recorrido a livros, cursos e internet, para recuperar elementos capazes de preencher o vazio que o decreto contra o sincretismo, obrigação quase instantânea, deixou.⁹

O sincretismo, do ponto de vista teórico tem sofrido profundas reflexões e críticas no campo das ciências sociais, mas nenhum cientista social incorreria no erro de achar que se deve desprezar completamente tal conceito.

Creio que o desprezo ao sincretismo (enquanto coisa e palavra) dá-se, dentre outras causas, por conta de um preconceito lingüístico ou por um capricho criado na posição social do sujeito que discursa. Independente do termo a adotar, as religiões de matriz africana como querem alguns, não é sincrética apenas por ter dado nomes de santos católicos aos seus orixás, ou por ter adotado alguns rituais judaico-cristãos nos seus cultos. O processo é bem mais profundo e corresponde a mecanismos relacionados à economia dos sentimentos, dos valores e dos símbolos; como diria Bastide (1983, p. 172), se “inscreve e se enquadra num sincretismo mais vasto, o dos gestos e dos ritos”. Não é por capricho ou preconceito

lingüístico (que no fundo não deixa de refletir certa mágoa e ressentimento, recoberto por um romantismo em favor de uma política identitária), que se vai negar o caráter sincrético, ou mesmo híbrido das religiões afro-brasileiras, quer seja ela candomblé de nação, umbanda ou jurema. Não importa se já foram racionalizadas pelo Manifesto Contra o Sincretismo, mas continuam sendo sincréticas, e mesmo que na sincronia este seu caráter seja negado, a diacronia sempre o denunciara. A reinvenção constante das mesmas ocorre dentro de processos de re-significações.

Luis Mott (2009), em conferência proferida no mesmo evento em que apresentei este texto, nos mostra como o desejo de jogar fora tudo o que o candomblé tinha de sincrético, não passa de uma ilusão. Ilusão, inclusive, que acrescento, sempre se mostra presente em construções simbólicas que buscam efeitos de sentido e formas de convencimento e persuasão, em processos de legitimação, reconhecimento ou de luta por auto-manutenção no campo de disputas sociais, políticos, religiosos e culturais de uma forma geral.

O sincretismo suscita outro tema, também bastante polêmico: a subalternidade. Este conceito não é bem aceito no meio, especialmente da elite religiosa com formação universitária.¹⁰ Apóiam sua posição contrária nas reflexões de cientistas sociais que vêem autenticidade nas culturas populares. Contudo, vale lembrar que o uso do conceito (subalternidade) para explicar o processo político de formação das religiões afro-brasileiras tem uma forma diferente de utilização daquela que se refere a processos culturais. Não creio que, neste caso, seja sensato substituir o conceito de subalternidade pelo de circularidade cultural, ou por hibridismo da cultura ou invenção do cotidiano. Não podemos negar que o espaço social é permeado por assimetrias, há estratos sociais que detêm mais poder em determinados campo do que outros. No campo religioso, não se pode negar que a religião católica tem ocupado o lugar dominante no Brasil. A melhor forma de mostrar isso é verificar qual o lugar ocupado pelas religiões afro-brasileiras no campo religioso brasileiro. Por que atuaram como clandestinas até bem pouco tempo? E para serem reconhecidas precisaram do aparato jurídico? Como se explica o surgimento das federações? Terreiros ainda se camuflam e adeptos encontram formas de ocultar sua religião perante o público. O fenômeno está aí, e se não se quer compreendê-lo pela lente da subalternidade, que se apresente outro conceito capaz de explicar a assimetria (e suas conseqüências) existente no campo religioso, cultural e social brasileiro. Lembrando que a condição de subalternidade não invalida os processos criativos e de negociação da cultura, por isso, dizer que as religiões afro-brasileiras são subalternas não significa pensar que elas são religiões pobres, pouco originais ou inferiores. A subalternidade refere-se a uma configuração social de relações entre as pessoas e os grupos, obviamente que estas condições vão interferir na conformação cultural dos envolvidos, sem, contudo, levar a cultura dos grupos subalternos a uma posição de inferioridade cultural.

Finalmente, destaco que este texto é apenas um lampejo do pensamento, que provocado pela realidade respondeu de forma esquemática e frouxa; pede mais trabalho para gerar consistência, faz-se necessário revisar a literatura sobre sincretismo, os problemas que o uso do conceito tem gerado, bem como as soluções apresentadas. O mesmo se aplica à subalternidade.

Urge, entretanto, compreender como se configurou o “Tratado de Tordesilhas” em períodos anteriores, pois se hoje temos um maior reconhecimento do candomblé, na primeira metade do século XX, com o movimento umbandista, a umbanda pleiteava o maior reconhecimento, relegando as práticas religiosas mais africanizadas à categoria de “baixo espiritismo”, a estágios menos evoluídos no esquema evolucionista/cientificista que vertia do kardecismo, fonte inspiradora do movimento. Esta afirmação nos leva a pensar, até que ponto, esse soerguimento do candomblé, de forma bastante incisiva e intolerante em relação à umbanda e congêneres, não está refletindo uma reação ao ideal de “embranquecimento”

propalado pela umbanda, como ideal de aperfeiçoamento evolucionista, nacionalismo e brasilidade? Contra o primeiro, o candomblé reforça o valor das raízes, das origens, da ancestralidade (um retorno ao tempo mítico perfeito); aos outros, vem fazer frente a força da mãe África, que do ponto de vista religioso, é maior, mais forte e poderosa do que o Brasil; aquela é vista como mãe, doadora de sentido, este como filho, deve-lhe o que tem. Em apreciação: com o movimento umbandista, empreendeu-se uma negação da África e uma exaltação do Brasil, motivado por fatores extra-religiosos e com forte repercussão intra-religiosa no que tange aos ideais, a cosmovisão, a doutrina e os rituais umbandistas; hoje, o movimento é contrário, nega-se o Brasil e soergue-se a África; menospreza-se a umbanda e valoriza-se o candomblé. O trânsito inverte-se, umbandistas tornam-se candomblecistas com muita frequência, embora, não abandonem de todo as suas experiências da umbanda.

Obviamente que o “tratado” do qual me ocupei neste texto, não se gerou sozinho, há agentes responsáveis por sua gestação, e isto envolve conflitos, negociações, construção e reconstrução de discursos e práticas interessadas, diretamente ancoradas e contextualizadas em momentos da nossa sociedade e da nossa história. Agentes que pertencem ao campo religioso afro-brasileiro, neste caso, os umbandistas e candomblecistas, e agentes de outras esferas da sociedade.

Referências

- BASTIDE, Roger. Contribuição ao estudo do sincretismo católico-fetichista. In _____ *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1983, p. 159-91.
- 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, p. 71-91.
- MOTT, Luiz. Sincretismo religioso no Brasil colonial: mitos e verdades. Conferência: *III Simpósio Internacional sobre Religiosidades, Diálogos Culturais e Hibridações*. Campo Grande: UFMS, 2009.
- MOTTA, Roberto. Antropologia, pensamento, dominação e sincretismo. In *Política & Trabalho*. Ano 18, n^o.18, João Pessoa, 2002. p. 105-124.
- _____, Religiões afro-recifenses: ensaio de classificação. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson. *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999. p. 17-35.
- NEGRÃO, Lísias. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Edusp, 1996.

ABSTRACT

Africa e Brazil: social/symbolic separation of Afro-Pessoense religious field

This study describes the symbolic and social separation in the afro-pessoense religious field. It aims to observe how the so-called “nation” candomblés, particularly umbanda, try to differentiate themselves from all other forms of African-Brazilian religiosity by virtue of being considered syncretized. Within the same place of worship religious enclosure it is possible to

detect evidence of this "Treaty of Tordesillas" in the ritualistic movement of symbols, gestures and objects. Entities from the "Brazilian" pantheon should not be worshiped together with african entities. In one religious enclosure the existence of different physical spaces for the worship of Jurema (green room) and worship of deities (white hall) was observed. Considering the relationship between the enclosures one notes a certain intolerance between them. What separates them is the discourse of purity, of roots, and proximity to a mythical Africa, source of legitimacy. Thus, followers of so called "nation" candomblé display a sense of superiority with regard to other practitioners of Afro-Pessoense religions, especially in relation to practitioners of umbanda and jurema. Those latter, because they are syncretic, are interpreted as degenerate forms of religion.

Keywords: *african-Brazilian religions, religious intolerance; candomblé and umbanda.*

NOTAS

¹ Este texto é uma versão ligeiramente modificada da que foi publicada nos anais do III Simpósio Internacional sobre Religiosidades, Diálogos Culturais e Híbridações realizado em Mato Grosso do Sul de 21 a 24 de abril de 2009. (www.simposioreligioes.ufms.br)

² Professor do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPB. Email: <giboas@ig.com.br>

³ Pode parecer contraditório exemplificar a partir de um terreiro de umbanda, mas não o é se dissermos que este terreiro não corresponde ao modelo ideal de umbanda branca. Corresponde ao que Motta (1999) chamou de xangô umbandizado. Se na umbanda branca há uma desafricanização dos orixás pela lente kardecista e católica, nesta última, apesar do sincretismo com o catolicismo e o kardecismo de umbanda, os orixás extraem sua potência mais da essência africana do que da católica, ainda que a cada orixá se façam correspondências com santos católicos.

⁴ Esta expressão é utilizada pelas entidades da jurema para se referirem aos orixás, o que demonstra haver uma aceitação da diferença e submissão dos primeiros em relação aos segundos. Contudo, é preciso reconhecer que na umbanda, o fato de se dar aos orixás a denominação de "povo rico", e o gozo de maior reconhecimento frente às entidades "brasileiras", pode ocorrer devido ao sincretismo com os santos católicos. Isto quer dizer que o "Tratado de Tordesilhas" pode estar sendo alimentado pela separação entre uma religiosidade "erudita" – a católica – e uma religiosidade popular – o culto às entidades brasileiras. Mas isto não invalida a tese de separação entre o Brasil e a África. É preciso aprofundar a questão em relação à separação entre o candomblé (nação) e a umbanda.

⁵ Há várias situações nas quais se pode perceber essa separação entre a África e o Brasil, algumas mais explícitas como no caso citado, outras mais veladas como no caso dos candomblés de caboclos, ou na mina nagô no Maranhão. Conheço também terreiros que se autodenominam candomblé de nação e que cultuam a "jurema". Mas esta forma de cultuar, embora ocorra no mesmo espaço físico, se dá em dias exclusivos. Não se misturam orixás com caboclos e mestres. O próprio espaço físico é ritualizado para isso. Por exemplo, antes de começar coloca-se uma cortina fechando a entrada dos pejis dos orixás; nos rituais de candomblé, não se deve utilizar a língua pátria (português), mas somente o yorubá (língua africana).

⁶ Usar esta expressão no singular parece-me reducionista, pois como se sabe à África não corresponde uma única nação, ou uma única cultura. Os negros que foram seqüestrados para o Brasil não pertenciam a uma única "matriz".

⁷ Para esse time, posso convocar além dos citados: Arthur Ramos, Pierre Verger, Edson Carneiro, Juana Elbein, entre outros.

⁸ Esta conclusão foi alimentada pela leitura de NEGRÃO, Lísias. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Edusp, 1996. Especialmente as páginas 26-8.

⁹ Sabe-se também que muitas mães de santo que aderiram ao Manifesto, não conseguiram seguir suas exigências. Continuaram a alimentar o "sincretismo" nos seus terreiros. Neste caso, a mistura de elementos africanos com outros (católicos, populares, indígenas) compunham a tão apegada tradição. Em resposta, então, é que vemos a palavra "tradição" ceder lugar a outras: pureza, ancestralidade, raízes; o que evitaria a confusão.

¹⁰ Um aluno de Ciências Sociais foi rechaçado em um congresso na UFPB por referir-se às religiões afro-brasileiras como subalternas. Mais uma vez a crítica partiu de uma filha de santo do candomblé, que disse não aceitar esta expressão, pois o candomblé era uma religião como outra qualquer, ou seja, não estava submetida a nenhuma religião dominante. Este fato acabou gerando alguns problemas para pesquisadores dedicados ao estudo das religiões afro-brasileiras em João Pessoa, pois a presidente de umas das federações conclamou os responsáveis pelos terreiros filiados a sua federação a não fornecerem mais informações e nem participarem de nenhuma pesquisa universitária. Alegava que os pesquisadores estariam usando os dados coletados para “falar mal das religiões de matriz africana”.