

Em Busca da Pátria Mítica: visões da África entre adeptos do candomblé¹

Rosalira dos Santos Oliveira²

Resumo

Como parte do processo de afirmação do candomblé como religião autônoma, portadora de uma cosmovisão e uma ritualística próprias, o continente africano tem sido invocado como fundamento capaz de legitimar, seja a adoção de determinadas práticas, seja a rejeição de outras, mesmo que consideradas tradicionais. Nesta conjuntura, termos como “dessincretização”, “reafricanização” e outros têm se tornado comuns no jargão de adeptos e pesquisadores. A própria denominação de “matriz africana” parece ter como objetivo destacar essa vinculação direta entre a origem (matriz) e a contemporaneidade dessas religiões. Desse modo, elas passam a ser pensadas em função da sua contigüidade para com uma tradição específica e não mais como um “mix” de tradições culturais distintas, tal como expressa o termo “afro-brasileiro”. Enfim, não mais religiões sincréticas, mas, sim, africanas. De forma ainda mais radical, alguns sacerdotes e sacerdotisas, rejeitam a própria denominação “candomblé”, alegando que esta se refere a uma religião sincrética, e optando pelo termo “tradição de orixá” para definir a sua religião. Mas de que África está se falando? Qual(is) imagem(ns) do continente africano estão sendo criadas/reproduzidas entre os adeptos das religiões de matriz africana? Como esta África mítica convive com as práticas contemporâneas? Baseando-se no depoimento de adeptos na cidade do Recife e Salvador este artigo procura identificar algumas dessas imagens.

Palavras-chave: Religiões Afro-brasileiras; Imaginário, Antropologia.

Introdução

O presente artigo apresenta as reflexões suscitadas ao longo do desenvolvimento de uma pesquisa sobre as percepções da natureza entre adeptos das religiões afro-brasileiras na cidade do Recife. No decorrer da pesquisa, também foram realizadas entrevistas na cidade de Salvador tanto com adeptos quanto com gestores de programas e projetos que têm as religiões de matriz africana como suas interlocutoras. Em todas essas falas, o tema do retorno à “tradição africana” aliado ao movimento de criação/reconstrução de uma África mítica se fez presente com diferentes níveis de intensidade.

Podemos pensar que a recorrência desse tema deve-se, ao menos em parte, ao recente processo de afirmação do candomblé como religião autônoma (particularmente forte em Salvador e também entre segmentos específicos dos adeptos de Recife, principalmente os sacerdotes/sacerdotisas mais jovens). Neste processo, procura-se apresentar uma imagem do candomblé como portador de cosmovisão e ritualística próprias, rejeitando, em grau maior ou menor, as diversas manifestações do sincretismo. Nesse esforço para construir uma nova face para a religião, o continente africano tem

sido invocado como o fundamento capaz de legitimar as mudanças, geralmente apresentadas como sendo o resgate da religião em sua forma mais pura.

Nesta conjuntura, termos como “dessincretização”, “reafricanização” e outros, têm se tornado comuns no jargão de adeptos e pesquisadores. Também como consequência desse processo, o eixo da valorização das religiões afro-brasileiras por parte da sociedade englobante sofre um deslocamento. Não mais se busca o “nacional”, o “mestiço” e o “autenticamente brasileiro” – representado, no imaginário, pela umbanda. Mas, sim, o “puro”, o “autêntico”, o “exótico” e o “diferente”, apresentado agora pelo candomblé. A própria denominação de “matriz africana” parece ter como objetivo destacar essa vinculação direta entre a origem (matriz) e a contemporaneidade dessas religiões. Desse modo, elas passam a ser pensadas em função da sua contigüidade para com uma tradição específica e não mais como um “mix” de tradições culturais distintas, tal como expressa o termo “afro-brasileiro”. Enfim, não mais religiões sincréticas, mas, sim, africanas.

No caso do Recife, essa mudança de vetor pode ser observada, também, dentro da dinâmica interna estabelecida no campo dessas religiões, com a iniciação de vários pais e mães de santo umbandistas no candomblé e a subseqüentes transformações nos seus rituais e no modo de funcionamento das suas casas. Um indicador interessante dessa “conversão” é a própria nomenclatura dos antigos centros de umbanda, transformados agora em casas de culto de matriz africana e dotadas de um novo nome em língua yorubá, cuja pronúncia, para alguns filhos e filhas de santo se torna quase impraticável.

A África das religiões afro-brasileiras

O termo “religiões afro-brasileiras” recobre um espectro de tradições extremamente diversificado. Para Ari Pedro Oro (1995), em termos da sua expressão ritualística, essas religiões podem ser condensadas em três tipos ideais. O primeiro, cultua os orixás africanos e privilegia os elementos mitológicos, sociais, simbólicos, lingüísticos, doutrinários e ritualísticos das tradições banto e, especialmente, nagô. Neste grupo, o autor situa o Candomblé da Bahia, o Xangô do Recife, o Batuque do Rio Grande do Sul e a Casa de Mina do Maranhão. A segunda vertente – a macumba – parece ter surgido a partir de um abrasileiramento do candomblé. Trata-se de uma mistura na qual já se encontram presentes tanto elementos oriundos do candomblé quanto de outras religiões. Entre elas, o culto dos caboclos e o espiritismo kardecista. Pode-se afirmar que, sob vários aspectos, a macumba constitui-se numa precursora do que viria a ser a umbanda.

Surgida na década de 20 no Rio de Janeiro, a Umbanda se estruturou desde o início como uma religião sincrética, capaz de abarcar tanto os elementos já presentes na macumba (o catolicismo e o espiritismo kardecista, as religiões indígenas e africanas) como também outras contribuições provenientes da parapsicologia, da teosofia, e da Rosacruz, além das tradições orientais. De todos estes elementos, entretanto, a aproximação com o kardecismo foi a mais vital para a formação da umbanda em termos ideológicos. Do espiritismo de Kardec, veio a concepção de mundo que proporcionou a remodelação das bases éticas da religião afro-brasileira. A construção dessa religião mestiça se fez, principalmente, à custa de um movimento de “desafricanização”, um processo de atenuação dos traços que remetiam à herança africana. Nascida no Sudeste, a umbanda passou a ser encarada como mais urbana e desenvolvida do que o candomblé, centralizado no Nordeste, reinterpretado agora como correspondendo a um

estágio inferior da primeira. De fato, para as camadas médias urbanas, o candomblé estava associado à idéia de atraso e à barbárie dos rituais africanos. Buscou-se, assim, “limpar” a nova religião dos elementos mais perturbadores para os novos adeptos, entre os quais os ritos iniciáticos e sacrificiais. Conforme comenta este entrevistado:

A umbanda era “chic”. O candomblé nunca foi “chic”. A umbanda é freqüentável pela classe média porque é uma coisa mais simples. Você bota o seu copinho de água e uns perfumes. É uma coisa quase esotérica, vamos dizer assim. O candomblé, a gente sabe que tem os ritos, os sacrifícios, os tabus, tanta coisa com que a classe média não se identifica de forma nenhuma. A gente que é do candomblé sempre levou uma “porrada maior”. A umbanda já foi mais aceita porque parece muito com as coisas que estão dentro da convivência da classe média. A umbanda é mais palatável. A classe média não suporta ver aquelas coisas, sentir aqueles cheiros.³

Da matriz africana, a umbanda reteve o culto aos orixás, o transe de possessão e o rito dançado. Mas seus ritos, celebrados em português, são bem mais simples e acessíveis do que aqueles praticados dentro do candomblé. Uma das expressões deste movimento de apagamento das origens africanas foi a denominação “Centro Espírita”, largamente adotada por várias casas de umbanda como uma estratégia de distinção de outras expressões da religiosidade afro-brasileira e de aproximação ao universo kardecista das camadas médias brancas.

Muito diferente é a relação do candomblé com a África e sua contribuição. Desde os seus primórdios, quando ainda se constituía numa religião étnica praticada de forma quase exclusiva por negros, o candomblé se fez possibilidade de reconstrução/recriação de um pedaço de África na vida do negro brasileiro. Através do candomblé, ele “podia contar com um mundo negro, fonte de uma África simbólica, mantido vivo pela vida religiosa do terreiro” (PRANDI, 2003).

Por outro, lado, e também desde o início, as religiões de origem negra no Brasil tem sido tributárias do catolicismo. Seja pela fragmentação interna, seja pela hegemonia da religião católica, o fato é que a religião de matriz africana só conseguiu se reproduzir nos estreitos limites permitidos pela sua inserção subalterna e marginal na sociedade. E a própria conquista desses nichos de permanência implicava num dialogo com a religião dominante. Na análise de Prandi:

Se a religião negra, ainda que em sua reconstrução fragmentada, era capaz de dotar o negro de uma identidade negra, africana, de origem que recuperava ritualmente a família, a tribo e a cidade, era através do catolicismo, contudo, que ele podia mover-se no mundo real (...). Nunca puderam ser brasileiros sem ser católicos. (PRANDI, 2003)

Isso não significa dizer que houve uma concordância com a permanência dessas religiões no Brasil. Não é necessário lembrar aqui a longa história de perseguições policiais sofridas pelas religiões afro-brasileiras, situação que não se pode afirmar que tenha ficado no passado. O que se procura destacar é que, diante da desagregação resultante da diáspora, com a impossibilidade de reprodução das estruturas de controle social proporcionadas pela religião dos orixás em território africano, coube ao catolicismo prover o quadro ético e ritual mais amplo dentro do qual o candomblé se desenvolveu. Entre os muitos exemplos dessa convivência podem-se citar alguns rituais de passagem como nascimento e casamento e mesmo o funeral⁴ realizados dentro da tradição católica, bem como, a inclusão de referências católicas nos rituais afro-brasileiros, como a visita a sete igrejas quando da feitura de um *yaô*, prática ainda

comum em várias casas de culto. E mais do que tudo, a auto-percepção dos praticantes como católicos. Sobre isso, veja-se o depoimento desse entrevistado:

Meu pai foi criado dentro dessa religião. Mas como na época... Meu pai alcançou a época de Agamenon Magalhães. Então não era religião de matriz africana era considerado “seita”. O que era religião? Era a católica e a protestante. E no caso, meu pai teve a criação de dupla pertença, porque apesar dos pais dele serem do candomblé, os pais mesmo obrigavam a que ele assistisse a missa, se comungasse e se confessasse porque precisava ter essa dupla pertença, precisava ter uma religião. E o candomblé era uma seita.⁵

Ainda de acordo com Reginaldo Prandi (2003), foi só recentemente, na medida em que a sociedade brasileira pôde prescindir do catolicismo como fonte única de legitimação da ordem social, que o candomblé pôde começar a se desligar do catolicismo. Nessa nova configuração social:

Não é mais preciso ser católico para ser brasileiro: pode-se ter qualquer religião, ou nenhuma. O sincretismo não faz mais sentido e para muitos adeptos do Candomblé, sobretudo sua liderança mais esclarecida (em todas as partes do Brasil) retirar dessa religião afro-brasileira os elementos católicos faz parte desse retorno à origem, dessa volta à África (...) ao negar o sincretismo, deixando para trás a religião da Igreja, seus ritos e santos, o novo Candomblé se põe em pé de igualdade com o Catolicismo, deixa de ser religião subalterna, já que não se vê a si mesmo como a religião do escravo. (PRANDI, 2006, p.97 – grifos nossos)

É, portanto, nesse processo de construção de um “novo Candomblé” elaborado a partir de um, ainda, pequeno grupo de sacerdotes e sacerdotisas, que é necessário situar o movimento atual de africanização (ou reafricanização) das religiões afro-brasileiras. Reafricanização que implica numa rejeição do sincretismo e, por consequência, numa desvalorização da umbanda. Ainda que tudo isso se expresse mais no plano do discurso do que das práticas religiosas.

A religião do candomblé

Como foi dito anteriormente a preocupação com a adequação dos ritos aos modos tradicionais, entendidos como aqueles praticados na África, não é algo novo dentro do candomblé. De acordo com Silva (2006), o processo de reafricanização faz parte da história do candomblé onde são recorrentes as menções às viagens empreendidas por adeptos e ou sacerdotes, das quais retornavam trazendo novos conhecimentos e liturgias.

Uma distinção importante marca o debate contemporâneo sobre reafricanização: o peso atribuído ao sincretismo. Prática que anteriormente não era percebida como constituindo um entrave à aproximação da religião aos ritos africanos. Esta é uma situação bem diferente da atual, na qual várias lideranças religiosas estão engajadas num movimento de depuração do candomblé das influências católicas e ameríndias. Como se “apagando no presente as marcas da dominação católica e de outras misturas no Candomblé, surgisse aqui a África no seu estado puro, tal qual teria sido trazida pelos escravos no passado” (SILVA, 2006, p. 154).

Um dos marcos dessa nova postura foi o “Manifesto de Ialorixás Baianas”, tornado público no ano de 1983. Nele, algumas das mais importantes sacerdotisas reiteravam a identidade do candomblé, declarando que este se constituía numa “religião e não “manifestação folclórica, seita, animismo ou religião primitiva.” (CONSORTE, 2006, p. 89). Esta afirmação implicava não apenas na reivindicação de um tratamento igualitário em relação às religiões já estabelecidas, como também numa proclamação da capacidade do candomblé de proporcionar aos seus adeptos todos os rituais e a orientação espiritual que estes demandem. Prossegue o texto:

O Candomblé não é uma questão de opinião. É uma realidade religiosa que só pode ser realizada dentro da sua pureza de propósitos e rituais. Quem assim não pensa, já de há muito está desvirtuado e por isso pode continuar sincretizando, (...) Vemos que todas as incoerências surgidas entre as pessoas do Candomblé que querem ir a lavagem do Bonfim carregando suas quartinhas, que querem continuar adorando Oyá e Santa Bárbara como dois aspectos da mesma moeda são resíduos, marcas da escravidão econômica, social e cultural que o nosso povo ainda sofre. (apud CONSORTE, 2006, p. 90)

Estava dado, assim, o tom que o debate atual sobre sincretismo e pureza religiosa tenderia a assumir. Note-se que não há no texto das sacerdotisas referências diretas à reafirmação, mas sim, à necessidade de se proceder a uma depuração na religião afro-brasileira. Passados mais de 20 anos do Manifesto, os temas da dessincretização, da reafirmação e da busca da “tradição” africana ainda estão situados entre as grandes polêmicas que permeiam o campo das religiões afro-brasileiras.

Entre os nossos entrevistados, a ênfase na afirmação do candomblé como religião autônoma se expressa em vários níveis, que vão desde o esforço para eliminar os elementos assimilados das tradições cristãs e ameríndias, até a preocupação com uma definição legal e o reconhecimento sociológico do candomblé enquanto religião. Nesse processo, alguns rituais de passagem estão sendo resgatados ou recriados de modo a proporcionar esse sentido de inteireza reivindicado pelos adeptos. Vejamos algumas falas:

Eu não vou à missa, poderia até ir, mas não vou porque eu acho que eu não preciso buscar outras energias, outras forças, fora da minha religião. A minha já tem tudo, a minha batiza, a minha casa, a minha tem ritual fúnebre. A minha religião não precisa buscar outra para ela se fortalecer, ela por si só ela já tem a sua força, como toda religião, acredito, tem a sua força que não precisa buscar nada em outra. Então eu não posso dizer que Nossa Senhora do Carmo é Oxum. Isso já foi necessário um dia e hoje não é mais. Então qualquer coisa sincrética me incomoda um pouco.⁶

Existe muita dupla pertença. É ruim para o candomblé porque a estatística do IBGE é que nós, do candomblé, somos 1%. E a gente sabe que não somos 1%. Então fica muito difícil para o povo do candomblé porque o povo se esconde. Eu conheço uma pessoa que eu considero muito que é “X” (filha de Iansã), ainda hoje ela insiste em falar que somos seita. Ontem eu recebi um convite que tinha não “seita”, mas “adeptos da seita de uma linha africana”. Não sei se foi um erro de digitação ou se ainda existem essas pessoas. Mesmo assim, ele pediu desculpas depois porque a gente corrigiu ele para ele falar “religião”.⁷

Percebe-se, também, nesta última fala, o desejo por criar um novo posicionamento para a religião e seus praticantes perante a sociedade englobante. Esse novo modo de olhar tende a ser encarado como algo que deve ser provocado pelos próprios adeptos, isso os leva a buscar uma forma de se apresentar na qual se valorizam tanto os elementos identificados como “étnicos”, como o comportamento considerado socialmente correto em situações sociais.

Hoje eu ando totalmente diferente do que eu andava há quatro, cinco anos atrás. O cabelo hoje é mais afro. A roupa eu já uso mais bata, uso abadá, uso uma roupa de algodão, roupa que venha referendar mais a coisa afro.⁸

Eu procuro ter amizade com as pessoas, com minhas vizinhas de uma forma mais tranqüila para que eles não tenham medo da minha religião. Procuro mostrar que não é uma coisa demoníaca, que não é de Deus, mas dos deuses. Procuro mostrar isso através do meu equilíbrio como pessoa, como ser humano. Porque se eu sou babalorixá e prego isso na minha religião e eles me encontram na esquina embriagado, me encontram na esquina em companhia de pessoas muito desmoralizadas ou qualquer coisa parecida, não posso falar nada. A gente pra falar tem que fazer, a gente tem que ter uma postura. Então essa postura de respeito que eu tenho, é isso que valoriza minha casa, valoriza a minha religião.⁹

Este esforço para recolocar socialmente a religião e seus praticantes, passa por varias frentes: a criação/reprodução de uma estética da africanidade como parte da composição da *persona* do sacerdote afro-brasileiro e, também, a busca pelo estabelecimento de um conjunto de procedimentos de caráter normativo, capazes de permitir um distanciamento da imagem do feiticeiro – praticante de um culto diabólico que, vivendo à margem da sociedade, conquista prestígio e poder através da oferta aética de serviços mágicos – tradicionalmente associada ao babalorixá. Nessa busca, a “coisa afro”, ou seja, a percepção do que seria “original” “africano” constitui um norte, um modelo a ser seguido tanto externamente no modo de apresentar-se e de conduzir os rituais públicos quanto internamente nas práticas adotadas dentro das casas de culto. Isso implica, naturalmente, em um confronto com o sincretismo:

A gente está buscando uma nova identidade africana. Por exemplo, a gente não está querendo usar vela, a gente está usando aquelas candeias de azeite, incenso. Eu não acho necessário em festa acender vela. Porque essa vela é cristã, não faz parte do nosso ritual. A gente está tirando o que não é necessário, mas que não vá ferir o principal.¹⁰

Os paramentos, os tecidos usados, a confecção mesmo da roupa... ser menos sincretizada. A questão de você chegar hoje no terreiro e não ver tantas imagens de santos católicos. Aqui você encontra por conta da Jurema. O terreiro cultua a parte do candomblé, mas como quem aflorou primeiro foram as entidades da Jurema em mim, eu não deixo essa coisa de lado. Ela tem o seu cantinho reservado ali onde você vai chegar e vai ver um santo católico.¹¹

Como já se começa a perceber pela última fala, mudar a postura da religião, seja externa seja internamente, é algo mais fácil de propor do que de realizar. A permanência das vinculações ameríndias da jurema e o sincretismo arraigado dos mais velhos aparecem como obstáculos que discursos e práticas procuram encontrar meios de superar, operando diferentes arranjos:

São raras as casas que não cultuam a Jurema, só realmente Candomblé. Não acontece no mesmo momento e quando se pode as

pessoas têm salões separados. Aqui a gente está tentando fazer isso. Temos alguns espaços aqui dentro e a gente está tentando construir um espaço só para a Jurema. Enquanto isso não acontece faz a festividade no mesmo espaço.¹²

A gente que é mais novo... a gente vê o sincretismo com respeito por causa dos mais velhos que foram criados assim. Mas tenta desmembrar um pouco para não ficar preso a laços que foram feitos antigamente. Na casa que eu sou *ogã*, acontece às vezes da minha mãe de santo celebrar uma missa dentro do terreiro (...) Foram coisas que não dá para tirar porque está enraizada, senão a gente bate de frente com os nossos mais velhos. Os mais novos hoje em dia é que tem que acabar com isso.¹³

A fala acima, de um adepto da cidade de Salvador, ilustra uma aparente contradição: embora o manifesto contra o sincretismo e a celebração da cultura tida como “africana” sejam bem mais fortes naquela cidade, é também lá onde o peso das ligações com o catolicismo se faz sentir de modo particularmente forte, fato reconhecido por praticantes das duas cidades. Nos dois contextos as palavras “África” e “reafricanização” assumem diferentes significados.

África, mas que África?

Uma das diferenças significativas diz respeito ao peso adquirido pelo tema. No caso do Recife, há uma primeira leitura que relaciona o termo “reafricanização” aos praticantes do Sudeste, particularmente, do estado de São Paulo. Esse movimento é visto, por alguns, como algo mercantilizado e pouco sério:

O movimento lá fora está muito grande, mais em São Paulo. Todo esse processo de africanização, de trazer algumas coisas do ritual, aparentemente “africano”, que já começou a perder também o sentido. O que está acontecendo é que muitas coisas são falsas. É a africanização... Nisso todo mundo é rei. Tem muita linhagem de reis e rainhas não se sabe de onde. Tem muita gente vendendo determinados fundamentos, querendo modificar a tradição... Pessoas que, inclusive, têm nomes muçulmanos, não têm nenhuma ligação com o orixá.¹⁴

Eu contratei um professor para me dar umas aulas particulares de yorubá, algumas noções e tal. Ele frequentou a minha casa por um tempo e ficamos amigos, ele é nigeriano e ele me disse assim: “engraçado eu tenho o maior desprezo por isso. Na minha família isso é uma briga porque essa religião é tradicional. Quando o meu avô morrer, meu pai já disse que não vai ser ele, vai ser um dos filhos, quer dizer um dos netos. Eu estou fora, não quero nem saber. Meus irmãos nenhum quer. A gente não quer falar yorubá, a gente quer falar inglês. É impressionante quando eu vejo vocês... Eu fico impressionado com essa besteira.”¹⁵

A busca da adoção de um modelo supostamente mais “africano” é vista pelos entrevistados como um modismo superficial ou como estratégia de disputa de poder simbólico.

Você chega numa casa hoje e tudo veio da África. Essas estatuetas vieram da África, esse traje veio da África. Muitas vezes nem veio da África, foram comprados aqui em Fortaleza. E para tristeza de todos, todos os modelos que nós usamos não são africanos são muçulmanos, a começar pelo próprio chapeuzinho *aqueté*. O que é africano é muito

pouco. A África foi invadida e tomada por várias etnias, por vários povos.¹⁶

Essas falas trazem consigo uma concepção de África que parece comum entre os sacerdotes entrevistados no Recife. A África que se busca aqui, não como um modelo a ser copiado, mas como uma fonte de inspiração é a África das religiões animistas tradicionais – as mesmas que o nigeriano improvisado em professor de yorubá rejeita tão enfaticamente. A África contemporânea, marcada pela ocidentalização e pela presença de religiões universalistas como o catolicismo e o islamismo, não apenas não é interessante como é vista, de certo modo, como menos africana do que a África preservada pelas religiões afro-brasileiras. Neste sentido, embora se reconheça também a possibilidade de se aprender através dessa África não se vê motivo real para modificar práticas tradicionais em função dos ensinamentos adquiridos de fonte e de modo menos confiável:

Não adianta dizer que o de lá é mais correto do que o daqui. Do que aquilo que foi deixado aqui. A gente tem que preservar o que foi deixado aqui. Preservar a cultura afro-brasileira. Se a gente quiser buscar lá, se a gente quiser aprender algo mais lá para correlacionar como que fazemos aqui, isso é bom, só enriquece, mas nunca menosprezando o que foi feito aqui. Porque se eu vou para a África me iniciar em Oyó e chego aqui dizendo que nada do que foi feito aqui está certo. Então tem que acabar tudo para africanizar tudo de novo?¹⁷

A fala acima traduz um sentimento comum a estes sacerdotes, a noção do sentido de ser afro-brasileiro. Para eles, embora seja imperativo afirmar o candomblé como religião, buscando, na medida do possível, desvinculá-los dos elementos sincréticos, não há a perspectiva de uma volta à África, enquanto tentativa de reconstrução da religião africana enquanto tal. Há pelo contrário uma valorização da tradição aqui desenvolvida, tida como a mais adequada a nossa própria experiência. A própria oposição “lá x aqui” presente nessas falas reafirma o pertencimento pleno a uma sociedade diferente (a daqui) e o desejo de nela construir a sua religião.

Eu acho que as pessoas têm que sacar que o grande barato não é ir buscar lá. Eu acho que é estudar o que você tem, é ver de onde você veio. Procurar ao máximo sua identidade, sua história.¹⁸

Percepções diferentes se expressam nas falas dos adeptos entrevistados em Salvador. Em primeiro lugar, há uma tendência a se pensar na herança cultural africana como algo unificado, um bloco coeso que, através do candomblé, pôde se manter relativamente pura desde que foi trazida pelos escravos:

Nós temos um berço cultural, assim como os católicos e os protestantes, e nesse berço cultural tem toda uma tradição que veio com os nossos ancestrais e que se resgatou nesse espaço, tendo contato com outras formas civilizatórias, que gerou o terreiro de candomblé.¹⁹

A base ancestral é a mesma, certo? Essa parte do respeito, da tolerância, do respeito à liberdade sexual... Tudo isso já vem do africano. Modificou porque misturou com índio, português... Aí, certas coisas se modificaram. Em certas coisas até de santo que não é a mesma coisa lá na África, mas a base é a mesma. Essa base ancestral de respeito é a mesma de 07 mil anos atrás. Nós somos socialistas, comunistas, democráticos, feministas há mais de 07 mil anos.²⁰

Essa tradição contínua é também encarada como uma “matriz civilizacional primeira”, uma espécie de início de tudo, onde outras tradições vieram beber para construir sua ritualística:

Eu fiquei boquiaberta vendo aquela cerimônia de sepultamento do Papa. Porque assim... 70% eram rituais dos orixás do candomblé (...) Aí, você chega a dizer: se a religião da gente tem mais de 07 mil anos e a do padre só tem 2 mil anos, onde é que se criou todo aquele círculo de ritual, entendeu?²¹

O pertencimento a essa tradição parece levar os entrevistados a procurar construir uma identidade simbólica africana. Nesse processo de identificação as nações do candomblé passam a ser localizadas numa zona nebulosa – algo entre denominação ritualística e identidade étnica. Vejamos algumas falas:

Eu tô falando da minha parte, porque eu sou keto. Eu falo da minha parte, da minha etnia. Aí, não se trata de sincretismo, realmente é tribo, né? Porque na África é coisa de tribo, de nação, né? Angola por parte do Quênia, não Quênia, Moçambique. Isso tudo é yorubá. Angola eu acho que vem do Congo, Congo em diante (...).²²

Nós somos povos daomeanos! Somos jêjês! Nós somos keto! Somos povos keto! Nós somos bantos! Somos povos bantos. Aqui no Brasil nos juntamos, mas somos povos. Não deixamos de ser povos. As matrizes que se abrem no Brasil pelo próprio processo histórico (...). Os grupos que chegaram aqui se identificaram e se juntaram. A religião de matriz africana brasileira se deu num outro contexto.²³

As duas falas reproduzidas acima, embora provindas de pessoas com posições bem distintas em termos de instrução formal e status social, expressam uma similaridade espantosa. Ambos os entrevistados se vêem como parte de uma linhagem contínua – expressa pela nação do candomblé – e, em decorrência disso, como africanos. Tal como ocorreu com a tradição, cujas transformações são encaradas como acidentais – motivadas pelo contexto histórico – e, portanto, incapazes de alterar a sua essência, o mesmo parece ter ocorrido com as linhagens e os indivíduos. Nessa concepção, o compartilhar coletivo dessa tradição ininterrupta torna os adeptos do candomblé algo que podemos chamar de “cidadãos de matriz africana”. Esse sentimento de pertencimento incita a construção de uma visão específica da África, baseada num apagamento das suas tensões sociais e políticas e numa aposta, mais ou menos consciente, na idéia de uma unidade básica subjacente aos diferentes povos africanos:

Nós tivemos aqui um fórum África-Brasil (...). E nós passávamos a madrugada discutindo. Numa dessas rodas, o A., que é de Cabo Verde, disse: “Eu não admito que se diga que os grupos étnicos no Zimbábue tenham racismo um em relação ao outro. Eles não estão discutindo racismo, mas poder, não é?” E eu disse; “Claro. Imagine que você me reconhece como yoruba e você não me garante espaço. Mas você não me garante espaço porque eu sou yoruba. Que coisa boa não é? Você me reconheceu que eu sou ... Você parte do princípio que eu sou alguém. Eu não sou uma coisa, eu não sou um animal. A luta agora vai ser, se eu sou alguém, esse alguém vai disputar o poder com você. Aí então vem essa discriminação que foi construída dentro desses grupos na África. Lá tem essa discriminação étnica, mas que isso não é racismo.”²⁴

De forma bastante incipiente e generalista, poderíamos falar de três diferentes modelos²⁵ ou seja, modos de se posicionar diante do movimento de africanização das religiões afro-brasileiras: a primeira seria caracterizada pelos sacerdotes e sacerdotisas

sediados, principalmente em São Paulo, para quem o movimento de “ir à África” aparece tanto como a busca de uma pureza ritual e doutrinária, como também como estratégia de legitimação frente às aclamadas casas da Bahia. Um segundo modelo, o baiano, parece dizer: “Não precisamos ir a lugar nenhum. A África está aqui preservada em nossa tradição”. Nesse caso, embora se condene o sincretismo, pode-se conviver com ele em nome mesmo da tradição e, também por considerá-lo, apenas um elemento exterior incapaz de modificar de forma profunda a religião. Por último, temos o modo como os sacerdotes do Recife – cuja tradição, embora antiga, nunca foi tida como tão pura quanto a da Bahia – buscam se situar aceitando a possibilidade de se enriquecerem através desse contato, mas buscando reafirmar a sua como uma religião autonomamente afro-brasileira.

Referências

CONSORTE, Josildete. Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo. In CAROSO, Carlos & BACELAR, Jefferson (org.) **Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida**. 2 ed. Rio de Janeiro: Pallas, Salvador: CEAO, 2006. p. 71-91.

JENSEN, Tina Gudrun. Discurso sobre as religiões afro-brasileiras: da desafricanização para a reafricanização. In **Revista de Estudos da Religião**. n° 1. 2001. São Paulo.

ORO, Ari Pedro. “A desterritorialização das religiões afro-brasileiras” In **Horizontes Antropológicos**. Vol.1. n° 03, 1995. disponível em <http://www.seer.ufrgs.br/index.php/HorizontesAntropologicos/article/viewArticle/>. Acessado em 25/08/2007

PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. In CAROSO, Carlos & BACELAR, Jefferson (org.) **Faces da Tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida**. 2 ed. Rio de Janeiro: Pallas, Salvador: CEAO, 2006. p. 93-111.

_____, As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. In **Civitas**, Porto Alegre, v. 3, n° 1, jun. 2003. Disponível em <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/108/104>. Acessado em 16/08/2007

SILVA, Wagner Gonçalves da. Reafricanização e sincretismo: interpretações acadêmicas e experiências religiosas. In CAROSO, Carlos & BACELAR, Jefferson (org.) **Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida**. 2 ed. Rio de Janeiro: Pallas, Salvador: CEAO, 2006. p. 149-157.

ABSTRACT

In search of a mythic fatherland: visions of Africa among candomblé adepts

As part of the affirmation of candomblé as an autonomous religion, holder of a worldview and its own ritual, the African continent has been invoked as a source capable of legitimizing, either adoption of certain practices or the rejection of others, even when considered traditional. In this situation, terms such as "de-sincretization" and "re-africanization" and others have become common in the discourse of adepts and

researchers. The very term "African roots" seems to have as a goal to highlight the direct link between the origin (root) and the contemporaneity of these religions. Thus, they come to be considered in the light of their proximity to a particular tradition and not as a "mix" of different cultural traditions, as identified by the term "African-brazilian". That is to say as African and not as syncretic religions. In an even more radical manner some divines reject the very term "candomblé", claiming that this refers to a syncretic religion, and choose instead the word "tradition of orisha" to define their religion. But, which Africa is spoken about? What image or images of the African continent are being created/reproduced by the adepts of religions of African origin? How does this mythical Africa live together with current practices? Based on the testimony of adepts in the cities of Recife and Salvador, this article seeks to identify some of these images.

Keywords: African-Brazilian religions; Imaginary, Anthropology.

NOTAS

¹ Texto publicado nos anais do III Simpósio Internacional sobre Religiosidades, Diálogos Culturais e Híbridos realizado em Mato Grosso do Sul de 21 a 24 de abril de 2009. (www.simposioreligioes.ufms.br)

² Dr^a. em Antropologia, pesquisadora da Fundação Joaquim Nabuco – Recife. Email: <rosalira.santos@fundaj.gov.br>

³ Sacerdote do candomblé, branco, Recife. Entrevista pessoal realizada em 22/07/2008

⁴ Quero diferenciar o funeral (enterro) realizado dentro do rito católico do "axexê" que é realizado após o enterro.

⁵ Sacerdote do candomblé, negro, Recife. Entrevista pessoal realizada em 04/09/2008.

⁶ Sacerdote do candomblé, branco, Recife. Entrevista pessoal realizada em 23/08/2008.

⁷ Sacerdote do candomblé, negro, Recife. Entrevista pessoal realizada em 04/09/2008.

⁸ Sacerdote do candomblé, negro, Recife. Entrevista pessoal realizada em 04/09/2008. Grifos nossos.

⁹ Sacerdote do candomblé, branco, Recife. Entrevista pessoal realizada em 23/08/2008. Grifos nossos.

¹⁰ Sacerdote do candomblé, branco, Recife. Entrevista pessoal realizada em 22/07/2008. Grifos nossos.

¹¹ Sacerdote do candomblé, negro, Recife. Entrevista pessoal realizada em 04/09/2008

¹² Sacerdote do candomblé, negro, Recife. Entrevista pessoal realizada em 04/09/2008

¹³ Adepto do candomblé, negro, Salvador. Entrevista pessoal realizada em 18/12/2008

¹⁴ Sacerdote do candomblé, branco, Recife. Entrevista pessoal realizada em 23/08/2008

¹⁵ Sacerdote do candomblé, branco, Recife. Entrevista pessoal realizada em 22/07/2008

¹⁶ Sacerdote do candomblé, branco, Recife. Entrevista pessoal realizada em 23/08/2008

¹⁷ Sacerdote do candomblé, negro, Recife. Entrevista pessoal realizada em 04/09/2008. Grifos nossos.

¹⁸ Sacerdote do candomblé, branco, Recife. Entrevista pessoal realizada em 22/07/2008.

¹⁹ Adepto do candomblé, negro, gestor público, Salvador. Entrevista pessoal realizada em 16/12/2008.

²⁰ Adepto do candomblé, negro, Salvador. Entrevista pessoal realizada em 18/12/2008

²¹ Adepta do candomblé, negra, Salvador. Entrevista pessoal realizada em 18/12/2008.

²² Adepto do candomblé, negro, Salvador. Entrevista pessoal realizada em 18/12/2008

²³ Adepto do candomblé, negro, Salvador. Entrevista pessoal realizada em 17/12/2008

²⁴ Idem

²⁵ Estou usando os modelos no sentido de atitudes estereotipadas que, ao menos ao nível do discurso, permitem-nos contrastar os três grupos.