

A (re)construção da etnicidade nas religiões de matriz africana do Rio Grande do Sul

Rodrigo Leistner¹

Introdução



senhor ainda não se cansou dessa negada aqui”? A pergunta que dona Valquíria me dirigia, com tonalidade permeada por aquela típica simpatia dos que tencionam a sociabilidade cotidiana, poderia passar incólume se não estivesse acompanhada de uma série de impressões que já se faziam recorrentes em minhas incursões etnográficas. Tais impressões remetem a um contraditório sentimento de que a factual universalização das religiões afro-brasileiras, no que tange as constatações sobre o atual carácter multiétnico das mesmas – observações presentes em trabalhos como os de Reginaldo Prandi (1991,21) e (2003,22) e Ari Pedro Oro (2008,20) – possa deixar latentes prospectos de algum *revive!* da etnia, possibilidade não incomum na complexa sociedade contemporânea, como lembrou Hall (1999,95). Em algumas de minhas observações, esta perspectiva tem sido constantemente reavivada pelos discursos dos participantes de um grupo de discussões e ações referentes às religiões de matriz africana, cujas atividades foram eleitas por mim como fonte de pesquisa para uma investigação sobre as estratégias de legitimação da cultura afro-religiosa no Rio Grande do Sul. Nestas discussões (em uma das quais fui interpelado por dona Valquíria, uma simpatizante das religiões africanistas), as referências à origem étnica da religião, a recuperação de categorias referentes à preservação da memória coletiva das populações negras no país, bem como a importância dada ao estabelecimento de determinadas fronteiras culturais baseadas numa origem - e atuantes na construção de uma identidade afro-religiosa reivindicativa - se demonstram constantes.

Neste sentido, as impressões etnográficas que reporto conduzem aos objetivos principais deste texto e designam uma avaliação sobre um possível resgate da etnicidade como estratégia política por parte de alguns membros destas religiões na contemporaneidade. Considerações desta ordem já foram percebidas em outras investigações, como no trabalho de Ávila (2008), cuja análise focaliza a retomada da etnização nas religiões afro-gaúchas como

¹ Mestre em Ciências Sociais, doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – UNISINOS - Universidade do Vale do Rio dos Sinos / RS

empreendimento estratégico alvitado nos processos de *defesa* destes cultos, neste caso, efetuados por uma importante entidade ligada ao campo africanista gaúcho: a Congregação em Defesa das Religiões Afro-Brasileiras (CEDRAB). Ressalta-se aqui, a importância de compreender a etnicidade como categoria nativa, considerando, a partir de Barth (1997), não um suposto conteúdo cultural dos grupos em estudo, mas, sobretudo, as fronteiras estabelecidas para a demarcação do mesmo em relação aos *outros* no processo de construção identitária. Contudo, na possibilidade de tal resgate, torna-se inevitável uma comparação desta estratégia com as atuais orientações políticas do Movimento Negro, sobretudo quando tais posicionamentos parecem conectar-se, ainda que de maneira pontual. Compreende-se que tal conexão se engendra a partir do assento de fronteiras étnicas auto-atributivas, bem como na proximidade deste processo com as iniciativas baseadas num racismo de atribuição racial típico do Movimento Negro, como na observação de Guimarães (2002), os quais descortinam a proximidade entre os usos sociais das categorias nativas 'raça' e étnico. De acordo com Sansone (2004,16), "o termo racialização indica que 'raça' é uma das muitas maneiras de expressar e vivenciar a etnicidade – uma maneira que coloca a ênfase no fenótipo. Indica também que, historicamente, 'raça' e etnia têm sido comumente intercambiáveis". Desta forma, observo que ao analisar uma possível retomada da etnização nas religiões afro-brasileiras seja imperiosa uma revisão teórico-analítica das etapas da produção intelectual que norteou tanto o pensamento sobre estas religiões no país, quanto sobre as populações negras, assim como a conseqüente relação deste pensamento com as movimentações políticas que concernem a estes grupos sociais.

No entanto, é valioso constatar que noções como *africanização* ou *reafricanização*, que insinuam uma espécie de *empretecimento* ou *desincretização*, e, desta forma, seriam aparentemente congruentes com o processo de reconstrução étnica, no que concerne ao estudo das religiões afro-brasileiras acabam atuando em sentido oposto. Se como observa Sansone (2004,27), a África tem servido como um banco de símbolos para a construção de identidades negras no contexto globalizado, fornecendo um passado comum aos grupos mobilizados (e o Movimento Negro brasileiro se enquadraria nesta postura), conforme avaliaram Prandi (1991; 2003) e Frigério (2005), é justamente neste processo de retorno à África que estão contidas as ferramentas da reconstrução destas religiosidades em parâmetros universais, abertas a todos e numa concepção 'não-étnica'. Desta forma, deve ser considerado que a discussão sobre uma possível estratégia étnica por parte de grupos afro-religiosos mobilizados, ainda que específicos, não deva preterir a desconstrução deste paradoxo.

Em síntese, este texto visa discutir as possibilidades de resgate da etnicidade por parte dos cultos africanistas, ponderando este paradoxo que a idéia de africanização/reafricanização retoma. Para tal construção, inicialmente compõe-se um quadro sobre as teorias referentes aos processos de integração das populações negras no país, sobrepondo estes aspectos ao pensamento

relativo à cultura afro-religiosa. Desta forma, se pressupõe um olhar sobre como tal produção teórica incidiu tanto na prática religiosa, a partir do processo de sincretização ou reafricanização, quanto no deslocamento destas idéias para o contexto político reivindicativo, quer seja em relação ao Movimento Negro ou a grupos afro-religiosos. A idéia central desta recuperação reside na possibilidade perceptiva acerca das conexões entre as estratégias destes dois grupos mobilizados, ou mesmo nas contradições inerentes a este processo. Importante reiterar, como já o fizeram Prandi (1991), Oro (1998) e Silva (1995), que as religiões de matriz africana não possuem rígidos vínculos institucionais, existindo uma multiplicidade de federações e entidades, o que dificulta uma mobilização articulada concisa. Saliento que as mobilizações observáveis no Rio Grande do Sul se efetuam a partir de grupos, federações e entidades associativas de caráter autônomo. Na segunda etapa, propõe-se a aproximação com algumas realidades empíricas a partir de dados obtidos em campo de observação etnográfica. Neste sentido, foram promovidas observações nas reuniões do Fórum das Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e Segurança Alimentar (FORMA) – um dos principais grupos de discussão e ações composto por babalorixás e yalorixás gaúchos que, entre outras ações reivindicativas relacionadas às religiões afro-umbandistas, realiza a gestão de recursos obtidos junto ao Governo Federal, a partir da distribuição de cestas básicas nas comunidades dos terreiros. Em seqüência, realizo um esforço analítico sobre a revisão teórica e, logicamente, sobre os dados empíricos.

‘Raça’ e religiões africanas no pensamento intelectual brasileiro

Creio ser possível dividir cronologicamente o pensamento intelectual sobre a questão negra e sobre as religiões afro-brasileiras em três períodos e, parafraseando Reginaldo Prandi (1991), em dois movimentos. Este autor considera tais movimentos não necessariamente no sentido da produção teórica, mas relacionados à dinâmica de hibridização e desincretização inerentes ao processo de desenvolvimento histórico destas religiões. Um primeiro período corresponde ao final do século XIX, no recente pós-escravagismo, no qual as teorias racialistas conduziram os questionamentos. Numa segunda etapa, a formulação do mito da democracia racial e as observações sobre o sincretismo religioso concentram a atenção para que a seguir, o terceiro período designe a crítica efetuada a tal democracia racial, bem como nas avaliações sobre a reafricanização dos cultos afro-brasileiros. O dois movimentos referidos compreendem a passagem da primeira à segunda etapa e logicamente, desta para a terceira.

Primeiro movimento: do racismo à democracia racial - da matriz africana ao sincretismo

Conforme lembrou Renato Ortiz (1985,19), o período escravocrata compreende um momento de silêncio sobre a etnia negra no Brasil. Os intelectuais do romantismo, como José Gonçalves Dias e José de Alencar, preocuparam-se em fabricar um modelo de índio civilizado, ignorando completamente a presença africana. A partir da abolição, o negro então trabalhador livre será considerado cidadão de segunda categoria, sendo a questão racial definidora do processo social. O pensamento intelectual da época acompanhou esta lógica, e referiu a população e a religiosidade negra a partir desta perspectiva racista. As influências do positivismo de Comte, do darwinismo social e do evolucionismo de Spencer engendraram, sob um paradigma etnocêntrico, a necessidade explicativa do defasado estágio civilizatório brasileiro em comparação com a cultura europeia, num arcabouço epistemológico fundamentado nos parâmetros deterministas de 'raça' e 'meio', que municiou as concepções de Sílvio Romero, Euclides da Cunha e Nina Rodrigues (1935). Como lembrou Ortiz (1985), na visão destes autores, negro e índio constituíram entraves para o progresso da civilização brasileira, e somente o branqueamento do mestiço, em longo prazo, resolveria a problemática.

Importante destacar que o período da Primeira República (1889 – 1929), em continuidade com o Império, “manteve uma nacionalidade ostensivamente polarizada, marcada pela enorme distância entre brancos e pretos, civilizados e matutos”, como bem observou Guimarães (2002,117). Tanto no Império quanto na Primeira República, as políticas de imigração e colonização também estiveram baseadas nestes enfoques racistas, construindo hierarquias raciais com base no processo de entrada de mão-de-obra europeia e a partir da despreocupação com o elemento negro liberto, como afirma Seyferth (1996,46). Ainda segundo a autora, a busca de colonos europeus revela além das estratégias de ocupação do território nacional, o projeto de embranquecimento contido em tais políticas de colonização. Neste aspecto, os imigrantes “tinham papel adicional a exercer: contribuir para o branqueamento e, ao mesmo tempo, submergir na cultura brasileira através de um processo de assimilação” (1996,49).

Os estudos sobre a religiosidade africanista acompanharam estas perspectivas, sendo inaugurados por Nina Rodrigues (1935) numa tentativa de explicar o suposto atraso mental das populações negras a partir de suas expressões religiosas deficitárias, cuja comprovação residiria nas construções do sincretismo - concebido como incapacidade de absorção de elementos da superior cultura ocidental por parte de uma civilização inferior.

Como que para demonstrar que as leis da evolução psicológica são fundamentalmente as mesmas em todas as raças, esta fusão que tende a adaptar a compreensão das concepções monotheístas

catholicas à fraca capacidade mental do negro se está fazendo na Bahia exactamente segundo o mesmo processo que, nos começos do cristhianismo, se fez a conversão da Europa polytheista ao monotheismo cristão então nascente. (Rodrigues, 1935,171).

Ainda neste período, Rodrigues (1935) já notara algumas diferenças entre os cultos de origens Banto e Nagô (Iorubás), elegendo estes como modelos religiosos concisos, em detrimento daqueles, possivelmente mais abertos e sincréticos. É justamente na divisão entre Bantos e Nagôs que se processa a discussão sobre o estabelecimento do sincretismo religioso afro-brasileiro, e que nos remete a uma segunda etapa do pensamento teórico – a democracia racial e o sincretismo religioso.

Cabem a esta altura, algumas considerações sobre o processo de sincretização. Tanto para Rodrigues (1935) quanto para Bastide (1960), e esta sem dúvida é a continuidade possível entre os autores, o modelo Nagô dos Candomblés baianos revelaria a mais autêntica representação da religiosidade de origem africana, sendo o campo de observação privilegiado em suas obras. A cultura de origem Banto, amplamente difundida na região sudeste do país, representaria a degradação de um modelo mais *puro*, dando origem às versões mais sincréticas das religiões afro-brasileiras, como a Macumba carioca e a Umbanda. A Macumba carioca, filha direta da Cabula – culto Banto - configura um híbrido composto por elementos Iorubás presentes no Candomblé e elementos Bantos oriundos de sua vertente predecessora, associando ainda elementos da cultura européia como o Kardecismo, sendo práticas que foram amplamente referidas por Ortiz (1978). Sincretismos similares também foram promovidos no nordeste, como refere Lody (1987) sobre do Candomblé das nações Angola e Congo na Bahia, ambos de origem Banto. Outra adaptação se daria no Rio de Janeiro, na década de 20, no caso do surgimento da Umbanda, descrito por Ortiz (1978) a partir dos conceitos de ‘empretecimento’ e ‘embranquecimento’, que designam o surgimento da vertente em duas vias: o empretecimento do Kardecismo espírita e o embranquecimento da Macumba carioca designariam sua gênese.

O que se demonstra pertinente é que este processo de hibridização, principalmente no caso da vertente umbandista, ocorre justamente no período de formatação do mito da democracia racial. Conforme Ortiz (1985), após a Revolução 30, a obsolescência das teorias raciológicas decorriam em parte da necessidade do Estado consolidar seu desenvolvimento social e, neste sentido, o trabalho de Gilberto Freyre corroborou com esta noção. A proximidade entre casa grande e senzala representa a união, a celebração da mestiçagem, que passa ser operacionalizada na construção de uma identidade do povo brasileiro, composto por brancos, indígenas e negros. O racismo dava lugar às inspirações culturalistas que os trabalhos de Franz Boas despertavam na ótica Freyreana. No entanto, “a construção de uma identidade nacional mestiça deixa ainda mais difícil o discernimento entre as fronteiras de cor” (Ortiz, 1985,43).

Guimarães (2002,142) lembra que a oposição de Roger Bastide aos ideais Freyreanos se dá nos anos 1950, quando este inicia trabalhos em conjunto com Florestan Fernandes (2008). Na concepção de Bastide (2008,167), a propalada democracia étnica referida por Freyre acabava por confundir questões de classe e de 'raça'. Para ele, se o preconceito de cor e 'raça' se matiza, seria necessário deslocar a observação das relações verticais às horizontais, ou seja, dentro da mesma classe, para observar o instante em que se desencadeia o preconceito. O que considero fundamental, é que Bastide (1960) não apenas suspeita do mito político da mestiçagem, como também observa no surgimento das práticas religiosas sincréticas (possivelmente parte desta mesma política) uma degradação. Uma espécie de supressão da memória coletiva negra tão importante para a manutenção do Candomblé como resistência em relação à dominação branca e ocidental. Para Bastide (1960), a mestiçagem e o sincretismo evidenciavam problemas ora no estabelecimento dos tipos de preconceitos de cor na sociedade brasileira, ora na dissolução dos espaços de resistência da cultura africana.

No entanto, esta visão contém variantes, tanto no que toca o surgimento da Umbanda quanto na definição dos cultos *puros*. Como lembraria Ortiz (1978), a Umbanda, que associava elementos africanos, católicos, espíritas e indígenas, buscou legitimar-se inclusive entrando em disputa com o Candomblé, recusando elementos mais africanizados como o sacrifício de animais e com um discurso legitimador que referia origens não africanas. Segundo Ortiz, o papel desempenhado pelos intelectuais umbandistas neste processo seria decisivo. O afastamento dos traços mais africanos revela a construção de uma prática que incorporava no plano religioso a concepção da mestiçagem. Assim, a Umbanda integrava brancos, negros e índios, mas sob a égide do elemento branco ocidental, que renegaria os *rudes* traços de matriz *afro*. Torna-se importante ressaltar que se Ortiz (1978) avalia a conexão entre esta vertente religiosa e a ideologia da democracia racial vigente no período, não observa a Umbanda como uma degradação do Candomblé, como entendeu Bastide (1960), mas como uma síntese do pensamento religioso brasileiro, organizado, no entanto, pelas mãos do branco. A síntese de Ortiz se diferenciaria do sincretismo de Bastide por não referenciar apenas uma *bricolagem*, mas a emergência de uma nova forma religiosa em função das transformações sociais e econômicas advindas do processo de urbanização e industrialização do país.

Sobre o debate em torno da pureza dos cultos Nagô (Iorubá), em detrimento da faceta dissoluta dos cultos Bantos e suas derivadas vertentes, também existiram dissonâncias. Para Dantas (1982), a própria pureza Nagô seria uma construção ideológica que teria por objetivo controlar os cultos negros. Ao utilizar uma categoria nativa como analítica – *pureza* – o pensamento intelectual acabaria por cristalizar o conteúdo de certas práticas, influenciando as relações de poder entre os terreiros na medida em que tal pureza se transformaria em prestígio e, no sentido de Bourdieu (1974), em capital simbólico próprio ao campo religioso. Estudando terreiros do nordeste,

Dantas (1982) verificou que não haveria precisão, nem mesmo congruência no estabelecimento dos critérios da pureza. Desta maneira, o debate engendrado sobre o retorno a um modelo afro-religioso acaba por se deslocar do plano teórico-científico para as próprias práticas religiosas, e segundo a autora, o deslocamento também estaria regido pela égide branca, ocidental, na medida em que os terreiros ditos puros seriam aqueles controlados e, inclusive, destinados a afastar-se de concepções mais ortodoxas. No exemplo citado pela autora (1982:17), nos terreiros puros, existiriam formas ritualísticas de expulsar o orixá Exú das cerimônias. A expulsão do Exú, o demônio na visão católica, expressaria indícios desta espécie de *domesticação*.

Segundo movimento: da democracia racial ao racismo - do sincretismo à reafirmação

Parece-me justo observar que parte das contestações que se estabelecerão em torno deste caráter mítico da democracia racial brasileira já estavam sendo gestadas nas propostas de Bastide. Contudo, é importante ressaltar, com base em Guimarães (2002,145), que ainda nas décadas de 1940 e 1950, “o negro brasileiro, na representação que dele fazem seus líderes, continuará sendo culturalmente mestiço e híbrido”. Se identificarmos, com base no posicionamento político das lideranças negras, não uma brusca e pontual ruptura com esta noção, é necessário avaliar que a crítica e a desconstrução da positividade da mestiçagem é um *constructo* gradual, que culminará em sua denúncia mais efetiva no início dos anos 1980, com o surgimento do Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial. No entanto, como revela Guimarães (2002), os projetos de retorno à África já se articulavam ao longo das décadas de 1960 e 1970, e conectados a política exterior brasileira em relação ao continente africano, que explorou não somente as idéias de democracia racial como também a característica da origem africana, ocasionaram uma espécie de renascimento da cultura afro-brasileira:

Ora, a democracia racial que se implantara no país nos anos 1930, seja como ideal de relações não-discriminatórias e não segregacionistas, seja como pacto político de participação das massas urbanas, seja como integração simbólica dos negros à nação, tal democracia pressupunha o papel subordinado de práticas religiosas de origem africana e o caráter sincrético da contribuição dos negros à cultura nacional: não havia lugar para direitos a identidade e singularidade. Mas, em meado dos anos 1970 era a reivindicação de tal identidade e singularidade que começava a ser atendida pelo Estado brasileiro, ao menos no terreno da cultura. (Guimarães, 2002,159).

As novidades que surgem a partir dos anos 1980, como a denúncia efetiva do mito da democracia racial que impedia a ação anti-racista, a busca da construção de uma identidade racial positiva através do resgate da herança africana, o resgate da etnicidade, são traços do período que culminam, já nos

anos 1990 e 2000, com a promulgação de legislações anti-racistas, bem como as políticas públicas voltadas para o setor.

Ao afirma-se que as idéias de Bastide e Fernandes (1980) contribuem para esta desconstrução, no que se refere à representação do negro na sociedade brasileira, também é fato, como já ressaltado, que as interpretações contidas em *As Religiões Africanas no Brasil* (Bastide,1960) projetam a religiosidade africana como reduto de preservação da cultura de matriz africanista no país. A religião ofereceria ao elemento negro, que ingressava na sociedade de classes, uma autonomia ideológica. Como referimos, a passagem do mito da democracia racial à sua desconstrução e às atuais posições do movimento negro, tem seu paralelo na passagem do sincretismo para a africanização nas religiões africanas.

Ainda que alguns estudos, como o de Dantas (1982), tenham observado a suposta carga ideológica subjacente à noção de pureza, e que os projetos de retorno à África já se processavam no surgimento dos primeiros terreiros baianos, como referiu Silva (1995), é fato que a dinâmica sob a qual os cultos de matriz africana se desenvolveram a partir deste período, traduz-se nestas iniciativas de africanização. O fato é que, se a Umbanda conheceu um grande crescimento no número de adeptos nas décadas de 1930, 1940 e 1950, como afirmou Silva (1995), a negação por parte desta em relação ao culto mais africanizado, ao sacrifício de animais, “terminou por valorizá-lo como prática mágica mais radical, capaz de lidar com problemas considerados casos graves e limites” (1995,79). Isto talvez explique em parte a lógica da atual africanização dos cultos, que se não busca um afastamento completo da vertente umbandista, é porque ambas as práticas caminham próximas, sendo comum iniciados e pais-de-santo que dividem-se entre os dois cultos. Um bom exemplo desta aproximação trata da ‘linha-cruzada’ no Rio Grande do Sul, vertente estudada com maior afinco no trabalho de Correa (1990), na qual o Batuque, a Umbanda e a Quimbanda (ou culto aos exus e pomba-giras), são cultuados no mesmo terreiro, tendo no Batuque, o lado mais africano, a hegemonia hierárquica.

De acordo com Frigério (2005), na dinâmica de iniciação nos cultos de matriz africana, a Umbanda se constituiu em um primeiro estágio para o adepto a iniciar-se. Sendo mais ocidentalizada, funciona como estágio preparatório, uma ponte para levar o iniciado ao natural destino de uma evolução religiosa, que prossegue em direção à África. Segundo o autor, este processo é fundamental nos terreiros oriundos de uma diáspora promovida através da transnacionalização das religiões afro-brasileiras, dinâmica observada nos trabalhos de Oro (1999), que acabam chegando a países como Argentina, Uruguai, ou mesmo das religiões afro-americanas, que migram de Cuba, Trinidad, para Venezuela, Estados Unidos, e assim por diante.

Contudo, este processo de africanização/reafricanização compreende não apenas o trânsito interno, de um culto para o outro, mas também uma série

de reformulações. Prandi (1991), Silva (1995) e Lépine (2005) retratam esta recodificação, que inclui a substituição da oralidade pela adoção de escritos produzidos pelos membros, ou ainda importados até mesmo da produção científica, como as etnografias de Roger Bastide e Pierre Verger. Na busca por um modelo puro, a influência dos intelectuais neste processo, como avaliou Dantas (1982), parece proceder. Ainda configuram características destas mudanças às viagens ao continente africano objetivando a compreensão dos cultos em seu caráter seminal, bem como o abandono das imagens de santos católicos e de outras influências que não configurem a matriz africana. De acordo com os autores supracitados, esta parece ser a tendência hegemônica não apenas no campo religioso afro-brasileiro, mas, sobretudo, afro-americano.

Creio que a este ponto seja extremamente necessária uma diferenciação entre as noções de africanização e reafricanização, que se em Prandi (1991; 2003) não se encontram diferenciadas, em Frigério (2005) não significam a mesma coisa. Este autor divide o processo de migração das religiões africanas em duas dimensões: as diásporas primárias, promovidas a partir do tráfico de escravos e do estabelecimento em localidades específicas, caso do Candomblé na Bahia, o Batuque no Rio Grande do Sul o Xangô em Pernambuco, a Santeria em Cuba; as diásporas secundárias, efetuadas na migração religiosa destes locais para outros, como no deslocamento do Candomblé para São Paulo, do Batuque para Argentina, da Santeria para os Estados Unidos, e assim sucessivamente. Neste sentido, a africanização se efetua quando um iniciado transita de uma prática mais sincrética para a mais africanizada, como na passagem da Umbanda para o Candomblé. A reafricanização ocorre na possibilidade de um membro, ou sacerdote, encontrar as fontes básicas do culto na própria África, mas, sobretudo, na África contemporânea. Fundamentalmente, designa a independência com relação aos mentores da diáspora primária. A reafricanização traz consigo uma expansão da *bricolagem*, à medida que o mentor africano, em geral, possui traços relacionais mais tênues em relação ao tutelado, permitindo que este desenvolva sua própria síntese daquilo que apreendeu. Na visão de Frigério (2005), a africanização aumenta a dependência entre tutor e iniciado, ao passo que a reafricanização é um movimento de independência. Assim, para este autor, a reafricanização seria processada em dimensões transnacionais, ao passo que os membros da diáspora primária desconfiam desta tendência:

Por outro lado, chefes de diáspora primária mantêm-se ligados a histórias cubanas ou brasileiras de pertencimento regional, nacional e étnico, e mesmo quando proclamam a universalidade de sua religião, sempre desconfiam dos seguidores de outra origem regional. Muitas vezes enxergam seus antigos discípulos ou supostos pares em ambientes da diáspora secundária com desprezo e quase invariavelmente, na maneira indireta da etiqueta religiosa afro-americana, encontram meios de demonstrar-lhes seu nível e seus conhecimentos inferiores. (Frigério, 2005,151).

Parece-me que a contribuição deste autor para a desconstrução do paradoxo entre etnicidade e reafricanização seja muito importante. Com base neste pensamento, é possível inferir que as estratégias de demarcação fronteiriças observadas encontram-se muito mais de acordo com a via da africanização, que de certa forma cristaliza os conteúdos de determinada vertente. Retomarei este aspecto mais adiante.

Alguns dados etnográficos

Como referi na introdução deste texto, diversas posturas manifestas recorrentemente pelos membros do FORMA (Fórum das Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e Segurança Alimentar), se apresentaram como espécie de estratégia política do grupo, caracterizadas por uma retomada da etnicidade nas religiosidades africanistas. Além da gestão dos recursos obtidos junto ao Governo Federal, em decorrência do projeto que categorizou os terreiros das religiões de matriz africana como comunidades tradicionais (no ano de 2004), o grupo realiza reuniões semanais com intenção de avaliar as relações e tensões pelas quais passam atualmente as comunidades religiosas africanistas no Rio Grande do Sul. Tais tensões apresentam-se ora relacionadas ao sistemático ataque por parte das igrejas neopentecostais, sobretudo a Igreja Universal do Reino de Deus, ora relacionadas a alguns projetos de Lei, de âmbito municipal e estadual, que representam algumas dificuldades concernentes à prática ritualística destas religiosidades. Atualmente, três conflitos legislativos incidem sobre suas práticas: 1) Lei do silêncio urbano, que impede o culto regido pelos instrumentos de percussão em determinados horários; 2) o Código Estadual de Proteção Animal, que complexifica diretamente a questão do sacrifício de animais nestes cultos, constituindo uma batalha judicial arrolada desde 2003; 3) a Lei Municipal de Limpeza Urbana, redigida e aprovada pela Câmara de Vereadores de Porto Alegre em 2008, que impede o abandono de animais em vias públicas, dificultando o característico “despacho da encruzilhada”. Ressalto que todos estes projetos de Lei se revelam de autoria de vereadores ou deputados oriundos de religiões evangélicas.

Nesta medida, a diretoria do FORMA tem se empenhado em organizar contatos com os órgãos públicos com base no encaminhamento de documentos à autoridades competentes, bem como promovido manifestações, como passeatas em vias públicas, comparecimento nos órgãos públicos nas vésperas e dias de votação de tais Leis, ou ainda organizando atos simbólicos em frente a prédios públicos. Outra estratégia política remete à candidatura da líder do grupo, a yalorixá Vera Soares, à câmara de vereadores da cidade de Porto Alegre, nos pleitos de 2008 e 2004, pelo Partido dos Trabalhadores, nos quais não obteve êxito eleitoral. Mãe Vera é militante do Movimento Negro a mais de vinte anos, e constitui-se na principal liderança intelectual do grupo. No entanto, torna-se necessário esclarecer que, se o conflito com os neopentecostais possa afirmar que discussões inerentes ao campo religioso

são prioridades, a estratégia de combate a estes enfrentamentos passa pela retomada da etnicidade.

Uma primeira constatação trata da aproximação do grupo com as discussões relacionadas às bandeiras do movimento negro. Esta aproximação torna-se visível não apenas com referência a união dos membros do FORMA à Marcha da Consciência Negra, promovida por este movimento no dia 20 de Novembro de 2008, mas substancialmente, nas discussões de temáticas correlatas à questão da afro-descendência, do preconceito racial, e da discussão sobre políticas públicas voltadas aos afro-descendentes. Estes temas são constantes num espaço que, ainda que o tema religião configure a tônica das discussões, não está dissociado da questão étnica.

Em dia ulterior à eleição de Barack Obama nos Estados, Mãe Vera mostra um adesivo com a seguinte inscrição: “Com Obama a mudança, com Paim a esperança”. A referência a uma possível candidatura do candidato do Partido dos Trabalhadores Paulo Paim, identificado com as questões das populações negras e com as políticas afirmativas era sintomática. Nesta mesma linha, a discussão em torno da importância da eleição de Obama, ainda que no aspecto simbólico, tornou-se a tônica do debate. Mãe Vera questionava os participantes sobre como estes compreendiam o significado da eleição de um negro no contexto norte-americano. Discussões sobre a diferença entre o racismo americano e brasileiro também nortearam as discussões. No entanto, suponho que a aproximação mais evidente se deu à medida que Mãe Vera interrogava os presentes sobre os motivos pelos quais as comunidades afro-religiosas não vêm conseguindo eleger um representante na sociedade política gaúcha.

Por que temos tantas diferenças entre os terreiros e não respeitamos a matriz? Eu penso de uma forma, o outro de outra! Por que não conseguimos eleger um representante nosso?

Ao buscar uma resposta plausível, Pai Roberto (outro participante) especulava sobre a possibilidade explicativa residir nas diferentes origens, diferentes nações africanas. Ao que Mãe Vera concordando, com alguns acréscimos, definia:

Na África já tinha diferenciação. Ao chegarem aqui, os negros foram mais separados, justamente para que não se entendessem. E isso ficou até hoje. O terreiro é o espaço pra preservar isso. A identidade, o quilombo, veio depois da senzala. Este problema da diferenciação, nós trazemos até hoje. Nestes seminários, a idéia é essa: retomar essa ligação. Nos Estados Unidos, pelo apartheid, a identidade é mais forte.

Nas vésperas do segundo turno das eleições para a Prefeitura de Porto Alegre, a discussão se estendeu sobre a necessidade de apoio à candidatura de Maria do Rosário, do Partido dos Trabalhadores, que representaria maior

apoio às comunidades afro-religiosas. Em discussões sobre o assunto, a importância do apoio a uma candidatura que representaria as religiões africanistas seria traduzida na necessidade da preservação da identidade negra de matriz africana, que na religião encontraria uma de suas possibilidades. Como argumento retórico, Mãe Vera enunciava:

Se puxamos uma reza, todos vamos cantar. Isso não aprendemos na escola, aprendemos fazendo. **Nosso espaço do terreiro é onde nos ligamos à África.** Cantamos em iorubá e isso faz parte de nossa identidade. É nossa visão de mundo. Nossa ligação com nossa tradição, de seis mil anos atrás... temos responsabilidade com isso, com **nossa visão de mundo** (grifos meus).

Como pode ser observado, a concepção acionada nas idéias acima, a partir das noções de ligação com a África e de responsabilidade com uma visão de mundo própria, busca a construção da unidade baseada numa delimitação fronteiriça. Tal processo baseia-se numa demarcação que aponta para a cristalização de conteúdos culturais de origem comum. A referência feita em relação à separação das famílias e nações negras como processo de desarticulação do segmento social escravizado, não somente supõe os motivos dos *desentendimentos* presentes no campo africanista, como expressa a necessidade e o horizonte através do qual devam ser reconstruídas novas possibilidades contratuais. Além de atuar na interpelação por propósitos singulares, estes argumentos invertem os sentidos que permeiam as disputas por definição da realidade nas quais estas religiosidades estão condicionadas. Assim, a negatização dos traços culturais é suplantada pelo direito à diferença, e neste aspecto, a demarcação das possíveis dessemelhanças se denota como trivial nos processos que reivindicam o direito ao reconhecimento. No discurso de Mãe Vera, a identidade a ser preservada, projeta-se não apenas relativa aos traços culturais ameaçados pela ocidentalização, mas substancialmente, como resposta às negociações culturais estabelecidas pelos setores hegemônicos, compreendida como um artifício de legitimidade calcado nos ideais de auto-afirmação cultural, em torno de uma visão de mundo recuperada junto às noções de ancestralidade.

Algumas idéias, um pouco de análise

Boa parte do discurso dos membros do grupo afro-religioso que venho investigando, parece ratificar algumas de minhas desprezíveis primeiras impressões que insinuavam a reconstrução de uma identidade étnica como estratégia de ocupação do espaço público, ainda que sob consciência da multiplicidade étnica que compõe seus próprios quadros religiosos. Tais estratégias me pareceram estreitamente conectadas às diretrizes adotadas pelo movimento negro e, se em parte isto decorre do fato da líder do grupo ser concomitantemente militante deste movimento, tal noção não se dilui como recurso que, aliás, apresenta-se empregado por outros grupos, caso observado por Ávila (2008).

Nestes termos, creio ter sido frutífero uma revisão bibliográfica que sobrepôs a questão das populações negras e das religiões afro-brasileiras. Ao promover tal recorte, objetivou-se uma planificação de como estas temáticas foram tratadas pela intelectualidade. Neste ponto, no sentido de Gramsci (1995), presume-se que no primeiro período, tais noções organizaram o exercício de um pensamento hegemônico racista, o qual contribuiu com as diversas problemáticas a que ambos os contextos estiveram submetidos. No segundo, traduziram o esforço dos intelectuais orgânicos ligados ao Estado em conceber um modelo de integração através do conceito de mestiçagem, que por sinal acaba por se refletir na dimensão religiosa a partir do processo de sincretização, bem como nas mobilizações dos líderes negros, que a esta altura ainda compactuavam com aquele projeto ideológico. Este mesmo projeto reflete-se na atuação dos intelectuais orgânicos umbandistas, que ao buscarem legitimar a Umbanda no campo religioso brasileiro, conectam-se a um pensamento congruente com as perspectivas hegemônicas no país. Na passagem deste período para a contemporaneidade, observa-se uma disputa na qual os intelectuais, agora não mais apenas ligados somente às classes dominantes, mas aos setores 'subalternos' - ainda em conexão com Gramsci (1995) - revelados nas figuras dos líderes destes movimentos políticos, tencionam a conexão entre os interesses materiais e suas concepções de mundo, objetivando na tendência de retomada da África, um poderoso recurso para a construção identitária.

No caso do movimento negro, esta direção reconduz a determinadas estratégias étnicas, visando a afirmação cultural bem como a obtenção de recursos através de políticas afirmativas. No entanto, no caso das religiões de origem africana, ela incide em duas perspectivas. Em um primeiro plano, na dimensão do prestígio agregado por relativa pureza, que desta forma torna-se capital simbólico na competição inerente ao campo religioso. No segundo plano, designa exatamente o objeto de investigação deste texto, ou seja, a reconexão de uma identidade religiosa a uma identidade étnica. E, neste processo, engendra-se o seguinte paradoxo: por um lado, o resgate da etnicidade das religiões afro-brasileiras se constituiria em uma coesa fonte identitária, o que poderia ora traduzir-se na solução da fragmentação dos grupos afro-religiosos, ou inclusive os alinhariam com os atuais esforços centrados nas políticas afirmativas; em outra via, a reafricanização levaria à universalização, maior pluralização, e desta maneira, as possibilidades de fortificação identitária tornariam a esmorecer.

No entanto, este paradoxo é muito mais possível em função da aparente confusão entre as categorias *africanização* e *reafricanização*. Neste sentido, observo a importante contribuição presente no trabalho de Frigério (2005), que ao propor uma diferenciação com base no processo de transnacionalização das religiões afro-americanas, decompôs as duas possibilidades de retorno à África que, quando não observadas, acabam por complexificar a questão. É a partir da (re)africanização que de fato ocorreria a universalização. Tal processo evidentemente leva a uma maior *bricolagem*, e uma maior pluralização de

sentidos concernentes à experiência religiosa, como demonstra o autor. O que de fato interessa-nos é que o resgate da etnicidade proposto nas estratégias observadas encontra-se muito mais afinado com a *africanização*. Trata-se muito mais da volta à 'África brasileira' de Roger Bastide (1960), da preservação da memória negra em detrimento a um suposto retorno à África contemporânea. As estratégias políticas observadas mostram-se muito mais arraigadas a uma cristalização dos conteúdos afro-religiosos, ao que Fredrik Barth (1997) chamaria a atenção para o aspecto demarcatório e *construído* que tal processo implica, substancialmente alheio à lógica dinâmica e imóvel dos processos culturais.

Considerações Finais

Observou-se que a tônica dos projetos alvitados pelas organizações observadas baseia-se no acionamento político de lógicas identitárias étnicas, através das quais os atores afro-religiosos aproximam-se de uma política de minoria e se enquadram nos prospectos reivindicativos que demandam políticas de restituição e de ações afirmativas voltadas para as populações negras, e em consequência, para as comunidades de terreiro. Com base nestes dados, é possível compreender que os processos de legitimação das práticas religiosas de matriz africana encontram-se numa nova fase, aproximada de maneira assertiva das perspectivas políticas contemporâneas que abarcam as relações étnico-raciais. Se noutros tempos as estratégias estiveram centradas na *adaptação* e *acomodação* dos ritos na sociedade envolvente, cuja proposta de ocidentalização forneceu a diretriz a estes empreendimentos, a atualidade revela projetos de negociação baseados em lógicas contrárias, que visam, sobretudo, o retorno à África. Estes movimentos do campo político afro-religioso ainda conectam-se de maneira pontual às perspectivas políticas em voga em cada período histórico. Assim, observa-se que no período em que o mito da democracia racial de inspiração freyreana se apresentava como influente, o reflexo nas construções teológicas da vertente umbandista representou seu paralelo no campo afro-religioso. Na mesma medida, com base na desconstrução do caráter positivo da mestiçagem racial, a partir do qual emergiram perspectivas racialistas baseadas na diferenciação social engendrada entre os diferentes grupos étnicos, tais perspectivas acabam por projetar reflexos nos ideários e projetos de legitimação levados a cabo pelas comunidades afro-religiosas engajadas.

Noutro aspecto, no plano da eficácia política concernente a uma potencial coesão identitária, se por um lado a factual universalização destas religiosidades leva ao processo de expansão das mesmas, por outro, dificultaria a construção de uma articulação política mais efetiva em função da grande fragmentação de sentidos relativos à experiência religiosa que o processo de retorno África acarreta. Assim, é notória uma iniciativa de reconexão a uma África supostamente preservada nos próprios terreiros afro-brasileiros. Ressalto não se tratar, aqui, da eleição de um protótipo no qual o resgate da etnicidade constitua a tônica estratégica empregada pelos membros

das religiosidades africanistas em suas realidades sociais e políticas contemporâneas. Compreendo que ser ou não ênfase, não desmerece o valor analítico desta *categoria auto-atributiva* e, à medida que a reafrikanização - não mais a comumente retocada pelos estudiosos do tema, mas a de Frigério (2005) - parece ser a tal tônica, seu entrecruzamento com a noção de etnicidade descortina uma imbricação estratégica sob a qual é possível avaliar as complexas contradições pelas quais passam estas religiosidades.

Poderia ser projetado o seguinte questionamento: falamos da religião do 'povo de santo' ou do 'povo negro'? Sem pretensão de apontar o desfecho deste paradoxo, o que talvez fique esclarecido em parte com o auxílio de Frigério (2005), a idéia do texto, de caráter mais especulativo, é suscitar este debate. Se a resposta da pergunta acima parece óbvia, apontando um assertivo horizonte no qual repousa a universal religião do "povo de santo", as estratégias políticas que envolvem a questão, ao menos em suas dimensões reivindicativas, parecem reconduzi-la a um horizonte não tão calmo assim.

Referências

ÁVILA, Cintia Aguiar de. Congregação em Defesa das Religiões Afro-Brasileiras: resgate da etnicidade e reafrikanização nos cultos afro-gaúchos. In: **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 9, n°.13, pp. 61-75, 2008.

BARTH, Fredrik. "Grupos étnicos e suas fronteiras" In: POUTIGNAT, Philippe; STRAUFF-FENART, Jolelyne (Orgs.). **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. **Branco e negro em São Paulo**: ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana. São Paulo: Global, 2008.

BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**. 1v. Paris: Press Universitaires de France, 1960.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

CORRÊA, Norton. **O Batuque do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, Editora da universidade / Ufrgs, 1990.

DANTAS, Beatriz Góis. Repensando a pureza nagô. In: **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, n°. 8, pp. 15-20, 1982.

FRIGÉRIO, Alejandro. Reafrikanização em Diásporas Religiosas Secundárias: a construção de uma religião mundial. In: **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, V. 25, n°. 2, pp. 136-160, 2005.

GRAMSCI, Antônio. **Os Intelectuais e a Organização da Cultura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. **Classes, raças e democracia**. São Paulo: Editora 34, 2002.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

LÉPINE, Claude. Mudanças no Candomblé de São Paulo. In: **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, V. 25, n°. 2, pp. 121-135, 2005.

LODY, Raul. **Candomblé: religião e resistência cultural**. São Paulo: Editora Ática, 1987.

ORO, Ari Pedro. As Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul. In: **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 9, n°. 13, pp. 9-23, 2008.

_____. **Axé Mercosul: As Religiões Afro-brasileiras Nos Países do Prata**. Petrópolis: Vozes, 1999.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. **A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda**. Petrópolis: Vozes, 1978.

PRANDI, Reginaldo. As Religiões afro-brasileiras e seus seguidores. In: **Civitas**, Porto Alegre, V. 3, n°. 1, pp. 15-33, 2003.

_____. **Os Candomblés de São Paulo**. São Paulo: Hucitec – Edusp, 1991.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro: Biliotheca de Divulgação Científica – Civilização Brasileira S.A., 1935.

SANSONE, Lívio. **Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil**. Salvador/Rio de Janeiro: Edufba/Pallas, 2004.

SEYFERTH, Giralda. **Construindo a nação: Hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colonização**. In: MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura. (Orgs.). **Raça, ciência e sociedade**. Rio de Janeiro: Fiocruz e Centro Cultural do Banco do Brasil, 1996.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás da Metrópole**. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes, 1995.