

UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE
CENTRO DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

**AFIRMAÇÃO DE IDENTIDADES NEGRAS :Um estudo sobre o processo de (re)
construção de identidades em uma casa de axé na cidade de Campina Grande**

Melise Lima Lunguinho

Orientador: Ronaldo Laurentino Sales

Campina Grande, 2014.

Dissertação apresentada para
o cumprimento parcial das
exigências para obtenção do
título de Mestre em Ciências
Sociais pela Universidade
Federal de Campina Grande.

Banca examinadora:

Dr. Ronaldo Laurentino de Sales Júnior

Orientador

Prof. Dr. Iolanda Barbosa

Titular Externo 1

Dr. Rogério Humberto Zeferino Nascimento

Titular Interno 2

Data: 31/03/2014

Dedico esta dissertação ao Grande Espírito que nos acolhe em seus braços, para nos alimentar com sua fonte inesgotável de amor incondicional.

AGRADECIMENTOS

- ✓ Nossa gratidão à mãe natureza por tudo que nós dá, por tudo que nos oferece;
- ✓ Ao Divino Pai Eterno e todos os seres da corte Celestial, que estão ao nosso lado a nos dar luz, paz e amor;
- ✓ À sagrada família que sempre se fez presente nessa caminhada, dando forças e ensinando a ter firmeza;
- ✓ Ao Dr. Ronaldo Sales, pela orientação e experiência compartilhada.
- ✓ À Bendita Abuelita Ayahuasca e suas propriedades maravilhosas em abrir os mistérios do Divino dentro de nosso coração.

RESUMO

Nosso objetivo é estudar as dinâmicas de afirmação da identidade negra mediadas pelas casas de cultos afro-brasileiros em Campina Grande, Paraíba. Pesquisaremos o terreiro do Pai Walter a fim de analisarmos como a religião aparece como espaço de construção e afirmação de identidades negras, em referência a processos de estigmatização étnicos e religiosos. Dessa forma, podemos dizer que a afirmação da identidade étnica pode também ser pensada como uma forma de luta pelo poder, de modo a afirmar a diferença, indo além de um "resgate" da tradição negra. Essa construção reflete possivelmente a criação de um "nós coletivo" (NOVAES, 1993), na formação de um grupo que está interessado em reivindicar visibilidade social face ao apagamento a que foi submetido. Dessa forma, pretendemos analisar em que medida o candomblé é significativo na construção/afirmação de identidades negras.

Palavras-chave: Identidade, Estigma, Etnicidade, Religião e Resistência.

ABSTRACT

Our goal is to study the dynamics of the affirmation of black identity mediated by the houses of African-Brazilian cults in Campina Grande. We search the yard of the Father Walter Appears to examine how religion as a space for construction and affirmation of black identities in reference to processes of stigmatization and ethnic religious. Thus, we can say that the assertion of ethnic identity can also be thought of as a form of power Struggle, in order to tell the difference, going beyond the "rescue" of the black tradition. This construction Reflects possibly the creation of a "collective we" (Novaes: 1993), in forming a group that is Interested in social visibility of claims against the erasure was subject. This way, we intend to analyze the Extent to Which Candomble is Significant in construction / affirmation of black identities.

Keywords: identity, stigma, ethnicity religion, and resistance.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	9
1. INTRODUÇÃO	12
1.1 – O candomblé e seus nomes.....	15
1.2 – O universo afro-brasileiro de Campina Grande.....	19
1.3 – Entidades do Candomblé	21
1.4 – Religiões como via de resistência.....	24
1.5 – Caracterizando o objeto de pesquisa	26
2. REDISCUTINDO CONCEITOS PARA ENTENDER O PROCESSO DE FORMAÇÃO DE IDENTIDADES DE AFRODESCENDENTES	33
2.1 Problemáticas em torno do conceito de raça	33
2.2 Etnicidade: Uma identidade contrastiva	37
2.3 O Movimento da Negritude	41
2.4 Africanidades ou Africanidades?	48
2.5 Identidade e Diferença: Afirmções de Identidades e Estigma	50
3. DA ESCRAVIDÃO AOS DIAS ATUAIS	61
3.1 O Problema da mestiçagem	66
3.2 Ideal de embranquecimento e Mito da Democracia Racial.....	71
3.3 Regime Militar e Estigma	77
4. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE LEGITIMIDADE, PUREZA E CONFLITO.	83
4.1 Algumas definições sobre o conflito	84

4.2	Conflitos no Universo afro-brasileiro.....	86
4.3	Contendas	93
4.4	Em Busca da Legitimidade	95
5.	AFIRMAÇÃO DE IDENTIDADES NEGRAS: UM DIÁLOGO ENTRE O PASSADO E O PRESENTE	105
5.1	Relação da identidade negra com a África	110
5.2	Afirmação da identidade e estigma	115
5.3	Movimento Negro e religiosidade Afro-brasileira.....	119
6.	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	129
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	131
	ANEXOS	136

APRESENTAÇÃO

Atualmente vemos muitas pesquisas sobre a questão racial brasileira, sobretudo no que se refere às ações afirmativas, movimento negro e a discussão acerca da política de cotas. Muitos são os pesquisadores que buscam abordar os problemas vivenciados pelos negros na sociedade brasileira. Falar em afrodescendente nos remete ao discurso da tolerância, das minorias, do diferente e conseqüentemente do preconceito.

Ao negro geralmente é atribuído o papel de marginal, violento, periférico, etc. São inúmeras as ações que desvalorizam e ridicularizam o mesmo. Roberto da Matta (1981) aponta que esse preconceito é fruto do regime escravocrata e que as atribuições negativas feitas ao negro são resultantes do cativo. A trajetória do negro é marcada por sofrimento, discriminação, mas também por luta e resistência. Luta pela igualdade, pelo reconhecimento e pelos seus direitos. Essa luta pela igualdade caminha lado a lado com as ações de valorização e afirmação de sua identidade. Essas ações afirmativas ganham ênfase no cenário brasileiro, entre o final da década de 1970 e início da década de 1980, com o final do regime militar, e visibilidade do Movimento Negro Unificado. A partir dos esforços realizados pelo movimento negro durante essa época, algumas mudanças ocorreram inclusive na Constituição Federal de 1988 que assegurou o reconhecimento público da pluralidade étnico-racial da sociedade brasileira. Esse reconhecimento não diz respeito apenas ao papel de negro como cidadão, mas se reconhece também o respeito às religiões de matriz africana como um direito dos afro-brasileiros. Além dessas, o racismo passa a ser considerado como um crime imprescritível e inafiançável.

A partir das ações do Movimento Negro, outros grupos passam a lutar também pela causa negra, como os capoeiristas, CEBs (Comunidades Eclesiais de Base), pastorais negras, grupos artísticos e culturais e também religiosos. Principalmente a partir da década de 1980 todos esses grupos reivindicam os valores minoritários, sejam eles raciais ou religiosos. Foi justamente esse aspecto de lutas, afirmações e reivindicações que nos chamou atenção para realização desta pesquisa. Nesse contexto,

daremos ênfase às manifestações religiosas afro-brasileiras e suas ações afirmativas da identidade e valorização da ancestralidade no cenário de Campina Grande.

É importante destacar que o interesse pela temática negra se deu a partir de 2007 através de atividades acadêmicas do curso de Ciências Sociais da UFCG. O contato inicial ocorreu através da realização de um projeto de pesquisa sobre “catimbó” na Cidade de Alhandra, localizada no litoral paraibano, no qual versamos sobre o uso da jurema e sobre os traços afro-ameríndios constituintes do ritual.

Posteriormente elaboramos um projeto de pesquisa visando uma investigação acerca do movimento negro na cidade de Campina Grande-PB, decorrente das atividades de ensino e pesquisa realizadas no Programa Educacional Tutorial em Antropologia (PET-Antropologia) da UFCG-MEC Sesu, ao longo do ano de 2009 e 2010. Tomando como iniciativa da pesquisa a existência de grupos que se consideram representantes do Movimento Negro na cidade de Campina Grande, observando as trajetórias de lutas e militância dos mesmos.

Participamos também de um projeto de pesquisa sobre comunidades quilombolas da Paraíba durante o ano de 2008.

No que diz respeito à temática religiosa afro-brasileira propriamente dita, nos inserimos no universo de pesquisa desde 2007 antes mesmo de adquirir um olhar investigativo. Inicialmente fomos movidos pela simples curiosidade, passando a frequentar em Campina Grande e em cidades circunvizinhas diversas casas de culto afro-brasileiro das mais variadas nações, *jurema*, *catimbó*, *umbanda* e *candomblé*.

Essa mera curiosidade com o passar do tempo foi substituída pelo olhar científico e, a partir de 2008, passamos a nos inserir no universo religioso afro-brasileiro campinense com sentido de investigação científica, visando observar e obter dados acerca dos aspectos rituais do culto e dos processos de estigmatização raciais e religiosas. Os resultados obtidos com a realização dessa pesquisa resultaram na elaboração do Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) em Ciências Sociais – UFCG apresentado em dezembro de 2010.

Durante 2011 e o presente ano de 2012 demos continuidade as nossas pesquisas e localizamos nosso estudo em um terreiro de candomblé. Produzimos então um projeto de pesquisa sobre as temáticas acima descritas, tomando como caso a ser estudado o

funcionamento de casas de cultos afro-brasileiros como lugares de afirmação da condição negra, buscando entender como a religiosidade de matriz africana possibilita compreender as relações entre etnia, costumes e crenças. Nossa intenção foi analisar como a identidade religiosa se torna, para um grupo, uma forma de inserção num conjunto social mais amplo, uma forma de resistência às desigualdades sociais encobertas pela “democracia racial”.

Vale destacar que o primeiro passo tomado para o desenvolvimento desse estudo foi um período de aprofundamento teórico, através de leituras sobre identidade, diferença, racismo, etnicidade, religião, candomblé e as outras questões de ordem teóricas relativas a essas categorias. Passado esse período começamos a estabelecer um contato com o grupo pesquisado, passando a frequentar os rituais sempre que possível.

1 – INTRODUÇÃO

É importante destacar que dissertar sobre a questão afro-brasileira e, mais especificamente, realizar pesquisa em terreiros é uma tarefa árdua. Os estudos de terreiros são um tanto problemáticos, pois nesse universo religioso é bastante comum existir conflitos de interesses entre terreiros, principalmente no que diz respeito à questão da autenticidade. Assim, dificilmente o pesquisador realiza a observação participante sem se envolver nos conflitos internos e externos ao terreiro. A tarefa de aproximação e distanciamento com o objeto de pesquisa mostra-se como um desafio. A posição do pesquisador passa a ser observada também. Para que seja aceito no universo de pesquisa, ele deverá seguir as normas e regras impostas pelos líderes da casa. Notamos, na maioria dos casos, uma luta pela legitimidade entre as casas de culto campinenses que ocasiona disputas entre os terreiros. Assim, a recomendação é que o pesquisador, para adquirir confiança do líder e membros da casa visitada, não deve percorrer os demais espaços. A recomendação dada por vários *pais de santos* foi clara: “*não se deve visitar outros terreiros*”. Essa recomendação era exposta sempre que demonstrávamos o nosso interesse em fazer um estudo.

Dessa forma, tivemos que selecionar uma dentre as várias casas de culto afro-brasileiro existentes em Campina Grande.

Refinamos nossa seleção justamente pelos critérios adotados pelos membros dos terreiros, ou seja, levando em consideração o critério da legitimidade, antiguidade e tradição. Mas o que se apresenta como legítimo? Nesse universo, o legítimo é tudo aquilo que remete à questão da tradição, que esteja vinculado com os seres ancestrais, com os mitos de origem, etc. No campo científico, o discurso sobre a chamada *tradição* se relaciona a uma ideia de preservação de traços afro-ameríndios, sendo que somente alguns *terreiros* apresentavam características que os vinculariam, de alguma forma, aos índios. A *tradição*, enquanto categoria nativa do campo religioso, é acionada pelos agentes sociais em situações diversas, relativas à estrutura das posições nesse campo. O que notamos é que essa tradição serve para demarcar lugares, rivalidades e fronteiras entre os *terreiros*.

Nos terreiros há, geralmente, uma grande dificuldade para se estabelecer diálogo com certos grupos de informantes. É necessário criar e estabelecer uma relação de confiança para que determinados aspectos sejam ditos e revelados ao pesquisador. Aspectos como simpatia e confiança são levados em consideração para que a relação de pesquisa se estabeleça de modo produtivo. No primeiro encontro, dificilmente serão reveladas informações mais aprofundadas. A partir da convivência e do passar do tempo é que se obtêm respostas para alguns questionamentos mais complexos, bem como se ganha a atenção, simpatia, respeito e confiança do *pai de santo*.

O universo de pesquisa dos terreiros de candomblé é uma realidade diferente da qual estamos habituados a conviver. É um universo repleto de significados e simbolismos que muitas vezes causa estranhamento aos que não estão inseridos no meio. Temos a tendência de excluir tudo aquilo que é diferente de nós, sendo essa uma atitude de empobrecimento de nós mesmos, pois só sabemos quem somos ao sermos confrontados com o outro, com o diferente. Para estudar as religiões de matrizes africanas é necessário se adentrar no universo do outro, pois como já disse Da Matta (1981), trata-se de um esforço de transformar o exótico em familiar, procurando se afastar de sentimentos de estranheza e diferença. É o exercício de entender o outro a partir da realidade do outro e não da nossa, cabendo tratar esse ‘diferente’ cada vez mais próximo e semelhante ao “eu”. Ao estudar religiões afro-brasileiras, notamos que esse exercício de transformar o estranho em familiar não decorre apenas dos pesquisadores. O grupo estudado também mobiliza seu sistema de classificação para tornar aquele que inicialmente era “estranho” em uma pessoa familiar, “de dentro”, o que também se revela um desafio a enfrentar, pelo risco de naturalização inversa. Foi necessário um bom tempo de aproximação, visitas e conversas informais para adquirir a confiança dos informantes.

Diante do exposto, defendemos a necessidade de compreender uma problemática que foi negada durante vários anos no imaginário brasileiro, a questão negra e suas manifestações religiosas. De tal forma, buscamos nessa proposta, entender como o candomblé se constitui como um elemento significativo no que diz respeito aos processos afirmativos de identidades negras. A nosso ver, esse movimento afirmativo se caracteriza como uma forma de inserção num conjunto social mais amplo, apresentando-se como forma de resistência e de luta política pelos direitos. Assim, temos como desígnio analisar a maneira pela qual as práticas candomblecistas são

relevantes para compreender as relações entre etnia, costumes e crenças. Com esse estudo, visamos entender como a identidade religiosa influi na afirmação da negritude.

Partindo desses pressupostos, escolhemos como referencial empírico de nossa pesquisa o terreiro Illê Axé Iemanjá Oba Omi. Os critérios utilizados para escolha do referido terreiro foram os seguintes: Primeiro, por já ter um antigo conhecimento com o líder local, já que a pesquisadora é “vizinha”¹ do Pai Walter, mantendo assim uma relação cordial desde a infância. Esse fator facilitou, consideravelmente, a inserção no universo de pesquisa, onde fomos, desde o primeiro contato, bem recebidos. A relação de confiança entre pesquisador/pesquisado logo foi estabelecida, o que facilitou bastante a obtenção de dados, inclusive em conversas informais.

Segundo, por ser uma casa de culto antiga em Campina Grande, com mais de quarenta e cinco anos de funcionamento. Durante esses anos a trajetória do terreiro foi marcada por proibições, repressão militar, estigmas e também lutas. No entanto, a marginalização e estigmatização que sofreram durante o regime militar resultou no fortalecimento da religião, pois quanto mais reprimidos, mais fortes e resistentes se tornavam. Remeter ao histórico de luta e sofrimento vivenciado pelos integrantes do terreiro do Pai Walter é fundamental para se entender a maneira pela qual atualmente eles mantêm uma postura ativa na causa negra afirmando suas identidades tanto religiosas quanto raciais. O negro busca a resignificação do que foi para justificar o que pode vir a ser. Dessa forma, o passado é fundamental para entender o presente. Nesse sentido, a afirmação identitária parece um posicionamento ativo construído através da relação com um passado mítico e histórico.

Segundo Mattos (2007), a prática do candomblé se tornou uma espécie de luta e resistência à opressão, numa tentativa desses negros brasileiros retomarem o que considerava importante e haviam perdido outrora.

O terceiro critério recai na legitimidade, ou seja, esse é um dos poucos terreiros que visitamos que se intitulam como “candomblé” e mais ainda como candomblé nagô. O candomblé nagô é tido como o tipo mais “puro” de candomblé por não apresentar muito sincretismo, valorizando assim a tradição dos ancestrais. O poder e o prestígio

¹ Tanto o Pai Walter quanto a pesquisadora residem na Rua Rubens Saldanha. A diferença é que a residência da pesquisadora é no Mirante e o terreiro no José Pinheiro. A fronteira que demarca um bairro e outro é estabelecida por uma avenida. A família da pesquisadora reside no local há 25 anos e desde essa época mantém uma relação amigável de vizinhança com o Pai Walter.

são elementos centrais no universo do candomblé, eles visam “recriar” a África no candomblé como forma de afirmar sua fidelidade a tradição. Sansone (2003) defende que para que os indivíduos se afirmem como negros ou afro-brasileiros é mais do que necessária a ascendência africana e as experiências de discriminação. Dentro dessa ótica, o passado torna-se um fator determinante do presente. Na maioria dos casos a África aparece como referencial prioritário na construção da identidade negra. Assim, os membros de candomblé buscam re (construir) uma África simbólica através dos seus rituais. E como isso é feito? Através do uso de trajes africanos, indumentárias, o uso de instrumentos musicais, a própria organização do terreiro, entidades cultuadas, entre outros fatores.

Ciampa (2002) afirma que os processos afirmativos de identidades pressupõem que os integrantes de um grupo passem a assumir um personagem coletivo que corresponda aos interesses do movimento ou grupo a que pertence. Os integrantes do terreiro do Pai Walter sustentam um discurso baseado nessa afirmação, onde todos do terreiro passam a assumir uma identidade coletiva, considerando-se negros não apenas pelo fator “pele”, mas sim pelo sentimento de pertença e origem comum que eles possuem com a África. O que significa dizer que o negro dentro desse contexto está ligado à questão da ancestralidade, da tradição e culto aos antepassados africanos, à preservação dos cânticos em yorubá, aos elementos rituais advindos da África, etc. O ser negro, nesse sentido, vai muito além da cor da pele. Estabelece-se então uma proximidade muito grande entre as categorias de africanidade e negritude.

Assim, iremos analisar o terreiro do “Pai Walter” a fim de levantar dados sobre eventuais usos que os participantes do terreiro acima mencionados, dão às práticas religiosas e como estas contribuem nos processos de construção e afirmação de sua *identidade negra*. Antes de focalizar o terreiro do Pai Walter, faremos uma breve explanação sobre o panteão afro-brasileiro, destacando os primeiros estudos realizados no Brasil, os diferentes tipos de culto e entidades cultuadas. Feito isso adentraremos na discussão sobre o cenário religioso afro-brasileiro campinense, para então, destacar as peculiaridades do terreiro do Pai Walter.

1.1 - O candomblé e seus nomes

Os primeiros estudos afro-brasileiros no Brasil tiveram início com o baiano Raimundo Nina Rodrigues, que por sua vez, deu ênfase às manifestações religiosas,

folclóricas e artísticas. Embora se trate de estudos altamente preconceituosos, a obra de Nina Rodrigues serviu de ponto de partida para pesquisas e estudos posteriores sobre a questão negra no Brasil.

O universo afro brasileiro é bastante amplo e engloba as mais diversas denominações: *candomblé*, *jurema*, *macumba*, *tambor de mina*, *batuque*, *xangô*, *catimbó*, *umbanda*, etc. No nosso caso, nos deteremos em analisar o *candomblé*, enfatizando sua origem, definições e principais características.

Para o Brasil vieram negros de diversas nações ou etnias, tais como Angola, Benguela, Mina, Courana, Nagô, etc. Vale destacar que o termo nação está relacionado com os grupos étnicos dos escravos que foram trazidos da África para cá. As diferenças entre as nações dizem respeito, sobretudo, aos costumes, tradições, língua falada e *orixás* cultuados. De acordo com Parés (2006) o termo nação foi inicialmente empregado durante o período colonial por escravistas e missionários europeus para designar os grupos étnicos de escravos. Nesse sentido inicial, o termo nação fazia referência à identidade coletiva e a indivíduos que partilhavam de uma mesma origem comum.

Para Parés (2006),

O parentesco de nação desenvolvido no Brasil seria apenas uma extensão da mesma lógica operativa nas sociedades africanas, segundo a qual todos aqueles indivíduos que compartilham uma ancestralidade em comum, real ou imaginada, são considerados como irmãos. (2006:79).

Com a proibição do tráfico de escravos no Brasil, que resultou, conseqüentemente, na diminuição destes, o termo nação foi sendo modificado e deixa de fazer menção aos indivíduos que possuem uma origem em comum, passando, então, a caracterizar formas de organização com bases religiosas. Assim, de acordo com as nações de onde vieram os escravos, foram originados diferentes tipos de *candomblé*, a exemplo, do Jeje, Ketu, Nagô, entre outros. No Brasil existem quatro tipos de *candomblé*, o Ketu da Bahia, Xangô de Pernambuco, o Batuque do Rio Grande do Sul e o Angola de São Paulo. Notamos, todavia, que o *candomblé* como as demais manifestações religiosas de matrizes africanas formaram-se em diferentes áreas do país e apresentam características distintas uma das outras.

O *candomblé* ketu chegou com os povos *nagôs* que vieram das regiões que hoje correspondem ao Sudão, Nigéria e Benin. O *candomblé nagô* ganhou esse nome de acordo com a nação de Negros africanos que vieram ao Brasil e cuja língua falada era o *yorubá*. Os *nagôs* foram introduzidos no Brasil entre fins do século XVIII e meados do século XIX e se concentraram principalmente no Nordeste Brasileiro, a exemplo de Pernambuco onde foi originada a nação *Nagô-egbá*.

Rodrigues (1977) afirma que os *Nagôs* são os africanos mais numerosos e influentes no Brasil que vieram de quase todas pequenas nações *iorubanas*. Foram introduzidos não só depois dos trabalhos de limitação do tráfico ao sul da África (em 1817), mas ainda por muito tempo após a proibição total do tráfico (1831). Segundo Motta (1997), o ritual do *candomblé nagô* segue a tradição africana mais ortodoxa e apresenta lugar de destaque na hierarquia no panteão afro-brasileiro.

O termo *candomblé* tem diversas acepções, dentre elas podemos considerar como uma:

Denominação originária do termo kandombile, cujo significado é culto e oração, constitui um modelo de religião que congrega sobrevivências étnicas da África e que encontrou no Brasil, campo fértil para sua disseminação e reinterpretação. (LODY, 1987:8).

De acordo com Castro (1983), o termo *candomblé* é utilizado para classificar grupos sócio religiosos que são dirigidos por uma classe sacerdotal dotada de autoridade suprema, popularmente chamados de mãe de santo ou pai de santo, cujo título genérico é *ialorixá* ou *babalorixá*. Esses grupos se caracterizam por um sistema de crenças que estão associadas ao fenômeno de possessão ou transe místico provocado por divindades popularmente chamadas de santos. Ressaltando que esses santos não estão fazendo menção aos santos católicos.

Pierre Verger, por sua vez, afirma que:

O candomblé... representa, para seus adeptos, as tradições dos avós que vieram dum país longínquo, fora do alcance e quase fabuloso. Tradições mantidas a duras penas é que lhes deu a força de se conservarem eles mesmos, apesar dos preconceitos e do desprezo em que

eram tidas suas religiões e a obrigação de participar da religião de seus senhores. (VERGER, 1957: 19).

De acordo com Lapassade (1972), no *candomblé* são cultuados os *orixás* e também as forças da natureza, tais como a floresta, a cachoeira, a mata, as águas, o mar, o raio, os animais, os encantados, etc. No *candomblé*, os praticantes utilizam os elementos da natureza para os rituais de cura e magia.

O *candomblé* foi historicamente confundido com a *macumba*, a *feitiçaria* e a *quimbanda*. Portanto, são cultos simbolicamente hierarquizados que diferem em vários aspectos, desde as entidades cultuadas até as músicas entoadas.

Bastide (1985) destaca a valorização o *candomblé nagô* em relação às demais religiosidades afro-brasileiras devido a menor incidência de sincretismo. O argumento dele é que o *candomblé nagô* constitui-se como uma religião complexa e pura representativa da memória africana.

Bastide justifica o fato de a *macumba* situar-se numa posição inferior ao *candomblé* devido ao forte sincretismo presente em seus rituais. Dessa forma, ele afirma que:

A macumba é a expressão daquilo em que se tornam as religiões africanas no período de perda dos valores tradicionais; o espiritismo de Umbanda, ao contrário, reflete o momento da reorganização em novas bases, de acordo com os novos sentimentos dos negros proletarizados, daquilo que a macumba ainda deixou subsistir da África nativa. (BASTIDE, 1985: 407)

Negrão (1996) afirma que “*Bastide considerava a macumba uma expressão degradada, anômica, em que predominava elementos mágicos descontextualizados e sem respaldo coletivo*”. A *macumba* é considerada como menos tradicional e mais sincrética, e muitas vezes seus cultos são associadas às práticas de baixo espiritismo. O *candomblé*, por sua vez, é considerado quase sempre como sinônimo de maior eficiência, conhecimentos e de ascensão social e status.

Seguindo o mesmo raciocínio de Bastide, encontramos Edson Carneiro, que considera o sincretismo como degeneração da africanidade. No campo das religiosidades afro-brasileiras, o discurso de pureza é instaurado a partir da negatividade

do outro. Assim, o *candomblé nagô* é visto como símbolo de resistência e representatividade africana. O cenário afro-brasileiro de Campina Grande é composto na sua grande maioria por casas de *Umbanda* e centros espíritas.

A referência que se tem ao *candomblé* é quase nenhuma, principalmente se avaliado segundo critérios de sincretismo, ou seja, se considerado *candomblé* apenas terreiros que cultuem exclusivamente os *orixás*. Veremos esse aspecto de forma mais detalhada no tópico seguinte.

1.2 – O universo afro-brasileiro de Campina Grande

Ao adentrar no universo afro-brasileiro campinense pudemos notar que muitos terreiros se identificam como *candomblé*, inclusive *candomblé nagô*. No entanto, de acordo com Ofélia Maria de Barros (2011):

Das dez casas de culto campinenses, que foram identificadas como de candomblé, apenas três possuíam cultuação exclusiva dos orixás, conforme seus líderes. Dessas três, se verificou, no entanto, que uma apenas (ketu) de fato cultuava orixá, tendo em vista que as outras duas... podiam cultuar também entidades como os caboclos. (Maria de Barros, 2011:102).

Ofélia Maria de Barros (ibid) acrescenta ainda que:

Embora atualmente ainda seja relativamente pequeno o número de terreiros de cultuação exclusiva dos orixás na cidade de Campina Grande, se comparado às demais casas de culto aqui descrito, os terreiros de candomblé campinenses merecem atenção, pois tendo em vista a sua capacidade de mobilização e atração junto aos adeptos e praticantes de outras modalidades de terreiros bem como da população local em geral. (pg. 105).

Mas é importante destacar que em Campina Grande os terreiros não são classificados de *candomblé* mediante o culto exclusivo aos *orixás*; outros fatores são levados em consideração, como por exemplo, a maneira em que ocorrem os rituais, sendo levada em consideração a dança, os cânticos a descendência, entre outros fatores. O que não impede de cultuar *orixás* e também outras entidades afro-brasileiros como caboclos, preto-velhos, boiadeiros, etc. Com isso, devemos ter consciência que as definições da “pureza” nas casas de culto de *candomblé*, *umbanda*, *jurema* e *catimbó* em Campina Grande não apresentam a mesma rigidez que demais localidades. Assim, existem terreiros que se classificam como *candomblé*, mas que também praticam a *jurema* e nem por isso são considerados *umbanda*. Mas os trabalhos de *orixás* e *jurema* são realizados separadamente. No terreiro *Illê Axé Iemanjá Oba Omi* o *babalorixá* Walter definiu a corrente seguida como *candomblé* pertencente à nação *nagô-egbá*. Contudo, notamos a presença também de outras entidades como caboclos e preto-velhos que são cultuados nos rituais de *jurema*. Pelas palavras do próprio Pai Walter essa associação não interfere na ordem local dos rituais e nem resulta num sincretismo, pois são cultos realizados em momentos diferentes: “*Ou é jurema ou é orixá, nunca pode misturar os dois no mesmo trabalho. Cada um tem seu culto específico, assim como seu peji*” (Pai Walter).

O *babalorixá* Walter ainda acrescenta que a nação a qual pertence o terreiro *Illê Axé Iemanjá Oba Omi* é originária do Sítio do Pai Adão do Recife e que esse fato o difere de demais terreiros locais que segundo ele “*usam o nome de candomblé, mas são da umbanda, pois há muita mistura e falta ordem no ritual*”. Ele afirma também que o culto a *jurema* foi uma prática que ele como demais pais de santo trouxeram de Recife.

Partindo dessa afirmativa, podemos ressaltar que um dos fatores levados em consideração no discurso da pureza do *candomblé* campinense é a vinculação a um terreiro tradicional de *candomblé*. Aqui o referencial é o Sítio do Pai Adão, localizado em Recife e que tem origens *nagô-egbá*. No Sítio do Pai Adão, leva-se muito em consideração a questão da preservação dos traços culturais africanos. De acordo com Pai Walter, lá são encontrados diversos objetos provenientes da África e as músicas são cantadas em *yorubá* e há dissociação entre santos católicos e *orixás*. Esse último constitui-se um fator importante e uma preocupação dos líderes de terreiros campinenses. Pai Walter reconhece que essa associação é proveniente da proibição que os cultos sofreram durante vários anos, e que essa era a forma encontrada para poder dar continuidade às práticas, mas defende a não colocação dessas imagens nos *pejis*. Para

ele, santos e *orixás* são coisas altamente diferenciadas e o lugar dos quadros e imagens dos santos é no salão e não nos quartos de santo.

Notamos também que há um jogo de luta política pelo poder no cenário afro brasileiro campinense, no qual afirmar-se como *nagô* implica num maior status e legitimidade. Essa disputa pelo poder é alcançada através da desqualificação de outrem. Assim, a referência à fidelidade africana é considerada como elemento importante para validação da prática religiosa. A mistura de elementos nos rituais enfraquece o culto e resulta numa classificação negativa.

O cenário afro brasileiro campinense é marcado por numerosos conflitos (internos e externos), divergências e competitividade. No processo afirmativo da tal falada “pureza” africana é bastante comum que aja disputa entre os terreiros, cada qual querendo se afirmar como legítimo. Mesmo dentre desse embate religioso, os candomblecistas reconhecem a importância da *jurema* e a respeitam. Vale destacar também que as definições de *candomblé* ou *umbanda* vão variar de acordo com a interpretação de cada líder religioso, então o que é considerado *candomblé* em um terreiro pode ocorrer da mesma forma em outro e ser classificado como *Umbanda*. Geralmente essas definições são atribuídas levando em consideração a casa na qual o dirigente foi iniciado. Assim, podemos afirmar a fronteira entre *Umbanda* e *candomblé* é muito tênue. Notamos também uma fluidez entre esses espaços, onde é comum encontrar a presença de líderes e membros em casas de culto diferentes da qual pertencem.

Assim a presença de *exus*, *pomba giras*, santos católicos, encantados, boiadeiros, *orixás* entre outras entidades é bastante dinâmica e pode ser encontrada em diferentes cultos afro-brasileiros como a *umbanda*, *candomblé*, *jurema* e *catimbó*. A presença ou não dessas entidades e de demais elementos vai depender da interpretação de cada líder religioso.

De acordo com Pai Walter e com o texto de Ofélia Maria de Barros, podemos dizer que o *candomblé* instituiu-se em Campina Grande a partir de 1960 através do fluxo de religiosos vindos de Recife, principalmente do Sítio do Pai Adão, como é o caso de Pai Walter. Vale destacar também que o número de terreiros se desenvolveu consideravelmente após a criação das federações de cultos afro-brasileiros.

1.3 – Entidades do *candomblé*

Segundo a tradição africana, os deuses do *candomblé* têm origem nos ancestrais dos clãs africanos, considerados divinos há mais de 5000 anos. A crença é que esses *orixás* tenham sido homens e mulheres que lidavam com as forças da natureza, possuíam poderes sobrenaturais e que também trouxeram para o grupo conhecimentos, a exemplo da cura.

Podemos dizer que no *candomblé* há diversos tipos de entidades (*ou categorias de personagens*): Caboclos, Preto-Velhos, Baianos, Boiadeiros, Ciganos, Zé pelintra, Cangaceiros, Pombas Giras, *Exus*, Crianças, além de outras menos correntes, mas que de uma forma ou de outra se 'alocam' em alguma das sete linhas da direita, ou das cinco linhas da esquerda. O que são essas linhas?

Existem sete linhas da direita (que seriam mais de luz) e cinco linhas da esquerda (que aloca espíritos ditos “carregados”). As sete linhas (“da direita”) se desdobram em sete falanges, que por sua vez comportam 'entidades' específicas e complementadas pelas cinco linhas (“da esquerda”) que também se desdobram em falanges e alocam outras tantas entidades que dão ao panteão umbandista o caráter de abertura em leque. Se somarmos a essa estrutura os Guias/entidades pessoais, isto é, se considerarmos a possibilidade desses Guias/entidades quando incorporadas desenvolverem, através de um processo de objetivação/subjetivação, a sua própria identidade (pessoal; personalizada; e, aparentemente, intransferível no nível da prática), o nosso leque se amplia; sua abertura é contida nos limites de uma progressão geométrica e por isso mesmo humanamente infinita.

As entidades dividem-se, basicamente, em espíritos de luz (ou da direita) e espíritos não evoluídos (ou da esquerda). Tanto uns como outros se encontram em diferentes estágios de progresso espiritual: os mais atrasados na escala evolutiva, muito próximos ainda da matéria são os *exus*, cuja representação iconográfica os aproximaria da figura do diabo da tradição cristã. No panteão do *candomblé*, porém, *Exu* é considerado o *orixá* que estabelece mediação entre o mundo dos homens e o dos deuses: não evoca o mal, mas a ambiguidade, a passagem, a comunicação. Na *Umbanda*, o correspondente feminino de *exu* é a *pomba-gira*, que geralmente assume a forma estereotipada da prostituta. Podemos dizer que *exus* e *pombas-gira* são antes representações coletivas do que representações individuais. Tanto os *Exus* quanto as *pomba-giras*, são considerados espíritos maléficos, mas são indispensáveis a qualquer ritual.

Nas casas de culto candomblecistas do Nordeste, cada nação elege os *orixás* de sua preferência, sendo alguns desconhecidos em algumas casas ou de difusão limitada. Existem também os que são obrigados em todos terreiros. A posição atribuída aos *orixás* é de mensageiros, interpretes ou expositores. Na África existe mais de 440 *orixás* cultuados; aqui no Brasil, o número é bastante menor, havendo variações de número e nome dependente das influências: se são *jêge*, *ketu*, *mina*, *nagô*, etc. Segundo Vialle (1985) os *orixás* apresentam, nomes diferentes de acordo com a nação a qual pertencem nações. Assim, na tradição *nagô-egbá* são cultuados os seguintes *orixás*:

- *“Oxalá, Orixá do branco, da Paz, da Fé, por isso os santos se vestem de branco na sexta-feira;*
- *Exu, orixá guardião dos templos, casas, cidades e das pessoas;*
- *Ogum, orixá do ferro, guerra;*
- *Oxóssi, orixá da caça e da fartura;*
- *Logunedé, orixá jovem da caça e da pesca;*
- *Xangô, orixá do fogo e trovão, protetor da justiça;*
- *Xapanã (Obaluaiyê/Omolu), Orixá das doenças epidérmicas e pragas;*
- *Oxumarê, orixá da chuva e do arco-íris;*
- *Ossaim, orixá das ervas medicinais e seus segredos curativos;*
- *Oyá ou Iansã, orixá feminino dos ventos, relâmpagos, tempestade, e do Rio Niger;*
- *Oxum, orixá feminino dos rios, do ouro e amor;*
- *Iemanjá ou Yemanjá, orixá feminino dos lagos, mares e fertilidade;*
- *Nanã, orixá feminino das águas das chuvas, dos pântanos e da morte, mãe de Obaluaiyê, considerada avó de todos os orixás;*
- *Yewá, orixá feminino do rio Yewa, senhora da vidência, a virgem caçadora;*
- *Ibeji, orixás gêmeos, das crianças;*
- *Iroko, orixá da árvore sagrada (conhecida como gameleira branca no Brasil);*
- *Egungun, ancestral cultuado após a morte em casas separadas dos Orixás;*
- *Onilé, orixá relacionado ao culto da terra;*
- *OrixaNlá (Oxalá) ou Obatalá, o mais respeitado orixá, Pai de todos os Orixás e dos seres humanos;*
- *Ifá ou Orunmila-Ifa, orixá da Adivinhação e do destino;*
- *Odudua, orixá também tido como criador do mundo, pai de Oranian e dos yoruba;*

- *Oranian, orixá filho mais novo de Odudua;*
- *Baiani, orixá também chamado Dadá Ajaká;*
- *Olokun, orixá divindade do mar;*
- *Olossá, orixá dos lagos e lagoas;*
- *Oxalufon, orixá velho e sábio;*
- *Oxaguian, orixá jovem e guerreiro;*
- *Orixá Oko, orixá da agricultura.*

(VIALLE: 1985, p.9)

1.4 – Religiões como via de resistência

Os estudos sobre o *candomblé* não são raros. Diversos são os trabalhos que têm como objeto de estudo essa religião afro-brasileira que sobreviveu a perseguição religiosa imposta pelas autoridades civis e religiosas que dominavam o Brasil desde o período colonial.

Estudos de historiadores apontam que o *candomblé* é uma religião afro-brasileira que surgiu no Brasil em meados do período colonial, entre os séculos XVI e XIX, e de forma mais precisa a partir do intenso processo de imigração forçada dos africanos, que foram trazidos para o país como escravos para se tornarem mão de obra. Entre os africanos escravizados estavam vários sacerdotes que trouxeram consigo suas crenças. Tais africanos ao chegarem ao Brasil, começaram a reconstruir suas vidas, mesmo como escravos, buscando revigorar suas raízes, culturais, religiosas e etc. Os valores africanos eram trazidos para um novo mundo, para uma sociedade marcada por relação de dominação e exploração entre senhores de engenho e escravos.

Muitos escravos fugidos buscaram ajuda do *candomblé* como forma de resistência (1977). Cunha (1985) apresenta o processo do tráfico de escravos como um fator decisivo para que o negro perdesse a sua identidade, sua representatividade, sua cultura e sua história. Essa perseguição dos negros é oriunda desde a época da escravidão e se reflete até hoje na questão da *invisibilidade da identidade negra*. O que ocasionou toda essa perseguição e estigma não foi a “raça” negra e sim o sistema escravista.

Existem diferentes tipos de candomblé no Brasil, cada qual relacionado à nação a qual pertencem. O termo nação não tem ligação com o sentido geográfico, mas com os grupos étnicos daqueles que foram trazidos da África como escravos. As diferenças se acentuam principalmente nos costumes, tradições e na língua falada.

Cerqueira (2007) enfatiza que os grupos de *candomblé* antigamente se reuniam em locais afastados do meio urbano, geralmente em sítios, como forma de evitar a repressão e poder realizar os cultos sem interferências. Em geral, esses eram espaços de sociabilidade dos negros, um lugar onde podiam fazer seus cultos, realizar cerimônias fúnebres, e também um local onde prestavam serviços e davam ajuda aos que necessitavam dela. “Sentindo-se abandonados ou desprezados, os desprotegidos refugiam-se nos adoratórios tradicionais em busca de alívio e socorro ao mesmo tempo buscando armas de defesa” (BASTOS, 1979, p.221)”. As casas de culto afro-brasileiro desde os tempos antigos aos dias atuais sempre foram vistas como reduto de oprimidos, ou seja, local que abriga os mais diferentes tipos de indivíduos sem se preocupar com orientação sexual, posição social, cor, dentre outros fatores. Os praticantes veem as casas de culto como espaços de socialização, haja vista que, se sentem aceitos tal como são.

A religião apresentou suma importância nesse processo de resistência, pois “o sagrado torna-se uma simples ideologia, flutuando acima das estruturas sociais, mais que nelas fixada, acompanhando externamente suas flutuações.” (BASTIDE, 1985:22).

É por isso que a manutenção das religiões africanas deve ser vista definitivamente nesse dualismo de classes opostas. A luta das civilizações é somente um aspecto das lutas de raças ou das classes econômicas no seio de uma sociedade de estrutura escravista. (BASTIDE, 1985:96).

A religião apareceu como uma via de resistência ao regime de subordinação ao qual estava imposto os negros. A luta de cores, nesse caso, tornou-se uma luta de confrarias religiosas. Como o negro não podia se defender materialmente contra um regime separatista e segregacionista no qual todos os direitos pertenciam aos brancos, refugiava-se em valores místicos, pois estes eram os únicos que não lhes podiam arrebatá-lo.

O *candomblé* é considerado uma religião mais pura com fortes raízes e tradições culturais e também como religião oficial do povo negro, o que implica na associação com a negritude. Primeiramente apresentava-se como uma via de resistência por parte dos africanos e posteriormente dos afrodescendentes; resistência ao sistema escravocrata e ao sistema de dominação de uma sociedade branca e cristã; luta contra a opressão que lhes era imposta.

Bastos destaca que as perseguições a esses cultos não confinados nas religiões oficiais, derivam da:

Existência de um monopólio, em mãos dos poderes políticos e econômicos, nas relações do Estado com os agentes instituídos do divinatório, de modo que as formas adjacentes ou subjacentes de cultos diversos não se transformem nas mãos do povo em formas de pressão contra o poder absoluto. (BASTOS, 1979, p. 222).

Bastide (2001) declara que “A escravidão destruiu toda a organização social dos negros africanos... mas deixou intacto o mundo dos valores, das ideias e das crenças religiosas”; acrescenta também que “a escravidão causou uma censura entre as superestruturas e as infraestruturas”.

As estruturas sociais africanas foram quebradas, os valores foram conservados... “As superestruturas tiveram que secretar a sociedade.” (BASTIDE, 2001:211 e 212).

A partir das reflexões feitas por Cunha (1985), sobre o processo escravista no Brasil e a aparente perda identitária relacionada a tal fato, pensamos em levantar dados sobre eventuais usos que os participantes do terreiro acima mencionado dão as práticas religiosas e como estas contribuem nos processos de construção e afirmação de sua *identidade negra*. Nossa perspectiva está informada pela concepção de Bastide, segundo a qual “a resistência se torna religiosa quando não pode tomar à forma política, que a religião é a única via aberta, quando todas as outras saídas estão fechadas” (BASTIDE, 1985:220).

1.5 Percurso Metodológico

O nosso lócus de pesquisa foi o terreiro *Ilê axé Iemanjá Oba* localizado na Rua Rubens Saldanha, bairro de José Pinheiro, SN, em Campina Grande – PB. Para realização desta pesquisa, utilizamos a *observação participante*, essencial para o trabalho de campo na pesquisa qualitativa, sobretudo porque, de acordo com Minayo (1994, p. 70), constitui:

(...) um processo pelo qual o pesquisador se coloca como observador de uma situação social, com a finalidade de realizar uma investigação científica. O observador, no caso, fica em relação direta com seus interlocutores no espaço social da pesquisa na medida do possível, participando da vida social deles, no seu cenário cultural, mas com a finalidade de colher dados e compreender o contexto da pesquisa.

1.5.1 Os sujeitos da pesquisa

Os critérios de seleção dos sujeitos sociais que formaram a amostra dessa pesquisa se pautaram na consulta direta a respeito da possibilidade de dar depoimentos aos homens e mulheres, frequentadores do terreiro do pai Walter, preferencialmente aqueles que possuem mais anos de inserção no Candomblé.

Assim, dentre os frequentadores do terreiro do pai Walter, incluindo tanto mães de santo como também filhos e filhas de santo, realizamos uma seleção dos informantes para a pesquisa, baseados na questão da antiguidade na religião, estabelecendo o número de 7 participantes, sendo esta amostra composta por quatro homens e três mulheres.

Todos os informantes deveriam consentir em participar da pesquisa de livre e espontânea vontade. Dentre os entrevistados, alguns não quiseram divulgar o nome para manter a privacidade. Vale destacar que a única pessoa que autorizou a entrevista

na íntegra foi o Pai Walter. Os demais disseram que podiam ser colocados no decorrer do trabalho apenas fragmentos, mas que não autorizavam a transcrição da entrevista, uma vez que, isso acarretaria numa exposição dos mesmos.

O sujeitos de pesquisa são em grande parte negros, ou quando não apresentam o tom negro de pele, se identificam e autoafirmam como tais. São também moradores do bairro do José Pinheiro e indivíduos de classe média baixa.

1.5.2 Instrumentos de estudo

Os instrumentos de pesquisa utilizados para a obtenção dos dados foram: roteiro de entrevistas semiestruturadas, gravação das entrevistas através do aparelho eletrônico MP3 e registro fotográfico em câmera digital.

Após um período de aprofundamento teórico, elaboramos roteiros de entrevistas semiestruturadas, realizadas com participantes do terreiro mencionado², que atuou como um importante elemento na busca de informações sobre a realidade pesquisada. Realizamos tanto entrevistas mais gerais, não adentrando na questão da identidade étnica propriamente dita, quanto entrevistas específicas acerca da construção e afirmação da identidade negra, bem como do processo de invisibilidade a que os cultos afro-brasileiros foram submetidos durante algum tempo. Para cada entrevista realizada, utilizamos um aparelho eletrônico denominado MP3 para atuar como mecanismo de gravação das mesmas, servindo para transcrever os relatos dos informantes.

² Fizemos também registros fotográficos como maneira de ilustrar para os leitores o cenário descrito e analisado.

1.5.3 Coleta de dados

Após o estabelecimento dos critérios de seleção dos frequentadores do terreiro possíveis de serem entrevistados e a preparação dos instrumentos de coleta de dados, como passo seguinte realizamos as entrevistas.

Para realização das entrevistas, entramos em contato prévio com os informantes para assegurar a participação dos mesmos, marcando dia e local para realização das mesmas. A maioria das entrevistas foi realizada no próprio espaço do terreiro, sendo que em momentos não-rituais. É importante destacar que cada entrevista foi realizada individualmente.

Após um período de aprofundamento teórico, através de leituras sobre identidade, diferença, racismo, etnicidade, religião, candomblé e as outras questões de ordem teórica relativas a essas categorias, elaboramos roteiros de entrevistas semiestruturadas, realizadas com participantes do terreiro mencionado. Realizamos tanto entrevistas mais gerais, não adentrando na questão da identidade étnica propriamente dita, quanto entrevistas específicas acerca da construção e afirmação da identidade negra, bem como do processo de invisibilidade a que os cultos afro-brasileiros foram submetidos durante algum tempo.

Algumas vezes não seguimos as sequências de perguntas fielmente, uma vez que determinadas respostas abriam espaço para outros questionamentos não planejados, de modo que algumas entrevistas podem ser classificadas como *abertas*, aproximando-se de conversas informais acerca de aspectos mais gerais, tais como organização interna do culto, adeptos e praticantes, repressão militar, etc.

Para realização das entrevistas, foi necessário um tempo de convivência com os integrantes do terreiro a fim de estabelecer uma relação de simpatia e confiança, procurando inicialmente estabelecer um diálogo prévio, conversar informalmente, seguindo o que a teoria sobre essa técnica estabelece (*cf.* TOURTIER-BONAZZI, 1998, p. 234):

...é indispensável criar uma relação de confiança entre informante e entrevistador. Disso depende o sucesso. Essa necessidade de estabelecer certos vínculos explica por que alguns entrevistadores preferem interrogar as testemunhas individualmente, tornando mais fácil a intimidade através de um diálogo. (...) Essa relação de confiança exige do entrevistador uma grande disponibilidade e portanto parece indispensável ter um primeiro encontro com a testemunha, preparar o esquema da entrevista e voltar alguns dias depois para gravar.

Os dados da nossa etnografia foram analisados à luz das teorias utilizadas, especialmente a antropologia interpretativista, como proposta por Geertz (1978). É dele a definição de religião com a qual trabalhamos (GEERTZ, 1978, pp. 103-104):

[A religião] é um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens, através da formulação de conceitos com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas.

A partir dos modelos pré-existentes, culturalmente formulados, as pessoas reelaboram os símbolos, dando novos significados aos eventos de que participam, sendo esses processos de experimentação e significação dos espaços e elementos disponíveis no terreiro analisado nosso foco de interesse nesse trabalho.

Objetivamos analisar os sentidos que as pessoas participantes das atividades no terreiro de *Pai Walter* dão às suas práticas; como esses sentidos foram sendo resignificados com o passar do tempo e, sobretudo, as maneiras como essas identidades contrastivas vêm sendo afirmadas.

Inspiramo-nos também nas instruções dos estudos reflexivos de Roberto da Matta (1981) sobre a relativização, sobre o exercício de transformar o exótico em *familiar*.

Nossa tarefa foi, portanto, dar voz ao outro, ouvir às vozes locais, a fim de compreender os motivos, os fatores que os levam a afirmar *identidades negras* através das mediações de um culto religioso.

1.5.4 Caracterizando o Objeto de Pesquisa

Trata-se de um terreiro de *candomblé* ligado a nação *Nagô-Egbá*, que segue a tradição *Yorubá*. O terreiro é dirigido pelo *babalorixá* conhecido como “Pai Walter”.

Além de ser destinada aos rituais, a casa também é espaço de moradia do Pai Walter.

O terreiro possui cerca de 30 membros fixos (iniciados no terreiro e que cumprem suas obrigações toda semana). Nele estão inseridos diversos agentes sociais (*pais de santo, mães de santo, filhos de santo...*) que se movimentam e se deslocam de acordo com interesses específicos. Além desses, existem também os que foram iniciados no terreiro, mas por algum motivo estão praticando o culto em outro terreiro, há também os que já abriram seus próprios terreiros, os que estão em outra cidade, mas sempre estão presentes em dias comemorativos. Há também os que são praticantes fiéis, mas ainda não passaram pelo processo de iniciação.

Nesse universo existem papéis e obrigações diferenciadas. Cada um tem funções a desempenhar; lembra um pouco um modelo hierárquico no qual há uma pessoa em posição superior e os demais são subordinados a esta. O mestre da casa de *axé* é autoritário quer mandar, comandar seu ambiente. Na posição de mestre ele pode incorporar várias personalidades. Já os discípulos (filhos de santo) não são autoritários e nem podem incorporar mais de uma divindade.

Os sujeitos de pesquisa são em grande parte negros, ou quando não apresentam o tom negro de pele, se identificam e autoafirmam como tais. O grupo apresenta um caráter aberto, o que possibilita a presença de integrantes de idades variadas, opções sexuais diversas e de localidade distintas. A grande maioria reside no bairro do José Pinheiro e são indivíduos de classe média baixa. Suas atividades acontecem uma vez por semana, na quarta-feira sempre no período noturno. A casa de culto funciona há aproximadamente 45 anos, mas a história do Pai Walter com o *candomblé* é bem mais

antiga. Veremos a seguir quais critérios o motivaram para adentrar na religiosidade afro-brasileira.

Em entrevista, Pai Walter relatou que começou a frequentar o terreiro ainda muito jovem, e ainda criança começou a *receber* entidades. Ele afirmou que de início foi algo inusitado, curioso, que não havia pretensão de acontecer, pois ele disse que naquela época não acreditava nestas coisas. Somado ao fato da descrença nas entidades religiosas, Walter era católico praticante, participando ativamente das ações e tarefas desenvolvidas na igreja. Suas idas à igreja eram assíduas e, além disto, o mesmo ainda era coroinha³ na Igreja do Rosário, localizada no bairro da Prata em Campina Grande. Para ele, era algo improvável uma pessoa com fé católica *receber espíritos*.

Sua primeira visita a um terreiro se deu ainda muito jovem. Ele foi acompanhando sua mãe. Walter disse que visitaram várias *casas* até chegarem a uma onde era praticado o “xangô”. Tal *casa* se situava no bairro da Bela Vista, em Campina Grande, vizinho ao bairro em que o mesmo morava (Prata).

Depois dessa visita ao terreiro de Xangô da Bela Vista, Walter afirmou que sua sensibilidade com o mundo espiritual, sua mediunidade começou a aparecer⁴. O tempo foi passando e a *mediunidade* começou a se desenvolver com bastante força. Ao perguntar sobre a sua primeira incorporação, ele relatou que ocorreu no colégio onde estudava o Estadual da Prata. Ele não lembra muito bem do que ocorreu nesse dia, mas depois procurou se informar com seus colegas de turma sobre o fato ocorrido. Conforme informações de seus amigos de turma, ele ficou estranho, agressivo e sem reconhecer ninguém, depois começou a se debater no chão de forma brusca, seu rosto começou a mudar. Ele também rasgou grande parte da roupa que estava vestindo. Depois de rasgar as roupas, pouco a pouco ele foi se acalmando e voltando ao normal. Foi quando teve ajuda de professores e colegas para se levantar e também foi levado para casa. Ele contou que as pessoas que presenciaram essa incorporação ficaram bastante assustadas já que se depararam com o diferente.

Em entrevista por nós realizada, Walter destacou que sua segunda incorporação foi *bem mais constrangedora*, pois aconteceu durante a celebração de uma missa, na Igreja do Rosário, quando o mesmo ajudava na celebração, já que era coroinha. Walter

³ Os coroinhas são meninos e meninas que ajudam o padre durante a missa. O Coroinha tem como missão fundamental auxiliar nas celebrações eucarísticas e nos demais serviços da comunidade.

⁴ A *mediunidade* é o nome atribuído a uma capacidade humana que permite uma comunicação entre homens e espíritos. Os adeptos do candomblé acreditam que quando essa se encontra em grau elevado possibilita a incorporação desses espíritos.

relatou que estava incensando o altar quando de repente, de uma hora pra outra incorporou um espírito. Ele explica tal fato por ser o incenso um forte mediador entre os homens e os espíritos. Da mesma forma que da primeira vez, ele não lembra muito do que aconteceu, e só despertou quando já estava em casa.

A partir desse momento, sua mãe e ele se deram conta do que estava acontecendo e viram que não podiam mais negligenciar tal fato, não podiam mais fingir que nada estivesse acontecendo. A partir do momento em que ele foi ao terreiro despertou sua espiritualidade e mediunidade que estava crescendo e se manifestando a cada dia que passava.

Sua mãe e ele voltaram ao terreiro de Xangô que haviam visitado outrora e explicaram tal fato ao Pai de Santo do local, o qual lhes disse que Walter a partir daquele momento deveria sempre frequentar o terreiro, para ser iniciado, que essa era sua obrigação e que se não aceitasse pelo amor seria pelador. Ele relatou também que o Pai de Santo falou que sua mediunidade estava se desenvolvendo e que uma vez que a pessoa entra nesse caminho espiritual não há volta, tem que levar adiante que é um trabalho muito sério que deve ser feito com muito amor e dedicação.

Pai Walter afirma que foi avisado de que não poderia tentar acabar com aquilo, pois era uma força além dele, algo que sempre existiu e que em certo momento foi despertada.

Pai Walter fala que mesmo assim ainda tentou resistir àquilo. Procurou o padre de sua paróquia e contou tudo que estava acontecendo com ele, todas as mudanças espirituais que estava enfrentando naquele momento. O padre disse que ele tinha dois caminhos a seguir: não acreditar naquilo; ou escolher o que iria seguir e ir adiante. O padre falou que não poderia interferir na vontade dele, não o julgava e que ele tinha o livre arbítrio para escolher o melhor caminho a seguir.

No início ele ainda tentou continuar sendo ajudante na missa e ao mesmo tempo participar dos rituais do Xangô. Ele ia à missa no período da manhã e à tarde ia escondido do pai para o terreiro. O tempo foi passando e ele pouco a pouco foi deixando de ir às missas, o que resultou numa situação bastante constrangedora quando seu pai descobriu o que ele estava fazendo. Certo dia, ao chegar à casa, foi pego de surpresa pelo pai. Levou um grande sermão e também uma grande surra, mas o Pai Walter disse que não ficou triste nem enfurecido por ter apanhado. Pelo contrário, ele afirma que essa surra foi o momento que marcou sua passagem, que o fez escolher o caminho que queria ao certo seguir.

Tal surra lhe fez optar pelo terreiro. A partir desse momento, ele deixou a casa de seus pais e foi morar no terreiro, onde se dedicou a aprender sobre a religião, estudando e aprendendo os costumes e práticas religiosas. Após alguns anos foi para Recife, onde conheceu um tradicional terreiro de candomblé chamado Sítio do Pai Adão, localizado no Sítio Água Fria.

Durante essa viagem, o Pai Walter conheceu de forma mais aprofundada a tradição afro-brasileira, especificamente o candomblé, e segundo suas próprias palavras “se encantou com aquilo tudo” e resolveu ficar por ali. Após sete anos foi iniciado como filho de santo, cumpriu suas obrigações e depois passou por outro ritual para tornar-se Pai de Santo.

Ao se tornar pai de santo, sacerdote de *orixás*, passou a ser chamado de *Pai Walter*. Fez seus trabalhos durante algum tempo em Recife, depois voltou para Campina Grande com intuito de abrir seu próprio terreiro. Comprou uma casa no bairro do José Pinheiro, onde fundou o terreiro chamado Ilê Axé Iemanjá Oba Omi⁵. Com o passar do tempo, ganhou vários adeptos, frequentadores, visitantes e iniciou também muitos *filhos e filhas de santo*.

Em todas as entrevistas Pai Walter sempre menciona a importância do Sítio de Pai Adão. Walter disse que todos seus conhecimentos foram aprendidos nessa casa de culto e que sua iniciação se deu na mesma. O Sítio do Pai Adão é a mais antiga casa de culto Nagô de Pernambuco e uma das mais veneradas do Brasil.

Walter disse que até hoje possui uma forte ligação com o terreiro do Pai Adão, já que fez sua iniciação lá e que muitas das músicas cantadas em seu terreiro foram trazidas pelos africanos para o terreiro do Pai Adão e que foi sendo passada oralmente de geração em geração. O Sítio do Pai Adão tem como orixá patrono *Iemanjá*, o que contribui para escolha do nome do terreiro do pai Walter *Ilê Axé Iemanjá Oba Omi*. Walter nos disse que esse nome foi escolhido ainda no Sítio do Pai Adão e que ele

⁵ Nome em yorubá que traduzido para o português significa Casa de Axé Iemanjá Rainha do Mar.

recebeu de lá todo esse rico arsenal de cultura afro-brasileira, com fundamento na nação *Nagô-Egbá*.

A escolha desse terreiro é justificada pela antiguidade de suas práticas, cerca de 50 anos, e por seu histórico de luta e militância pela causa negra. Pai Walter está envolvido num processo constante de preservação e afirmação da cultura afro-brasileira. Ele afirma que é necessário uma troca de informações com demais representantes e participação ativa em alguns movimentos. Destacou ainda que essa troca de conhecimentos e informações ocorre, sobretudo por meio dos eventos realizados pelo INTECAB (INSTITUTO NACIONAL DA TRADIÇÃO E CULTURA AFRO-BRASILEIRO).

O INTECAB possui sede em Salvador e originou-se do processo de participação e organização de brasileiros no intuito de criar uma instituição que promovesse os valores afro-brasileiros a nível nacional e internacional.

Tais elementos continuam dando sentido a memória e a identidade dos cultos afro-brasileiros. A participação dos candomblecistas nesses eventos como seminários, palestras, encontros multiculturais e religiosos são de tamanha importância para manutenção e valorização das raízes culturais africanas.

Partindo desses pressupostos, iremos analisar o terreiro “*Illé Axé Oba Omi*” na tentativa de entender o sistema de significações existentes nesse universo afro-brasileiro e a maneira pela qual a religião aparece como espaço fomentador de afirmação dessa identidade e também no que tange ao processo de construção e de afirmação da sua “negritude”. Para isso, será necessário primeiramente resgatar o histórico de luta e repressão enfrentadas pelas religiosidades afro-brasileiras. Um dos motivos justificadores desse trabalho encontra-se no fato de que sobre as religiões afro-brasileiras ainda pesa um estigma bastante pesado, que mesmo com todo discurso de tolerância religiosa ainda continua sendo propagado.

No primeiro capítulo, iremos problematizar os conceitos de raça, etnia, negritude, africanidade, ancestralidade, identidade e estigma, que por sua vez, são categorias fundamentais para entender como se efetiva o que chamamos de dinâmicas de afirmação de identidades.

No capítulo segundo, faremos um apanhado histórico que começa desde a época da escravidão e se estende aos dias atuais, para destacar o grande período de invisibilidade que o negro e os praticantes de religiões de matrizes africanas sofreram para destacar a forma pela qual atualmente os mesmos construíram um discurso baseado

na luta pela igualdade e afirmação e construção de identidades. Falamos em invisibilidade porque durante a escravidão o negro era “coisificado”, era tratado apenas como referência ao seu senhor, chegando até a passar por um momento de “morte simbólica” (PARÉS 2006). A resistência é o elemento-chave nos processos de afirmação de identidades no *candomblé*.

A desumanização do escravo, a falta de condição para os negros libertos, o estigma para com os negros, a repressão aos cultos afro-brasileiros contribuiram para a constituição de resistência ativa. A resistência e a afirmação da identidade negra podem ser vistas como estratégias de ruptura (no sentido foucautiano) e libertação dos modelos impostos pela sociedade. Modelos esses onde não havia local para o negro, e que ele só seria inserido na sociedade se aderisse às práticas de “embranquecimento”.

É importante destacar que o processo de (re) construção da identidade negra está firmado em peculiaridades do ser negro desde a época da escravidão. Período no qual o negro teve sua humanidade negada ao serem tratados como coisas, sofrendo, dessa forma, estigmatização racial e cultural.

Esse momento histórico começa por volta de 1800, englobando o período escravocrata, o movimento abolicionista, a abolição da escravatura, o racismo científico, a Era Vargas, a ditadura militar e por fim as modificações inseridas na Constituição Federal de 1988 na qual é conferida a liberdade religiosa e direta para as populações negras. Esse é um momento bastante importante para os que militam pela causa negra.

No capítulo terceiro faremos algumas considerações sobre o conflito no universo afro-brasileiro, iniciando com um apanhado geral sobre o universo conflitante, para posteriormente refinar a explanação e nos deter aos conflitos existentes no terreiro pesquisado. Nessa sessão relataremos um pouco sobre o conflito existente entre o Terreiro do Pai Walter e outro terreiro tradicional da região, o de Vicente Mariano, com intuito de apreender as relações de poder existentes nesse universo. Esses conflitos entre terreiros existem, sobretudo, pela busca da legitimidade, que está intrinsecamente relacionada à tradicionalidade e antiguidade.

No quarto capítulo, analisaremos os discursos dos personagens acerca do estigma e preconceito sofrido ao longo dos anos, dando um destaque especial ao período ditatorial.

Por fim, faremos nossa análise acerca da realidade estudada na intenção de avaliar se nossa hipótese apoiada na ideia de que o *candomblé* serve como um instrumento significativo no que tange aos processos de (re) construção e de afirmação de identidades negras foi ou não sustentada.

2. REDISCUINDO CONCEITOS PARA ENTENDER O PROCESSO DE FORMAÇÃO DE IDENTIDADES DE AFRODESCENDENTES

Nesse capítulo iremos problematizar os conceitos de raça, etnia, negritude e africanidade nos debates sociológicos, destacando similitudes e diferenças, uma vez que, se trata de conceitos que possuem uma ligação em comum, que se interligam de alguma maneira. São conceitos que apresentam bastante fluidez em relação uns aos outros.

Podemos dizer que um dos elos que conceitos possuem em comum é o da estigmatização, o que nos leva a problematizar também as categorias de identidade e estigma, haja vista que, entra em cena a dualidade identidade/diferença.

É praticamente impossível falar em religião afro-brasileira sem tratar do racismo existente para com as mesmas. Esse racismo com o negro e suas manifestações culturais e religiosas é oriundo desde a época da escravidão e se reflete até hoje deixando marcas significativas. É importante destacar que as perseguições que os cultos afro-brasileiros sofreram datam desde a época da escravidão, mas que também receberam tratamento ambíguo em diferentes momentos, como veremos posteriormente.

2.1 A Problemática em torno do conceito de raça

A categoria raça há muito é discutida e sempre se apresentou de forma polêmica e problemática. Trata-se de um conceito altamente complexo discutido inicialmente a partir de conceitos científicos e discutido pela biologia e antropologia física.

Existem diversas acepções em torno do mesmo e também um caráter instável que se reconfigura mediante fatores históricos, políticos, temporais, entre outros. É um conceito que vem sendo construído há séculos, mas geralmente seu uso está associado à desqualificação de outrem. O termo, desde suas primeiras acepções, está associado à maneira de constituir-se a partir da diferença.

Munanga (2004) destaca que as primeiras discussões em torno da raça estavam associadas a questões de consanguinidade, trazendo à tona o discurso acerca de sangue e pureza. Como exemplo, ele cita a realeza francesa que durante os séculos XVI e XVII estabeleceu critérios segregacionistas baseados na linhagem. O argumento era que a realeza não poderia se misturar nem ser confundida com a plebe nem com Gauleses,

pois deveria manter sua linhagem pura, e a ideia de pureza era mantida através do sangue. Raça, nesse sentido, se referia para designar povos que além da cultura partilhavam traços físicos herdados geneticamente. A cor da pele era considerada como principal elemento definidor das “raças”.

A concepção de raça em termos biológicos não difere muito da descrita por Munanga. No final do século XIX e início do século XX, diversos intelectuais se debruçam sobre a questão racial baseados em critérios deterministas e biológicos. Pressupõe-se a existência de diferentes “raças” humanas, as quais eram classificadas de forma hierárquica. O conceito de raça surgiu para favorecer determinados grupos (a elite grega, europeia, portuguesa) em detrimento da classificação dos indivíduos em superiores e inferiores. Jesus (2006) assinala que a criação da ideia de “raças” humanas foi que originou o racismo, pois esse conceito está impregnado de ideias de dominação e exclusão. Assim, para Jesus, se não houvesse “raças” não existiria racismo.

Branco, negro e índio faziam parte do cenário brasileiro. Os brancos se apresentavam como raça superior, pura e forte; já os negros apresentavam posição hierárquica inferior aos índios, já que sua raça originava-se na mistura.

Nesse discurso, a mistura era a causa de todos os males e causava o “enfraquecimento da espécie”. A miscigenação era vista como a causadora dos problemas enfrentados pelo país. A partir desse discurso surge o ideal do embranquecimento (descrito no capítulo II) que almejava resolver os problemas brasileiros através de estratégias de branqueamento da população. A raça branca foi representada como portadora de habilidades físicas, intelectuais e morais superiores aos não brancos, ou seja, os negros. As qualidades do branco eram ressaltadas e valorizadas ao passo que as dos negros eram inferiorizadas. Aos negros era associada também a questão da marginalidade.

Hofbauer (2004) delineia que na antiguidade o conceito raça era usado também em termos morais religiosos. Ao branco era associado tudo que era bom, puro, divino, ao passo em que ao negro era atribuído um caráter diabólico, selvagem e animalesco, pois se tratava de indivíduos “sem alma”. Ele acrescenta ainda que nesses tempos antigos a classificação de indivíduos como “negro” era aplicada a qualquer um que fosse contra os padrões morais e religiosos da época. O branco era visto como um exemplo moral e religioso, já o negro era associado a tudo que fosse inferior e depreciado. Notamos que mesmo após um longo tempo, essas qualidades negativas atribuídas ao negro ainda persistem.

O primeiro pensador a tratar a questão da miscigenação foi o Conde de Gobineau. Ele pensava o Brasil formado por três raças: brancos, negros e índios, caracterizando essas duas últimas como raças inferiores geneticamente e origem do prejuízo aos tipos brasileiros. Para ele, a mistura de brancos com raças inferiores era extremamente prejudicial, pois ia fadar à raça brasileira a extinção. Gobineau acreditava que a mistura com os negros levaria o povo brasileiro a extinção total em menos de três séculos. Sua visão acerca da raça era extremamente negativa e pessimista:

“[...]as raças produzem mestiços como os outros animais[...]”

“[...]os mestiços dessas raças apresentam grandes diferenças[...]”

“O híbrido entre o branco e o negro, chamado mulato, é por demais conhecido para que eu precise descrevê-lo; tem os traços elegantes e a tez clara; tem plena confiança em si mesmo, mas é indolente[...]”

“[...] o híbrido entre o índio e o negro, chamado cafuso, é muito diferente: seus traços nada têm da delicadeza do mulato; sua tez é escura e os cabelos são longos, finos e encachados; [...], humor jovial do negro e da enérgica rusticidade do índio”.

“[...] o híbrido entre o branco e o índio, conhecido no Brasil como mameluco; é pálido e afeminado, fraco, preguiçoso, e um pouco teimoso [...]” (GOBINEAU; 1988).

O pensamento de Gobineau influenciou intelectuais como, Nina Rodrigues, Silvio Romero, Oliveira Viana e Euclides da Cunha entre outros. Esses autores basearam o conceito de identidade no conceito de RAÇA originado do pensamento determinista biológico do final do século XIX e início do século XX. Todos possuíam uma visão negativa acerca da mestiçagem. Ao negro era atribuída uma posição subalterna.

O conceito raça se apresentou no Brasil durante vários anos como um conceito científico. Silvio Romero afirma que a mistura de raças resultaria na melhora da população, que o mestiço herdaria apenas as qualidades existentes em cada raça. No entanto, sua teoria seguiu outro rumo sendo contraditória ao que antes ele havia afirmado, pois a mistura resultaria também na degeneração.

“O brasileiro é dotado de uma pequenez extrema, atrasado intelectualmente, preguiçoso para pensar e esse comportamento é resultado da ação do meio físico que possui duas zonas climáticas distintas, uma quente, que se estende até o trópico de Capricórnio, e outra fria, no sul desse trópico... Os habitantes dos climas equatoriais experimentam desde cedo os efeitos do calor [...] os fluidos são levados para debaixo da pele, que perde a cor e adquire um alto grau de sensibilidade.” (ROMERO, 2002, p. 137).

Como podemos observar os sistemas hierárquicos e deterministas estão entranhados na ideologia dos pensadores da questão da raça e da etnia e na formação cultural do povo brasileiro.

No entanto, com o desenvolvimento das pesquisas no Brasil a academia passa por uma série de transformações e o conceito raça passa a adquirir outros significados a partir de 1940, principalmente com os escritos de Gilberto Freyre que encara a mistura de raças como algo positivo. Essa visão “positiva” da mistura, das raças impedia e impede ainda hoje, de ver nas relações sociais do Brasil o tão peculiar preconceito à brasileira, que embora exista, produz paradoxalmente uma ideologia de mestiçagem tranquila e sem “ofender ninguém”.

A questão racial no Brasil foi pensada a partir de um tripé: o contínuo da cor, o “ideal de embranquecimento” e o mito da democracia racial.

Com o passar do tempo muitos pensadores preferiram “eliminar” o conceito raça, pois ressoava como um modo de eliminar os negros da sociedade. O termo foi problematizado, sobretudo, por antropólogos, que passaram a não mais caracterizar a existência de “raças” distintas, como fez a sociologia do início do século XX. Os estudiosos notaram que, embora exista diversidade, todos fazem parte da mesma raça, a

raça humana e que existem expressões mais amenas para classificar as diferenças entre povos, como é o caso do conceito de cultura. Sudaneses, índios, bantos, peruanos, brasileiros, etc. não fazem parte de indivíduos de raças diferentes, mas sim de indivíduos culturalmente diferenciados. A partir dessa visão, que entra em cena o conceito de etnia, que é usado erroneamente de várias vezes como um “substituto” mais ameno da categoria raça.

2.2 Etnicidade: Uma Identidade Contrastiva

O conteúdo da raça é morfo-biológico e o da etnia é sociocultural, histórico e psicológico. Munanga (2004) define como etnia um conjunto de indivíduos que, de forma histórica ou mitológica, possuem uma origem em comum, ancestrais em comum, língua em comum, e que partilham de uma mesma cultura. Em suma, diz respeito a um grupo de indivíduos que apresenta sentimentos de pertença.

Munanga (2004) afirma que para muitos autores o termo etnia tem apenas sentido simbólico para expressar o conteúdo de “raça”. No entanto, são termos diferentes que não devem ser usados como sinônimos. É importante destacar algumas definições sobre etnia/etnicidade para melhor compreendermos os diferentes sentidos entre um e outro.

São inúmeros os estudos de etnicidade desenvolvidos pelas Ciências Sociais. Os conceitos de grupo étnico, identidade étnica e etnicidade apresentam uma complexa trajetória teórica nas Ciências Sociais. As dificuldades podem ser constatadas em muitos textos desde a década de 1970.

O pensamento de Cohen e Barth veio a modificar aquelas concepções antigas que concebiam o grupo étnico como unidade cultural distinta, separada. Ambos lançaram um olhar crítico sobre algumas teorias e acrescentaram as noções de identidade étnica e etnicidade. Abner Cohen, há anos, definiu etnicidade como sendo *"essencialmente a forma de interação entre grupos culturais que operam dentro de contextos sociais comuns"* (Cohen, 1974:11). Cohen acrescenta que grupo étnico se refere a um grupo de pessoas unidas em torno de interesses comuns.

A partir dos estudos de Barth (1998), é possível definir grupo étnico como uma forma de organização social, que expressa uma identidade diferencial nas relações com outros grupos e com a sociedade mais ampla. Dentro desse contexto, a identidade étnica fortalece os laços de solidariedade do grupo. Barth concebe a identidade étnica como algo passível de mudanças e transformações, ressaltando, assim, seu caráter fluído.

Para Manuela Carneiro da Cunha (1986), etnicidade nada mais é do que pertencer a um grupo étnico. Para ela as ideias de etnicidade estão muito atreladas às questões políticas e relações de poder. O objetivo de Cunha é trazer para o âmbito da discussão a questão de etnicidade, e o que é etnicidade para ela, nada mais é que a condição de pertencer a um grupo étnico. Nesse caso Manuela vai citar Max Weber para afirmar que a condição de pertencer a um grupo étnico tem muito a ver com questões políticas. Segundo Weber as comunidades étnicas podiam ser formas eficientes para resistência ou conquista de espaços.

Assim, a noção de etnicidade é vista por ela como uma forma de organização política. Ela acrescenta que os grupos étnicos só podem ser caracterizados pela própria distinção com relação aos outros, ou seja, o “eu” tem que ser posto em oposição ao outro para poder se afirmar. A etnicidade é uma identidade contrastiva.

“Os grupos étnicos se distinguem de outros grupos (por exemplo, dos religiosos) na medida em que se entendem a si mesmos e são percebidos pelos outros como contínuos ao longo da história, provindos de uma mesma ascendência e idênticos malgrado a separação geográfica. Entendem-se a si mesmos como portadores de uma cultura e de tradições que os distinguem de outros. Origem e tradições são, portanto, o modo como se concebem os grupos: em relação ao único critério de identidade étnica, o de serem ou não identificados e se identificarem como tais. Origem e tradições são, porém, elaborações ideológicas, que podem ser verdadeiras ou falsas, sem que com isso se altere o fundamento da identidade étnica.” (CUNHA, pg. 1986).

Assim, etnicidade ultrapassa a definição de culturas específicas. Ela é composta de mecanismos de identificação e diferenciação.

Acreditamos que a etnicidade ganha nos argumentos de Cunha (1986) um caráter manipulativo. A etnicidade é construída dentro de um movimento dialético com

a sociedade que remete à interação entre os grupos. Os elementos reivindicados para construir a etnicidade e para marcar a diferença serão assim selecionados de acordo com o contexto, nas interações e por que não dizer com interesses.

Ela vê a etnicidade como uma linguagem, não simplesmente no sentido de remeter a algo fora dela, mas no sentido de permitir a comunicação. Pois como forma de organização política, ela só existe em um meio mais amplo e é esse meio que fornece os quadros e as categorias da linguagem. É por essa razão que a cultura original na diáspora, ou em situação de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função social que se acresce a outras. Ela se torna contrastiva e determina vários processos.

Partindo dessas afirmações, podemos dizer que a etnicidade é um conceito que busca a compreensão do pertencimento étnico, da origem comum entre os indivíduos. E é a partir da oposição com o outro que as identidades étnicas são afirmadas.

Cunha (1986) ainda acrescenta que os muitos escritores e pensadores pensaram a etnicidade primeiramente pela questão da raça, depois pela cultura e da aculturação. Em termos culturais acreditava que a cultura era adquirida e não biologicamente dada, assim podia ser perdida. E a segunda defendia a tese que acreditava que todos os grupos étnicos estavam sendo aculturados e assim teríamos irreversivelmente uma perda da diversidade cultural. Deste modo, com o processo de modernização e urbanização acreditou-se que as identidades étnicas estariam fadadas ao desaparecimento. Atualmente, por influência dos antropólogos Moerman e Barth, a etnicidade passou a ser pensada em termos de adscrição e não mais em termos de cultura.

Roberto Cardoso de Oliveira faz uma grande discussão sobre etnicidade e grupo étnico. De acordo com Cardoso de Oliveira (1976) o conceito de grupo étnico se refere a uma forma de organização social. Na medida em que os agentes se valem da identidade étnica para classificar a si e os outros para propósitos de interação, formam grupos étnicos em seu sentido de organização. Também de acordo com Oliveira (1976), a identidade contrastiva implica a afirmação do “nós” diante dos “outros”; não se afirma isoladamente. A identidade étnica afirma-se negando a outra identidade. Desta forma:

*“O termo **eticidade** reflete as tendências positivas de identificação e inclusão num grupo étnico, sendo um conceito que envolve várias dimensões. Numa perspectiva*

*mais ligada à tradição antropológica pode ser vista como um fenômeno de **identidade étnica**, no sentido de que define limites grupais, é considerada uma questão de classificação e, no seu significado mais imediato, diz respeito à separação e ordenamento de uma população numa série de categorias definidas em termos de “nós” e “eles”; sendo produto da interação e da percepção interna e resposta externa, de forças operando no indivíduo e no grupo de dentro, e aquelas impostas sobre eles de fora.” (Manuela Carneiro apud Barth, 1969 – Cardoso de Oliveira, 1976 – e sobretudo Epstein, 1978).*

Dessa forma, podemos perceber que os grupos adquirem identificação étnica nas relações com outros grupos, a identidade contrastiva de caráter ideológico que marca a diferença, a que classifica quem é do meu grupo e quem não é. Identidade negativa. Identidade negativa, que na relação com os outros grupos acaba que adquire uma estrutura que a marca negativamente. Outro conceito importante é o de manipulação, segundo esse autor, os grupos manipulam sua identidade de acordo com as demandas e interesses.

Tanto Cardoso de Oliveira (1976) quanto Manuela Carneiro da Cunha(1969) concebem que as identidades não são fixas, elas são dinâmicas, e estão sendo construídas constantemente em contato com os outros grupos.

Eliane Cantarino O'Dywer (2002) define grupo étnico como um grupo social baseado numa origem em comum. Persistem na história como tipos organizacionais distintos que estabelecem fronteiras. Ela destaca também que a ação coletiva é um elemento importante na afirmação de grupos étnicos.

A origem é que qualifica o grupo étnico e não a raça como se pensava outrora ao definir o grupo étnico apenas pela unidade de sangue (raça). Outros elementos são importantes na classificação do grupo étnico, são eles: Partilha de práticas e crenças culturais (cultura), mesmos conceitos linguísticos (língua) e oposição e reconhecimento pelo outro (sociedade).

Dessa forma, para a etnia se firmar enquanto conceito propriamente dito teve que romper com a conotação biológica que era baseada na raça e, além disso, teve que se diferenciar do conceito de nação, ao qual era associado também, como por exemplo, o uso das expressões: “etnia negra”, “etnia chinesa”, “etnia jamaicana”, etc., o que não passa de um erro grosseiro.

2.3 O Movimento da Negritude

Outro conceito que merece destaque na nossa discussão é o de negritude, que por sua vez, está intimamente ligado à discussão que faremos sobre identidade, uma vez, que estamos tratando de afirmação de identidades negras.

A palavra negritude foi criada pelo Frances Aimé Cesaire e apareceu pela primeira vez em 1939 na obra *Cahier d'un retour au pays natal*. Nessa obra, a palavra fazia referência a três significados específicos: 1) ao povo negro, 2) ao sentimento íntimo do negro e as vivências, 3) luta, resistência e revolta. Para ele, negritude é o simples reconhecimento do fato de ser negro, de afirmar sua condição como tal, ou seja, é a aceitação de sua história e sua cultura. Posteriormente, Cesaire irá definir a negritude em três palavras: *identidade, fidelidade e solidariedade*. Vejamos a seguir:

“A identidade consiste em assumir plenamente, com orgulho, a condição de negro, em dizer, cabeça erguida: sou negro... A fidelidade repousa numa ligação com a terra-mãe, cuja herança deve, custe o que custar demandar prioridade. E a solidariedade é o sentimento que nos liga secretamente a todos os irmãos negros do mundo, que nos leva a ajudá-los e a preservar nossa identidade comum.” (MUNANGA, 32-51, 1988).

Outro poeta que se empenhou em definir o tema foi Leopold Senghor. Ambos compartilhavam do mesmo ponto de vista em relação ao negro e criticam a dominação

colonial e os efeitos da exploração. A partir da definição cunhada por Senghor, a palavra aparece por volta de 1933 no *Dictionnaire historique de la langue française*, referindo-se às maneiras de agir e pensar próprios da raça negra. Foi a partir da inserção no dicionário Frances que a palavra foi divulgada e passou a ser vista no sentido de eliminar toda a carga negativa que era atribuída aos indivíduos que se afirmavam como negros. Para ele, os negros deveriam afirmar sua identidade mediante o sistema colonial branco mudando a condição de desprezo para orgulho. Senghor vem a reclamar o espaço da identidade negro-africano e, além disso, o próprio papel que o homem africano tem na história da humanidade. Essa interpretação de negritude de Senghor recebeu muitas contestações por partes de outros escritores, como é o caso de Frantz Fanon que rebateu o prefácio do livro de Senghor intitulado *Anthologie de la nouvelle poésie nègre d'expression française et malgache*, feito por Sartre no qual a “negritude “caracteriza-se pela negação, pela recusa do outro. Vejamos a definição proposta por Sartre (1960:57):

“A Negritude aparece como o tempo fraco duma progressão dialética: a afirmação teórica e prática da supremacia do branco é a tese; a posição da Negritude como valor antitético é o momento da negatividade. Mas este momento negativo não tem suficiência por ele mesmo e os negros que o usam sabem-no muito bem; eles sabem que ele visa a preparar a síntese ou a realização humana numa sociedade sem raças. Assim, a Negritude é para ser destruída, é passagem e não termo e nem o fim último.”

A partir desses escritos Fanon argumenta que o problema está no termo negatividade proposto por Sartre.

Gonçalves e Silva (2009) afirma que negritude é um termo utilizado por negros brasileiros para enfatizar a ascendência africana e salientar as heranças deixadas pelos escravos e ancestrais. A partir do momento que reconhecem a ascendência africana, passam a afirmá-la e valorizá-la.

Munanga (2004) afirma que a negritude hoje só existe, como resultado da escravidão. Todo esse movimento afirmativo da negritude, só ocorre como resposta aos acontecimentos do passado, a desvalorização e marginalização do negro.

Com a colonização europeia, negro, torna-se sinônimo de atrasado, de primitivo. Os europeus convencidos que eram superiores, demonstravam grande desprezo pelo mundo negro. Para os Europeus, o negro era dotado de uma mentalidade pré-lógica, eram incapazes intelectualmente e por isso, considerados como inferiores. A mentalidade que prevalecia nessa época era a evolucionista, na qual os indivíduos caminhariam em escalas evolutivas até chegarem a um nível mais elevado. Assim, a colonização tinha a responsabilidade de elevar os africanos ao nível dos outros homens.

“Tal clima de alienação atingirá profundamente o negro, em particular o instruído, que tem assim ocasião de perceber a ideia que o mundo ocidental fazia dele e de seu povo. Na sequência, perde a confiança em suas possibilidades e nas de sua raça, e assume os preconceitos criados contra ele. É nesse contexto que nasce a negritude” (MUNANGA, 2004:14).

Tantas acusações, tanta pressão faz com que o negro se pergunte se o colonizador não tem um pouco de razão. Assim, essa visão degradante acaba sendo aceita pelo próprio negro; vem, portanto, o ideal de embranquecimento. A elite negra visava aproximar-se o máximo possível do branco, para ter reconhecimentos e também direitos. O embranquecimento do negro se dá mais pela assimilação dos valores culturais do branco.

Vergonha de si mesmo, admiração pelo colonizador, aceitação dos valores impostos pelo colonizador e conseqüentemente autorrecusa. Os negros até passavam a se vestir com trajes europeus se esforçando para branquear-se e dessa forma poderem ser aceitos na sociedade abrangente.

Partindo desses pressupostos, Munanga (1988) assinala que a ideia de negritude está intimamente relacionada com a escravidão e com a colonização africana. É um termo pertinente com as ideias de luta, resistência e contestação vivenciadas pelo negro escravo. A negritude surge em contraposição ao regime escravocrata como maneira de o negro afirmar-se como tal. Embora não houvesse nessa época definição do termo

propriamente dito, Munanga e Peter Fry partilham da ideia de que a negritude está intrinsecamente relacionada com a escravidão e a colonização dos negros africanos.

Na década de 1920, começaram os protestos sobre a situação negra. Segundo Correia (1999), o primeiro movimento da década de 20, criado para protestar sobre a situação negra que se tem registro foi o jornal “O Clarim da Alvorada” fundado em 1924, na cidade de São Paulo. Correia acrescenta que durante tal década, além deste, diversos movimentos sociais surgem para protestar acerca do lugar que era reservado ao negro.

Apesar de os movimentos raciais terem se iniciado por volta da década de 20, só com o advento do surto industrial ocorrido depois das guerras é que o movimento toma a forma de classe, não em função do preconceito, mas em função do trabalho. Nesse período, temos a formação da classe operária que era composta pelas pessoas mais pobres e desvalidas, negras, mestiços, mulheres e brancos sem qualificação profissional etc. A classe operária começa se organizar em busca de melhorias das condições de trabalho, redução da jornada e melhores salários, assim conseguem ser mais efetivos enquanto classe reivindicadora. Segundo Oliveira, os movimentos raciais se aproveitam dessa fomentação de ideias, de ebulição social e renovação política, formando-se em seu núcleo, grupos que discutiam o problema do negro. Pela primeira vez os negros começam a se organizar enquanto movimento e obterem algumas conquistas. Até o período da redemocratização do Brasil os movimentos sociais foram duramente reprimidos.

O conceito negritude está ligado a um movimento criado por intelectuais negros que reivindicavam o lugar do negro na sociedade e lutavam contra as diferenças e preconceitos raciais. Esse movimento passou a ser chamado de movimento da negritude. Esse movimento surgiu na década de 30 na Europa e EUA e pouco a pouco foi sendo difundido em outros países. Esse termo apareceu em discurso aproximadamente por volta de 1938 e assim como os conceitos descritos acima, também teve várias interpretações. Assim como o conceito de raça, o de negritude também foi classificado mediante fatores raciais.

O movimento foi criado com objetivo de revalorizar o negro e contestar contra a ordem colonial haja vista que, ao negro era associado todo tipo de qualificações negativas, como feiura, sujeira, marginalidade e incapacidade intelectual. Dizia-se

também que o negro tinha mais propensões ao crime, ao alcoolismo, que eram depravados e nasceram prontos para o trabalho braçal. E foi com intuito de romper com essas definições que o movimento da negritude surgiu. O que acontecia anteriormente ao movimento era que o negro tinha que se adaptar aos padrões da sociedade e, para evitar constrangimentos, a saída que eles encontravam era a assimilação à sociedade branca. Neusa Santos Souza (1983) afirma que “*tornar-se branco seria para o negro a única forma de tornar-se gente*”. Os próprios sujeitos tinham que negar sua história e cultura para poder sobreviver. Em contrapartida a isso, vêm as ideias do movimento da negritude, buscando romper com essa negação e conscientizando os negros para afirmação e valorização de sua identidade

Munanga (1988) acrescenta que o pós-guerra despertou no negro um desejo de afirmação cada vez mais forte. À medida que o negro era mais reprimido, estigmatizado e marginalizado, emergia um sentimento de força e resistência que fazia com que os negros se mobilizassem pela causa negra e se empenhassem num processo afirmativo em torno da mesma. Ao invés da submissão ao sistema, surgia um sentimento de resistência e luta. Mas vale lembrar que nem tudo foi fácil como se pretendia.

Esse movimento nasceu a partir de um sentimento de frustração partilhado por intelectuais negros que estavam inconformados com a situação de desigualdade a qual o negro era submetido devido ao racismo colonial branco. Primeiramente foi um movimento intelectual, mas com o passar do tempo atingiu as bases populares. Com as ações políticas, os indivíduos despertaram para os problemas enfrentados e viram no movimento da negritude uma forma de reivindicar seus direitos e sua cultura que há muito tempo só era remetida à invisibilidade.

O movimento da negritude se apoiava em três objetivos básicos: a afirmação e valorização da identidade cultural africana e afrodescendente, as ações políticas e o repúdio ao ódio. O negro buscava um diálogo com outros povos e outras culturas; ele não queria mais sentir-se isolado. Esse era um dos fatores principais motivadores do movimento da negritude que reivindicavam a igualdade e o fim das discriminações.

O Movimento Negro é antes de qualquer coisa um movimento social, daí a importância de entender o que são movimentos sociais.

Movimentos sociais são movimentos populares de representação de um grupo de interesses cuja ação social é orientada, o que descaracteriza como espontâneo, a fim

de obter transformações políticas e econômicas em um novo cenário de transformações naturais, e sociais, levando em consideração a metodologia adotada, sua organização, seu contexto geográfico, seus representantes, ideologia, políticas, vitórias, derrotas, estrutura e experiência para se consolidar como representativo dentro de uma sociedade. (BRAGA, 1999.).

Um movimento social, expressa reivindicação e revela as contradições existentes na sociedade. Aliás, parte desse pressuposto para que sua luta possa fazer sentido. O movimento negro propriamente dito refere-se à luta dos negros na perspectiva de resolver seus problemas na sociedade abrangente, sobretudo os preconceitos e as discriminações raciais, que os marginalizam no mercado de trabalho, na educação, no cenário político, social e econômico.

Como o Movimento Negro é um também um movimento social, expressa uma reivindicação e revela contradições existentes na sociedade. Aliás, parte deste pressuposto para que sua luta possa fazer sentido.

Dessa forma, é possível afirmar que se no período da escravidão as reações e manifestações dos negros não podiam ser chamadas de Movimento Negro propriamente dito, serviram como recurso simbólico na luta por direitos e contra discriminação dos negros no momento atual.

O Movimento Negro pode ser considerado como um movimento social que se caracteriza pela luta dos negros na busca por justiça social, em particular na perspectiva de enfrentar os problemas provenientes do preconceito e da discriminação racial, que os põe à margem da sociedade em âmbito político, econômico, social e cultural. (BEZERRA; EULÁLIA, 2008)

Num cenário nacional marcado por discriminações, estigma, e racismo a negritude como movimento que busca afirmar, revalorizar e reconstruir a identidade cultural e religiosa dos indivíduos negros. Dentro dessa ótica, a negritude no Brasil aparece com objetivo de instaurar o sentimento de orgulho racial e conscientização dos valores dos negros.

Só a partir da década de 70 e mais especificamente depois de 1979, os movimentos puderam melhor se organizar na luta por direitos. O Movimento Negro também passou por duras repressões no período da ditadura militar. No entanto, esses movimentos nunca se calaram completamente, ficaram sempre buscando alternativa para passarem suas mensagens e para reagir contra a repressão e contra o impedimento dos direitos desses segmentos.

Petrônio Domingues (2007) afirma que a “raça” se apresenta como fator determinante de organização dos negros em torno de um projeto comum de ação. Nessa concepção, negritude indica um sentimento de pertença, remontando à origem africana e aos antepassados. Trata-se do movimento afirmativo em relação a “raça” negra.

Essa interpretação foi tomada por muitos autores e utilizada por militantes do Movimento Negro. Contudo, alguns autores subestimaram a importância do fator racial e resolveram classificar mediante outros fatores, como por exemplo, fatores de classe, culturais e até mesmo psicológicos, que por sua vez, não tiveram tanta aceitação.

Falar em negritude pressupõe a ideia da consciência negra, do ser negro e afirmar-se como tal. Esse é um dos pressupostos do movimento negro. Os militantes afirmam que para o negro ter seus direitos deve primeiramente afirmar sua negritude. Podemos ver na afirmação de Souza (1983):

(...) Ser negro é: Tomar consciência do processo ideológico que, através de um discurso mítico acerca de si, engendra uma estrutura de desconhecimento que o aprisiona numa imagem alienada, na qual se reconhece. Ser negro é tomar posse dessa consciência e criar uma nova consciência que reassegure o respeito às diferenças e que reafirme uma dignidade alheia a qualquer nível de exploração. Assim, ser negro, não é uma condição dada, a priori. É um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro.
(SOUZA, 1983, p. 77)

Podemos afirmar que a negritude é vista como uma postura política conscientizadora. Para que aja essa conscientização é necessário que o grupo se identifique a partir da referência com o outro. A alteridade para o negro, não diz respeito a outro negro, mas sim ao branco. Dessa forma, para afirmar sua negritude é necessário se pôr em oposição ao grupo dominante, ou seja, os brancos. De acordo com Munanga (1986), um dos objetivos fundamentais da negritude era a afirmação e reabilitação da identidade cultural, da personalidade própria dos povos negros.

2.4 Africanidades ou Africanidades?

Bastide (1961) concorda com os objetivos defendidos pelo movimento da negritude, mas sentia certo incomodo com o termo, pois, para ele, remetia muito à ideia de raça. Ele preferia que o movimento fosse chamado “africanidade” no sentido de fazer referência aos valores culturais africanos e não se apoiar em bases raciais. No entanto, o conceito de africanidade, negricia, negridade, entre outros, não vingou. O que aconteceu foi que o conceito de negritude foi sendo adotado por diversos pensadores, políticos, filósofos, poetas, manifestantes de movimentos e grupos, muitas vezes passando a assumir conteúdos um tanto diferenciados. A teoria da negritude também abriu caminho para que fosse desenvolvida a teoria da africanidade. Por volta de 1960 na África o termo africanidade foi criado em oposição ao termo negritude para definir “o conjunto dos pontos comuns às diversas culturas africanas” deixando de lado as diferenças para exaltar a “identidade fundamental”. Intelectuais africanos defendiam a utilização do termo africanidade no lugar de negritude, pois viam no segundo uma doutrina de exaltação racista que precisava se debruçar da diferença do outro para se afirmar. Dessa forma, intelectuais almejavam a adesão do termo africanidade em virtude da rejeição de negritude. Contudo, a rejeição do termo negritude não se consolidou. Os dois conceitos foram reconhecidos e são utilizados até hoje.

A africanidade é vista por muitos como um meio de combater o preconceito e valorizar a cultura negra. Nesse sentido a africanidade pode ser expressa através de manifestações culturais e também discursivas visando revalorizar a história e cultura do negro. Vale destacar que elemento central da africanidade assim como da negritude, é o sentimento de pertença, à memória coletiva que remete a uma origem comum.

Gonçalves e Silva (2005) e Munanga (2007) foram os autores que mais se destacaram ao elucidar o termo africanidade.

A ideia que Munanga tece sobre africanidade parte dos conceitos de cultura e sociedade abrange tanto o ramo da arte e da cultura, como também outras características tais como, língua, família, organizações políticas e sociais, crenças, etc. Munanga (2007) aponta que o que define a africanidade “*Não é o sol, nem a pele escura que fundamentalmente essa impressão de comunidade da África, mas sim os traços culturais espalhados por diversos pontos da África subsaariana. (p.9)*”. E acrescenta ainda que:

A Africanidade não é uma concepção intelectual afastada da realidade. Ela é um conjunto dos traços culturais comuns às centenas de sociedades da África subsaariana. (...) O conteúdo da africanidade é o resultado desse duplo movimento de adaptação e de difusão. (...) em toda a África Negra a infância é sempre acompanhada dos ritos de iniciação: a criança tem sempre um contato prolongado com a mãe e tem uma dependência de linhagem muito grande, o que é fundamental. Sua referência identitária não é a nacionalidade, não é a classe social, mas, sim, seu grupo de parentesco. (MUNANGA, 1984a, p. 5).

A autora Gonçalves e Silva (2009) afirma que africanidades são expressões culturais de raízes africanas e que estão ligadas aos jeitos de ser, agir, pensar, construir visões de mundo referentes ao universo africano. Além disso, as africanidades visam o combate ao racismo e ao preconceito e são vistas como formas de resistência, sobretudo aos ideais de embranquecimento da população negra.

As africanidades fortalecem o pertencimento étnico-racial dos negros e também dos não negros, lhes dão informações e energia para lutar contra desigualdades e opressões, para promover reconhecimento da história e cultura dos africanos e afrodescendentes. (GONÇALVES E SILVA 2009:47).

Vemos, assim, que a ideia de africanidade possui um elo com o conceito de negritude, pois para estudar e entender a africanidade é fundamental ter noções sobre negritude. Esse elo também é identificado no fato de ambas compartilharem dos mesmos ideais de valorização da cultura negra e luta contra o preconceito e discriminação racial. Além disso, tanto as noções de africanidade quanto negritude pressupõem mecanismos de afirmação de identidades negras. A identidade apresenta um papel fundamental na formação dos discursos de negritude e africanidade, uma vez que para valorizar a cultura negra é necessário primeiramente afirmar-se como tal, o que remete às ideias de identidade. Partindo desse pressuposto, adentramos numa breve discussão sobre os processos de afirmação de identidade, especificamente de identidade afro-brasileira.

2.5 Identidade e Diferença: Afirmação de Identidades e Estigma

A identidade tem se destacado como um elemento central nas discussões contemporâneas, em vários contextos atuais de emergência e reemergência identitária quer seja de cunho nacional quer étnicas, cruzando as esferas individuais e coletivas. Trata-se de um conceito complexo, que pode sofrer resignificações com o tempo e acontecimentos.

Para a Stuart Hall (2011), a identidade está diretamente envolvida com o processo de representação que se localiza no tempo e nos espaços simbólicos, e pensá-la como algo unificado e imutável é pura fantasia. A busca de identidade deve ser vista como um processo em permanente movimento, pois a cultura está em constante transformação de tal maneira que novos costumes acabam sendo assimilados e interferem tanto nas identidades individuais quanto coletivas. Os processos afirmativos sobre identidades se formam através de um olhar sobre o outro, ou do olhar que o outro tem sobre nós. Dessa forma, a identidade envolve o seu grupo e também os de fora.

As identidades são construídas através de um jogo entre semelhança e diferença, como afirma Cardoso de Oliveira (1976) “*Para que um grupo ou sociedade configure um determinado processo de autoafirmação faz-se necessário que exista outro grupo ou sociedade tomada como contraste*”. Dessa forma, pensar numa identidade negra é pensar numa identidade vivida nas diferenças.

É válido destacar que a experiência passada não é transportada com as mesmas características, pois com o passar do tempo foram adquiridas novas interpretações e conteúdo que a modificam, haja vista que a cultura está em constante movimento. Como diz Manuela Carneiro da Cunha:

A cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna cultura de contraste. (CARNEIRO DA CUNHA, 1989: 44).

A identidade religiosa enquadra-se nas chamadas identidades subjetivas. Esses tipos de identidades são bastante flexíveis e podem adquirir novos elementos com o passar do tempo, deixar outros, reelaborar outros mais, enfim, estão em constante movimento. No caso das identidades afro-brasileiras, estamos considerando-as como algo em constante movimento, que se encontram sempre em produção, haja vista que a identidade é um processo dialético sobre o qual o indivíduo organiza suas ações em torno de si e dos outros, perpassando esferas tanto individuais quanto coletivas. A identidade se caracteriza entre um fenômeno (individual e coletivo) que ocorre através da articulação entre igualdade e diferenciação. Para que ela seja afirmada, um grupo é posto em referência a outro e a afirmação se dá através da relação a grupos de referências, onde serão observadas semelhanças e diferenças.

Stuart Hall (2011) destaca que o indivíduo assume identidades diferentes em diferentes momentos. Ele ainda acrescenta que pensar numa identidade unificada e completa é pura fantasia, pois as mesmas encontram-se em fluxo.

À medida que os sistemas... de representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis... com as quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente (HALL, 2011:13).

No ponto de vista antropológico, todas as identidades são construídas, Tendo em vista que a construção social da identidade é produzida sempre num contexto marcado por relações de força, baseados em Castells (1999:18), podemos distinguir três formas de identidades diferentes:

- A identidade legitimadora: elaborada pelas instituições dominantes da sociedade, a fim de alargar sua dominação sobre os atores sociais;
- A identidade de resistência: produzida pelos atores sociais que se encontram em posições estigmatizadas. Para resistir se baseiam em princípios contrários aos impostos pela sociedade dominante.
- A identidade-projeto: ocorre quando os atores sociais constroem uma nova identidade que redefine sua posição na sociedade e, conseqüentemente se propõem em transformar o conjunto da estrutura social.

Vale ressaltar que uma identidade que aparece como resistência pode mais tarde tornar-se identidade-projeto que, depois, pode transformar-se em identidade legitimadora, para racionalizar sua dominação. Esse ponto é importante de ser mencionado a fim de atentar para o fato do dinamismo das identidades, pois como já vimos anteriormente, as identidades não são fixas e imutáveis, elas são passíveis de mudanças.

Ao falar em identidade sempre estamos evocando conceitos de diversidade, isso porque, todos nós somos feitos de diversidade, seja ela de gênero, raça, sexo, religião, etc. A diversidade é algo constante na sociedade humana, estando presente em diversos fenômenos da nossa sociedade. Como escreveu Calhoun, “não conhecemos nenhum povo sem nome, nenhuma língua e nenhuma cultura que não fazem, de uma maneira ou de outra, a distinção entre “ela” e a “outra”, entre “nós” e eles.” (Castells, 1999:16).

Com base nessas afirmações, podemos dizer que a identidade já pressupõe a diferença. As diferenças, na maioria das vezes, são pontos de conflitos; elas aproximam e distanciam indivíduos. Quanto mais crescem as diferenças, maiores são os conflitos e preconceitos existentes. A identidade serve para demarcar a diferença, e essa diferença é sustentada pela exclusão. Vale ressaltar que a construção da identidade é tanto social quanto simbólica. As identidades podem ser individuais ou coletivas. De acordo com Durkheim (1990), existem dois seres: um individual, cuja base é o organismo e cuja

consciência é caracterizada pelos estados pessoais, sentimentos e sensações; o outro, social, que representa a alta realidade de ordem intelectual e moral. Muitas das identidades coletivas são identidades de resistência e apresentam finalidades políticas, visando mudanças na sociedade.

No entanto, o nosso foco não é a identidade individual, mas sim a coletiva. Com base em Durkheim (1990), podemos afirmar que a identidade coletiva configura-se como a soma de crenças e sentimentos comuns a um grupo ou comunidade. Nesse sentido, estamos falando em uma autoatribuição, ou seja, um grupo se indivíduos que partilham de ideias, crenças e costumes em comum e passam a se afirmar como um grupo baseado nessas características.

Levando em consideração Munanga (2012), pode-se dizer que, a identidade coletiva ao invés de ser uma autoatribuição, pode ser uma identidade atribuída por outro grupo através de outros sinais diacríticos que não foram selecionados pelo próprio grupo. Esse movimento configura o olhar do “outro” para o “nós”. Mas de toda forma, a construção da identidade sempre é baseada na diferença.

Nos processos de afirmação de identidades negras é importante entender os contextos nos quais as pessoas estão se identificando, pois a definição de negro em um determinado contexto pode não possuir os mesmos significados em outro contexto social. No nosso caso, faremos uma contextualização dos processos afirmativos de identidades que são construídos mediante a categoria da religião africana. Aqui estamos tentando entender como a identidade religiosa influi na afirmação da negritude.

Antes de tudo é importante destacar que a identidade negra não surge da tomada de consciência de uma diferença entre brancos e negros. Ela é resultante de um longo processo histórico que teve início com o descobrimento dos habitantes africanos no século XV pelos navegadores portugueses. Tal descobrimento, abriu o caminho para o tráfico negreiro, escravidão e enfim à colonização do continente africano e de seus povos. Trata-se de uma identidade construída ao longo do tempo.

Dessa forma, o primeiro fator constitutivo da identidade negra é a história. O importante é tentar apreender a verdadeira história do negro fazendo uma ligação com a África, sem distorções nem inferiorizações. Isso, porque, a história do negro sempre nos foi contada do ponto de vista do outro e não do negro em si; e, conseqüentemente, essa história veio cheia de falsificações. Por isso, no processo de construção da identidade

coletiva negra, é preciso resgatar sua história e autenticidade, desconstruindo o histórico negativo que até hoje ainda se encontra presente no imaginário social. Afirmar uma identidade negra é reconstruir uma história verdadeira que foi destruída e apagada pela ideologia racista presente na era colonial.

Munanga (2012) destaca que a identidade negra passa necessária e absolutamente pela negritude enquanto categoria sócio-histórica e não em termos biológicos como era pensada antigamente. Assim, a identidade negra é construída a partir de semelhanças entre seus membros. O histórico da escravidão, a estigmatização servem para fortalecer a construção dessa identidade. A identidade negra não é apenas um objeto da história, mas sim, parte fundamental da construção da cultura e do povo brasileiro. O processo afirmativo da identidade negra visa desconstruir as imagens negativas que foram atribuídas ao negro, substituindo essas por novas imagens, positivamente reconstruídas. A identidade negra é uma identidade política.

Falar de identidade negra no Brasil supõe a existência de outras identidades, além da nacional. O que nos remete ao contexto de um país multicultural e multirracial, ou seja, ao multiculturalismo. Este, por sua vez, reconhece a existência de diferenças dentro de uma sociedade; O ponto de partida do multiculturalismo é a presença de culturas diferentes dentro do seio de uma mesma sociedade. O multiculturalismo também representa um importante instrumento de luta política. Canen (2001) afirma que o multiculturalismo é uma corrente de pensamento político e teórico que visa o reconhecimento identitário e à justiça social, dando visibilidade ao pluralismo das sociedades e questionando processos racistas e discriminatórios que marginalizam e estigmatizam o outro. Essa ideia do multiculturalismo nos permite pensar em termos de identidade negra.

Assis & Canen (2004) afirmam que a identidade negra é emblemática da luta pela construção e reconhecimento identitário, geralmente ela é tratada de forma desigual em termos sociais, culturais, históricos e econômicos. A identidade negra está cercada por relações de poder e dominação. Essa dominação é proveniente da dominação dos europeus aos países por eles colonizados. Dentro dessa ótica de poder e dominação, Munanga (200) professa que a identidade negra deve ser pensada antes de tudo em termos políticos.

Tentar compreender os processos de afirmação e produção identitária e os significados atribuídos pelos indivíduos é uma das tarefas mais difíceis do pesquisador. De acordo com os estudos de Hall, a identidade não pode ser considerada um construto unificado, fixo, ela está em constante movimento e sofre alterações e reelaborações no decorrer, do tempo mediante alguns fatores.

De acordo com Miranda (2011) no caso do afrodescendente, os valores coletivos são essenciais no que tange à construção e afirmação identitária. A identidade afro-brasileira não é um produto acabado, ela encontra-se em constante produção e transformação. Está sempre em movimento recebendo contribuição e influências diferenciadas.

Munanga (1988) destaca que, para afirmar uma identidade negra é preciso ter coragem e orgulho. Assim,

A identidade consiste em assumir plenamente, com orgulho, a condição de negro, em dizer, de cabeça erguida: sou negro. A palavra foi despojada de tudo o que carregou no passado, com desprezo, transformando este último numa fonte de orgulho para o negro

Aquilo que era visto como desprezo se apresenta aos negros como fator de orgulho.

A identidade negra se constitui a partir de construções sociais, políticas e culturais permeadas de conflitos e interações. É uma identidade construída a partir do olhar do outro que volta sobre si mesmo, fazendo com que seja possível afirmar uma identidade baseada na diferença. A comparação com outrem possibilita a dimensão da diferença. Trata-se de um processo histórico e dinâmico no qual o “nós se constrói em relação ao eles.” (Barth 1997)

Segundo Munanga (2004), a identidade só se afirma quando existe o reconhecimento do indivíduo com o grupo ao qual pertence. Essa identificação ocorre através da presença de elementos e ideias comuns entre seus membros.

Goffman (1988) aponta que as formações coletivas são essenciais e que podem sustentar reações contra atitudes de discriminação, pois nesses casos há o apoio da coletividade.

Assim a identidade se caracteriza como um fenômeno grupal e individual, que através da articulação entre igualdade e diferenciação, de forma que ela é engendrada a partir da percepção de distinções e semelhanças de um indivíduo em relação a outro ou a grupos de referência, configurando a expressão de personagens através da representação de vários papéis. (MIRANDA, 2011:53)

Dessa forma, podemos dizer que as identidades negras são dinâmicas como qualquer outra identidade e que é afirmada através da (re) construção de sua história pelo próprio grupo. Sansone descreve sua argumentação sobre o modo de entender a identidade negra:

[...] A identidade negra como todas as etnicidades, é relacional e contingente. Branco e negro existem, em larga medida, em relação uns aos outros; as “diferenças” entre negros e brancos variam conforme o contexto e precisam ser definidas em relação a sistemas nacionais específicos e a hierarquias globais de poder, que foram legitimados em termos raciais e que legitimam os termos raciais. (SANSONE, 2003, p. 24).

Segundo Novaes (1993), a afirmação da identidade negra está pautada, sobretudo na forma de apropriação e transmissão de toda uma tradição africana, em dar valor a essas práticas rituais, em não deixar se perder com o passar do tempo o significado desse culto religioso. Podemos dizer que essa construção e afirmação de uma identidade étnica pode também ser refletida como uma forma de luta política pelo poder, de modo a afirmar a diferença, indo além de um “resgate” da tradição negra. Essa construção reflete possivelmente a criação de um “nós coletivo” (cf. NOVAES, 1993), na formação de um grupo que está, sobretudo, interessado em reivindicar uma maior

visibilidade social face ao apagamento a que foi submetido. Podemos destacar o fato de que “a identidade apresenta-se também como um elemento político e organizativo, podendo ser estrategicamente negada ou afirmada de acordo com a conjuntura social e política, na qual está inserido num dado momento histórico” (Barth, 2000).

Essa construção de identidade negra a partir de religiões afro-brasileiras pode ser encarada como um fato significativo para a construção dessa identidade, aparecendo no prefácio de “Vovó Nagô e Papai Branco” (DANTAS, 1988), no qual Peter Fry apresenta o Candomblé como uma forma de “resistência cultural”, pela qual os negros mantêm sua identidade própria, sempre num processo constante de construção e afirmação. Dessa forma, tal identidade pode ser entendida em um *corpus* coletivo, haja vista que ela pode ser encarada como “resistência cultural”, ou seja, as maneiras pelas quais os negros afirmam sua própria identidade, opondo-se à cultura dominante. É uma identidade, um *corpus* coletivo que contrasta com os demais.

Dessa forma, notamos que a busca por essa afirmação, por essa legitimação da identidade negra é um fator coletivo uma vez que é o grupo constrói essa identidade e não indivíduo separadamente trata-se de um fenômeno social. Como já disse Gilberto Freyre, todo brasileiro traz no corpo ou na alma a sombra do negro. Nesse caso não está em jogo apenas a cor da pele, mas sim toda uma tradição, costumes e rituais que com o passar do tempo foram sendo postos à margem, discriminados e conseqüentemente desvalorizados. A afirmação dessa identidade negra está pautada, sobretudo, na forma de afirmar toda uma tradição africana, em dar valor a essas práticas rituais, em não deixar se perder com o passar do tempo o significado desse culto religioso.

Segundo Novaes (1993), a afirmação da identidade negra está pautada, sobretudo na forma de apropriação e transmissão de toda uma tradição africana, em dar valor a essas práticas rituais, em não deixar se perder com o passar do tempo o significado desse culto religioso. Podemos dizer que essa construção e afirmação de uma identidade étnica pode também ser interpretada como uma forma de luta política pelo poder, de modo a afirmar a diferença, indo além de um “resgate” da tradição negra. Essa construção reflete possivelmente a criação de um “nós coletivo” (*cf.* NOVAES, 1993), na formação de um grupo que está, sobretudo, interessado em reivindicar uma maior visibilidade social face ao apagamento a que foi submetido.

É dentro dessa perspectiva que nos interessamos em observar a maneira pela qual os integrantes do terreiro “Ilê axé Iemanjá Oba Omi” afirmam sua identidade negra

e religiosa frente a um cenário de discriminação e estigmatização social. Para isso, iremos nos apoiar no conceito de estigma definido por Goffman (1975).

O termo estigma é de origem grega referindo-se a sinais corporais que indicavam que seu portador teria feito alguma coisa moralmente reprovável, ou seria alguém de má índole. Geralmente as pessoas portadoras desses sinais eram escravos, traidores, criminosos, alguém que fez alguma coisa que fugisse às regras. Em decorrência disso eram marcados com cortes de fogo pelo corpo, sendo identificada como um *desviante*.

Na Era Cristã, o estigma se referia a dois tipos de significados: “o primeiro deles referia-se a sinais corporais de graça divinas que tomavam a forma de flores em erupção sobre a pele; o segundo, uma alusão médica a essa alusão religiosa, referia-se a sinais corporais de distúrbio físico.” (GOFFMAN, 1975, p.11).

Nos dias atuais o termo é um tanto semelhante ao seu sentido original, referindo-se a um conjunto de qualidades desqualificadoras, quer sejam corporais ou de caráter. Goffman foi o pioneiro a retratar o conceito de estigma numa perspectiva social.

A estigmatização pode ocorrer de duas maneiras: como ofensas verbais, injúrias, piadas de mau-gosto, ridicularização, xingamentos; como agressão corporal, tratando-se de violência física. A estigmatização expõe o indivíduo e o ridiculariza, determina ações de ofensa. Goffman aponta que ao usar um atributo que estigmatiza alguém logo é conferida à normalidade de outrem frente ao diferente, esses dois aspectos normal/estranho são colocados em oposição, sendo que não se pode dizer que um é honroso e outro desonroso (segundo Goffman (1975, p. 13), *um estigma é, então, na realidade, um tipo especial de relação entre atributo e estereótipo*). A ideia central é a desqualificação do outro.

No nosso caso, estamos preocupados em analisar o estigma que os integrantes das religiões afro-brasileiras sofrem, por possuírem práticas diferentes daquelas da grande parte da sociedade, e como esse pertencimento pode se relacionar com a afirmação de suas identidades de negros, sendo aí o estigma associado à localização social. O ponto seria a associação das religiões afro-brasileiras com a negritude e com os lugares de menor poder na hierarquia social.

Nessa interpretação nos apoiamos em Sales Jr. (2009, p. 55), para quem:

O estigma é uma demarcação corporal de uma relação social de desigualdade, resultante de uma reificação dos

processos de dominação/hierarquização. A estigmatização racial é o exercício de uma vigilância difusa e ciosa da hierarquia e dominação raciais, provocando intensidades de dor, nem sempre corpóreas, mas que repercutem no corpo, mutilando-o, esfolando-o, fragmentando-o, codificando-o, semiotizando-o, não apenas simbolicamente ou imaginariamente. Afeta o corpo com marcas mais sociais do que corporais, mas que repercutem no corpo como estigmas.

Goffman (*idem*) cita que existem três tipos de estigmas diferentes um do outro: um referente a deformações do corpo; outro a questões do caráter individual e o último refere-se à raça e religião. Vejamos a seguir a distinção entre os três tipos:

Em primeiro lugar, há as abominações do corpo- as várias deformidades físicas. Em segundo, as culpas de caráter individual, percebidas como vontade fraca, paixões tirânicas ou não naturais, crenças falsas e rígidas, desonestidade, sendo essas inferidas a partir de relatos conhecidos de, por exemplo, distúrbio mental, prisão, vício, alcoolismo, homossexualismo, desemprego, tentativas de suicídio e comportamento político radical. Finalmente, há os estigmas tribais de raça, nação e religião, que podem ser transmitidos através de linhagem e contaminar por igual todos os membros de uma família.
(GOFFMAN, 1975:14)

Neste trabalho, propomo-nos a estudar o terceiro tipo de estigma, o estigma tribal, relacionado à cultura, etnia, religião e raça. No nosso caso, especificamente à raça e à religião, vista aqui como estigmatizada por *contato* com a raça.

Esses estigmas são diferentes quanto ao tipo, porém em todos os três podemos encontrar as mesmas características sociológicas. Trata-se de indivíduos que na relação cotidiana possuem um traço que os distingue dos demais, traço esse que de alguma forma impõe a atenção dos outros, afastando em certa medida aqueles sem o referido

traço que ele encontra. Esses indivíduos possuem um estigma, uma característica que os torna diferentes dos demais. Essa característica pode ser física ou pode simplesmente remeter a um comportamento ou prática que a pessoa executa. Está em oposição aos *normais*. De acordo com Goffman (*idem*), muitas vezes os *normais* consideram uma pessoa com estigma como alguém não completamente humano, sendo, por isso passível de discriminações, inferiorização e animosidade.

Pode acontecer que o indivíduo que é estigmatizado não se considere como tal, o que o torna mais resistente à discriminação e preconceitos. Ele sabe que carrega um estigma, mas não aceitando a estigmatização, faz justamente um movimento inverso:

... protegido de crenças de identidade próprias, ele sente que é um ser humano completamente normal e que nós é que não somos suficientemente humanos. Os sentimentos desses indivíduos podem deixá-lo confuso e tendo uma sensação que é um ser humano como qualquer outro, dessa forma, “merece um destino agradável e uma oportunidade legítima. (GOFFMAN, 1975:16)”.

Geralmente esse tipo de atitude ocorre nos casos de *estigma tribal*, principalmente quando se refere à questão racial e religiosa. É justamente esse o caso que nos propomos a estudar. Podemos dizer que os indivíduos que participam do terreiro do Pai Walter são triplamente estigmatizados devido a questões raciais, religiosas e também de classe social.

3. DA ESCRAVIDÃO AOS DIAS ATUAIS

Os navios negreiros que chegavam ao Brasil entre os séculos XVI e XIX traziam mais do que africanos para trabalhar como escravos, eles traziam também uma religião “estranha” aos olhos dos Portugueses. Essa religião ainda não tinha denominações, mas era considerada feitiçaria pelos colonizadores. Com o passar do tempo, o culto aos Orixás advindo da África formou no Brasil o que passou a se chamar Candomblé. Com o sincretismo foram sendo incorporados novos valores e significados e sendo disseminado não apenas o candomblé, mas também inúmeras religiões de matrizes africanas.

Os negros foram introduzidos no Brasil a fim de atender às necessidades de mão de obra e às atividades mercantis. Os africanos eram trocados por objetos e também por especiarias, e outros materiais, como cana, fumo, aguardentes etc. Durante mais de três séculos, a mão de obra brasileira era basicamente escravizada, proveniente da África e o sistema econômico pensado para os trópicos era o sistema monocultor. Esse sistema tinha como objetivo gerar produtos agrícolas com baixo custo para as metrópoles em suas respectivas colônias, visando o enriquecimento através de sua comercialização na Europa. Esse sistema gerava lucros significativos. A produção era baseada em mão de obra destinada à exportação. O sistema monocultor consistia na exploração da mão de obra, utilizando o trabalho forçado como meio de minimizar os custos e ampliar os lucros. No Brasil esse sistema permaneceu vigente por longo tempo.

A administração colonial ficou na mão de portugueses sob confiança da Coroa Portuguesa. A colonização brasileira foi marcada desde o início com a única intenção de exploração. Os colonos trouxeram os negros para trabalhar no Brasil devido à mão de obra barata. A maioria dos escravos recebia péssimo tratamento. Os negros comiam alimentos de péssima qualidade, dormiam em locais úmidos e escuros e também recebiam castigos físicos. O sistema escravista era baseado em técnicas de repressão e o não cumprimento das obrigações resultava em severos castigos aos escravos, a exemplo das chicotadas.

Segundo Prandi (2000), inicialmente, os escravos eram mantidos em cativeiro de acordo com cada nação, o que veio a fortalecer o espírito de luta e resistência, bem

como a prática de manifestações religiosas. No entanto, essas sobrevivências africanas não se mantiveram intocadas por muito tempo, logo as tradições foram sendo misturadas umas às outras. Como forma de evitar que os negros de mesma cultura se organizassem política e culturalmente, os senhores de engenho começaram a misturar nas senzalas, negros de locais e línguas diferentes, na tentativa de evitar a comunicação e formações de revoltas. Assim eram misturados bantos, ketus, nagôs, etc. Era proibido o ajuntamento de escravos, realização de qualquer jogo e também batuques, pois os senhores de engenho tinham medo que os negros juntos desenvolvessem uma consciência coletiva sobre sua condição e posteriormente organizassem rebeliões. Outra forma de impedir a organização dos negros era a sobrecarga de trabalho, pois ao trabalhar cerca de 20 horas por dia, após o trabalho estariam exaustos e não teriam mais condições de organizar reuniões nem de desenvolver pensamento crítico acerca da realidade vivenciada.

No entanto, essa mistura de negros de diferentes nações não impediu que encontrassem uma forma de continuar lutando e resistindo, pois embora advindos de locais diferentes, carregavam consigo algo em comum, a tradição que envolve a crença nos Orixás e ancestrais. Essa crença dava força (*axé*) e elementos culturais para se organizarem e resistirem ao que lhes era imposto. Assim, a religião se apresentava como uma forma de resistência e sobrevivência.

No período escravista, os valores e tradições dos brancos eram impostos aos negros. Nessa época, o discurso que prevalecia era que os negros não possuíam inteligência e que eram adoradores do demônio e, dessa forma, via-se a necessidade de catequização para salvar a alma desses “degenerados”. A igreja considerava que os negros não tinham almas, nem inteligência e que eram semi-humanos. A religiosidade africana era proibida por ir de encontro aos valores da religião oficial brasileira, o catolicismo, e também por representar a possibilidade de fornecer elementos para organização e ação coletivas. Os cultos afro-brasileiros eram taxados de feitiçaria e eram severamente combatidos tanto pela igreja quanto pelo Estado. Os negros eram considerados coisas e não humanos e, por isso, acreditava-se que não possuíam alma.

De acordo com Ligi ero (1990), o negro são passou a ter alma (pelo menos para a Igreja católica) em 1741. Segundo Ligi ero, em 1741 a bula papal *Immensa Postorum*, proposta pelo Papa Bento XIV, atesta que os negros, mesmo sendo infiéis, poderiam ser

convertidos ao catolicismo, como qualquer raça. No entanto, isso não os colocava em uma posição superior, continuavam sendo considerados como indivíduos inferiores e sem inteligência. A igreja e o Estado caminhavam lado a lado. Era o chamado regime de padroado, no qual, a igreja se submetia ao Estado em troca da sua manutenção. A lei determinava o Catolicismo como a religião oficial do Estado e os que não seguissem sofreriam algum tipo de represália. Os vínculos entre o governo e o clero eram intensos.

Os negros viram-se, portanto, condicionados a adotar a religião católica. Foi necessário, primeiro, apagar para posteriormente tornar visível. Para preservar a sua tradição, os escravos tiveram que se adequar às regras que lhes eram impostas, tiveram que esconder sua cultura perante a sociedade. Os cultos continuavam a existir e a crença persistia, mas não podia ser manifestada, era um momento de recuar, de manter a discrição. No entanto, mesmo em face a toda repressão, o ideal não morreu e o negro resistiu e ultrapassou todos os obstáculos até a situação tornar-se mais favorável para os mesmos.

A mistura com o catolicismo não se deu de forma espontânea. Os negros tiveram que assimilar os valores culturais dos brancos para que manifestações culturais e religiosas africanas não fossem reprimidas e proibidas. Dessa forma, os membros das religiões afro-brasileiras passaram a associar santos católicos aos deuses africanos para poder dar continuidade aos seus cultos sem sofrer repressões nem proibições.

Essa incorporação de novos elementos resultou da necessidade que os escravos brasileiros procedentes das diferentes nações africanas tinham de se organizar na tentativa de preservar a sua tradição. Assim despistavam a vigilância religiosa dos senhores de engenho, e, mesmo às escondidas, de forma “camuflada”, poderiam praticar seus rituais.

Como não podiam praticar abertamente seus rituais, tiveram que encontrar uma forma de dar continuidade às suas tradições. Nessa tentativa, houve várias adaptações. Essas adaptações e incorporações de novos elementos enquadram-se no que chamamos de sincretismo. O negro estava habituado com a religião africana e ao chegar ao Brasil teve que aderir ao catolicismo, e assim ficaram com as duas crenças. Os negros passaram a cultuar os santos católicos com medo de ser penalizados. A saída que os escravos encontraram, foi, portanto, rezar para o santo e acender vela para os orixás.

A religião apareceu como uma via de resistência ao regime de subordinação o qual estava imposto aos negros. A luta de cores, nesse caso, tornou-se uma luta de confrarias religiosas, inclusive nas irmandades católicas de negros. Como o negro não podia se defender materialmente contra um regime separatista e segregacionista no qual todos os direitos pertenciam aos brancos, refugiava-se em valores místicos e mágicos, pois esses eram os únicos que não lhes podiam arrebatá-los. Bastos destaca que as perseguições a esses cultos não confinados nas religiões oficiais derivam da:

Existência de um monopólio, em mãos dos poderes político e econômicos, nas relações do Estado com os agentes instituídos do divinatório, de modo que as formas adjacentes ou subjacentes de cultos diversos não se transformem nas mãos do povo em formas de pressão contra o poder absoluto. (BASTOS, 1979, p. 222)

O sincretismo religioso afro-brasileiro além de ser manifestado através da junção de elementos de diferentes crenças e união de diversas nações apresenta-se de forma bastante significativa no que diz respeito à associação dos orixás com os santos católicos. Essa associação entre orixás e santos católicos foi feita através das semelhanças entre arquétipos e de mitos de origem de um e de outro. Acredita-se que os orixás existam desde o início dos tempos e que os santos existam há menos de 2000 anos, então igualar um a outro é um tanto equivocado. Essa associação foi feita mediante vários fatores, dentre eles a necessidade de preservação e manutenção do culto.

Nina Rodrigues aponta que a presença desse sincretismo era bastante notável nos pejis (pequeno altar destinado à morada dos santos, local também onde são depositadas as oferendas). Ao lado dos objetos de culto africano, eram encontradas imagens de santos católicos (quadros de São Jorge, Nossa Senhora da Conceição, crucifixos, etc.). Nina Rodrigues (1982) encontrou dentro de ilustres sobrados da Bahia, *quartos de santos*. As capelas das Casas Grandes foram transformadas em verdadeiros Pejis. Os santos Africanos dissimulados em santos católicos. Pouco a pouco, Rodrigues (1982) destaca que os santos e anjos loiros foram perdendo lugar para os santos de *cor*.

Essa integração dos negros ao catolicismo teve um duplo caráter. De um lado, refere-se às estratégias da elite branca e da Igreja de controlar os interesses e ações dos escravos antes que esses fugissem ao seu controle; do outro, trata-se da dissimulação dos escravos para agradar seus senhores com o intuito de preservar e manter suas tradições.

Nem da parte da Coroa, nem da Igreja houve qualquer objeção quanto à escravização do negro. A Igreja, por sua vez, participou de forma ativa nos processos escravistas. E tinha interesses em comum com o Estado no que dizia respeito ao regime escravocrata.

No entanto, no seio dessa sociedade separatista e discriminatória, emergiu um movimento, em meados do século XIX, com o intuito de defender os direitos dos negros e lutar pelo fim da escravidão, foi o chamado movimento abolicionista. Intelectuais de diversas áreas, tais como políticos, advogados, médicos, jornalistas, escritores, dentre outros, se uniram e passaram a fazer campanhas, manifestações reivindicando o fim da escravidão. Dentre os principais representantes podemos destacar Rui Barbosa, Castro Alves, Luís Gama e Joaquim Nabuco. Podemos destacar o último como figura de maior destaque no seio desse regime. Joaquim Nabuco, grande orador e ativista do movimento abolicionista, procurou defender os direitos dos negros, através de libelos antiescravistas, manifestações e também buscando apoio em outros países.

A campanha abolicionista foi o primeiro movimento de contestação do regime escravista. Após várias lutas e pressões políticas externas e internas por parte dos abolicionistas foram assinadas duas importantes leis na história da escravidão no Brasil, a Lei 2.040 de 28 de setembro de 1871, mais conhecida como Lei do Ventre Livre ou Lei Rio Branco e a Lei 3.270 de 28 de setembro de 1885, também conhecida como Lei dos Sexagenários. A Lei do Ventre Livre considerava libertos, os filhos de escravos nascidos a partir da data que a lei foi imposta. Já a lei do Sexagenário concedia liberdade ao escravo com mais de 60 anos. A campanha abolicionista termina com a promulgação da Lei Áurea em 13 de maio de 1888, assinada pela Princesa Isabel instaurando o fim da escravidão no Brasil. A escravidão no Brasil, se comparada aos demais países, ocorreu tardiamente, pois não foi desenvolvido nenhum outro sistema de exploração que viesse a substituir a escravidão.

No entanto, o fim da escravidão não trouxe consequências positivas para o negro, como assim se pensava. O negro apenas foi liberto. Não pensaram no lugar que teriam na sociedade brasileira. Assim, encontravam-se sem moradia, sem dinheiro, sem condições dignas de sobrevivência e sem trabalho. A lei acabou apenas com o trabalho não remunerado, mas não foi pensado o que seria feito com os escravos.

A lei áurea não contava com nenhum tipo de projeto ou auxílio que favorecesse a inserção do negro na sociedade brasileira. Os negros estavam libertos, mas não possuíam instrução educacional e nem oportunidades de reconstruir suas vidas. Os abolicionistas defenderam uma igualdade que não veio. As diferenças continuaram existindo e os papéis do branco e do negro continuaram totalmente demarcados. Não havia interesse algum em planejar projetos de condições de sobrevivência para os negros e nem para torná-los assalariados.

Com a abolição da escravatura, o preconceito não acabou apenas assumiu formas diferentes. As dificuldades dos negros se inserirem na sociedade brasileira continuaram existindo e os traços de sua cultura e religião foram marginalizados. Assim, os escravos enfrentavam uma situação complicada já que a libertação não lhes proporcionou condições de moradia nem de sobrevivência. O que aconteceu foi que muitos continuaram trabalhando para seus senhores e ganhando mixarias, outros migraram para outras cidades e passaram a viver como miseráveis, mendigando por comida. O que restou para o negro foi continuar trabalhando no pesado, sendo mal remunerados e vistos como “coisas” sem valor. O fim do regime escravocrata deu início a uma série de discursos que atribuíam uma posição superior ao branco e sempre inferior ao negro.

A partir desse momento, a mistura racial passa a representar um obstáculo à formação nacional, uma vez que o Brasil, imbuído pelos discursos eugenistas, considerava-se um país branco.

Ferreira (2003, p.43) destaca que *“a experiência da escravidão no Brasil transformou o africano em escravo, o escravo em negro e o negro numa pessoa destinada a desaparecer, em nome da constituição de um povo cordial e branco”*.

3.1 O Problema da mestiçagem

Com a colonização europeia, “negro” torna-se sinônimo de atrasado, de primitivo. Os europeus convencidos que eram superiores, demonstravam grande desprezo pelo negro. Para os europeus, o negro era dotado de uma mentalidade pré-lógica, era incapaz intelectualmente e por isso, considerado como inferior. A mentalidade evolucionista prevalecia que por sua vez, defendia uma visão na qual os indivíduos caminhariam em escalas evolutivas até chegarem a um nível mais elevado. Assim, a colonização tinha a responsabilidade de elevar os africanos ao nível dos outros homens.

O negro foi taxado de inferior, incapaz intelectualmente, degenerado, arruaceiro, dentre outras atribuições. Tantas acusações, tanta pressão que faz com que o negro se pergunte se o colonizador não tem um pouco de razão. Assim, essa visão degradante acaba sendo aceita pelo próprio negro e passa a constituir o ideal de embranquecimento.

A ideia era produzir um branqueamento biológico das populações negras para que o Brasil pudesse ser um país civilizado e branco como os países da Europa, principal referência na época e das nascentes civilizações do Hemisfério Norte.

No final do século XIX e início do século XX, o negro passou a ser visto como uma “mancha” existente na sociedade brasileira decorrente da escravidão. Nesse momento, o negro representa para o Estado e para as elites brasileiras o atraso da civilização e vergonha do país.

A elite negra (composta por intelectuais, pesquisadores, membros de movimentos sociais, etc.) visava aproximar-se o máximo possível do branco, para ter reconhecimentos e também direitos. O negro ia se embranquecendo culturalmente através da assimilação dos valores culturais do branco.

Vergonha de si mesmo, admiração pelo colonizador, aceitação dos valores impostos e, conseqüentemente, autorrecusa. Os negros passavam até a se vestir com trajes europeus se esforçando para “branquear-se” e, dessa forma, poderem ser aceitos na sociedade abrangente.

Outro elemento que merece ser mencionado é a relação inter-racial, ou seja, os relacionamentos e relações sexuais entre pessoas de cores diferentes. Nessa época,

alguns pensadores e a própria sociedade branca acreditava que as relações sexuais só seriam possíveis no caso de um homem branco com uma mulher negra, o contrário, não poderia ocorrer pela fisiologia do corpo de uma mulher branca que não estava preparado para as formas de um homem negro, e que se houvesse algum tipo de relação, essa seria estéril e, caso fosse fecundada, o ser gerado seria um ser incapaz, tanto nos aspectos físicos quanto morais. Foi em torno de afirmações como essa que surgiu o preconceito contra o mestiço.

Partindo desses pressupostos, uma corrente de pensadores via a miscigenação como um problema e acreditava que essa era a causa do atraso do país e que esse problema deveria ser resolvido de alguma forma. Para diversos autores do século XIX, a mestiçagem estava atrapalhando o desenvolvimento econômico/social do país. Podemos citar como exemplo, Conde Arthur de Gobineau, Nina Rodrigues, Gilberto Freyre (1962), Oracy Nogueira (1988) entre outros.

O Conde Arthur de Gobineau (1937) elaborou uma teoria da miscigenação na qual o Brasil seria composto de três raças: branco, negro e índio, entendendo essas duas últimas como raças inferiores geneticamente e causa do prejuízo aos tipos brasileiros. Acreditava-se que a mistura de raças provocava a degenerescência do ser humano. Vejamos a seguir:

Penso, pois, que a palavra degenerado, ao aplicar-se a um povo, deve significar e significa que este povo já não possui o valor que antigamente possuía, porque não circula em suas veias o mesmo sangue, gradualmente depauperado com as sucessivas misturas. (GOBINEAU, 1937. p. 39).

Para ele, a civilização seria enfraquecida com a mistura de raças. A miscigenação não guardaria as mesmas qualidades dos povos originais. Goubineau vai evocar a fisiologia para justificar suas teses.

Pensamentos como esse contribuíram para o chamado “ideal de embranquecimento”. A tese do branqueamento (biológico) acreditava que a raça branca era superior à raça negra e também portadora de um maior aperfeiçoamento genético. Esse período foi marcado por um discurso que defendia a existência de diversas raças, o

que consequentemente apontava para formação de relações de superioridade/inferioridade. Os brancos eram considerados a raça superior, raça pura que com a propagação de sua espécie acabaria com todos os problemas existentes no país; já o negro era visto como um peso, um fardo, uma “mancha negra” para o Brasil. A ele estava associada toda história “negra” da escravidão e da monarquia que se desejava apagar. Não havia lugar para o negro no ideal de nação civilizada que almejavam as elites brasileiras.

Dentro dessa ótica, o negro representa para o Estado e para as elites brasileiras o atraso da civilização. Vemos florescer aí o ideal de branqueamento da nação brasileira, sobretudo, no desejo de atrair para o Brasil mão de obra livre e europeia, com o interesse de não apenas servir aos propósitos puramente econômicos da elite, mas também o de produzir um branqueamento das populações negras para que o Brasil pudesse ser um país civilizado e branco como os países da Europa, principal referência na época e das nascentes civilizações do hemisfério Norte. Essa ideologia, muitas vezes, foi sustentada e reproduzida em teorias acadêmicas eugenistas, preconceituosas e racistas.

O racismo no século XIX foi utilizado como um instrumento do imperialismo, justificado naturalmente. Esse pensamento influenciou estudiosos do Brasil, a exemplo de Gobineau, que apresentavam a mestiçagem como algo que tornava a sociedade brasileira *inviável*. Louis Agassiz (2000), pensador que visitou o Brasil, apresentou o país como “aquele que derrubou as barreiras que separavam as raças, e por isso, se *perderiam* as qualidades contidas em cada raça”. Tentava recuperar a questão do determinismo através de doutrinas racistas, na quais cada raça já em seu tipo possui uma *mentalidade e comportamento* dados.

Para Louis Agassiz (), a mistura de raças (brancos, negros e índios) era antinatural e produzia indivíduos fisicamente pouco resistentes, sem capacidades intelectuais, sem moral, propensos ao vício, preguiçosos e fisicamente feios. Tanto Goubineau quanto Agassiz eram extremamente preconceituosos e possuíam uma visão negativa acerca do Brasil. Ambos viam o Brasil como um lugar de degenerados e, como consequência, estava fadado a um fim próximo.

Na perspectiva de Agassiz, os mulatos eram “piores” que os negros. Seriam indivíduos de temperamento doentio e mentalidade pré-científica e que só estavam

atrasando o desenvolvimento do país. Nem sempre eram estéreis, mas no geral apresentavam pouca fertilidade. Para Agassiz, a mistura entre brancos e negros era repugnante e insensata. Eles estariam fadados ao desaparecimento por obra de sua própria natureza

Agassiz classificava as “raças” em escalas evolutivas. E havendo raças diferentes, ele sustentava a ideia que, deveriam existir leis penais diferentes, para que dessa forma, as raças ditas inferiores não ocupassem locais na sociedade para os quais não estavam preparadas:

Aqueles que põem em dúvida os efeitos perniciosos da mistura de raças e são levados, por uma falsa filantropia, a romper todas as barreiras colocadas entre elas deveriam vir ao Brasil. Não lhes seria possível negar a decadência resultante dos cruzamentos que, neste país, se dão mais largamente do que em qualquer outro. Veriam que essa mistura apaga as melhores qualidades quer do branco, quer do negro, quer do índio, e produz um tipo mestiço indescritível cuja energia física e mental se enfraqueceu (AGASSIZ, E. & L., 2000, p.282).

A “raça” originada através do cruzamento entre brancos e negros seria uma raça mais fraca e era chamada por tais pensadores como “híbrida”.

Agassiz via a miscigenação no Brasil como algo desconcertante e bastante difícil de solucionar. O “problema das raças” era visto com desconforto e era algo que deveria ser solucionado. Uma das soluções para o “problema” seria a imigração de estrangeiros, sobretudo, alemães e holandeses.

Agassiz acreditava que negros e brancos poderiam conviver respeitosamente, porém separados, sem cruzamento de raças. Já os mestiços eram mais difíceis de lidar e esse era o grande problema do Brasil. O Brasil não se desenvolvia política e economicamente devido a essas misturas.

O que frustrava era o fato de o mestiço não ser classificado nem em uma raça nem em outra. Tanto Gouibineau quanto Agassiz acreditavam numa humanidade

racionalmente dividida e intocada, o que significa dizer sem misturas e o mestiço representava acima de tudo a impossibilidade de organizar o mundo em regiões racialmente separadas. Aliado a esse fato estava o pressuposto de que o homem mestiço destruiria qualquer possibilidade de hierarquização da sociedade, pois remetia a ideia de homogeneização.

A mestiçagem brasileira seria o máximo de degeneração que a sociedade poderia chegar. Goubeineau (1988) afirma, com indignação, que não há quase nenhuma família brasileira que não esteja “infectada” pela mistura e que o resultado dessa mistura seria seres raquíticos, sem força, preguiçosos e sem inteligência e quanto mais se multiplicavam as misturas, mais caótico seria o resultado.

Goubeineau pensava em hierarquia social onde os três grupos deveriam permanecer separados, brancos, negros e índios, cada um no seu devido lugar. Ele acredita que, dessa forma, a sociedade se desenvolveria.

Em 1873 observando o grau de mestiçagem brasileira, Goubeineau conclui que o resultado era tão alarmante, que a população estava tão degenerada que em cerca de 200 anos chegaria a total extinção.

Seyferth (1996) aponta que nos estudos acadêmicos ora o mestiço aparece manchando a alvura e a civilidade branca, ora como exemplar que junta às benesses destas duas raças. O mestiço vem a ser para os teóricos da junção das raças como uma espécie de redenção dos “pecados” da nação brasileira. No mestiço recai toda a esperança de se construir uma nação igualitária.

3.2 Ideal de embranquecimento e Mito da Democracia Racial

As teorias racistas tiveram grande aceitação no Brasil entre os anos 1870 e 1930. Elas eram baseadas em critérios biológicos que caracterizavam a inteligência e capacidade dos indivíduos pela cor da pele e características físicas.

Cesare Lombroso foi um dos intelectuais que mais se debruçou sobre a questão das diferenças entre os seres humanos. Lombroso foi criador de uma “ciência” chamada

fisiognomonía. Essa “ciência” acreditava ser possível ponderar sobre o caráter e capacidades intelectuais dos seres humanos a partir dos seus aspectos físicos, como cor da pele, formato do crânio, da face, etc.

Os primeiros estudos da cultura negra no Brasil foram feitos por Nina Rodrigues (1894) e Homero Pires (1932), e são de cunho extremamente preconceituosos. Para esses autores a miscigenação proporcionou a criação de uma raça inferior, a raça negra. Nina Rodrigues, por exemplo, via as manifestações religiosas como simples histeria e considerava o negro *inferior*. Segundo ele (1894), as religiões afro-brasileiras eram exemplos da degeneração. Segundo Oliveira (2010), “as religiões afro-brasileiras, para Nina Rodrigues, eram exemplos irrefutáveis da degeneração e a legislação penal deveria ser alterada a fim de acompanhar a realidade social pós-escravidão”.

Acreditava-se que o negro era um indivíduo inferior, degenerado e incapaz mentalmente. Os pensadores argumentavam que para o Brasil poder se desenvolver socioeconomicamente era necessário resolver esse problema, e a solução, era, portanto, o “branqueamento” da população. Os debates argumentavam que era necessária a constituição de uma raça superior (a branca) para que o país saísse do atraso em que se encontrava.

As ideias de embranquecimento se disseminaram em proporções tão grandes no Brasil, fazendo com que o próprio negro se autonegasse. O negro não queria ser visto como sinal de atraso para o país, não queria ser visto como um indivíduo inferior, e assim, passou a negar suas próprias origens. E nesse âmbito, também, muitos praticantes de religiões de matrizes africanas fizeram o mesmo, passaram a esconder ou mudar suas práticas religiosas e culturais para poderem ser aceitos e enquadrados na sociedade nacional. Isso porque quanto mais branca a pessoa fosse mais privilégios teria. Dessa forma, as identidades no Brasil tornaram-se mais fragmentadas ainda. Muitos autores citam esse como um período de grande invisibilidade para os negros e praticantes de religiões de matrizes africanas.

Esse ideal de embranquecimento retorna ao racismo científico tentando afirmar os critérios de inferioridade baseados na raça. Logo, esse discurso ganhou maiores pretensões influenciando os políticos a refletirem sobre esse ideal de branqueamento. A saída seria a migração de pessoas brancas para o Brasil. A *imigração* europeia era

avaliada como fonte de higienização racial do negro. Sílvia Romero sugeriu a imigração de alemães. Ficava “vetada” a entrada no país de africanos e asiáticos.

Essa reflexão resultou na proposta da uma lei nº 209 que *proibia “a imigração de indivíduos humanos das raças de cor preta”*. Essa lei foi elaborada por dois deputados federais Andrade Bezerra e Cincinato Braga e causou grande repercussão inclusive em âmbito internacional. Assim, a lei, que não havia ainda sido aprovada, foi descartada, mas isso não significa que com ela foram descartados também os ideais racistas; esses prevaleceram durante um bom tempo na mentalidade brasileira.

Após 1920, o discurso validado no Brasil agora é outro, focado na pretensão de o Brasil expressar uma identidade própria/nacional, ou seja, a exaltação ao nacionalismo. Para que o nacionalismo tenha êxito é necessário que haja símbolos que representem e expressem sua identidade. O Brasil adotou um no qual afirmava que a população brasileira resultava do contato entre brancos, negros e índios. Esse discurso veio a contribuir para o desenvolvimento socioeconômico do Brasil, haja vista que seria subtendido que não existiam conflitos étnicos nem raciais, que todos viviam harmonicamente. Essa ideia veio a caracterizar o Brasil como uma sociedade “sem fronteiras raciais”.

Nesse novo momento que o Brasil estava passando, a miscigenação se apresenta como uma vantagem. A mistura de raças era vista como um fator positivo. O objetivo era fortalecer uma democracia racial e a crença em um país que vivia harmonicamente sem conflitos étnicos.

A ideia era passar uma imagem de um “paraíso racial” no qual brancos, negros e índios fossem tratados da mesma forma e vivessem totalmente em paz. Munanga (2004) destaca que o “mito da democracia racial” era apenas uma estratégia que impedia a mobilização e manifestação de grupos militantes. O que acontecia, na verdade, era a alienação dos sujeitos. Esse ideal servia para disfarçar os conflitos étnico-raciais brasileiros, fazendo com que as pessoas não se questionassem sobre a questão racial no Brasil e seus respectivos problemas.

Essa tentativa do mestiço em ter uma posição específica na sociedade é provisória e ilusória, porque o branco superior, de classe alta, o repele. E como, por sua vez, ele

foge dos negros e índios das classes inferiores, acaba numa situação social indefinida e torna-se um desclassificado permanente na sociedade colonial (MUNANGA, 2004:71).

Por volta de 1940, ativistas do movimento negro que estavam engajados na causa antirracista lançaram mão do termo democracia racial. As ideologias contidas nesse ideal tornam-se consenso no Brasil apenas em 1950. A partir daí intelectuais dessa época começaram a mudar o foco e não mais considerar o negro como causa do atraso do país.

A visão “positiva” da mistura, das raças impedia e impede ainda hoje, de ver nas relações sociais do Brasil o tão peculiar preconceito à brasileira, que embora exista, produz paradoxalmente uma ideologia de mestiçagem tranquila e sem “ofender ninguém”. Os estudos de Gilberto Freyre tratam a questão da miscigenação como algo enaltecido, apresentando a mistura como algo positivo. Ele apresenta as contribuições positivas trazidas pelos escravos africanos e destaca o papel dos mesmos na constituição da sociedade brasileira. A mistura para Freyre é a marca característica da nação brasileira. Ele faz do Brasil uma nação superior com a quebra do preconceito nas relações inter-raciais.

Gilberto Freyre desenvolve uma série de estudos sobre os costumes e as práticas culturais do Brasil visando saber qual a influência africana nos aspectos da vida brasileira. Suas ideias foram de encontro aos pensamentos de estudiosos como Oliveira Viana, Sílvio Romero e Euclides da Cunha, que consideravam o negro responsável pelo *atraso do país*. A diferença de Freyre para os demais pensadores é que ele vai ter um olhar positivo sobre o Brasil e sobre a contribuição de cada raça para formação da nação. Segundo ele o povo brasileiro é fruto da mistura dessas três raças e em decorrência disso todos viviam harmonicamente. Freyre sugere a confraternização entre as classes sociais, a ideia de uma democracia racial. Com suas ideias, Freyre buscou romper com o ideal do embranquecimento que predominava naquela época, procurando, mostrar as contribuições positivas do negro e do mestiço na sociedade brasileira.

Seguindo essas ideias de “democracia racial” surge a hipótese de ascensão social ao grupo de sujeitos que outrora eram marginalizados, os mestiços. Os mestiços passaram a ser vistos como símbolo da unidade nacional. É importante destacar a ambiguidade dos papéis atribuídos ao negro e ao mestiço, pois antes eram considerados como praga, como inferiores e pouco tempo depois passaram a ser exaltado, o que implica numa fluidez de identidades, haja vista que, essas não se encontram em estado fixo e imutável, mas em constante fluxo, podendo ser reelaboradas de acordo com diversos fatores.

Roger Bastide (1973) também se apresentava encantado pela figura do negro e por suas práticas culturais “*assim vê sua missão como sendo a de resgatar o negro da pecha da inferioridade evolucionária para recolocá-lo como igual, se não superior ao branco*”. Bastide (ibid) confere importância não apenas ao negro, mas também às suas manifestações religiosas, especificamente o candomblé.

Bastide (1985) analisa as ideias eugenistas de pensadores que consideravam o candomblé como uma religião degenerada (caso de Nina Rodrigues, Silvio Romero e Oliveira Viana) e propõe uma crítica sobre as mesmas, vendo nos candomblés nagôs um lugar de resistência e preservação da cultura africana, chamando-os de *pedaços da África no Brasi*.

Na década 1940, o caráter nacionalista que predominava no Brasil deu um pouco de voz e visibilidade aos cultos afro-brasileiros. O candomblé também fazia parte de um conjunto de estratégias de legitimação, que incluíam também a institucionalização da nova religião e a adoção de um discurso no qual a população brasileira era o resultado do contato entre índios, branco e negro. Essa visibilidade às religiosidades afro-brasileiras fizeram parte de um projeto político - ideológico implantado no Brasil durante o Estado Novo, o qual visava enaltecer o caráter do mestiço.

Em decorrência dessa nova situação implantada no Brasil a partir de 1930, o número de terreiros cresceu consideravelmente. A partir desse ano, foram criadas também as federações espíritas e também um dos mais interessantes movimentos afro-brasileiros de caráter nacional, a Frente Negra Brasileira. Durante as décadas de 1930 a

1950, o movimento espírita cresceu com a criação de inúmeros centros espalhados por todo território nacional.

A Frente Negra Brasileira foi uma das principais organizações do século XX a lutar pela igualdade do negro. Foi criada em outubro de 1931 na cidade de São Paulo. Além de defender a igualdade dos negros, a Frente Negra exigia também a participação dos negros na sociedade brasileira. Além de caráter social e racial, a organização também envolvia um caráter político, cultural e educacional, ganhando muitos adeptos em todo o Brasil, Abdias do Nascimento foi um deles, que discutia o racismo e visava promover melhores condições de igualdade dos mesmos na sociedade brasileira.

Notamos, todavia, inúmeras mudanças ocorridas durante esse período que deram um pouco de visibilidade ao negro como também foram de tamanha importância para que os mesmos pudessem valorizar suas práticas.

Mesmo acontecendo todas essas mudanças, Florestan Fernandes (1964) e Roberto da Matta (1981) argumentam que eram apenas estratégias da elite nacional para se beneficiar em âmbito internacional e transmitir a ideia de que o Brasil era um país harmonioso, onde não havia conflitos étnicos raciais.

Mediante as exposições acima, podemos afirmar que tratar de relações raciais no Brasil é algo bem mais complicado do que imaginávamos, haja vista que, no decorrer do tempo, diferentes tipos de teorias foram sugeridas e disseminadas no seio da sociedade nacional.

Florestan Fernandes(1964) argumenta que o “mito da democracia racial” foi uma das maiores formas de racismo. O racismo estava disfarçado por ideias de harmonia e igualdade. O que aconteceu de fato foi uma ideia formulada pela elite branca visando expressar uma identidade nacional baseada na harmonia das raças. Acreditava-se que o Brasil seria mais bem visto se passasse essa imagem de “paraíso racial”. Este não passou apenas de um mecanismo midiático, embora muitos pensadores botassem fé e quisessem acreditar que ele existia de fato. O mito da democracia racial existiu apenas no ideário brasileiro, mas não na prática, pois como se sabe a sociedade brasileira convive com grande parte de sua população excluída dos direitos e de igualdades. Sendo assim os negros se situavam nos degraus mais inferiores da hierarquia social da sociedade brasileira.

Os acontecimentos políticos e o conservadorismo de 1964 vão de encontro às ideias freyrianas de valorização da cultura negra. Em 1964 tem início uma era de grande repressão brasileira é o chamado regime militar. Período marcado por grande conservadorismo e autoritarismo. Esse regime militar vingou no Brasil por quase 20 anos e teve consequências negativas para grande parte da população, como é o caso dos negros. Em contrapartida às ideias conservadoras o movimento negro lutava pela igualdade e valorização da cultura africana. A maioria dos esforços era em vão. O que acontecia de fato era a polícia expondo seu poder e demarcando relações de superioridade/inferioridade. Para viver na sociedade brasileira, deveria se adequar as suas regras e normas, e dentre elas estava bastante explícito a adesão à religião oficial, o catolicismo.

3.3 Regime Militar e Estigma

Durante os anos de regime militar era perceptível a presença de discursos de tom pejorativo e estigmatizante contra a figura do negro. Esse é um período no qual o negro novamente é considerado como inferior. Suas manifestações culturais e religiosas foram severamente proibidas. A polícia encarava como subversivas quaisquer manifestações realizadas pelos negros. Durante esse período a perseguição policial foi devastadora e mais uma vez a técnica adotada pelos negros foi a do disfarce.

Dessa forma, os negros viram-se obrigados mais uma vez a incorporar os aspectos da religião tida como oficial, legítima, ou seja, o catolicismo, haja vista que, as suas religiões remontavam a ideia de inferioridade. Mais uma vez o negro era colocado em posições de inferioridade.

De acordo com relato de informantes do terreiro do Pai Walter, pode-se perceber que a época do regime militar foi muito difícil para as religiões afro-brasileiras, pois lhes foi tirado o direito de se expressar, de afirmar sua cultura e tradição. Para poderem viver como cidadãos brasileiros, tiveram que incorporar aspectos da cultura dominante, tornando a sua cultura *apagada*. Os membros do terreiro têm uma visão em comum sobre o período do regime militar. Acreditam que a sua cultura foi apagada durante esse período, isso porque o regime militar visava reprimir todos os movimentos e opiniões

divergentes da implantada no seio nacional. Foi um período no qual não deveria haver questionamentos, as pessoas deveriam aceitar tudo que era pregado, como verdade absoluta e os que não agissem assim eram perseguidos, torturados, massacrados e presos.

De acordo com Soares (2008), em todo território nacional as denominações religiosas de vertente afro-brasileira foram perseguidas e reprimidas, pois os cultos eram proibidos. Na Paraíba, não foi diferente, embora não tenha acontecido com tamanha intensidade de algumas regiões (a exemplo de Recife e Maceió).

Na memória de pais e mães de santo, essa época configura-se como um período no qual a polícia invadia os terreiros, apreendia os objetos de culto e ainda agredia os adeptos. Durante esse período, os cultos tinham que ser praticados às escondidas e sem a utilização dos batuques. As entidades africanas tiveram que ser “camufladas” por nomes de santos católicos. Um dos informantes destacou que, durante a repressão, os terreiros de candomblé eram invadidos, a polícia quebrava tudo e os pais de santo eram presos. Foi um momento muito difícil para manutenção da religião.

O uso de tambores, das músicas, dos rituais, dos sacrifícios de animais, da adivinhação, dos *trabalhos* (que buscam respostas aos problemas cotidianos de diversas ordens, no sobrenatural) e todos os elementos que caracterizavam a religiosidade africana, por não coincidirem com os interesses dominantes de uma sociedade branca e católica que possuía seu ponto de vista bem definido sobre o que deveria ser uma religião, passam a ser objeto de perseguição.

As casas de culto de candomblé e seus praticantes foram estigmatizados, perseguidos e reprimidos durante os anos do Regime Militar. Como não possuíam poder político, tiveram que enfrentar um período de invisibilidade no cenário brasileiro. Mais uma vez o negro teve que recuar aceitar para poder sobreviver. Para, além disso, o racismo continua existindo, porém de maneira velada no Brasil mesmo após a deliberação da igualdade dos cidadãos independentemente de cor ou credo descrito na Constituição Federal Brasileira.

A Constituição Federal de 1988 é um marco importante na democracia brasileira. Trouxe inúmeros avanços nos direitos individuais e sociais dos negros e avançou no campo das leis em prol do combate à discriminação racial.

A Constituição de 1988 garante a igualdade dos cidadãos perante a lei e o repúdio à marginalização dos negros, tipificando o racismo como crime em seu artigo 5º, inciso XLII, que afirma o seguinte:

Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:

XLII - A prática do racismo constitui crime inafiançável e imprescritível, sujeito à pena de reclusão, nos termos da lei. (Constituição Federal de 1988)

O inciso I do artigo 19 da Constituição Federal de 1988, por sua vez, prescreve a liberdade da crença religiosa no Brasil a liberdade religiosa, enaltecendo também a liberdade de culto religioso e de proteção às manifestações religiosas:

Art. 19. É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios:

I - estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou suas representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público;

Já o inciso III do mesmo artigo prescreve assim como o artigo quinto a igualdade entre os cidadãos:

III – [é vedado ao Estado] criar distinções entre brasileiros ou preferências entre si.

Com base nesses artigos e de acordo com as leituras de Celso Ribeiro Bastos e Ives da Silva Martins (2004) pode-se dizer que:

“A liberdade religiosa consiste na livre escolha pelo indivíduo da sua religião. No entanto, ela não se esgota nessa fé ou crença. Demanda uma prática religiosa ou um culto como um dos seus elementos fundamentais, do que resulta também inclusa, na liberdade religiosa, a possibilidade de organização desses mesmos cultos, o que dá lugar às igrejas.” (BASTOS & MARTINS, 2004:52)

Visto que há um reconhecimento dos cultos através do âmbito jurídico é importante dizer que, desde a constituição de 1988, o Estado não pode e não tem o direito de negar, de fechar, de embaraçar e dificultar a criação e manutenção dos templos religiosos. Mesmo sendo liberadas as práticas dos cultos afro-brasileiros, é notável que ainda existam atitudes estigmatizantes sobre os mesmos. Walter nos disse que eles estão em constante processo de resistência, de afirmação da identidade e da tradição negra e numa luta constante contra a intolerância religiosa. Mesmo estando nesse processo de afirmação e (re) construção da identidade negra, Pai Walter destacou que:

Hoje em dia, nossa religião ainda continua sendo muito criticada, principalmente porque é uma religião de gente pobre, de gente humilde. As pessoas não nos respeitam. Ainda existe muita ofensa e incompreensão. Muitos ricos, pessoas influentes e até mesmo políticos vêm visitar minha casa, mas por causa da discriminação eles entram e saem às escondidas, para ninguém saber, para não causar escândalo.

Pai Walter nos disse que hoje está mais liberto, e afirma também que o fato de ser mais liberto, ter mais visibilidade não quer dizer que o Candomblé seja aceito assim como as demais religiões são. Ele nos disse que a maior parte do preconceito que sofrem atualmente é por parte dos evangélicos, que consideram qualquer religião afro-brasileira como coisa do diabo, e os frequentadores como adoradores do diabo, como profanadores, impuros e infiéis. De acordo com o mesmo, essas pessoas não reconhecem o candomblé e as demais religiões afro-brasileiras, como sendo religiões, mas como seitas, magia e feitiçaria, usando logo o termo macumba para designar qualquer manifestação religiosa dessa natureza. “Eles dizem que nossos santos não existem e que nas cerimônias a gente não recebe entidades ou espíritos dos nossos ancestrais, mas que nós incorporamos o demônio, que fica todo mundo manifestado por ele” (Pai Walter).

Pai Walter nos disse ainda que os religiosos afro-brasileiros ainda continuam numa luta constante contra o preconceito e a discriminação.

“A época do regime da polícia passou, mas as marcas que ficaram desde essa época ainda não foram apagadas, as pessoas não entendem e muito menos se interessam por toda riqueza que existe nesse universo afro-brasileiro. Ainda continuamos sendo discriminados, sendo tratados como inferiores, como se nossa religião fosse algo clandestina. Essa época já passou, agora somos libertos e sei que isso está regulado até em lei, mas a intolerância religiosa continua muito forte. É justamente contra essa intolerância que estamos lutando e ficando cada vez mais fortes no nosso movimento. A gente faz encontros paraibanos e até mesmo regionais pra poder fazer um resgate de nossa cultura, pra defender aquilo que nossos ancestrais deixaram. Não podemos deixar esse conhecimento se perder...” (Pai Walter)

De acordo com Walter além desse preconceito há também a negação que ocorre por meio dos próprios integrantes do culto. Alguns não assumem em locais fora de culto, que são praticantes do candomblé. Walter nos disse que muitos preferem ficar calados, passarem despercebidos, ao ter que afirmar essa identidade:

Se estiverem num discurso, num embate, muitos preferem ficar calados ao ter que afirmar e defender essa nossa identidade, eles simplesmente negam, tornam invisível nossas práticas, aí só são afro-brasileiros quando estão no culto, dessa forma não vale, ou a pessoa é ou não é, tem que afirmar em qualquer lugar que vá. *“São um bando de safada e safados porque estão dando abertura para os outros falarem.”* (Pai Walter)

Pai Walter diz que o apagamento ao qual o candomblé ainda é submetido em termos de religião se deve, em grande parte, a essas pessoas “de dentro” que simplesmente ocultam a religião a que pertencem e muitas vezes até escutam críticas e ofensas, mas para não ficarem mal - vistos optam pelo silêncio, por ocultar a tradição da qual fazem parte”. Ao conversar com uma informante, foi possível constatar tal fato,

pois a mesma que preferiu não se identificar justamente por essa questão de não se tornar visível, nos disse que:

“Já faz mais de 20 anos que participo dos cultos, vou toda semana, participo da gira, danço, recebo santo, mas ainda não fui iniciada, pelo que estou já dava até pra ser ialorixá, que é a mesma coisa de mãe- de –santo, mas por causa do trabalho eu não me iniciei ainda, não digo lá às pessoas que eu faço parte, porque você já sabe como é né? Minha filha, os olhares são estranhos, as pessoas não nos vêm da mesma forma. Então fico caladinha, fico quieta na minha. Eu só vou me iniciar quando me aposentar, porque pra ser iniciada a gente, mulher tem que raspar a cabeça, aí até o cabelo crescer, eu ia ter que ficar usando um adorno na cabeça e todos achariam estranho e começariam a perguntar coisas, e eu não quero falar sobre isso, sobre minha religião, então quando não tiver mais trabalhando aí faço minhas obrigações.”

De acordo com esse relato, podemos perceber que mesmo nos dias atuais, ainda há o receio de sofrer algum tipo de discriminação. Há alguns praticantes que preferem não expor para o restante da sociedade que participam de cultos afro-brasileiros, com medo de represálias. Conversando com o Pai Walter sobre pessoas que tem esse tipo de atitude, ele se mostrou bastante desapontado, pois disse que atitudes como essa só servem para contribuir mais com o preconceito que sofrem, já que “os de dentro” estão com medo ou vergonha de se afirmar. Ele acrescenta também que são atitudes como esta que buscam “combater” nas pessoas, e que fazem isso através de diálogos, de estudo, mostrando a importância da religião, a importância de ser “um filho da África”.

O que é de suma importância dentro do corpus coletivo do terreiro do Pai Walter é a questão do que é ser negro, da afirmação dessa identidade. Outro fator determinante é a discussão acerca da consciência.

“Portanto, para que haja força, é necessário ter consciência, e essa consciência só é despertada por meio do conhecimento, da informação, da educação. Nós precisamos saber dos direitos que possuímos e só conseguimos isso se informando. Eu digo a você que essa consciência só é estimulada, só se fortifica a partir do momento em que o indivíduo se engaja no movimento e passa a lutar por nossa causa. O que acontece para as pessoas nos discriminarem é essa falta de informação, quem se interessa pela história nossa? - ninguém, mas eu sei que o menino me disse que agora é obrigado nas escolas.” (Pai Walter)

O que os praticantes do candomblé pretendem é viver e afirmar a identidade a partir do resgate e defesa de sua origem. Discutimos sobre as dificuldades enfrentadas pelos negros da escravidão aos dias atuais, na tentativa de entender como esses fatores vieram a contribuir para o que hoje está sendo evidenciada e chamada como “identidade negra”. Tentamos recorrer a uma história marcada por lutas, perseguições e discriminações para mostrar o que acontece nos dias atuais, ou seja, mesmo frente a todo esse cenário marcado pela estigmatização e preconceito, essas pessoas (negros e/ou praticantes de religiões afro-brasileiras (re) constroem suas identidades baseadas numa história de luta). O invisível hoje é o que os fortalece, o que impulsiona para seguir adiante, para buscar igualdade, para lutar pelos seus direitos. Principalmente direitos de igualdade, respeito e tolerância.

4. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE LEGITIMIDADE, PUREZA E CONFLITOS.

O universo das religiões afro-brasileiras é bastante complexo e diversificado e essa diversidade pressupõe diferenças que muitas vezes não são bem resolvidas e acabam por ocasionar um sistema de acusações que estamos chamando de conflitos.

Nesse capítulo, temos como objetivo examinar o papel desempenhado pelo conflito nas relações sociais existentes no universo afro-brasileiro de Campina Grande, especificamente nas seguintes dimensões: nas relações estabelecidas entre praticantes do mesmo terreiro, na interação e afastamento entre praticantes de diferentes terreiros, e, por fim, na relação do terreiro com a sociedade abrangente.

A primeira dimensão diz respeito às disputas internas, que segundo os membros do terreiro afirmaram são na grande parte, ocasionadas, por “ vaidades”, “orgulho”, “inveja” e “sede de poder”. Geralmente ocorrem entre um filho(a) de santo e outro, porém pode se manifestar também na relação entre filho de santo com o Pai de Santo. Vale destacar que estamos analisando a maneira pela qual esses conflitos se desdobram no interior do terreiro do Pai Walter.

Na segunda dimensão, iremos focar nossa análise, especificamente, na relação da umbanda com o candomblé. Destacando o período de ascensão da umbanda, o crescimento do candomblé e respectivamente o declínio da umbanda, apresentando o sistema de disputas que existe entre essas duas linhas em termos gerais, para posteriormente estreitarmos para o universo afro-brasileiro de Campina Grande. A ideia não é simplesmente apreender as características que diferenciam cada um dos grupos, mas resgatar o movimento que culminou na criação de tais diferenças. Trata-se de refletir não só sobre contrastes, mas também sobre continuidades entre as duas linhas. Usamos como referência para essa análise o Terreiro do Pai Walter, e o Terreiro do Vicente Mariano, utilizando o critério da antiguidade.

Com relação à sociedade envolvente, o conflito não se instaura apenas no plano religioso, mas também em outros como o racial e o socioeconômico. Antes de adentrarmos nessas questões destacadas anteriormente, é necessário destacar alguns conceitos e concepções acerca da categoria conflito.

4.1 Algumas definições sobre o conflito

Podemos afirmar que conflito aparece sempre que interesses colidem. Sua origem sempre reside em alguma divergência de interesses e, mais ainda, quando esses interesses estão relacionados com o poder. Morgan (1996) destaca que “ao falar de interesses, fala-se sobre um conjunto complexo de predisposições que envolvem objetivos, valores, desejos, expectativas e outras orientações e inclinações que levam a pessoa a agir numa e não em outra direção”. (Morgan, 1996:153).

O desrespeito à hierarquia ou a sua supressão representa um ponto forte de conflito nos terreiros. Atitudes simples como não pedir a benção aos mais velhos, não cumprir com as atividades que lhe foram destinadas ou faltar alguma cerimônia e não dar satisfação pode acabar ocasionando conflitos. Nesse caso, o conflito está mais voltado para o âmbito interno, para o pai-de-santo e seus filhos. Vale destacar que esse conflito ultrapassa as barreiras do terreiro e pode se estender para ex-membros, vizinhos e integrantes de outras casas. Esse último caso é muito comum, pois começa a entrar em cena a questão da disputa por autenticidade.

Na perspectiva de Simmel (1983), o conflito é uma força dinâmica, propulsora de situações sociais. Ele é uma ação que desencadeia ações e reviravoltas sociais. No contexto das religiões afro-brasileiras, o conflito pode ser encarado como resultado direto de uma manifestação de diferença entre pontos de vista, hábitos ou condutas. Simmel destaca também a importância do conflito como um elemento integrante das interações sociais. Dessa forma, ele explana que “[...] Se toda interação entre os homens é uma sociação, o conflito – afinal, uma das mais vívidas interações [...]” (1983, p.122). Simmel ainda acrescenta que o conflito se reproduz em todas as ações produzidas no interior da sociedade.

No dicionário de Sociologia elaborado por Lakatos(1995) encontramos a definição e conflito como “Luta consciente e pessoal, entre indivíduos ou grupos, em que cada um dos contendores almeja uma condição, que exclui a desejada pelo adversário.”

Sendo assim, o conflito está ligado às relações de poder e legitimação dessas relações.

Pode ser entendido também como:

“Uma construção social... que pode ser positivo ou negativo segundo o modo como se inicia ou termina, com possibilidades de ser conduzido, transformado e superado (pode converter-se em paz) pelas mesmas partes, com ou sem a ajuda de terceiros, que afeta as atitudes e compromissos das partes, e como resultado de tais disputas, é produto de um antagonismo ou uma incompatibilidade entre duas ou mais partes, o resultado complexo de valores, atitudes instintivas, afetos, crenças, etc., e que expressa uma insatisfação ou desacordo sobre coisas diversas”. (FISAS, 2004: 30).

Múltiplos são os conflitos e são sempre múltiplas as formas de lidar com o mesmo. Alguns serão resolvidos mediante diálogo/negociação, uns com violência e outros com difamação que levará a uma imagem negativa do opositor. Essa última forma é muito comum no “povo de santo”, onde a legitimidade de um, muitas vezes, é construída e fortalecida mediante o descrédito do outro.

Mediante a pluralidade de indivíduos, com gostos e vontades diferentes, geralmente as pessoas não tendem a viver harmonicamente entre si, e as profundas divisões de interesses podem ocasionar conflitos. Essa é a ordem natural das coisas, as pessoas são diferentes e possuem interesses diferentes e, essas diferenças ocasionam disputas, fofocas, intrigas, que por sua vez, são categorias que constituem o que estamos chamando de conflito. Para que o conflito seja acionado, basta que existam opiniões divergentes, seja num grupo social ou apenas entre dois indivíduos.

Partindo desses pressupostos, podemos dizer que a origem dos conflitos (segunda uma perspectiva sociológica) encontra-se na estrutura social. Em todas as sociedades, grupos, clãs e demais organizações sociais há interesses desiguais entre indivíduos. Esses interesses desiguais fazem com que alguns indivíduos se sobreponham a outros, exercendo posições de domínio; além destes há aqueles que recusam esse domínio.

Pressupor que a origem dos conflitos encontra-se na própria estrutura social implica reconhecer a existência de conflitos latentes e manifestos. Os conflitos latentes são aqueles nos quais os indivíduos não têm consciência clara de sua existência; já no conflito manifesto, os indivíduos percebem, racionalmente, a existência do conflito, mesmo enquanto ainda não há atitudes manifestas do mesmo. Podemos notar que o conflito assume múltiplas formas.

4.2 Conflitos no universo afro-brasileiro

Podemos afirmar que diversos são os fatores que motivam conflitos no universo afro-brasileiro e que os conflitos expressam de forma mais ampla uma busca pela autenticidade. Os terreiros competem entre si por legitimidade, status e também por adeptos. Em se tratando de religiões, é muito comum que cada um se considere como portador de uma verdade absoluta e passe a desqualificar o outro. A desqualificação de outrem serve para afirmar a sua identidade, uma vez que a identidade é baseada na diferença. O outro é tudo aquilo que eles não são. Cada qual tentando afirmar-se mais “puro” que o outro.

Além da pureza, percebe-se também a questão do conhecimento ritual, os chamados “fundamentos” pelos praticantes. Esse conhecimento é transmitido oralmente de geração em geração. Dizem respeito aos cânticos, danças, elementos rituais, simpatias. No terreiro quem possui esse conhecimento é detentor de maior status e respeito, porque esse conhecimento é acumulado ao longo dos anos, estando relacionado à questão da tradição e antiguidade.

O segredo é um tema bastante relevante nessa discussão sobre status, legitimidade e tradição. O segredo nos terreiros não é uniforme, pois o que para um terreiro é tido como sigilo, como segredo absoluto, para outro pode não ter a mesma significação. O segredo é um conjunto de códigos e preceitos que varia de acordo com a casa de axé em questão. A compreensão de segredo não é atual, é resultado de um longo processo que tem suas raízes mais profundas nos cultos tradicionais que ocorriam na África seiscentista.

Nessa época algumas divindades eram cultuadas segundo alguns critérios, e isso, acabava criando uma aura de segredo. O culto a algumas divindades africanas que

sobreviveram ao tempo e ainda são cultuadas no Brasil, a exemplo de xangô, é um exemplo de que o segredo atuava como um mecanismo de sustentação do poder. Nele estavam envolvidos forma e conteúdo e, conhecer esses aspectos significava ter a posse do segredo. Poucos eram os que tinham acesso aos segredos.

O segredo se apresentava também como uma forma de resistência, principalmente entre escravos africanos que viviam no Brasil e seus descendentes. Os negros praticavam seus cultos e se reuniam também com a finalidade de resistirem à escravidão. Os espaços de culto dos negros passaram a servir de local onde planejavam suas lutas. Os negros conspiravam em segredo e articulavam formas de combaterem seu inimigo: o branco escravocrata. O segredo também relaciona-se com resistência e poder. Dessa forma, o segredo além de assumir uma característica religiosa, passa a adquirir uma natureza política. O segredo, enquanto luta, passa a ser um elemento eminentemente político.

Hoje em dia, de certa forma, ainda continua assim, pois não são todos os membros do terreiro que têm acesso aos mesmos. Apenas conhecem esses ensinamentos que é digno de recebê-los, quem já construiu uma relação de confiança e dedicação para com seu mestre, evidenciando-se a hierarquia presente nesse universo.

O poder no terreiro é definido a partir da categoria da hierarquia, sendo que essa se divide em duas, a hierarquia espiritual e a hierarquia material:

“Refiro-me a dois códigos... O primeiro elaborava uma visão mais intuitiva, uma especulação baseada no sensível, enquanto o segundo reelaborava uma visão de mundo mais racional (no sentido weberiano). A organização burocrática para Weber implica um estabelecimento de regras racionalmente elaboradas, contando com alguns critérios racionais para o preenchimento de cargos (educação e instrução). Esses critérios podem ser equivalentes aos propostos pelo presidente, ou seja, o prestígio e o poder tendo como base um determinado grau de instrução.” (MAGGIE 1975: 108).

Essas categorias servem tanto para dentro do terreiro quanto para fora, ou seja, na relação de um terreiro com os demais. A antiguidade no terreiro é um dos fatores mais importantes na disputa pela legitimidade.

Os conflitos de uma casa de axé são conflitos que existem em qualquer comunidade. Em todos locais existem conflitos, na religião não seria diferente. No ambiente religioso, muitas vezes, existem mais disputas e conflitos do que em outros locais, isso devido à grande variedade de crenças religiosas. As religiões disputam entre si visando maior visibilidade e número de adeptos, e fazem isso, criticando, difamando a religião do outro. No universo afro-brasileiro, cada discurso, cada elemento ritual está sendo elaborado na tentativa de galgar posições de poder na hierarquia das religiões afro-brasileiras.

Nesse universo afro-brasileiro, africanidade e negritude são categorias que caminham lado a lado. Em um terreiro, esses são dois elementos de suma importância para confirmar a autenticidade. Mas, vale ressaltar, que a negritude não está relacionada apenas à cor da pele, mas sim a valores ideológicos e simbólicos. A origem em comum entre os indivíduos serve como instrumento fortalecedor dessa negritude. Em outras palavras, não são as características físicas ou cor da pele que vão classificar o “povo de terreiro” como “negros”; essa definição parte deles mesmos de acordo com princípios que remetem a uma ancestralidade africana. São indivíduos que compartilham da filosofia e dos mecanismos de reconhecimento identitário negro-africano estimulando a relação de filiação com a ancestralidade negra, buscando não só proferir discursos, mas também exercitá-lo em sua *práxis*.

A forma como o ritual é conduzido, a organização do salão, oferendas e cânticos também são elementos demarcadores de legitimidade do culto. Quanto mais parecer se aproximar da antiga tradição dos ancestrais será considerado como legítimo. Como o Pai Walter nos disse:

“Para ser candomblé e ser legítimo, muitos dos cânticos devem ser entoados na língua nativa dos nossos ancestrais, que é o yorubá. Esses cânticos estão ligados a antiga tradição africana, tradição de nossos antepassados, nossos ancestrais, os escravos. Nós temos que honrar aquilo que foi deixado pra gente.”

A origem religiosa é de tamanha importância no candomblé. Falar de origens remonta à tradição:

- Quem é legítimo mais antigo, mais autêntico, mais tradicional?

Diante desses pressupostos, procuramos mostrar como os adeptos das religiões afro-brasileiras enfrentam e manipulam a questão da tradição.

A tradição, enquanto categoria nativa do campo religioso, é acionada pelos agentes sociais, em situações diversas, relativas à estrutura das posições. Nesse campo, o que notamos é que essa tradição serve para demarcar lugares, rivalidades e fronteiras entre os terreiros. Tal categoria aparece como instrumento de hierarquização entre terreiros, servindo para criar moldes comparativos que irão aferir autenticidade.

No universo religioso afro-brasileiro, os terreiros antigos e mais tradicionais foram considerados, tanto por pesquisadores quanto pelo “povo de santo” como os mais puros e mais autênticos. Essa pureza e autenticidade são conferidas, sobretudo, aos candomblés nagôs. De acordo com Bastide “O candomblé era e permanece um meio de controle social, um instrumento de solidariedade e de comunhão; a macumba resulta no parasitismo social, na exploração desavergonhada da credulidade das classes baixas ou no afrouxamento das tendências imorais, desde o estupro até, frequentemente, o assassinato” (Bastide, 1985: 414). Com essas reflexões, Bastide contribuiu para solidificar ideia de “pureza nagô”.

Grande parte da legitimidade que hoje o candomblé possui foi fruto de um estereótipo formado por um grupo de intelectuais de classe média de Rio de Janeiro e São Paulo nas décadas de 1960 e 1970 que valorizou mais do que nunca os aspectos da cultura negra, sobretudo a baiana, ressaltando seus artistas, intelectuais, etc. Dessa forma, a religiosidade afro-brasileira, especificamente o candomblé, passou a ser visto de uma forma menos negativa, ganhando maior visibilidade no cenário nacional. Posterior a esse momento, começou a se desenvolver o chamado processo de africanização do candomblé, ou seja, a recriação da África no Brasil.

Característica importante do candomblé é a ênfase na origem religiosa, a importância atribuída ao conhecimento da genealogia religiosa do iniciado, a valorização da tradição. Um membro do candomblé é reconhecido nos meios do chamado povo-de-santo, os adeptos do candomblé, pelo conhecimento que tem de

quem o iniciou, seu pai ou mãe de santo, de quem iniciou seu pai e assim por diante, até chegar às origens africanas se for possível.

Afirmar-se como candomblé é muito mais comum do que se pensa. Inúmeros são os terreiros que se denominam candomblé, mas apresentam traços característicos da umbanda e mesclam também elementos da jurema. Capone (2010) afirma que para o umbandista a transição para o candomblé resultaria em prestígio, servindo de via para justificar origens e raízes. O afirmar-se como “candomblé” significa afirmar-se como mais “puro”, estando mais ligado aos traços originais, à ancestralidade e a tradição.

Notamos, todavia, que a tradição é também uma construção, pois o tempo todo elementos estão sendo assimilados, reinterpretados e alguns até substituídos. Partindo desses pressupostos usaremos a categoria reinvenção, desenvolvida a partir das leituras Hobsbawn (2002) sobre a tradição inventada. A tradição reinventada pode ser entendida como qualquer prática social que seja repetida com redes de operações definidas, o que facilita a transmissão do costume, mas, ao mesmo tempo essas redes definidas podem se modificar de acordo com as necessidades práticas. É um movimento dialético, marcado por transformações e rupturas. É uma dialética entre o passado e o presente, entre afastamento e continuidades. A categoria da tradição é reelaborada de acordo com interesses e fatores predominantes da época ou que estão em evidência na sociedade abrangente.

Mesmo havendo esse discurso de preservação e manutenção da tradição, o universo afro-brasileiro é bastante fluido e dinâmico, evidenciando-se a presença do sincretismo. O sincretismo, por sua vez, é a interpenetração de crenças e ritos para produzir novas formas religiosas. Com o tempo o termo ganhou sentido pejorativo e, as religiões consideradas sincréticas eram associadas ao universo popular e populações iletradas. No sincretismo, diversas doutrinas se fundem e passam a adquirir novos significados.

De acordo com Hall (2003), as culturas não são puras, elas são abertas e constituem-se em meio às diásporas*, o que permite com que as tradições sejam reinventadas. A diáspora confere um caráter sincrético às tradições, sendo possível a incorporação de novos elementos culturais.

As religiões afro-brasileiras estão em trânsito, em processo de mutação. O candomblé retrata uma reminiscência relativa a uma África perdida, que sobreviveu à escravidão, que resistiu ao preconceito e repressão existentes, que sobreviveu ao ambiente da senzala, assimilando aspectos brasileiros, ou melhor dizendo, “abrasileirando-se”.

Hall (2003) destaca que os povos negros tiveram suas culturas modificadas ao longo do tempo devido à colonização. Os valores tradicionais foram trazidos, com o tempo foram sendo modificados e assumindo formas brasileiras, “abrasileirando-se”. O próprio candomblé, considerado exemplo de pureza e autenticidade é africano em sua matriz e origem, porém brasileiro em sua continuidade histórica.

Em Campina Grande, por exemplo, essa mescla de elementos de outras tradições é bastante comum. Encontramos umbanda cruzada com jurema, umbanda e candomblé, umbanda e catimbó e também terreiros que se afirmam candomblé, mas toda semana praticam jurema. Outro fato importante de ser mencionado é a utilização do termo xangô para fazer referência à umbanda, por exemplo, “o xangô de Walter”, o “xangô de Pai Manoel”. Além dessa confusão de termos, é comum também os praticantes da umbanda e do candomblé se dizerem católicos, quando questionados sobre sua religião. Outro fator que merece ser mencionado é que a maioria dos terreiros possui o nome “Centro Espírita” antecedendo o nome do centro, exemplo, “Centro Espírita” Ogum Beira- Mar, “Centro espírita Rainha da Mata” e assim por diante. De acordo com nossas pesquisas, essa era uma estratégia utilizada para “camuflar” a prática religiosa afro-brasileira que sempre foi alvo de críticas e preconceitos. Como o espiritismo, na maioria das vezes, é associado ao Kardecismo, então ser considerado espírita é algo positivo.

A partir de tais afirmações, é possível falar também em sincretismo mágico, utilizando os termos de Bastide (1971), que ocorre com a adição, incorporação e acumulação de culturas. O exemplo do “ser católico” pode ser considerado como uma espécie de sincretismo mágico, uma vez que, a tradição católica foi reinterpretada em termos de magia, misturando ritos cristãos aos africanos para dar mais força.

**"o conceito fechado de diáspora se apoia sobre uma concepção binária de diferença. Está fundado sobre a construção de uma fronteira de exclusão e depende da construção de um "outro" e de uma oposição rígida entre o de dentro e o de fora.*

Ainda nesse assunto, Bastide (1971) acrescenta que “há um aumento no desenvolvimento, intensificação da magia africana pela utilização de processos católicos que tomam imediatamente, no novo complexo formado, um caráter mágico”.

Essas identidades tornam-se, assim, definidas socialmente, flexíveis e negociáveis, assim como passíveis de serem manipuláveis. Existe um trânsito muito grande entre uma e outra tradição e, apesar de existirem diferenças, há muita continuidade. Vale destacar que, mesmo os terreiros mais antigos, apegados à tradição, também mudam. Com o tempo, podem abandonar certas práticas, perder alguns “fundamentos”, adotar novas práticas e incorporar novos elementos aos rituais. Ferreti (2001) cita que existem, inclusive, alguns terreiros que devido a circunstâncias políticas e (ou) sociais chegam a mudar de “nação”.

Essas mudanças ocorrem devido ao caráter dinâmico da cultura. Melhor acabamento para o tema não poderia haver que a afirmação de Lévi – Strauss (1970:262, 263):

“Nenhuma cultura está só; ela é sempre capaz de coligações com outras culturas, e é isto que lhe permite edificar séries cumulativas. A probabilidade de que, entre essas séries, surja uma mais longa depende naturalmente da extensão, da duração e da variabilidade do sistema de coligação. (...) A única fatalidade, a única tara que pode afligir um grupo humano e impedi-lo de realizar plenamente sua natureza, é a de ser só.”

Na medida em que as diferentes sociedades, culturas, tradições, línguas e religiões encontram-se, tencionam-se e mesclam-se, emerge a pluralidade de perspectivas, o que acaba nos levando para ideia de *bricolage* apresentado por Lévi-Strauss, em seu livro “O pensamento selvagem” (1989).

Trabalhar com a bricolagem seria produzir um objeto novo a partir de fragmentos de outros objetos, no qual se podem perceber as partes ou pedaços dos objetos anteriores. A ideia de que “isso sempre pode servir” percorre a prática da bricolagem.

Assim, o *bricoleur* como aquele capaz de adaptar e de utilizar no seu trabalho quaisquer materiais encontrados, assimilando-os e reelaborando-os

“Mesmo estimulado por seu projeto, seu primeiro passo prático é retrospectivo, ele deve voltar para um conjunto já constituído, formado por utensílios e materiais, fazer ou refazer seu inventário, enfim sobretudo, entabular uma espécie de diálogo com ele, para listar, antes de escolher entre elas, as respostas possíveis que o conjunto pode oferecer ao problema colocado. Ele interroga todos esses objetos heteróclitos que constituem seu tesouro, a fim de compreender o cada um deles poderia significar.” (LÉVI-STRAUSS, 1989: 34)

Aqui a ideia de bricolagem é entendida como a união de vários elementos culturais para a formação de uma identidade e narrativa próprias. Nessa perspectiva podemos nos apoiar na afirmação de Guerriero na qual “não há mais religiões intocadas. Todas elas participam de um jogo constante de trocas, fluxos e intercâmbios culturais.” (Guerriero, 2009).

4.3 Contendas

Os conflitos não acontecem apenas de fora. Dentro do terreiro é possível encontrar desavenças e disputas pelos mais variados motivos. O candomblé é um ambiente muito heterogêneo que reúne diferentes pessoas, de diferentes culturas, de diferentes classes sociais, diferente orientação sexual e assim por diante. Muitos dos conflitos envolvem ciúme, inveja, disputa de poder pelos cargos de confiança.

Pai Walter disse que:

“As pessoas são diferentes e têm que aprender a conviver com as diferenças, mas isso é muito difícil ainda e os que não têm tolerância e respeito, acabam criando disputas e conflitos muitas vezes sem importância. Aqui mesmo dentro da casa de axé tem pessoas que fazem confusão por qualquer coisa, por coisas pequenas que não merecem

nem importância, por mais que os antigos falem que conviver com as diferenças é um dos fundamentos do candomblé, muitas vezes não adianta de nada. Brigam por ciúme por causa de algum filho-de-santo que acreditam estar tendo mais regalias, mas isso não é verdade, porque existem pessoas que fazem seu trabalho direitinho, que me ajuda sem reclamar e a essas pessoas eu trato bem, porque tô reconhecendo o serviço que ela fez, a confiança. Não se trata de privilégios, aqui é assim, cada um é reconhecido pelo que faz, não trato ninguém diferenciado, mas o que quero é apenas respeito e que cumpram seus deveres, porque o povo de santo é assim, tem muitas obrigações.”

A representação simbólica do terreiro é marcada de hierarquias. No candomblé o poder máximo é representado na figura do babalorixá ou yalorixá. Esses exercem toda autoridade sobre todos os membros do grupo que, por sua vez, prestam obediência e respeito. A estrutura do terreiro de candomblé é hierárquica, marcada por limites de autoridade e responsabilidade bastante definidos. Cada um sabe o lugar que ocupa. É o carisma do pai ou mãe-de-santo que dá legitimidade ao terreiro.

De acordo com Herskovits (2003) o controle social é obtido através das sanções sobrenaturais por aqueles que são investidos de autoridade.

O babalorixá busca manter a ordem e o equilíbrio do terreiro. Para isso, ele dá ordens, dita algumas regras e tem o poder de decidir sobre os assuntos do terreiro. Utilizando os termos de Bourdieu, podemos dizer que o babalorixá assim age, porque naquele espaço social ele é o detentor de maior capital simbólico. Ele é quem tem mais conhecimento sobre os “fundamentos”, os segredos, enfim, o aprendizado da cultura e religião que vão sendo transmitidos oralmente e só se aprende praticando.

Os líderes espirituais se especializam, trabalham na recuperação e na proteção de suas tradições em via do desaparecimento ou de "descaracterização" de suas práticas, e terminam por viver desse processo identitário, de afirmação e construção de

identidades. Falamos em identidades, pois duas identidades estão em jogo a religiosa e a negra e também, por não se tratar de identidade individual, mas sim coletiva.

O líder da casa de axé exerce autoridade sobre todos os membros da hierarquia. Ninguém faz nada sem que antes o informe o que pretende fazer. Para realizar qualquer atividade relacionada ao terreiro, é necessário pedir permissão ao pai ou mãe de santo. No entanto, a dimensão política da organização faz se manifestarem conflitos e tensões. Cabe ao pai ou mãe de santo criar uma política organizacional que facilite a sua aceitação no grupo. Para isso deverá respeitar as pessoas, estabelecer alianças cercar-se de pessoas que facilitem sua gestão, contar com fiéis que o apoiarão, dentre outros aspectos.

Outro elemento que levanta discussões no interior do terreiro é temática do segredo.

O candomblé, como um grupo social, apresenta diversos conflitos em seu interior, principalmente quando encarado como uma organização é intrinsecamente política. Se existem hierarquia e ordem, provavelmente existirá conflitos de interesse, desejos de poder, resistência em acatar as normas, desejo de ascender, e até mesmo resistência à autoridade do terreiro.

Os terreiros podem ser vistos como pequenas representações da sociedade. É uma realidade que expressa os problemas e lutas da sociedade abrangente. O candomblé tem sua própria cultura, oriunda dos ancestrais africanos, mas também é fruto da reelaboração dessa cultura africana no Brasil. Partindo desses pressupostos, podemos afirmar que o terreiro além de ser um espaço de culto a divindades africanas passa a se constituir também como uma organização política e social complexa que envolve uma rede de relações de poder, conflitos e interesses.

4.4 Em busca da legitimidade

No momento em que a miscigenação apresentava-se de forma positiva no Brasil, essa nova religião, a umbanda, tentava se afirmar. A umbanda logo se espalhou pelo Brasil sem fronteiras de raças, etnias ou classe social e já nasceu num processo de branqueamento e ruptura com símbolos e tradições africanas, apresentando-se como

uma religião para todos e não exclusivamente para negros. Assim, a umbanda se apresentava como símbolo da identidade de um país mestiço que se instaurava no Brasil, nas primeiras décadas do século XX.

Sendo uma religião brasileira por excelência, a umbanda reúne o catolicismo do colonizador branco, as tradições dos negros e as práticas e ritos indígenas, constituindo-se a partir das três fontes básicas da cultura brasileira, ou seja, é formada através da união de elementos advindos do branco, do índio e do negro. Dessa forma, a umbanda era classificada como uma religião nacional que celebrava o encontro das raças. A união desses elementos a torna uma religião sincrética, já que recebe influências de outras religiões e práticas culturais. A magia aparecia na umbanda subordinada, à ética cristã e aos princípios adotados pelo espiritismo. Dessa forma, podemos dizer que os intelectuais da umbanda buscaram uma conciliação entre o cientificismo característico da obra espírita e a presença de elementos mágicos contidos na macumba. Lembrando que macumba, nesse caso, referia-se a todas as manifestações afro-brasileiras e afro-ameríndias. Esse caráter conciliatório aparece com bastante evidência durante a primeira metade do século XX.

Os intelectuais da umbanda empenhavam-se em diferenciar a umbanda da quimbanda. O negro na umbanda aparecia como sábio, conselheiro, forte e resistente às opressões e, no segundo caso, o negro era um desafiante à ordem estabelecida. A imagem do negro que ficou mais conhecida na umbanda é a do preto-velho. O preto-velho simboliza um velho sábio que, por seus conhecimentos e conselhos, tornava-se uma figura comum ao universo branco, o que mais uma vez, servia para atenuar as diferenças existentes entre brancos e negros. Diversos elementos presentes na umbanda a aproximavam da realidade tanto do homem branco, quanto do negro e do índio.

A umbanda aparece, então, como uma reunião dos elementos da cultura brasileira. Nos ritos, ainda com os cânticos e as danças praticadas no candomblé, porém por ter sincretizado com a igreja católica há a presença tanto de orixás quanto de santos católicos nos rituais.

Os intelectuais da umbanda buscaram também entrar em harmonia com o Estado Novo, com o intuito de mostrar que a religião não tinha nada a esconder, não se tratava de magia negra e que estava amparada na legislação em vigor. Mesmo o Brasil passando por um momento delicado no qual o Estado perseguiu as religiões afro-

brasileiras, os intelectuais da umbanda não tiveram problemas em chegar ao Estado Novo. Essa facilidade se deu em grande parte ao fato de essa religião pregar um caráter conciliador, harmônico e sincrético, que representava a mistura de raças que formavam a nação brasileira.

Segundo Ortiz (1980), a umbanda seria uma síntese de influências culturais diferentes, católicas, kardecistas, afro-ameríndias, pajelança, entre outras, que se fundiram e geraram um elemento novo. Por isso, foi utilizada, a noção de síntese, pois trata-se de um conjunto de elementos e influências que juntas originaram algo novo, portador de características próprias e não meras repetições dos elementos que a constituíram. A umbanda, nessa perspectiva, apresenta-se como algo novo, produzido pela fusão de matrizes diferenciadas.

A umbanda, por ser constituída a partir de diversos elementos, configura-se como um campo complexo e não podemos tratá-la através de uma perspectiva homogênea, tal como Ortiz a concebe, com sua teoria positiva de síntese. Todas essas influências apontam para o surgimento de diferenças e oposições. A umbanda é uma religião sincrética e sincretismo é um processo contínuo de fazer e refazer, não um estado pronto, estático, é um produto e não um fim. É justamente esse sincretismo que o candomblé considera como menos “puro”, uma vez que reúne elementos de diversas tradições, não tendo como referencial apenas a África.

Na umbanda era possível encontrar elementos de valorização nacional, a exemplo das figuras do caboclo, preto-velho, boiadeiro, índios e escravos. O discurso que prevalecia entre os intelectuais era o de que a umbanda é nacional, é uma religião nascida no Brasil, com características brasileiras. Além disso, a presença do caboclo, do índio e do escravo como figuras centrais do panteão umbandista, garante o caráter nacional divulgado. A umbanda veio se firmar como religião para todos, sem limites de cor, raça, ou classe social.

Relata-se a existência de terreiros de umbanda socialmente organizados, desde mais ou menos a década de 1920, mas devido à perseguição policial, muitos se registravam como centros espíritas, na tentativa de escaparem. Foi justamente a perseguição que criminalizou os cultos afro-brasileiros e os tornou alvo de estigmas e preconceitos. Atualmente ainda é comum, muitos umbandistas se denominarem como espíritas ou até mesmo de católicos, mas vale ressaltar que foi o próprio catolicismo que

utilizou termos para diferenciar o espiritismo da umbanda do espiritismo kardecista, chamando o primeiro de “baixo espiritismo”, o que torna bastante problemático quantificar com precisão o número de seguidores.

Durante muitos anos, esse título de religião universal foi atribuído à umbanda, por se tratar de uma religião originada puramente no Brasil, capaz de retratar a miscigenação existente. A partir da segunda metade do século XX, a umbanda foi ganhando visibilidade e passando a ser frequentada por pessoas de outras “raças” além da negra. Na época do apogeu da umbanda, o candomblé era considerado como magia negra, por ser um retrato dos rituais africanos, que pressupunha barbárie.

A umbanda crescia, ao passo que as demais religiões iam perdendo seus adeptos, como é o caso do catolicismo que, durante a década de 1950, começou a entrar em declínio moderado, porém constante. Nas décadas de 1950 e 1960, pesquisas realizadas comprovam seu vigor e crescimento, embora não aparecesse nos censos como algo

Muita coisa mudou a partir da década de 1960. A palavra candomblé, antes utilizada para designar os cultos baianos aos orixás, transformou-se em nome genérico para os cultos afro-brasileiros de origem "antiga". Nas diversas regiões do país, surgia em oposição ao termo umbanda, que é o nome pelo qual a mais difundida religião de origem africana é conhecida desde sua formação. O candomblé ultrapassou limites geográficos e passou a se espalhar por todo o território nacional, chegando então a ser considerado como religião universal, passando a competir com a umbanda.

Essa expansão do candomblé abandonou os limites de raça e etnia e chegou a conquistar, inclusive, muitos seguidores da umbanda.

Com a umbanda, houve o processo de desafricanização, trazendo para o seio da religião elementos mais característicos da cultura brasileira. Já com o candomblé acontece o movimento inverso: no processo de africanização, quanto mais o candomblé se aproxima da África, mais puro ele será. O candomblé critica a umbanda devido ao sincretismo presente nos rituais, considerando-a como uma religião “impura”, ilegítima e desorganizada.

Em vinte anos, a umbanda declinou muito, ao passo em que a ascensão do candomblé foi rápida. Estima-se que em 1991 o número de seguidores somava em média 107 mil e, cerca de vinte anos depois, esse número já passava dos 180 mil. Já a

umbanda fez um caminho inverso, primeiro teve seu apogeu e depois começou a entrar em declínio. Em 1991, a umbanda contava com cerca de 540 mil devotos, já em 2010 houve uma diminuição de adeptos, chegando a 407 mil, o equivalente a um quarto, o que pode ser considerado como uma considerável perda.

O grande crescimento do candomblé serviu para confirmar sua universalização, passando de religião étnica para religião de todos. Ganhou adeptos de diferentes classes sociais e também de origem não africana e, por ser considerado religião universal, passou por grandes transformações, como o abandono de símbolos e imagens ligadas à tradição católica. A essa altura, o candomblé não está mais interessado em camuflar as entidades africanas; ao contrário, essas apresentam-se como símbolo de fortalecimento de sua africanidade. Outro fator que merece destaque é o movimento de africanização, ou seja, os adeptos do candomblé procuram revalorizar práticas africanas que ficaram esquecidas ao longo dos anos, como é o caso de alguns cânticos, práticas rituais e valores culturais.

O universo da umbanda é bem diferente: é marcado por sincretismos e por práticas que vão sendo reelaboradas ao longo dos anos. Um fato que merece ser mencionado é que muitos umbandistas almejam ingressar no candomblé. Existem diversas explicações e justificativas para tal aspiração, mas a busca por status e legitimidade destaca-se consideravelmente. O “ser candomblé” implica maior status que “ser da umbanda”. Muitos umbandistas desejam ascender e galgar posições de prestígio e para isso, começam a misturar elementos do candomblé e muitas vezes a se afirmar como candomblé. Outros acabam abandonando a umbanda definitivamente e procuram inserir-se em um terreiro de candomblé.

Parece que, nos dias atuais, as maiores dificuldades recaem sobre a umbanda e que talvez a umbanda tenha menos recursos que o candomblé para se desenvolver no cenário religioso. O candomblé enfrentou e ainda enfrenta muitas dificuldades no caminho, porém mantém sua marcha e continua sua caminhada, apresentando-se cada vez mais forte, resistente e coeso para enfrentar as adversidades surgidas ao longo do caminho. Enquanto a umbanda recua, o candomblé ganha visibilidade, o que é bastante interessante, pois é uma realidade diferente do que ocorria há 50 anos.

O esforço do candomblé de hoje em dia é de se purificar dos elementos sincréticos, tais como, preto-velhos, caboclos, santos católicos, etc., a fim de retornar as tradições genuínas da África.

Após tais explanações, adentraremos agora no cenário religioso afro-brasileiro de Campina Grande, a fim de destacar os conflitos existentes entre umbanda e candomblé.

A maior parte dos terreiros que ocupam posição de prestígio na cidade de Campina Grande entram num embate disputando o título de detentor da mais pura africanidade e chegam a travar um embate contra os sincretismos e outras "descaracterizações" dos ritos.

Os pais de santos buscam legitimar suas práticas religiosas, havendo muita concorrência no campo religioso afro-brasileiro, cada um querendo ter mais visibilidade e reconhecimento que o outro. A disputa não fica restrita apenas ao âmbito da legitimidade, estende-se também para outras esferas, como é o caso, da disputa por adeptos e clientes. Nesse caso, a disputa adquire um caráter ofensivo, sendo bastante comum um terreiro "difamar" o outro para ganhar os clientes e adeptos.

Em Campina Grande, mais ou menos por volta de 1950 a 1960 muitos praticantes das religiões afro-brasileiras estavam indo pra Recife para serem iniciados nos terreiros de candomblé renomados de lá, a exemplo do Sítio do Pai Adão. Em Campina Grande ter sido iniciado no sítio do Pai Adão confere uma legitimidade e reconhecimento, sendo esse, um dos pressupostos de autenticidade.

Muitos pais de santos da umbanda foram para a Bahia para serem iniciados no candomblé, pois quando a proibição aos cultos afro-brasileiros chegou ao fim, o candomblé começou a ganhar visibilidade e crescer consideravelmente em todo país. Ser iniciado no candomblé se tornou a legitimação da competência dos líderes afro-brasileiros. A umbanda já não estava mais tanto em auge, devido a sua assimilação aos valores culturais brasileiros. Nesse momento, o que estava sendo valorizado era a tradição, as raízes com a África, o "ser africano no Brasil". Essa adesão da umbanda ao candomblé chegou a ser denominada pelos especialistas como "umbandomblé" (NEGRÃO: 1993).

Muitos viram a umbanda como um estágio para o candomblé, como um caminho evolutivo, no qual, começaram pela umbanda e foram ascendendo até chegar ao topo das religiões afro-brasileiras, que é o candomblé. Afirmarões como essa, nos fazem perceber que o universo afro-brasileiro é marcado por inúmeros conflitos. Ora a umbanda critica o candomblé, ora quer fazer do mesmo.

O candomblé é considerado mais puro e com mais raízes e tradições culturais que a umbanda. Prandi (1991) destaca que o candomblé é considerado mais eficaz e mais forte em termos mágicos.

Muito da procura pelo candomblé, se deve ao fato, de ser uma religião afro-brasileira que não é tão estigmatizada como as demais. Ser do candomblé tem uma relação estrita com preservação da tradição e valores culturais.

O candomblé não possui uma conotação tão negativa quanto as demais religiões afro-brasileiras, pois é considerado mais sério, mais puro e menos sincrético. No entanto, isso não significa dizer que não há estigma, nem preconceito, o que estamos querendo dizer, de acordo, alguns informantes, é que o candomblé cada vez mais, está ascendendo na sociedade brasileira, sendo mais bem visto por aqueles que não o professam. Como a umbanda é sinônimo de macumba, sob ela, paira uma carga muito negativa, sendo associada, quase sempre, à feitiçaria. Ser do candomblé, hoje em dia, significa ter prestígio, ter uma posição de destaque nas religiões afro brasileiras.

Esse prestígio pressupõe bastante competição. Nos dias de hoje ser de santo implica, praticamente, numa espécie de mercado religioso, a uma profissionalização religiosa, onde cada grupo tenta alcançar o local de maior destaque na sociedade e para isso vão se aperfeiçoando cada vez mais, como uma espécie de escola mesmo. Por isso é comum, esse processo de refiliações de terreiros, de inserção de novos elementos, ao passo que alguns vão sendo postos de lado na medida em que não apresentam mais tanta importância como tinham outrora.

O terreiro de Pai Walter apresenta uma tradição de mais de 50 anos, sendo um dos mais antigos da cidade de Campina Grande, o que certamente faz com que desempenhe um papel importante no cenário afro-brasileiro campinense. Por ser antigo, o terreiro de Pai Walter se torna alvo de disputas. Demais terreiros da região buscam a

legitimação e reconhecimento de suas práticas religiosas e um dos fatores que contribuem para isso é a tradição.

Um terreiro que se encontra nesse embate com o terreiro do Pai Walter é o de Vicente Mariano, outro terreiro bastante antigo na cidade de Campina Grande. A disputa entre ambos é por autenticidade, africanidade e também negritude. A legitimidade no candomblé está intrinsecamente ligada à questão da negritude e ancestralidade, que nesse universo são categorias que parecem caminhar lado a lado, como veremos posteriormente.

Assim, os membros das religiosidades africanas através de cânticos, roupas e rituais buscam aferir a autenticidade de sua identidade cultural e negra. Eles visam recriar a tradição africana, e dessa forma, acreditam estarem afirmando sua negritude, pois no universo afro-brasileiro um dos fatores importantes na afirmação da negritude é a africanidade, ou seja, uma ligação com a tradição africana. Quanto mais recriarem os valores africanos mais legítimos serão e sua religião será considerada menos sincrética.

Pai Walter e Vicente Mariano disputam o título de antiguidade. Vicente Mariano afirma ser o primeiro terreiro de “candomblé” da cidade, e Pai Walter afirma ter iniciado suas atividades antes, e destaca que ficou fora de Campina durante uns anos, mas que “foi feito” em Recife no sítio do Pai Adão e quando retornou à cidade já era um Pai de Santo de prestígio por ter ligações com a África. A tradição nesse caso é vista enquanto símbolo de sobrevivência africana.

Entre Vicente Mariano e Pai Walter há um embate sobre quem originou o candomblé na cidade de Campina Grande. Vicente Mariano ora se intitula umbanda, ora candomblé e em conversa informal, afirmou enfaticamente que ele é o precursor do candomblé em Campina Grande e que o candomblé dele é o puro, o nagô:

“Meu candomblé é Nagô. Quem trouxe tudo para Campina fui eu. Campina não sabia o que era nada disso, nem de candomblé, nem nagô, nadinha. E alguns podia praticar mas era tudo escondido, eu que inaugurei, que tornei isso claro aqui. Uns dizem que foram eles, mas fui eu. Tem um monte de macumbeiro por aí dizendo ser do candomblé.”

Mediante essas informações é difícil saber de forma precisa qual foi o primeiro terreiro de Campina Grande, pois as informações fornecidas pelos pais de santo são muito contraditórias, restando dúvida se quando iniciaram as atividades em seus terreiros, eram Candomblé ou Umbanda. É importante mencionar que essa é uma informação que muitos procuram ocultar para não “manchar” a imagem de pureza que cada vez mais está sendo construída. Não basta ser candomblé, tem que ser candomblé nagô. Para ter legitimidade, nesse cenário, não adianta dizer que seu terreiro é de candomblé, tem que ser candomblé nagô, porque na memória das pessoas o nagô está associado a um discurso de pureza.

No universo afro-brasileiro essa “pureza” está relacionada com a preservação dos traços e raízes africanas, remetendo, dessa forma, a uma África distante e mítica. Assim, a grande parte dos terreiros busca laços com a África para auferir autenticidade.

Muitos pais de santos foram pra Bahia e Pernambuco em busca da tradição. Uma informante nos disse que:

“Antigamente ninguém sabia o que era esse negócio de nagô, jeje ou o que for nós chamava tudo de xangô, a única diferença entre um xangô e outro era os orixás cultuados e a forma como era feita o ritual, fora isso, teve um tempo que era tudo igual e nesse tempo nós era tudo unido, num tinha briga nenhuma não, ninguém querendo ser melhor que ninguém.” (JS, 58 anos).

Mediante essas informações e outras mais colhidas por informantes mais antigos, foi possível perceber que essa relação conflituosa começou a partir do momento em que o candomblé teve visibilidade na sociedade brasileira, no momento que foi considerado como uma tradição “pura”, pois pelas próprias palavras da informante, antes não existia essa disputa.

Pai Walter disse que tem esse problema, especificamente, com o Terreiro de Vicente Mariano e que embora se conheçam há bastante tempo, ele afirma que o Vicente denigre a imagem do seu terreiro para aqueles que perguntam, ou fazem alguma referência ao mesmo.

“Ele tem medo que os filhos dele venham pra cá, porque na verdade isso já aconteceu. E agora ele fica dizendo que é candomblé também. Se fosse só isso era bom, ele diz que foi o primeiro candomblé de Campina Grande. Todo mundo sabe que desde os tempos antigos Vicente Mariano é pai de santo da umbanda e agora fica querendo mudar. Se mudar tá bem, mas não venha dizer que eu sou isso ou aquilo que eu não aceito. Quero respeito. Eu quero que me respeitem e não que me tolerem, pois eu respeito todos, independentemente da religião que sigam ou qualquer outra coisa.”

Filhos de Santo de Vicente já deixaram o terreiro para ir para o de Pai Walter e vice-versa. São rivais, mas no terreiro um respeita o outro, aceitando a presença em momentos festivos. Essa visita no terreiro do outro ocorre por compartilharem de pessoas que participam das cerimônias em ambos os rituais, ou seja, filhos de santo que foram iniciados em um terreiro, mas agora fazem parte do outro. Podem acontecer também de um Pai de Santo convidar outro Pai de Santo a seu terreiro como uma forma de disputa, para mostrar para o outro seu reconhecimento e legitimidade.

Além de conflitos entre si, o Candomblé, Umbanda e demais religiões afro-brasileiras, têm enfrentado conflitos e novos desafios por legitimidade por parte dos cristãos evangélicos, como os presbiterianos, batistas, assembleístas, luteranos, pentecostais e neo-pentecostais, entre outros. O Cristianismo, considerado religião oficial do Estado vem há muitos anos buscando deslegitimar outros tipos de religiosidade, sobretudo, a afro-brasileira

As religiões afro-brasileiras, sejam elas umbanda ou candomblé, são demonizadas por demais religiões, isso porque o preconceito é um fator poderoso na disputa religiosa.

5. AFIRMAÇÃO DE IDENTIDADES NEGRAS: UM DIÁLOGO ENTRE O PASSADO E O PRESENTE

De acordo com os integrantes do terreiro, foi possível perceber que a afirmação da identidade tanto negra quanto religiosa está intrinsecamente relacionada com a invisibilidade que os cultos sofreram ao longo dos anos, sobretudo durante a época do regime militar. Esse foi um momento muito intenso no que se refere à perseguição e estigmatização das religiões africanas, foi um período no qual tudo era negado, proibido, acusado.

O povo de santo tinha de viver na clandestinidade se quisesse dar continuidade à suas práticas. Não havia permissão para que os cultos fossem praticados, o que acarretava na prática às escondidas. Tiveram que mudar suas práticas sob a pressão e medo de uma punição, então quase não havia batuques, o salão do culto não era utilizado, as vezes tinham que se locomover para espaços afastados da cidade como matas.

Esse foi um momento também no qual houve resistência (não no sentido de violência mas de resistência ideológica) e os adeptos das religiões afro-brasileiras não se deixaram calar, não desanimaram mediante as dificuldades e continuaram professando seus ideais e práticas. Havia repressão e reclamação tanto por parte da polícia quanto da vizinhança. Pai Walter afirma que os vizinhos reclamavam de tudo, dizendo que os membros do terreiro ficavam “batendo bumbo” até a madrugada e faziam denúncias a polícia por causa do barulho das sessões.

Segundo Pai Walter, afirmavam também que “eram um bando de negros, marginais, desordeiros, que se reuniam para beber cachaça, fumar e perturbar os “outros”. Essas queixas, inclusive, eram levadas à polícia e o representante do local tinha que ir prestar esclarecimentos, e uma vez feito isso, o terreiro ficava” visado”.

De acordo com relato de informantes, pode-se perceber que a época do regime militar foi muito difícil para as religiões afro-brasileiras, pois lhes foi tirado o direito de se expressar, de afirmar sua cultura e tradição. Para poderem viver como cidadãos brasileiros, tiveram que incorporar aspectos da cultura dominante, tornando a sua cultura apagada. O período de repressão militar foi um dos fatores que contribuíram

para o enfraquecimento a necessidade da (re)construção desta identidades religiosas e extrarreligiosas relativas à negritude no Brasil em geral e especificamente negra em Campina Grande. A repressão estatal e religiosa capitaneada pela Igreja Católica, que resultou em o período de apagamento, de perda da identidade étnica ocorrida durante o processo de ditadura, no qual os integrantes do candomblé passaram por momentos de muita repressão e perseguição oficial e informal.

Não havia permissão para que os cultos fossem praticados, o que acarretava na prática às escondidas. Tiveram que mudar suas práticas sob a pressão e medo de uma punição, então quase não havia batuques, o salão do culto não era utilizado, às vezes tinham que se locomover para espaços afastados da cidade como matas.

Pai Walter nos disse ainda que os religiosos afro-brasileiros ainda continuam numa luta constante contra o preconceito e a discriminação.

A época do regime da polícia passou, mas as marcas que ficaram desde essa época ainda não foram apagadas. O preconceito ainda perdura. De acordo com a informante, o povo de santo se empenha diariamente na luta contra o preconceito e intolerância, e faz isso preservando e disseminando os fundamentos para os fiéis da religião.

Esse conhecimento que se fala são os fundamentos da religião, o conhecimento que foi sendo passado de geração em geração, a tradição dos orixás, as práticas religiosas, o sentido da religião, a consciência religiosa e a consciência de se afirmar como negros. Esses são os princípios que devem ser preservados.

Mesmo o candomblé sendo considerado como religião legítima, mesmo o Estado não podendo mais intervir mais nos cultos afro-brasileiros, pouco se sabe sobre essa religião, e o pouco que se sabe é deturpado, inferiorizado e discriminado. O discurso do senso comum é que o candomblé é magia negra, é coisa do demônio, é feitiçaria. É mais fácil adotar um discurso já pronto, um discurso que vem sendo afirmado com o passar do tempo, do que mostrar interesse e tentar conhecer um pouco dessa história marcada por lutas e resistências.

Mesmo frente a esse cenário de invisibilidade, de negação e estigma, os membros do candomblé vêm, a cada dia, tentando legitimar sua religião. O candomblé procura um status em conformidade ao conjunto de valores da sociedade brasileira, com

sua cultura marcada profundamente pelo catolicismo e o protestantismo. Restou ao candomblé a integração, ou seja, a interiorização das críticas feitas pelas instâncias consideradas legítimas da sociedade, transformando-as em seguida em fatores dinâmicos da integração. Ao agirem dessa forma, passando a incorporar os aspectos da sociedade tradicional, logo deixaram de ser vistos como africanos e passaram a ser vistos como brasileiros.

A informante Joelma afirma que esse foi um momento difícil, mas também decisivo para testar quem estava disposto a defender sua religião, sua identidade e enfrentar todos os problemas com força, fé e resistência assim como fizeram seus antepassados no tempo da escravidão. As pessoas não entendem e muito menos se interessam por toda a riqueza que existe nesse universo afro-brasileiro.

“Ainda continuamos sendo discriminados, sendo tratados como inferiores, como se nossa religião fosse algo clandestino. Essa época já passou, agora somos libertos e sei que isso está regulado até em lei, mas a intolerância religiosa continua muito forte. É justamente contra essa intolerância que estamos lutando e ficando cada vez mais fortes no nosso movimento.” (Walter)

Com o passar do tempo, a cultura negra e a religiosidade afro-brasileira começaram a adquirir maior visibilidade no cenário nacional, mas ainda não encontra-se no mesmo patamar que as religiões cristãs.

Os candomblecistas buscam retornar à África (no sentido figurado), adotar práticas que remetam a seus antepassados, que significa o reaprendizado da língua, dos ritos, mitos, costumes, danças, entre outros aspectos. O retornar à África significa recuperar toda uma tradição que hoje é motivo de orgulho no Brasil. Segundo Uma informante:

“Voltamos no tempo, para buscar elementos que foram importantes para nossos ancestrais e hoje são para a gente. A gente tem que manter a nossa cultura viva, porque se a gente não fizer isso, quem vai fazer?”.

A escravidão sempre serviu como exemplo de luta e resistência, pois o negro escravo foi arrancado de sua terra e vendido como um objeto. Com isso, o negro pode até ter perdido sua personalidade, mas sua história, cultura e ideais permaneceram com ele, e até mais forte que antes. O medo existia, mas a fé e a crença superavam qualquer adversidade e exigia ser expressa, pois se não fosse talvez aqueles conhecimentos estivessem fadados ao desaparecimento. No meio desses escravos estavam babalorixás e yalorixás que recriaram a África no Brasil. Esse feito dos escravos de manter sua tradição e cultura serve como exemplo para que os babalorixás e yalorixás de hoje em dia façam o mesmo. Nesse sistema de obrigações o que une os praticantes é a relação de parentesco mítico, da herança africana. Os membros do terreiro chamam essa herança de africanidade ou então negritude. Notamos, que a distinção entre africanidade e negritude não se encontra de forma clara para o “povo de santo”. É comum vermos uma ou outra expressão sendo utilizada para fazer referência à ancestralidade, à herança que foi deixada pelos escravos.

Enquanto a negritude está ligada a uma origem biológica e à afirmação da identidade negra, à conscientização enquanto negro, a africanidade vinculada ao candomblé está ligada à ancestralidade e aos aspectos culturais do povo africano.

Para o “povo de santo” afirmar a identidade negra e exaltar negritude é, portanto, revoltar-se contra o “opressor”, ir de encontro com as origens de nossa cultura, revoltar-se contra a sociedade abrangente, e passar, portanto, a defender interesses de uma minoria.

Afirmar a africanidade pressupõe afirmar a negritude, mesmo sendo um branco, haja vista que o africano foi arrancado de seu país brutalmente para servir aos demais continentes. Então a África é vista como um continente mártir e a força e resistência dos africanos é tida como inspiração, servindo para fortalecer aqueles que afirmam suas identidades baseados na herança africana.

Segundo, Munanga (2004) a negritude hoje só existe, como resultado da escravidão. Todo esse movimento afirmativo da negritude, só ocorre como resposta aos acontecimentos do passado, e à desvalorização e marginalização do negro.

Entender e discutir o processo histórico das religiões afro-brasileiras e da trajetória do negro em si é essencial, como nos mostra Domingues:

“A história brasileira é uma história de silêncios de mentiras à sombra, de omissões. Dentro desse contexto, a história do negro é de um silêncio absoluto [...] A importância da discussão dos tabus da sociedade é uma das tarefas dos intelectuais. Entretanto[...]a maioria não gosta de discutir assuntos polêmicos. Servem ao status quo. Praticam as normas do silêncio racial. Se o racismo é uma fera, de nada adianta manter o silêncio. Ele despertará com fome, após o sono digestivo. Nosso, é enfrentá-lo sempre. Não mantê-lo adormecido.”
(DOMINGUES, 2003:83)

Para entender o presente das religiões afro-brasileiras é necessário retornar ao passado, para apreender a forma pela qual os sinais constitutivos de sua identidade negra e religiosa são construídos com base numa África imaginada, que é recriada nos dias de hoje. A recriação da África torna-se um dos fatores de maior importância no quesito legitimidade e pureza dos cultos afro-brasileiros. Quanto mais próximo da tradição africana o culto for, conseqüentemente mais puro será considerado.

A nosso ver, as lutas pela legitimação da opção religiosa afro-brasileira, mesmo quando não o faz explicitamente, implica na focalização da resistência à discriminação e estigmatização racial, contribuindo para a dignificação das origens africanas em termos de religião e de pertencimento étnico. Seguimos Pereira (2000, p. 6) em sua análise de como as lutas e resistências no âmbito da religião estruturam processos de resistência e combate ao racismo, contribuindo para a construção e afirmação positiva das identidades de negros:

“São os movimentos dentro e fora do universo das instituições religiosas que primam pela busca da identidade étnica e cultural, para que os indivíduos, homens e mulheres, nesta sociedade, possam, a partir daí,

buscar resgatar a sua cidadania, seu valor de pessoa humana.” (PEREIRA, 2000:6).

5.1 Relação da identidade negra com a África

O Ser negro muitas vezes não se trata da cor da pele, mas da ascendência do pai de santo com o terreiro que o iniciou e assim sucessivamente até ter uma ligação direta com a África. O ser negro está ligado com um pertencimento à África. No candomblé é de suma importância traçar uma linhagem de ligação religiosa com centros de candomblé mais antigos.

Ao questionar O Pai Walter sobre a identidade negra que eles tanto buscam afirmar o mesmo responde *que:*

O ser negro para nós é algo muito mais profundo que a cor da pele. Isso pra mim é besteira, o negro tá na tradição, tá no sangue que corre em nossas veias, que nós herdamos dos nossos antepassados. A nossa tradição é negra e não importa aqui, se a pessoa é branca, porque a alma dela, a raiz dela é negra. Então nós todos independentemente de cor, estamos aqui lutando pra nos afirmar como negros e essa luta não é fácil, mas estamos indo no caminho certo, nós promove palestras, participa de manifestações contra o preconceito, não só religioso viu, o racial também, porque a imagem que tem, que as pessoa têm da gente é que somos tudo preto e pobre e marginal, mas não é bem assim, preto e pobre tudo bem, mas marginal não.

É possível perceber que o ser negro para o “povo de santo” é uma categoria que vai muito além da cor da pele, englobando todo um contexto histórico e cultural. O ‘ser negro está relacionado à tradição africana, aos costumes deixados pelos seus antepassados. Fazendo, dessa forma, com que a negritude e africanidade tornem-se categorias entrelaçadas. A informante afirma que mesmo a pessoa sendo de cor de pele branca ela pode ser considerada negra, se assim quiser e se afirmar. Ela acrescenta também que a questão da identidade negra é algo coletivo, é um sentimento de igualdade que todos os que ali estão têm e que possuem esse sentimento devido à herança deixada pelos ancestrais. Todo o discurso recai na ancestralidade e africanidade, porque, para eles, o ser negro e afirmar-se como tal, deve-se ao fato de praticarem uma religião criada por negros que foi passada de geração em geração e se perpetuou até os dias de hoje.

Já outra informante quando questionada sobre o mesmo tema, argumenta de forma diferente, como veremos a seguir:

“Meu Paizinho me explicou que isso tudo tem a ver com nossos ancestrais, com a África, ele diz que nossa religião veio de um canto da África, que a jeje veio de outro local, que quem é Angola também é assim pra frente. Nós somos nagôs e temos ligação com a África. O nosso Pai também nos diz que por isso somos todos negros, que não importa nossa cor da pele não, que isso é besteira, que a negritude vai bem longe que isso. E me sinto assim, uma filha da África, sou negra, assim todos nós de lá somos. Pra você entender melhor, é assim, quando a gente começa a fazer parte do povo de santo, já não importa tanto o que eu penso separada, está entendendo? - o que importa é o que nós pensa junto, quando entramos lá todos nós somos irmãos, então nós tem uma ideia geral, todo mundo aceita, e vivemos disso. Mas olhe, sempre tem aqueles que dão problemas, que são do contra, que arruma confusão por tudo, esses não merecem nem estar aqui não. Mas voltando ao assunto, hoje em dia a gente entende tudo que nossos ancestrais passaram pra que nós possa estar aqui

hoje, foi muito difícil, muitas lutas e a gente vai lutando também pra que seja reconhecido.” (M.S, 58 anos).

Quando a informante afirma que *“já não importa tanto o que eu penso separada, está entendendo? - o que importa é o que nós pensa junto”* notamos a importância da identidade coletiva, do sentimento de pertencimento a algo maior que o individual, que é por sua vez, a origem em comum que todos têm que é a descendência africana. Essa é uma afirmativa quase que unânime nos membros do terreiro do Pai Walter. O discurso sobre a identidade negra é fundamentado na descendência que eles possuem dos escravos africanos que foi quem criou e perpetuou a religião. Essa “descendência” gera um sentimento de gratidão que é retribuído através dos rituais e das ações afirmativas, nas quais, os praticantes têm orgulho de dizer quem são e de onde vieram. Percebemos também que o fator fenotípico é o que menos interessa dentro do terreiro para afirmação da identidade, porque, os valores culturais acabam possuindo maior importância e como muitos deles disseram *“a cor da pele é só um detalhe”* o que vale é a ideologia. Vemos essa afirmativa nas palavras da informante Joelma: *“O ser negro vai bem além da cor da pele. O que a cor da pele quer dizer sobre alguém? Eu digo que nada!”* (Joelma, 27 anos).

Pai Walter afirma que, antes de qualquer coisa, o importante é ter consciência acerca da tradição, da cultura, da luta e da questão da negritude. Ele acrescenta ainda que essa consciência não vem pronta, é adquirida através do estudo, do conhecimento. Por isso, ressalta a importância de oficinas, encontros e palestras com demais representantes religiosos e com militantes do Movimento Negro. Segundo as palavras do mesmo é preciso *“se reciclar”* sempre, porque conhecimento não vem pronto, é adquirido. De acordo com essas informações, podemos notar que Pai Walter é muito preocupado em buscar novos conhecimentos, em não deixar a tradição se perder e, além disso, em transmitir esses conhecimentos para seus filhos de santo, Segundo os relatos anteriores, notamos que a questão da identidade negra e pertencimento é algo que foi ensinado aos seus filhos de santo, ele instaurou no grupo a ideia de identidade coletiva e o grupo passou a adotar aquilo para si e hoje, defende e propaga essa ideia.

Após a realização de algumas entrevistas, foi possível perceber que a questão da identidade negra no terreiro do Pai Walter é um assunto muito coeso e unânime, pois os

que ali estão passam a portar uma identidade coletiva e adotar o discurso “somos todos um”. Eles acreditam que pelo fato de ali estarem, passam a ter algo em comum, nesse caso, o ponto em comum é ancestralidade, que por sua vez, pressupõe negritude.

Essa relação de ancestralidade com negritude é explicada pelo Pai Walter da seguinte maneira:

“Nós fazemos parte de uma tradição nagô, que veio de algum lugar da África por meio dos escravos até chegar no Brasil. Chegando no Brasil esses escravos foram passando sua tradição e algumas pessoas daqui começaram a fazer os cultos inspirados nos cultos dos ancestrais. Então, minha filha, teve muito Pai de santo que aprendeu essa tradição e foi passando de geração em geração, foi iniciando filhos de santo, que foram depois abrindo seus terreiros, até chegar uma hora que o candomblé nagô estava espalhado pelo Brasil todo, não só o nagô, mas outras religiões afro-brasileiras também. A gente do candomblé dá importância aos antepassados, como aquela história de árvore genealógica, mas invés de ser a questão do sangue o que importa pra gente é a tradição, quem iniciou quem. No meu caso, fui feito no Sítio de Pai Adão , que ele já foi feito com alguém do candomblé, e assim vai, vamos puxando essa tradição até onde a gente consegue, até ter um a ligação com a África. E outra coisa é que todos orixás são negros, então se estamos cultuando eles, se consideramos eles como nossos ancestrais, então somos filhos dele, e a luta que eles passaram não foi fácil. É só lembrar dos escravos, e olhe viu que antes dos escravos os orixás mesmo já sofreram muito, a história do exu é feita de luta, ele é um guerreiro viu, apesar do povo dizer que é o demônio . Exu é forte, é guerreiro, é lutador e se ele e outros não tivessem sido assim isso que temos hoje nem existiria. Tá dando pra entender? Temos ligação direta com nossos Deuses

africanos, somos filhos deles, estamos aqui lutando como eles e a cor da pele isso é besteira, o que vale é a alma. Eu aprendi que negro é quem diz que é negro, é simples assim, então se alguém diz que é negro, mas tem a pele alvinha pra mim tudo bem não sou eu que vai dizer que ele não é, você vai?."

De acordo com Prandi(1991) a reafricanização é vista como uma espécie de reinvenção da tradição, na qual, o retorno às raízes africanas significa autenticidade e busca pela origem. Apoiados nos relatos dos informantes pode-se perceber que a negritude caminha lado a lado com a africanidade; eles não conseguem fazer uma separação entre os termos. Um pressupõe o outro. Ser negro significa ser descendente de escravo, significa ter um passado marcado de lutas e resistências, pois como sabemos, o passado do negro no Brasil não é marcado de momentos de glória, pelo contrário, é marcado por sofrimento, lutas e violência. É um passado marcado por sangue. É possível perceber também que esse passado histórico que remete à época da escravidão é acionado no discurso de afirmação da identidade negra. É usado como referencial para se inspirar, pra ter força pra lutar e preservar a tradição, assim como os escravos fizeram. O imaginário popular do povo de santo sobre a questão da identidade negra é simples "negros são descendentes de escravos".

Referencial africano aparece como sinônimo de resistência ao sistema opressor. Na época da escravidão, a religião aparecia como alternativa para aguentar viver no cativeiro, sofrendo inúmeras opressões. Formação indenitária dos afro-brasileiros oriunda da africanidade e da resistência dos negros que foram escravizados. O candomblé é considerado uma religião de resistência, tanto por ter sido criada no meio da escravidão e da proibição a qualquer manifestação religiosa que viesse de encontro as normas instituídas pelo Estado, quanto por ter resistido ao sincretismo e ainda possuir força para retratar a história brasileira com sua herança africana.

Segundo Gomes (2005), a identidade para se constituir realidade pressupõe uma interação. A ideia que o indivíduo faz de si mesmo é intermediada pelo reconhecimento obtido dos outros, em decorrência de sua ação, nunca acontecendo de forma isolada,

dependendo das relações dialógicas estabelecidas com estes. Dessa forma, o indivíduo se identifica com o grupo ao qual pertence.

A identidade religiosa é uma identidade multidimensional, que se modifica constantemente à medida que aparece um referencial diferente para seguir. Há sempre alguma coisa que é modificada enquanto outras vão permanecendo, é uma realidade mutável. A identidade negra é produzida no indivíduo a partir de interesses comuns ao grupo, como por exemplo, o passado histórico e a estigmatização que sofrem fazer parte de um grupo minoritário que foi excluído ao longo dos anos que teve sua identidade negada. Esses valores fortalecem a coesão grupal e faz com que os membros do grupo se identifiquem como partes iguais, como pessoas que partilham interesses em comum. O maior referencial da identidade negra é a África. Nas religiões afro-brasileiras sempre a África e os valores culturais africanos irão servir de referencial de pureza e legitimidade. Quanto mais se aproximar da antiga tradição africana, mais prestígio o culto terá. Esse é o maior motivo dos conflitos no panteão afro-brasileiro. Essas religiões vivem num embate contínuo, disputando o título de detentor de maior legitimidade.

5.2 Afirmação da identidade e estigma

O que existe no interior da organização é um esforço de reafirmar uma identidade que veio sendo questionada durante muitos anos. Esses integrantes das religiões de matrizes africanas (no caso que nos propomos a estudar, o candomblé) se engajam constantemente no combate à intolerância religiosa, visando adquirir respeito e também os mesmos direitos garantidos às outras religiões. A luta deles é a da liberdade do credo, do respeito e, sobretudo contra o racismo e a discriminação.

A visão de mundo dos candomblecistas difere muito dos adeptos de outras religiosidades, de acordo com Berger (1997) o candomblé pode ser classificado como minoria cognitiva, que diz respeito, a um grupo de pessoas cuja visão de mundo difere consideravelmente da visão generalizada em uma sociedade. A atitude da minoria cognitiva na minoria das vezes é defensiva, isso porque no Brasil a religião de matriz

africana é descreditada, tratada como folclore, feitiçaria, além do estigma que carrega já pela questão do preconceito e discriminação racial.

Essas religiões foram duplamente discriminadas e desfavorecidas, que seja pelo pertencimento racial dos seus afiliados, quer seja pelo lugar por elas ocupado no campo religioso nacional. Dessa forma, podemos afirmar que a questão socioeconômica também apresenta uma importância fundamental para a deslegitimação das religiões afro-brasileiras, pois como mostrou Ortiz (1990), para que um tipo de religião étnica racional se instaure é necessário que existam condições socioeconômicas favoráveis que possam permitir a atuação daquelas na sociedade. As casas de culto geralmente são formadas de indivíduos “pretos e pobres” o que aumenta mais ainda a estigmatização para com os mesmos.

“Já somos discriminados pela nossa classe social e por nossa cor, somos discriminados por causa do lugar que moramos, o povo já tem um preconceito com quem mora no Zé Pinheiro, diz que só tem marginal, vagabundo, aí sendo de terreiro isso fica mais forte ainda, o povo fala demais, ri quando saímos vestidos de branco na rua. Ai tem gente que não consegue lidar com isso, que tem vergonha do que é. Mas não acho certo, se a gente fizer isso vai continuar acontecendo o que sempre aconteceu durante todos os anos. Nós temos é que ter força, nos unir e não ligar pra isso tem que ter orgulho do que é, do que somos, da religião linda e forte que nós fazemos parte, da história dos negros, de tudo que os escravos sofreram pra poder deixar isso que temos aqui. Então tem essa história não de ter vergonha, é difícil, isso é, muito, mas tudo na vida é difícil, e a religião é uma coisa séria demais, pelo menos pra mim. Então eu respeito, eu defendo, eu digo que sou mesmo pra quem quiser, só quero respeito. E tenho orgulho em fazer parte de uma religião linda como essa que veio das África.” (Socorro)

Notamos, todavia, a ênfase que a informante dá a questão da consciência negra, do movimento de afirmar-se como tal, perante a sociedade. Ela reconhece que assumir que faz parte do candomblé pode gerar alguns constrangimentos, porém levanta a bandeira da igualdade, do reconhecimento e do ser negro. Ela fala com orgulho sobre o que é e o significado que a religião possui.

Atualmente, a inserção social que os afro-brasileiros almejam, não mais diz respeito ao seu reconhecimento pelo Estado, mas sim ao respeito e à tolerância religiosa, para dessa forma, poder estabelecer uma convivência harmoniosa com a sociedade, em geral. Buscamos entender, a partir deste estudo, como a identidade passa a ser construída e afirmada pela alteridade. No século XX, o país passou a experimentar um novo discurso sobre a definição da identidade nacional. Nesse período, inclusive com os estudos de Gilberto Freyre, o índio vai perdendo um pouco seu lugar sobre ser símbolo nacional e passando a vez agora para o mulato e ao mestiço. O que antes era inviável já que o negro era totalmente estigmatizado e considerado como uma raça inferior, sendo dessa forma responsável pelo atraso do país. O negro era símbolo da degenerescência brasileira.

De acordo com Walter, além desse preconceito há também a negação que ocorre por meio dos próprios integrantes do culto. Preconceito e intolerância verificada nas relações sociais como um todo. Eis um dos motivos que muitos praticantes preferem manter sua religião em segredo.

Alguns não assumem em locais fora de culto, que são praticantes do candomblé. Walter nos disse que muitos preferem ficar calados, passarem despercebidos ao ter que afirmar essa identidade:

“Se estiverem num discurso, num embate muitos preferem ficar calado ao ter que afirmar e defender essa nossa identidade, eles simplesmente negam, tornam invisível nossas práticas, ai só são afro-brasileiros quando estão no culto, dessa forma não vale, ou a pessoa é ou não é, tem que afirmar em qualquer lugar que vá. São um bando

de safada e safados porque estão dando abertura para os outros falar.” (Pai Walter)

Pai Walter nos disse ainda que os religiosos afro-brasileiros ainda continuam numa luta constante contra o preconceito e a discriminação. Atualmente os praticantes das religiões afro-brasileiros estão sendo alvo constante de preconceito e estigmatização por parte de outras crenças religiosas.

Muitas religiões querem se fazer em cima de críticas a demais religiões, como é o caso dos evangélicos que associaram qualquer religião afro-brasileira ao diabo. As figuras dos exus e pomba giras foram erroneamente associadas ao diabo e seus membros foram taxados de adoradores do demônio. Walter nos disse que hoje está mais liberto, mas isso não quer dizer que o Candomblé seja aceito assim como as demais religiões são. Ele nos disse que a maior parte do preconceito que sofrem, atualmente, é por parte dos evangélicos, que consideram qualquer religião afro-brasileira como coisa do diabo, e os frequentadores como adoradores do diabo, como profanadores, impuros e infiéis. De acordo com o mesmo, essas pessoas não reconhecem o candomblé e as demais religiões afro-brasileiras, como sendo religiões, mas como seitas, magia e feitiçaria, usando logo o termo macumba para designar qualquer manifestação religiosa dessa natureza. “Eles dizem que nossos santos não existem e que nas cerimônias a gente não recebe entidades ou espíritos dos nossos ancestrais, mas que nós incorpora o demônio, que fica todo mundo manifestado por ele” (Pai Walter).

5.3 Movimento Negro e religiosidade Afro-brasileira

Antes de adentrar na relação do Movimento Negro de Campina Grande com as casas de culto, falaremos um pouco sobre o Movimento Negro em si. Podemos dizer que Movimento Negro é a luta dos negros na perspectiva de resolver seus problemas na sociedade abrangente, sobretudo os preconceitos e as discriminações raciais, que os marginalizam no mercado de trabalho, na educação, no cenário político, social e econômico.

O Movimento Negro é um também um movimento social, expressa uma reivindicação e revela contradições existentes na sociedade. Aliás, parte desse pressuposto para que sua luta possa fazer sentido. De antemão é importante destacar o conceito de movimento social:

“Movimentos sociais são movimentos populares de representação de um grupo de interesses cuja ação social é orientada, o que descaracteriza como espontâneo, a fim de obter transformações políticas e econômicas em um novo cenário de transformações naturais, e sociais, levando em consideração a metodologia adotada, sua organização, seu contexto geográfico, seus representantes, ideologia, políticas, vitórias, derrotas, estrutura e experiência para se consolidar como representativo dentro de uma sociedade.” (BRAGA, 1999.).

Na década de 1920, começaram os protestos sobre a situação negra. Segundo Correia (1999), o primeiro movimento da década de 20, criado para protestar sobre a situação negra que se tem registro foi o jornal “O Clarim da Alvorada” fundado em 1924, na cidade de São Paulo. Correia acrescenta que durante tal década, além desse, diversos movimentos sociais surgem para protestar acerca do lugar que era reservado ao negro. Apesar dos movimentos raciais terem se iniciado por volta da década de 20, só com o advento do surto industrial ocorrido depois das guerras é que o movimento toma a forma de classe, não em função do preconceito, mas em função do trabalho. Nesse período, temos a formação da classe operária que era composta por pessoas mais pobres e desvalidas, negra, mestiços, mulheres e brancos sem qualificação profissional etc.

Até o período da redemocratização do Brasil os movimentos sociais foram duramente reprimidos. Só a partir da década de 70 e mais especificamente depois de 1979, os movimentos puderam melhor se organizar na luta por direitos. O movimento negro também passou por duras repressões no período da ditadura militar. No entanto, esses movimentos nunca se calaram completamente, ficaram sempre buscando

alternativa para passarem suas mensagens e para reagir contra a repressão e contra o impedimento dos direitos desses seguimentos.

As discussões sobre o Movimento Negro em Campina Grande começaram a partir de 1986 e surgiram com intuito de defender e afirmar a negritude. Podemos dizer que o movimento negro de Campina Grande não é uma entidade organizada, um corpo único formado por presidente e direção. Trata-se de iniciativas individuais de pessoas que militam pela causa negra. Não há um movimento propriamente dito. Contudo, pode-se considerar como movimento negro qualquer pessoa que, em qualquer momento, investe nisso ou através dos costumes ou através do discurso, ou seja, as pessoas que militam individual ou coletivamente podem ser consideradas como Movimento Negro.

“Entender a condição negra no presente parte da iniciativa de cada pessoa que milita pela causa negra, não um movimento, um grupo, mas qualquer pessoa que em qualquer momento ela investe nisso ou através dos costumes ou através de um discurso, da fala, ela também pode ser considerado como movimento negro, agora não é uma coisa unificada como existe em João Pessoa que tem até direção, estatuto e tudo, aqui não tem.” (CAMILO: 2009).

Parte dessa citação já estava escrita acima... é assim mesmo?

Apesar de não existir um corpo organizado, nem sede específica, os militantes da causa negra consideram que existem um movimento negro, que age de forma conjunta, onde os militantes têm intuito de afirmar sua identidade negra e lutar contra o racismo e preconceito. Em Campina Grande, a militância não assume nenhum vínculo político-partidário.

Essa militância varia desde manifestações, palestras, oficinas, apresentações culturais, tais como, capoeira, os cultos afro-brasileiros, entre outros. O principal

objetivo do movimento negro é protestar e lutar pelos direitos da cidadania e etnia negra.

A maioria dos militantes negros em Campina Grande participa da chamada “elite negra”, geralmente são professores e alunos universitários. O que é de suma importância dentro do movimento negro é a questão do que é ser negro. Outro fator determinante dentro do movimento é a discussão acerca da consciência “*Portanto para o movimento negro campinense essa consciência só é despertada mediante o acesso ao conhecimento, à informação, à educação e é estimulada a partir do momento em que o indivíduo se engaja no movimento*” (FARIAS, 2004:49).

O que os militantes pretendem é viver a identidade a partir do resgate e defesa de sua origem. Para os militantes, a ausência de História da África na educação brasileira é uma grande deficiência nos sistemas educacionais, apesar da existência da lei 10639/2003, que defende a inclusão da História da África na Educação Básica. Pode-se notar que essa lei ainda está muito longe de sua efetivação, existindo apenas no papel e não na prática.

A História da África nos é desconhecida; quase não sabemos os grandes feitos desse povo. Muitas de suas realizações nos são desconhecidas, o que é uma deficiência, haja vista que, sabemos muito da história dos demais continentes.

Os militantes do movimento negro visam conscientizar outros negros, fazer com que eles se interessem e defendam a causa negra, pois como já foi dito anteriormente, o militante deve ostentar essa consciência.

Essa questão da conscientização de outros negros é importante também no que tange ao racismo, pois mesmo sendo um número pequeno, pode-se afirmar que existe preconceito de negros contra negros. Por exemplo, acontece de um negro de maior status não se considerar como negro e dessa forma, passar a discriminar o de menor status. Tal fato ocorre também devido à sociedade em que vivemos a qual, muitas vezes, devido à posição social, status e grau de instrução, vai branqueando o negro. Os militantes encaram essa negação de identidade, sobretudo devido à falta de consciência.

Vale destacar que, para militantes e não militantes, ser negro é algo encarado de forma diferente. Para os não militantes a questão do *ser negro* está mais ligada ao fenótipo, aos traços físicos, à cor e à pele. Para os militantes, o *ser negro* está

relacionado a um sentimento de pertença, remontando à origem africana, aos antepassados e bem menos à questão da cor da pele. Para eles, ser negro está mais na consciência do que na cor da pele. Aquele que se identifica como negro e passa a afirmar essa identidade, pode ser considerado como tal.

Os próprios negros reconhecem as diferenças existentes na nossa sociedade entre um negro rico e um negro pobre. Aquele que é pobre é geralmente o maior alvo de preconceitos, de taxações pejorativas, etc. Negro que é rico, devido a seu status, posição que ocupa na sociedade, entre outros fatores, vai sendo branqueado. Ele ascendeu socialmente, logo sua cor da pele vai sendo deixada de lado e vai importar apenas aquilo que ele é. Os negros de classe inferior afirmam que os ricos tendem a negar sua identidade negra e passam a assumir uma postura arrogante diante deles.

“Aqui, vê-se que existiram, segundo a visão dos negros não militantes Campinenses, duas atitudes diante da realidade social brasileira: uma dos negros “bem de vida” que não sofrem preconceito e negam sua negritude; e outra a deles mesmos, que são pobres e assumem sua negritude ainda que sejam discriminados” (FARIAS, 2004:73).

Dessa forma, podemos notar a existência do preconceito do negro contra o negro em Campina Grande. Podemos dizer que o sentimento de pertença muitas vezes é determinado devido à classe social. Dessa forma, a realidade vivida pelos negros também influi na forma que eles constroem sua identidade.

Segundo Farias (2004), do caso dos negros não militantes campinenses, tanto o contexto histórico do racismo brasileiro quanto suas relações cotidianas participam de suas concepções de realidade e da forma pela qual esses passam a construir, ou afirmar sua identidade negra.

Os militantes do Movimento Negro campinense se engajam nessa atividade de conscientização dos negros não militantes, pelo fato de eles não terem recebido uma

orientação voltada para valorização da identidade negra, quer seja pelo contexto histórico-social vivido por ele na sociedade brasileira, quer seja pela sua própria trajetória de vida e relações cotidianas.

Dessa forma, podemos perceber que os negros militantes e os negros não militantes possuem visões diferenciadas de sua identidade negra e posturas também diferenciadas. Essa diferenciação pode ter sido dada a diversos fatores, pode ser encarada também pela forma individualista de construção de sua identidade e não por um pensamento mais abrangente, pensando em antepassados, nas origens africanas, etc.

Em Campina Grande, além da militância do movimento negro, existe o NEABI, que tem como objetivo geral se constituir como um centro de referência capaz de articular e promover atividades de ensino, pesquisa e extensão relacionadas ao campo de estudos afro-brasileiros. O NEABI em Campina Grande foi criado em 2006, na Universidade Estadual da Paraíba.

O NEABI foi criado inicialmente como comitê, pois ainda encontra-se em fase de institucionalização. Como se trata de um núcleo de estudos acadêmicos ele é formado por doutores, mestres, especialistas, graduados e graduandos. Apesar de não estar ainda registrado, esse núcleo promove encontros, oferece palestras, participa de debates, etc. Existem inúmeros professores militando pela causa negra, desde assuntos relacionados ao preconceito racial e à questão quilombola e religiosa.

Partindo desses pressupostos, podemos dizer que o NEABI pode ser considerado como outra ala do movimento negro em Campina Grande.

Segundo o historiador Camilo (entrevista realizada em dois de outubro de 2009), “isso é movimento negro, a compreensão que temos é que isso é movimento negro, não é preciso ter uma liderança política, uma organização para ser movimento”. Contudo, acreditamos que, diante das discussões, parece que a existência de um Movimento Negro em Campina Grande não acontece sob forma de um movimento institucionalizado e sim por meio de mediadores que se dizem ter tomado consciência da realidade social do Brasil, e reivindicam seus direitos e reafirmam sua identidade.

De acordo com o militante e professor universitário Josemir Camilo, o Movimento Negro Campina Grande tem 27 anos de trajetória de luta pela igualdade racial.

Diana Brown (1994) relaciona o crescimento do Candomblé ao aumento da consciência negra e da ascendência africana entre os brasileiros. A emergência do candomblé ocorreu no momento em que estava em destaque a tendência nacional de valorização da “tradição africana original”. A partir desse momento, passou a disputar com a umbanda, a legitimidade dentro do campo afro-brasileiro.

De acordo com ela, o crescimento do Candomblé coincide com os movimentos de consciência racial que começaram a se desenvolver no Brasil no fim dos anos sessenta. Muitos integrantes do movimento negro, nos últimos anos, passaram a valorizar e se integrar aos terreiros das diversas nações, passando, inclusive, a realizarem diversas atividades em conjunto.

Em Campina Grande, o Movimento Negro realiza algumas atividades em conjunto com os líderes religiosos afro-brasileiros. Atividades que versam sobre a intolerância religiosa no Brasil, valorização da cultura africana, luta de classes e população afro-brasileiras, entre inúmeros outros temas.

Pai Walter afirmou que tem uma boa parceria com o Movimento Negro de Campina Grande e que anualmente desenvolvem atividades em conjunto, principalmente durante a Semana da Consciência Negra. Afirma também que os integrantes do Movimento Negro participam de algumas atividades do terreiro, a exemplo, a comemoração que fazem em João Pessoa, na Praia de Cabo Branco, em homenagem a Iemanjá.

Pai Walter nos disse que ele e demais membros de religiões afro-brasileiras se reúnem sempre que possível para compartilharem conhecimentos deixados pelos antigos, trocarem informações acerca da tradição, dos cânticos, do ritual e do preparo de ervas. Como a tradição da umbanda e do candomblé é oral, esses conhecimentos não estão registrados, mas sim vivos na memória dos praticantes. Os escravos que vinham da África para o Brasil não podiam trazer consigo nada material, apenas valores culturais, como suas histórias, costumes, músicas e conhecimento e, dessa forma, a tradição foi sendo perpassada de forma oral e resultou, posteriormente, na construção de uma resistência.

Esse papel que o líder assume de conhecedor dos fundamentos da religião e detentor de toda autoridade é aceito por todos os membros do candomblé, pois faz parte da dinâmica hierárquica que as religiões afro-brasileiras possuem.

É com esse intuito de não deixar se perder a tradição que são promovidos encontros e seminários afro-brasileiros. A intenção é dar continuidade à tradição e aos valores culturais dos antepassados e até hoje, isso não é feito através de um livro, o conhecimento vai sendo repassado de um pai de santo para seus filhos de confiança e esses vão passando para outros e assim por diante.

Segundo Pai Walter:

“O conhecimento, os nossos fundamentos, é coisa que poucos sabem. Esse conhecimento era transmitido de geração em geração, mas acontece que muitos dos antigos estão doentes, ou já morreram e tem muito dos conhecimentos que eles não passaram pra ninguém porque não confiavam, porque pra passar pra frente esses fundamentos tem que ter confiança na pessoa que vai ficar responsável em levar isso pra frente. Aí o que acontece é que nós precisamos manter nossa tradição e pra não deixar se perder nossa história que é uma história de luta, de resistência, de negros fortes, aí nós nos reunimos uma vez ou outra e vamos compartilhar desse conhecimento que é justamente pra ele não se perder”.

Muitos desses encontros contam com o apoio e presença do Movimento Negro. Em Campina Grande são promovidos ciclos de palestras, sobretudo, em comemoração ao dia Nacional da Consciência Negra. Esses eventos são feitos com intuito de discutir a valorização da cultura e da história do povo negro além de debater sobre políticas públicas que visam combater o preconceito (racial e religioso) existente na nossa sociedade.

Os integrantes dos terreiros, reúnem-se com o movimento negro de João Pessoa na caminhada contra intolerância que acontece na capital do estado, anualmente e

também participam conjuntamente das comemorações ao dia de Iemanjá, no dia oito de dezembro, na Praia do Cabo Branco. Nesse dia são realizadas apresentações artísticas, culturais e religiosas, com o intuito de valorizar e defender a tradição negra e a tradição do “povo de santo”. Vejamos a seguir, a referência a Pai Walter numa matéria de 2011 no site de Fernando Carvalho:

“Estão confirmados também os representantes da religião e cultura negra da cidade, como a ialorixá Ivonete do Keto, que é destaque pela preservação da religiosidade do povo negro em Campina Grande; além do tatalorixá Vicente Mariano, mais antigo sacerdote do candomblé de Campina Grande; e as grandes autoridades da umbanda e candomblé local: Pai Walter da Lagoa e Pai Manoel. Alunos e mestres da Escola de Capoeira Afro-nagô também confirmaram presença.” FONTE (SITE FERNANDO CARVALHO, 2011).

Os membros do terreiro do Pai Walter afirmam que possuem parceria com o Movimento Negro, participando de atividades conjuntas. Notamos, o respeito que os membros do terreiro têm para com os mesmos; não só respeito, mas também gratidão como nos disse o Pai Walter.

“Assim nós não, participamos de reuniões frequentes com o pessoal do movimento mas hora ou outra eles nos convida pra participar de alguma palestra, de algum discurso que vai ser feito sobre a questão da intolerância religiosa e do preconceito racial. Estamos juntos nessa luta, eles defendem os mesmos direitos que nós... Tem algumas pessoas deles que hora ou outra nos visitam, participam do ritual, mas não se envolvem muito, não se iniciaram ainda. Mas eles dão apoio, atenção, conversa com a gente, é tudo irmão. Tem uma coisa importante que eles disseram que nós somos movimento negro também, porque aqui em Campina Grande como não é uma coisa formal, qualquer uma pessoa ou grupo que defenda a

causa dos negros é movimento negro. Tem algumas vezes no ano que nos reunimos, não só a gente mas o pessoal de Vicente Mariano, de Pai Manoel. Eles juntam esses terreiros que são os mais velhos daqui e leva para as escolas, pro teatro e vamos falar da religião, do momento difícil que passamos e da luta que temos todo dia contra esse povo que não respeita que tem preconceito... É difícil ser de terreiro, tem que ter muita coragem pra enfrentar tudo, porque você sabe que a luta não acabou, nunca acaba. Pro povo, nós somos macumbeiros, pretos, pobres. Quando eu passo de branco na rua, tem gente que diz lá vai tocar 10 conto de bumbo, e diz coisas pior também. É assim, uma escolha que não é fácil, mas nós entramos sabendo que é assim, que sempre foi assim, isso desde o tempo dos nossos ancestrais, dos orixás, depois os escravos, e é assim faz tempo, muito tempo...”

Após essa afirmação podemos perceber que o relacionamento entre o pessoal de terreiros com o Movimento Negro ocorre de forma tranquila, havendo uma interação entre ambos. De acordo com o informante, essa proximidade existe porque eles compartilham interesses em comum, que são a luta contra a intolerância religiosa e contra o preconceito e discriminação racial. Tanto o Movimento Negro quanto os terreiros, apresentam uma postura ativa no que concerne à afirmação da identidade negra, se engajando na causa, afirmando uma identidade que durante muitos anos foi reprimida, perseguida e estigmatizada. O passado do negro no Brasil não é marcado de momentos de glória, pelo contrário, é marcado por sofrimento, por lutas e violência. É um passado marcado por sangue. É possível perceber também que esse passado histórico que remete à época da escravidão é acionado no discurso de afirmação da identidade negra. É usado como referencial para se inspirar, para ter força para lutar e preservar a tradição, assim como os escravos fizeram. O imaginário popular do povo de santo sobre a questão da identidade negra é simples “negros são descendentes de escravos”.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com a realização desse estudo, objetivamos tratar a relação entre a afirmação da identidade negra e as casas de culto existentes na cidade de Campina Grande, a fim de analisar a maneira como a religião aparece como espaço fomentador de sua identidade de construção e de afirmação da sua *negritude*. Buscamos entender, a partir desse estudo, como a identidade passa a ser construída e afirmada pela alteridade.

A nosso ver, as lutas pela legitimação da opção religiosa afro-brasileira, mesmo quando não o faz explicitamente, implica na focalização da resistência à discriminação e estigmatização racial, contribuindo para a dignificação das origens africanas em termos de religião e de pertencimento étnico. Seguimos Pereira (2000, p. 6) em sua análise de como as lutas e resistências no âmbito da religião estruturam processos de resistência e combate ao racismo, contribuindo para a construção e afirmação positiva das identidades de negros:

“São os movimentos dentro e fora do universo das instituições religiosas que primam pela busca da identidade étnica e cultural, para que os indivíduos, homens e mulheres, nesta sociedade, possam, a partir daí, buscar resgatar a sua cidadania, seu valor de pessoa humana.” (PEREIRA, 2000:6)

De acordo com os relatos obtidos com os nossos informantes, podemos notar que um dos fatores que contribuíram para o enfraquecimento das identidades religiosas e extra religiosas relativas à negritude no Brasil, em geral e especificamente em Campina Grande, foi a repressão estatal e religiosa capitaneada pela Igreja Católica, que resultou em perseguição oficial e informal.

Mesmo o candomblé sendo considerado como religião legítima, mesmo o Estado não podendo mais intervir mais nos cultos afro-brasileiros, pouco se sabe sobre essa religião, e o pouco que se sabe é deturpado, inferiorizado e discriminado. O discurso do senso comum é que o candomblé é magia negra, é coisa do demônio, é feitiçaria. É mais

fácil adotar um discurso já pronto, um discurso que vem sendo afirmado com o passar do tempo, do que mostrar interesse e tentar conhecer um pouco dessa história marcada por lutas e resistências.

Atualmente, decresceu a discriminação por parte dos católicos e destaca-se o discurso dos evangélicos contra as religiões afro-brasileiras. O que nos leva a concluir que embora não sejam “perseguidos” pelo Estado, nem discriminados pela Igreja Católica (que outrora, os considerava como adoradores do demônio) o estigma permanece, só que agora ele é manifesto de outra forma, não mais com agressões nem perseguições, mas sim com intolerância. No entanto, esse estigma, essa intolerância que o afro-brasileiro sofre, não o faz desanimar, nem desistir, pois segundo Pai Walter e demais praticantes, ações como estas só vêm reforçar todo sentimento afirmativo, e fazer com que os praticantes das religiões não desistam de lutar pelos direitos de igualdade, respeito e tolerância.

A inserção social que os afro-brasileiros almejam, não é mais no que concerne ao seu reconhecimento pelo Estado, mas sim o respeito e a tolerância religiosa, para dessa forma, poder estabelecer uma convivência harmoniosa com a sociedade abrangente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARTH, Fredrik. Os Grupos étnicos e suas Fronteiras. In: _____. O Gurú, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas. Tradução de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Cont.

BASTIDE, Roger. O candomblé da Bahia. 2005. Companhia das Letras.

BASTIDE, Roger. Sociologia das interpenetrações de civilizações. As religiões africanas no Brasil: Contribuições para uma sociologia das interpretações de civilizações. São Paulo: Pioneira, 1989.

_____. Estudos Afro-Brasileiros. Coleção Estudos. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo, Pioneira, 1985.

BASTOS, Abgaur. Os Cultos mágico-religiosos no Brasil: os aparatos, os cerimoniais, as alfaías, os feitiços. São Paulo: Hucitec, 1979.

CAPONE, Stefania. A Busca da África no Candomblé: Tradição e Poder no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Um Conceito Antropológico de Identidade. In:

_____. Identidade, Etnia e Estrutura Social. São Paulo: Livraria Pioneira, 1976.

CARDOSO, R.C. – Os símbolos e o drama na Antropologia Política. In: Anuário Antropológico 77, 1978, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.

CARNEIRO DA CUNHA, M – “Negros, estrangeiros”, 1985, Brasiliense, São Paulo.

CARNEIRO, E – “Candomblés da Bahia”, 2002, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.

CASTRO, Yeda Pessoa de. Afro-asia 1983. DAS LÍNGUAS AFRICANAS AO PORTUGUES BRASILEIRO. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Centro de Estudos Afro-Orientais - Universidade Federal da Bahia.

CERQUEIRA, André Sekkel. Uma Reflexão Sobre o Surgimento do Candomblé. Artigo publicado na edição nº 21 de abril/maio de 2007 da revista histórica.

CIAMPA, A. C. (2002) Políticas de Identidade e Identidades Políticas. In, Dunker, C. I. L. & Passos, M. C. (orgs). Uma Psicologia que se interroga: ensaios. São Paulo: Edicon.

COSTA, Sérgio. Dois Atlânticos :Teoria Social , anti-racismo , cosmopolitismo.BH.Ed UFMG,2006.

DA MATTA, Roberto, Relativizando: uma introdução à Antropologia Social, Petrópolis Vozes, 1981.

DANTAS, B. G. – “Vovó Nagô e Papai Branco”, 1988, Graal, Rio de Janeiro

FREYRE, Gilberto. Casa-Grande & Senzala. Editora Record, Rio de Janeiro, 1998

FREYRE, Gilberto. Sobrados e Mucambos. Rio de Janeiro. Editora Record. 9ª edição. 1996

FRY, Peter. 1984. "Gallus Africanus est! Ou como Roger Bastide se Tornou Africano no Brasil". Folhetim (Folha de S. Paulo), 391.

GEERTZ, Clifford - *A interpretação das culturas* - Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978.

GOFFMAN, Erving. Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio... de Janeiro. Zahar Editores, 1975

GONÇALVES, Petronilha Beatriz. e Silva, Rachel de Oliveira. (orgs.) Educação e diversidade: estudos e pesquisas.[]. Recife: Gráfica J. Luiz Vasconcelos Ed., 2009

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. *Classes, raças , democracia-SP. Fundação de apoio a universidade de São Paulo. Edição 34, 2002.*

HALL, S. – A identidade cultural na pós modernidade. Rio de Janeiro: DP & A ,2011.

HABERMAS, J. 1983. Textos Escolhidos. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril. Cultural.

HOFBAUER. A. Uma história de branqueamento ou o negro em questão. São Paulo: Universidade de São Paulo (tese), 377 p, 1999.

JESUS, Lori Hack de. O campo de possibilidades na trajetória de alunos negros do Ensino Médio. 29ª Reunião anual da ANPED, Caxambu, 2006.

JÚNIOR, João de Campos. As Religiões Afro- Brasileiras – Diálogo possível com o Cristianismo. Editora Salesiana. São Paulo, 1998.

LAPASSADE, G.; LUZ, M. A. *O segredo da macumba*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

LIGIÉRO, Zeca. Revista Ano Zero, 1990.

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

Louis Agassiz, *Voyage au Brésil*, Hachete, Paris, 1869, p. 515, Apêndice V, 'Permanence des Traits Caractéristiques Dans les Différentes Races Humaines'. Citado por Georges Raeders em *O Inimigo Cordial do Brasil - O Conde de Gobineau no Brasil*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

MARIA DE BARROS, Ofélia. *Terreiros Campinenses: tradição e diversidade*. 2011. Tese (Doutorado em Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais) - Universidade Federal de Campina Grande.

MATTOS, Regiane A. *História e cultura afro-brasileira*. Contexto: São Paulo, 2007.

MIRANDA, SHEILA FERREIRA. *Identidades De Afro- Descendentes; Resistência e preconceito como motores de um processo em produção*. Recife: Abrapso, 2011.

MOTTA, Roberto (1997). "Religiões Afro-recifenses: ensaio de classificação". *Revista Antropológicas*. Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE, Recife.

MUNANGA, K. . *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil. Identidade Nacional versus Identidade Negra*. 2. ed. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2004.

_____. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e

etnia. In: BRANDÃO, A. A. P. (org.) Cadernos PENESB vol. 5. Niterói, Eduff, p. 15-35, 2000.

_____. Negritude: usos e sentidos. São Paulo: Ed. Ática, 1988.

_____. & GOMES, N. L (orgs.). O negro no Brasil de hoje. São Paulo: Global Editora, 2006.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Entre a cruz e a encruzilhada : formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo: Edusp, 1996.

O'DWYER, Eliane Cantarino. Quilombos: Identidade étnica e territorialidade .Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

OGUM, CHICO. Candomblé Ritual e Tradição. Editora Nova Sampa ,1995.

OLIVEIRA, Eduardo. A Ancestralidade na Encruzilhada. Editora Gráfica popular. Curitiba, 2007.

OLIVEIRA, Rosenilton. Religiões afro-brasileiras. Da degenerescência à herança nacional: lendo Nina Rodrigues. Revista Nures no 15 – Maio/agosto 2010 – Núcleo de Estudos Religião e Sociedade – Pontifícia Universidade Católica

RODRIGUES, Nina. Os Africanos no Brasil .Editora: Brasiliiana , 1977

RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo, Companhia Editora, 1982.

ROMERO, Sílvio. Literatura, história e crítica; Org.: Luiz Antonio Barreto. – Rio de Janeiro: Imago Ed.; Aracaju, SE: Universidade Federal de Sergipe, 2002.

PARÉS, Nicolau Luis. A Formação do Candomblé História e Ritual da nação jeje na Bahia. Editora Unicamp. São Paulo, 2006.

PEIRANO, M – “Rituais como estratégia analítica e abordagem etnográfica” in Ensaio de Antropologia dos rituais”, 2002, Relume Dumara, Rio de Janeiro.

Pereira, D. S. (2000). Sincretismo, ecumenismo ou inculturação? Inquice: Revista de Cultura, 1. Retirado em 26/05/2005, no World Wide

- PRANDI, Reginaldo. Segredos guardados. Companhia das Letras. 1ª ed. 2005.
- PRANDI, Reginaldo. In: Herdeiras do Axé. São Paulo, Hucitec, 1996.
- SANSONE, Lívio. Negritude sem Etnicidade: O Local e o Global nas Relações Raciais e na Produção Cultural Negra do Brasil. Salvador: Edufba; Pallas, 2003
- SANTOS, Juana Elbein. Os Nagô e a Morte. Editora Vozes. Petrópolis, 1977.
- SARTRE, Jean-Paul. “Orfeu Negro”. In: Reflexões sobre o racismo. Tradução: J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1960.
- SEGATTO, R.L.-“Formações de diversidade: Nação e Opções religiosas no contexto da globalização”, Serie Antropologia, Brasília, 1997
- SILVA, Vagner G – O antropólogo e sua magia. São Paulo: Edusp, 2000
- SOARES, Stenio. “Anos da Chibata”: perseguição aos cultos afro-pessoenses e o surgimento das federações. CAOS - Revista Eletrônica de Ciências Sociais _Número 14 _Setembro de 2009
- SÚAREZ, M.- “Desconstrução das categorias “Mulher e negro”, Serie Antropologia, 1992
- VALENTE, Waldemar. Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro . Companhia Editora Nacional. São Paulo, 1977.
- VERGER, Pierre Fatumbi. Lendas Africanas dos Orixás. Corrúpio. 5ª ed., 2000.
- VERGER, Pierre. Dieux D'Afrique, Paris, L. Hartmann, 1957. Traduzido para a apostila do curso Etnias e Culturas africanas no Brasil, dado por V. DA COSTA LIMA no CEAO em 1966.
- VIALLE, Wilton do Lago. Candomblé de Keto ou Alaketo. 6ª Edição. Rio de Janeiro, 1985.

