

**COSMOGONIA AFRICANA: A RESISTÊNCIA DAS RELIGIÕES
AFRICANAS NA CONTEMPORANEIDADE**

***AFRICAN COSMOGONY : THE RESISTANCE OF AFRICAN
RELIGIONS IN THE CONTEMPORARY***

Solange Aparecida do Nascimento¹

Pedro Rodolfo Jungers Abib²

RESUMO

O presente artigo tem por objetivo discorrer sobre os processos de criminalização das práticas culturais religiosas dos afrodescendentes no Brasil, bem como analisar as religiões de matriz africana como espaços privilegiados na manutenção da cosmogonia africana em solo brasileiro. Neste sentido discorreremos sobre as bases filosóficas da cosmogonia africana em contraposição aos preceitos judaico-cristãos difundidos, em especial, pela cruzada neoevangélica contemporânea, bem como sobre as possibilidades das religiões de matriz africana se constituírem como espaços legítimos na permanência de uma outra percepção sobre o mundo, sociedade e ser humano nas relações ecosocioculturais. Assim discutiremos as questões referentes às religiões de matriz africana e sua estreita e intrínseca relação com os costumes, práticas, ritos e fazeres que permeiam nosso cotidiano e perpassam outras esferas que não só as religiosas. Abordamos também os processos de aculturação, resistência e ressignificação dessas religiões.

PALAVRAS-CHAVE: cosmogonia; afrodescendentes; religiões de matriz africana.

ABSTRACT

This Article aims to discuss the processes of criminalization of religious cultural practices of Afro-descendants in Brazil, as well as analyzing the religions African origin as privileged spaces maintaining the African cosmogony on Brazilian soil. In this sense, we discuss about the philosophical underpinnings of the African cosmogony in contrast to the widespread Christian precepts, in particular by cross contemporary New Evangelical as well as on the possibilities of religions of African matrix is constituted as legitimate places of residence of another perception of the world, society and human relations in eco social cultural. So we will discuss the issues relating to African matrix religions and its close and inseparably relation to the customs, practices, rites, doings that permeate our everyday life and permeate other areas that not only religious. We also analyze the processes of acculturation, resistance and reinterpretation of these religions.

KEYWORDS: cosmogony; afro-descendants; religions of African matrix.

¹ Doutoranda em Educação pela Universidade Federal da Bahia, participante do Grupo de Pesquisa Griô: culturas populares, ancestralidade africana e educação. Com experiência em Educação desenvolve pesquisas na área de identidade, cultura e territorialidade das comunidades quilombolas no Estado do

² Pós-Doutor em Estudos Lusófonos pela Universidade Nanterre La Defense-Paris X, professor da Pós-Graduação na UFBA tem experiência na área de Educação, com ênfase em Identidade e Cultura, atuando principalmente nos temas: capoeira, samba, cultura popular, memória, identidade, arte-educação e educação não-formal. E-mail: pedrabib@gmail.com.

³*Brasil! Brasil! Os escravos destinado às Américas eram trocados por bugigangas! Os escravos homens davam nove voltas em trono da árvore e as escravas sete. Depois disso, supunha-se que os escravos perdiam a memória. esqueciam seu passado, suas rigens, sua identidade cultural, para se tornarem seres sem nenhuma vontade de reagir ou de se rebelar. Que berração! Que contradição! Na hoistória humana alguém já viu um nagô esquecer suas origrens? Sua identidade cultural? Se ela está tão marcada em seu rosto e tão incrustada em seu coração?*

INTRODUÇÃO

No ano de 2014 foi realizado em Salvador-BA, o I Seminário Internacional para Preservação do Patrimônio Cultural Compartilhado Brasil-Nigéria, no evento o Alaafin de Oyo, Obá Ladeyemi III, descendente direto de Odudua, fundador e primeiro ancestral do povo ioruba, procedeu à abertura do evento discorrendo sobre sua preocupação com a permanência do legado cultural africano no Brasil e lembrou aos presentes os processos de luta e embates sobre os quais foram forjados séculos de resistência e preservação da cultura africana em África e no contexto da diáspora das populações africanas.

Reiterou ainda que, no processo de colonização e de apropriação das tecnologias africanas, em todos os países que usaram mão de obra escrava, a dominação dos povos escravizados se deu pela persuasão e pela violência. Afirmou que o negro não é menos humano que qualquer outro e precisamos de nossa humanidade para sermos diferentes. Afirmou ainda que “*mesmo com a Diáspora devemos conservar nossa cultura, nossa força. Esse é o nosso compromisso: resistir. Mesmo com privações e humilhações conseguimos passar todas as dificuldades*”.⁴

O Allafin chamou a atenção em sua fala, às constantes situações vivenciadas por seu povo de enfrentamento às práticas de intolerância e racismo, uma vez que segundo ele não há em Oyó por parte do poder público, ações de preservação e valorização da cultura Yorubá, uma vez que o muçulmanismo e o cristianismo exercem uma expressiva dominação. Em Oyó é permitido, por exemplo, que as crianças frequentem as aulas usando o véu, entretanto as crianças de Xangó têm de cortar seus

³ Depoimento transcrito do documentário produzido por Renato Barbieri: *Atlântico negro- na rota dos Orisá* (1998).

⁴ Fala proferida pelo Alaafin de Oyo, Obá Ladeyemi na abertura do I Seminário Internacional para Preservação do Patrimônio Cultural Compartilhado Brasil-Nigéria, realizado em Salvador-BA no ano de 2014.

cabelos e não ornar seus adereços, não podendo se identificar nem mesmo quando procuram vagas no mercado de trabalho, segundo ele: *“Não há uma ação efetiva do Estado para romper com o preconceito”*.

A realidade retratada pelo Alaafin é recorrente em todos os países nos quais chegaram negros escravizados durante o período do tráfico negreiro. Embora com práticas diferentes, cada Estado construiu uma política com relação às questões de raça e etnia. Embates, lutas e resistência marcaram séculos de dominação e negação, a exemplo do mito da democracia racial, da desconsideração das raças em censos demográficos, pelo discurso da igualdade ou estratégias outras de camuflar a existência de africanos, como a construção do discurso da mestiçagem enquanto forma de “embranquecimento” das populações negras desses países. (Kabengele Munanga, 2006).

A luta pela preservação das tradições africanas no Brasil não difere muito daquela empreendida no Reino de Oyó. Em solo brasileiro, por exemplo, as práticas de silenciamento dos negros escravizados passaram pela proibição do uso da língua, separação de pessoas vindas das mesmas famílias, tribos ou nações, negação e demonização das manifestações religiosas. Essas proibições, no entanto, foram confrontadas e/ou contornadas, o que possibilitou sua permanência até os dias atuais.

Durante todo o período colonial e ainda no período republicano, a relação entre o Estado e a igreja era muito forte, dessa forma, a força dos senhores de engenho e da Igreja negava e demonizava as práticas religiosas de matriz africana, pela via da catequese ou da conversão compulsória.

Mesmo com a independência de Portugal, as relações que o Estado brasileiro estabelecia com a igreja católica se mantiveram, ou seja, o catolicismo era a religião oficial no período, o que era fortalecido pelas articulações econômicas e políticas entre igreja e Estado.

Somente com a Constituição de 1824, no artigo 5º, houve uma definição quanto à laicidade do Estado e a não intervenção religiosa no governo, reconhecia-se também as diferentes religiões, vale ressaltar que o artigo contemplava as religiões praticadas por comerciantes, estrangeiros (em especial protestantes e israelitas), garantindo seu exercício, desde que fossem em espaços domésticos, sem a exteriorização dos templos. Entretanto dessas orientações excetuava-se as religiões de

matriz africana, isso era justificado pela negação da própria humanidade do negro, discurso este assentado nas teorias de racialização utilizadas para demonizar a cultura afro-brasileira e justificar o racismo como política de Estado. Bastide (1985) afirma que, embora percesse haver uma tolerância com as práticas religiosas afro-brasileiras, a criminalização era perceptível, por exemplo, no artigo 179 do código criminal de 1831 que defendia as práticas religiosas desde que não ofendessem a moral pública. Segundo o autor:

Era sempre fácil, num meio regularmente perturbado por revoltas de escravos, ver nas reuniões de negros um atentado contra o Estado e nos sacrifícios de animais, nas danças acompanhadas de transe místicos, uma ofensa aos bons costumes. É, pois, por intermédio deste artigo 179 que se deixava a definição de “moral pública” ao critério subjetivo dos administradores ou da simples polícia, que a luta contra os calundus e os candomblés vai continuar no Império, não obstante o belo ornato da Constituição sobre a tolerância religiosa. E. 1870, no sul do Brasil, “as casas de sorte” (como se chamavam os templos) eram objeto de visitas policiais, destruídas e seus fêis, aprisionados. (Bastide, 1985, p. 195).

Essas representações são bem descritas por Silveira (2006) quando afirma que eram corriqueiras imagens depreciativas e estereotipadas dos africanos. O que se evidencia em registros presentes em crônicas de viajantes, romances, bestiários, cartas, e até mesmo na literatura erudita e científica, a exemplo de Gobineau e Lombroso, esses documentos relacionavam a imagem do negro a “raças monstruosas”, servindo como referência para teorias e políticas de exclusão, ainda de acordo com Silveira, outra vertente da construção deturpada da imagem do negro está na literatura cristã moralizante, que demoniza a figura dos negros e suas expressões religiosas.

A construção e a realimentação de uma imagem negativa do negro, e o aporte teórico da racialidade e do biopoder, se concretizaram em políticas de Estado que criminalizam práticas culturais-religiosas, como o candomblé, por exemplo:

Este, em vez de ver garantida a liberdade religiosa, o que vivenciou foi uma verdadeira teia de controle sobre o povo de santo representada na afirmação de uma discriminação racial-religiosa generalizada como também na ostensiva repressão jurídico-policial. (Araújo, 2007, p.24.).

O desdobramento dessas políticas se converteu na criação de instrumentos legais de criminalização e marginalização das práticas religiosas afro-brasileiras, a exemplo do Código Penal de 1890, que caracterizava como práticas criminosas: a mendicância, a capoeiragem, o espiritismo e o curandeirismo, o que foi amplamente reprimido pelas

forças policiais. Ou seja, as políticas de branqueamento e higienização, serviram como argumento legal e científico ao racismo e perseguição religiosa aos afrodescendentes. A proibição de rodas de capoeira, de batuques e sessões nos terreiros de candomblé são a materialização do discurso Republicano de eugenia e as políticas de branqueamento, agora pautados no discurso médico e jurídico, discursos estes que postulavam a diferença biológica entre brancos e negros, e asseveravam o largo desenvolvimento moral e social dos primeiros sobre os segundos. Segundo Santos “Dessa forma, igualdade e liberdade passam a ser elementos metafísicos e o direito deixa de ser um campo da ética para pertencer ao rol das ciências naturais” (2002, p. 138).

Nos anos de 1930, Freire (1963) valendo-se do lusotropicalismo cria o conceito de mestiçagem. Com o mito da democracia racial pautado na ideia de um país miscigenado e sem preconceitos, as tensões raciais são mascaradas e essa visão vai gradativamente se consolidando no Brasil. Ora, se não há preconceito, então não há porque pautar a questão do negro e do racismo.

A substituição do discurso do racismo científico pelo da democracia racial não muda a situação do negro no país. Se antes se acreditava que a miscigenação degeneraria a espécie, agora a miscigenação não tem essa conotação, entretanto a exaltação da miscigenação do povo brasileiro camufla os processos de exclusão social vividos pelos afrodescendentes. Esse discurso é reforçado pela construção da imagem de um português “condescendente” e “bondoso” em relação aos demais grupos étnicos. De acordo com Freire o “colonizador europeu foi o que melhor confraternizou com as raças chamadas inferiores. O menos cruel na relação com os escravos” (1963, p. 264), essa percepção ainda continua pautando a minimização e o mascaramento das tensões, conflitos, violência e racismo que balizam as relações étnicas no país. Oliveira assim define a construção do discurso sobre o negro nesse período:

Diria eu que o negro é sempre a alteridade negada. Negada substancialmente, juridicamente, ontologicamente, historicamente e é negada até mesmo quando é “valorizada” e, com isso, transforma-se no exótico, no folclórico. Ou ele é negado positivamente por ser negro, ou é negativamente negado por ser negro. “Positivamente” quando lhe é reconhecida a humanidade negra, muito embora por isso seja inferiorizado. Negativamente quando sua própria humanidade é negada. Dessa forma, o negro é o Outro demonizado. Um outro desumanizado, mesmo quando lhe reconhecem a humanidade. (2003, p. 95).

A nova denominação da sociedade brasileira, como democrática, não moveu as estruturas que mantinham a linha divisória que demarcava os territórios sociais, políticos, religiosos e culturais que eram destinados aos negros. Dessa forma, mesmo com outras bases discursivas e práticas continuava o subjugo, outras estratégias de dominação foram implementadas.

Essas concepções pautadas nos princípios do liberalismo europeu encamparam as políticas de branqueamento da população brasileira, os discursos político e médico apresentavam teses que comprovavam a inferioridade cognitiva da população negra, sua indolência e principalmente, sua crença religiosa como incompatíveis ao plano de desenvolvimento da nação. Confirmavam essas percepções, discursos científicos de teóricos como Euclides da Cunha, Oliveira Viana e Nina Rodrigues que engrossando o coro nas áreas jurídica, criminal e psiquiátrica, elegeram as expressões religiosas como símbolo do atraso e primitivismo da população negra.

Nesse sentido, Nina Rodrigues a partir de um discurso biologizante envida a construção de sua tese sobre a inferioridade do negro, afirmando inclusive que o candomblé era anterior e inferior a evolução humana, para ele “é a inferioridade inata da raça negra, inapta à civilização e a qualquer forma de desenvolvimento” (SANTOS, 2002, p. 130). Nina Rodrigues dessa forma realizava uma taxinomia dos tipos raciais, hierarquizando as “raças” por critérios de pureza biológica e superioridade social, moral e religiosa.

A raça negra no Brasil, por maior que tenham sido os seus incontáveis serviços a nossa civilização, por mais justificadas que sejam as simpatias de que a cercou o revoltante abuso da escravidão, por maiores que se revelem os exageros de seus turiferários, há de se constituir sempre um dos fatores de nossa inferioridade como povo. (RODRIGUES apud VALENTE, 1994, p.33).

As afirmações da época demonstravam o completo desconhecimento sobre as dinâmicas de funcionamento das civilizações africanas, seu modo de vida e a cosmogonia que sustenta suas relações sociais, políticas e familiares. Muitos dos negros que vieram escravizados para o Brasil pertenciam a grupos cristãos e muçulmanos na África, da mesma forma muitos destes viviam em cidades-estado, a exemplo dos yorubás, que urbanizados, organizavam-se politicamente protegendo-se de possíveis invasores, para tanto construíam unidades políticas menores e independentes. Essa forma de organização teve que ser reinventada em solo brasileiro frente às práticas de

desarticulação dos grupos que para cá eram trazidos. Note-se que no Brasil, tanto antes ou depois da abolição a única religião reconhecida era o catolicismo. Solange Nascimento aponta que:

Não obstante, no Brasil indubitavelmente, o papel da Igreja também foi o de forjar comportamentos e códigos sociais, sendo uma peça fundamental de interlocução no processo civilizador, pelo qual a educação e a religiosidade, foram a base para a construção dos discursos e práticas constituídas no espaço social. {...} o processo de negação cultural do negro teve reflexos nos processos de construção identitária, solapando a expressão linguística, musical e religiosa. Nascimento (2009, p.3).

Segundo Bastide (1985) as estruturas sociais africanas foram destruídas, os valores conservados; entretanto esses valores não subsistiriam se não se formassem novos quadros sociais, se não se criassem instituições originais que os encarnassem e os permitisse sobreviver, perpetuar-se e passar de uma geração a outra. Nesse sentido apresentamos uma inferência de Pai Alex quanto à resistência empreendida pelos negros escravizados no período colonial:

“Para não serem castigados os escravos colocavam no meio das pratarias os assentos dos orixás. O branco passava olhava e dizia lá tá minha prataria, na verdade era assentamento de orixá. Olha lá tá cultuando os ouro. Arrumavam os pratinhos e colocavam nas louças. E lá dentro colocavam joias, braceletes...”. (entrevista realizada em outubro de 2014).

No contexto da resistência da população afro-brasileira os quilombos, as confrarias e irmandades, os terreiros de candomblé se constituem espaços de manutenção cultural, solidariedade e proteção mútua, englobando aí povos de diferentes etnias, famílias e nações em um objetivo maior: a sobrevivência.

A CRUZADA NEOEVANGÉLICA: A DESLEGITIMIZAÇÃO DAS PRÁTICAS RELIGIOSAS AFRO-BRASILEIRAS

Todos os dias, quando um dos nossos é agredido por “filho do capeta”, nós morremos. Em cada ação arquivada nos Juizados Especiais Brasil à fora, quando juízes ou conciliadores não reconhecem a intolerância religiosa contra nossos ancestrais como violação a um direito fundamental, nós morremos. Todos os dias, quando traficantes proibem que usemos nossos fios de contas e guias nas favelas e periferias, nós morremos. Mas, mesmo esta morte simbólica, ainda parece muito pouco. Assistimos todos os dias um dos nossos perder um emprego, sofrer uma violência verbal, ter o terreiro incendiado, perder a guarda de um filho na

Justiça... tudo porque o Candomblé e a Umbanda são religiões minoritárias, que atuam sob a lógica da ancestralidade – que nos permite pensar uma unicidade diversa. (...) – sabemos que as escolas expulsam nossas crianças, os hospitais não atendem nossos filhos e até mesmo nossos vizinhos se sentem incomodados com os sons dos nossos atabaques.
 Marcos Rezende

Oju Oba, Casa de Oxumarê.

No contexto atual é notável que determinados segmentos religiosos tenham ganhado espaço no que tange ao protagonismo religioso, sobretudo aqueles de caráter que chamaremos aqui de neoevangélicos. Com forte inserção em diferentes esferas sociais e políticas esse processo tem fortalecido a institucionalização do racismo e da intolerância a partir da representatividade política das religiões neopentecostais, das campanhas de desqualificação das religiões de matriz africana por alguns juristas e entidades públicas e privadas, da demonização dos cultos de origem africana em pregações públicas, das evangelizações em massa, além da ampliação em larga escala de uma literatura que doutrina milhares de pessoas e orienta a desvelar e se precaver do poder demoníaco dos cultos das religiões afro-brasileiras.

São inúmeras as publicações que desqualificam os cultos às divindades do panteão africano, criminalizando e demonizando pais, mães de santo e demais adeptos, a exemplo da revista Folha Universal que em uma edição de 1999 usou a imagem de Mãe Gilda do Terreiro Axé Abassá de Ogum, de Itapuã, em Salvador. A imagem foi usada ao lado da seguinte manchete: “Macumbeiros Charlatões lesam a bolsa e a vida dos clientes- O mercado da enganação no Brasil cresce, mas o Procon está de olho”. O livro Orixás, Caboclos e Guias: deuses ou demônios (1996) é outra publicação que recebeu pedido de remoção de circulação pela Procuradoria do Estado da Bahia, por ser considerado ofensivo às religiões de matrizes africanas. A mesma editora em outro volume da revista “A folha Universal”, usa imagens de crianças do Terreiro Ilé Omo Oya Leji, da Baixada Fluminense, com a legenda: “Filhos do Demônio”, na mesma edição outra foto apresentava a seguinte legenda: “Essas crianças, por terem sido envolvidas com os Orixás, certamente não terão boas notas na escola e serão filhos-problema na adolescência”. (Macedo, 1996, p. 50). Como desdobramento das publicações as crianças passaram a ser discriminadas e rechaçadas no ambiente escolar, tanto pelos colegas quanto pelas professoras, que os chamavam de “macumbeiros” e “filhos do diabo” (Caputo, 2012). Tal prática também pode ser observada nas revistas

Desperta e Sentinela, entregues pelos Testemunhas de Jeová em visitas domiciliares. nas quais é enfatizado que Deus abomina a macumba, a idolatria e a homossexualidade.

Essa crescente coerção contra as religiões afro brasileiras tem se intensificado e tomado proporções cada vez mais preocupantes no sentido do respeito à diversidade e a livre expressão religiosa, concomitante a isso é crescente o ataque aos terreiros de Candomblé, seus ritos e símbolos, pais e mães de santo, em ações que depredação, incêndios, violência física e até mesmo homicídios de adeptos dessas religiões. Quanto a esse tema Pai Alex, Babalorijá do Bairro do Alto das Pombas em Salvador-BA expõe: *“Até sal eu encontrei aqui na porta. Quando eu cheguei mora aqui eu fui perseguido, invadiam aqui, até sal eu encontrei. Você acha que nosso senhor Jesus Cristo, um ser tão divino, tá mandando eles fazer essa descaração que eles fazem?(...) Eu oro, eu chamo por Deus, passo por problemas como todo mundo passa.* (entrevista realizada em outubro de 2014).

Quanto a essa realidade Mariano alerta que “os ataques desferidos contra os cultos afro-brasileiros, além de centrados em interesses expansionistas, estão imbuídos do velho ranço da ortodoxia cristã, em oposição à magia”. (2009, p. 200). A fala de Mariano está em consonância com as inferências de Pai Alex sobre a questão: *“Sabe o que tá faltando pros padres, pros pastores? É inteligência. A bíblia fala do mundo dos espíritos e eles sabem.*

As ações decorrentes dessa vertente religiosa muito se aproximam dos preceitos Calvinistas, que de acordo com Weber (2008), acreditavam em sua predestinação para a salvação do mundo, o que as afastava completamente dos outros indivíduos, estes renegados ao pecado e a vida mundana. Tendo essa concepção de “escolhidos”, o abismo que os separava dos outros se ramificada em todas as relações sociais. Ainda segundo o autor:

Essa consciência da graça divina por parte dos eleitos e santos era acompanhada de uma atitude com relação ao pecado do próximo não de compreensão baseada na consciência das próprias fraquezas, mas de ódio e de desprezo por considerá-lo inimigo de Deus e portador de sinais da condenação eterna. (2008, p. 66).

Essa consciência da graça divina está relacionada além da predestinação, ao sucesso e a “ser um vencedor”, como é amplamente reforçado como objetivo motor para a vida social e religiosa. Todos os “não eleitos” estão muito distantes do sucesso, do acesso aos bens materiais e das graças divinas às quais esse segmento tem amplo acesso. Esse preceito, assentado na teologia da prosperidade e pautado na ideologia

neopentecostal, propaga que aqueles “escolhidos” estão destinados à prosperidade e a felicidade. Através da fé em Deus, do combate ao diabo e dos dízimos, a retribuição divina virá na existência ainda nesta vida. Segundo esta teologia, o principal sacrifício que Deus exige de seus seguidores é de natureza financeira, ou seja, ser fiel nos dízimos e dar generosas ofertas, mas a recompensa divina também se dará por ganhos materiais (Mariano, 2009). Aliado a essa visão está a missão de combater o mal, travando uma verdadeira guerra a tudo e a todos que não professam a mesma crença. Oliveira aponta:

A finalidade funciona como a escatologia da ideologia dominante. É preciso ter não apenas uma fonte de pureza no território da origem para legitimar os discursos de dominação, mas também o discurso moral da finalidade para justificar as ações presentes em vista de um futuro de ouro de recompensas a ser encontrado por aqueles que mantiverem-se fiéis às representações ideológicas do grupo dominante. É assim que a idéia de paraíso, de céu, de bom futuro, de salvação etc. nasceram entre nós. A finalidade é o que está no futuro muito embora controle e dê sentido às relações travadas no agora. Ela é uma ideologia moral disfarçada em escatologia. A finalidade apresenta-se como única, logo, determina o caminho a ser percorrido para se alcançar o sentido profundo de uma ação incompreensível no presente, mas iluminada pela clareza escatológica da ideia de finalidade. (2003, p. 88).

Essas concepções se revertem em ações que afetam diretamente as religiões de matriz africana, ações estas em grande parte ligadas aos adeptos das religiões neopentecostais. Embora não sejam as únicas a discriminar as religiões de matriz africana, o discurso da demonização associado ao racismo imprime em alguns casos, ações de violência e clara manifestação de intolerância.

Essas práticas, alimentadas por depoimentos e testemunhos nos cultos, avançam seu alcance por meio de programas televisivos, sites de internet, materiais gráficos os mais diversos como: folders, jornais, livros que exploram situações de possessão demoníaca. Em muitos casos tendo como protagonistas “ex-pais e mães de Santo” que, por intermédio dos pastores, se “livram” dos malefícios causados pelos rituais que antes conduziam. De acordo com Silva (2007) esse apelo por muitas vezes tem desdobramentos como os levantados:

Insuflados por essa crença, os membros das igrejas neopentecostais muitas vezes invadem terreiros visando a destruir altares, a quebrar imagens e a “exorcizar” seus frequentadores, o que geralmente termina com agressão física. No Rio de Janeiro, umbandistas do Centro Espírita Irmão Frei da Luz foram agredidos com pedradas pelos frequentadores de uma Iurd situada ao lado desse Centro (...) Uma adepta da Tenda Espírita Antônio de Angola, no bairro de Irajá, foi mantida por dois dias em cárcere privado numa igreja evangélica com o objetivo de que esta renunciasse a sua crença e se convertesse ao evangelismo. (2007, p.12).

Ainda nesse processo de cerceamento da expressão religiosa das populações afro-brasileiras, o acirramento da violência tem sido agravado pela ação coercitiva de traficantes frequentadores de igrejas evangélicas, a exemplo da situação vivenciada pelo povo de terreiro no Morro do Amor, no Complexo do Lins, RJ. Os traficantes da favela, não toleravam a “macumba”. Terreiros, roupas brancas e adereços foram proibidos no morro. Aqueles que frequentavam terreiros em outros bairros teriam de fazê-lo escondendo suas roupas dentro de bolsas ou sacolas, caso contrário, eram expulsos sumariamente das comunidades. Praticar a religião se tornou um ato clandestino.

Para além disso, outras representações culturais afro-brasileiras são atacadas intermitentemente pelas religiões neopentecostais, ora negando e agredindo as práticas, ora cooptando-as a fim de descaracterizar e negar as origens africanas. Quanto a essa prática Vagner Gonçalves da Silva (2007), cita duas situações que bem as ilustram. Como exemplo da primeira situação podemos citar o esvaziamento da bateria mirim “Toca o Bonde”, projeto de uma Organização não Governamental realizado na periferia de Santa Tereza, em que os pais evangélicos retiraram seus filhos do projeto alegando que o samba está relacionado ao “culto do demônio”, essa realidade também é vivenciada em Salvador-BA por mestres da cultura popular, que veem jovens das periferias não mais participarem dos blocos e samba de roda pela conversão às religiões pentecostais. Quanto à apropriação dos elementos da cultura africana, podemos citar a realização em Goiânia, do I Encontro Nacional de Capoeiristas Evangélicos, cujo tema torna clara a intencionalidade da completa negação do legado cultural afrodescendente: “Deus - o verdadeiro ancestral da capoeira”.

Essas práticas recorrentes nas igrejas neopentecostais, são tratadas por Ari Pedro Oro (2007) como religiofágicas, segundo o autor “literalmente comedoras de outras religiões”, nessa linha de análise Rômulo de Almeida (2003, p.341) as intitula como religiões que procedem a “fagocitose religiosa”, ou seja, reconstroem seu repertório, símbolos, ritos e crenças a partir da incorporação e ressemantização de fragmentos, de partes de outras crenças religiosas.

Os balizadores de ancestralidade presentes nas religiões de matriz africana referentes às vivências, a exemplo dos objetos, hábitos, costumes, canções, rituais,

mitos, modos de produção e demais elementos que permeiam seu cotidiano não encontram lugar na lógica das religiões judaico-cristãs, uma vez que:

[...] no mundo africano há concepções singulares do universo, de tempo, força vital, socialização, poder, pessoa, morte, oralidade/palavra, produção, família e ancestralidade, bem como princípios que regem a vida destas sociedades como o da integração com a natureza, a dimensão comunitária da vida, estrutura cognitiva, o respeito e a relação estreita com a tradição, o princípio de inclusão e o princípio da diversidade. (Oliveira, 2003, p.42).

A população afro-brasileira tem feito frente às manifestações de racismo e intolerância religiosa presentes desde o Brasil Colônia até os dias de hoje, período no qual foi perseguida por quatro séculos pela Igreja Católica, submetida ao discurso médico e jurídico e suas políticas de eugenia e branqueamento, assim como as práticas excludentes das elites tradicionais e racistas que classificam essas manifestações culturais e religiosas como exóticas e folclóricas, desqualificando e reduzindo toda sua simbologia e ritualidade.

Nesse aspecto vale conferir o reconhecimento do legado histórico cultural dos povos africanos com a construção filosófica, tecnológica, botânica/medicinal cooptada por outras civilizações nos processos de exploração e expropriação sistematicamente impetrados ao continente africano bem como os países da diáspora africana.

COSMOGONIA AFRICANA: A PARTE NO TODO E O TODO NA PARTE

O processo contínuo de criação e recriação tem possibilitado às comunidades afrodescendentes a preservação de sua religiosidade, realimentando a ritualidade e o significado simbólico que lhes são atribuídas. Em meio a esta teia de relações materializadas no território, os povos africanos, movidos pela cosmogonia presentes na interpretação cultural e geográfica de mundo criam e reinterpretam os sentidos estéticos, culturais e ideológicos predominantes nessas comunidades a partir de conhecimentos transatlânticos e diaspóricos, produzindo dessa maneira espaços que refutam a racionalização canônica ocidental com traços culturais de auto referência.

De acordo com Luz, 2013 “o legado dos valores africanos, que permitiu uma continuidade transatlântica, está consubstanciado nas instituições religiosas”, ou seja a sacralidade permeia as relações com o universo, com a natureza, bem como as relações que se estabelecem nas esferas políticas, econômicas e sociais. No Brasil as religiões de matriz africana foram trazidas como tradição e conhecimento milenar de diferentes

grupos étnicos: Nagô ou Iorubá; Queto ou Ketu; Efan, na Bahia, Rio de Janeiro e São Paulo; Ijexá, principalmente na Bahia; Nagô egbá ou nagô no nordeste, Rio de Janeiro e São Paulo; Mina nagô ou tambor de mina no Maranhão; Xambá em Alagoas e Pernambuco; Banto, Angola e Congo, do nordeste até o Rio Grande do Sul; Jeje e Jeje mina (língua mina) e candomblé de caboclo (entidades dos povos indígenas).

Podemos descrever as entidades são deuses que personificam aspectos da natureza, relacionam-se com determinadas atividades humanas e comportam arquétipos que informam seus feitios, domínios, atributos, traços de comportamento e personalidade. Os arquétipos são herdados geneticamente dos ancestrais de um grupo de civilização, etnia ou povo. Os arquétipos não são memórias coesas e "palpáveis" no contexto ou definição clássica de memória, mas são o conjunto de informações inconscientes que motivam o ser humano a acreditar ou dar crédito a determinados tipos de comportamento, assim, os arquétipos correspondem ao conjunto de crenças e valores comportamentais básicos do ser humano podendo se manifestar nas crenças religiosas, mitológicas ou no comportamento inconsciente do indivíduo. Esses conteúdos simbólicos apreendidos por intermédio da experiência religiosa são empregados pelos fiéis para classificar, reconhecer ou integrar as pessoas de "dentro" e de "fora" na estrutura dos cultos.

Os diferentes cultos praticados no Brasil, se distinguem entre outros elementos, pelo conjunto de divindades veneradas, a musicalidade, a língua sagrada usada nos rituais, à hierarquia e regras intrínsecas a cada grupo, presentes nos ritos do candomblé, da umbanda, batuque, tambor de minas, entre outras.

Buscaremos nesse sentido discorrer sobre alguns dos fundamentos presentes nas religiões de matriz africana considerando que, no processo de recriação dessas expressões, elementos de outras culturas foram incorporados e seus próprios elementos ressignificados, sem, entretanto, desvincular essas religiões de elementos fundantes trazidos por seus antepassados, elementos estes que passaremos a abordar na sequência.

Uma característica comum a essas religiões é a não existência da dualidade presente nas culturas ocidentais na relação entre homem e natureza, sua concepção está assentada na ideia de que tudo está interligado e interage. Dessa forma o todo é a parte e a parte é o todo. Não há escatologia. O tempo dos ancestrais é o tempo passado e também o tempo presente. Em uma roda de capoeira ou de candomblé, em uma gira de

umbanda, ou em uma Roda de São Gonçalo há a evocação do passado, dos ancestrais e das divindades que transcendem a relação de tempo e espaço.

Destarte o culto aos ancestrais é muito presente nas culturas africanas. De acordo com LUZ (2013, p. 93): “Um dos aspectos invariantes da religião negra é a existência do culto aos ancestrais. Tanto a tradição nagô como a jeje e a congo-angola, que cultuam as forças cósmicas que regem o universo, se complementam com o culto aos ancestrais”. Dessa forma, o culto aos ancestrais, pode ser entendido como a pedra fundamental da cosmovisão africana, uma vez que se caracteriza como uma síntese dos elementos estruturantes dessas culturas. Oliveira corrobora afirmando que: “o culto aos ancestrais preserva e atualiza, da melhor maneira possível a originalidade e a genuinidade dos elementos estruturantes da cosmovisão africana. A concepção de universo, de poder, de pessoa estão nele contemplados”. (2003, p. 33).

Outra característica das religiões africanas é seu caráter eminentemente comunitário, pautadas em uma concepção da vida e do universo, o que se prima é o bem-estar dos membros da comunidade, isso independente de classes ou privilégios sociais. Associado a isso, é imprescindível aos adeptos das religiões tradicionais africanas, o profundo conhecimento sobre a natureza e a realidade social em que se inserem. De acordo com Oliveira (2003), o conhecimento social também implica em profundo conhecimento da natureza, uma vez que a existência dessas sociedades e suas práticas são dependentes dos elementos naturais. Assim “a relação entre o sagrado e a natureza é simbiótica” como nos ensina um antigo provérbio africano: “Kosi ewé, kosi orisá”, ou seja “sem folhas não há orixá/divindade”. Os ritos, os cultos, os mitos, as oferendas, as dinâmicas dessas relações estão intrinsecamente relacionadas aos elementos da natureza. Nesse aspecto, as religiões de matriz africana têm um corpo de doutrina que lhe fundamenta, no qual o sujeito cria sua identidade e seu sentimento de pertença, tendo assim, que se adaptar a três ambientes: o ambiente natural, o ambiente social e o ambiente sobrenatural, a religião é um fenômeno socioambiental que coexiste com a realidade sobrenatural.

Dessa forma, a relação que se estabelece com o meio, têm outras referências diferentes daquela reificada pelo capitalismo nas sociedades ocidentais, os elementos da natureza não se apresentam como lugar ou objeto de consumo e exploração, mas lugar do sagrado. Os rios, pedras, matas e florestas se configuram lugar ritualístico, tendo que ser preservado e mantido. Segundo a yalorixá Palmira de *Yánsàn*:

O candomblé vai contra essa lógica que hoje destrói o planeta. Nossa religião lida com quatro elementos da natureza (ar, fogo, terra e água) e com os três reinos (vegetal, mineral e animal). São esses elementos integrados que formam o Asê, a força dinâmica que a tudo move e anima. Portanto, o candomblé é a religião mais ecológica que existe, porque só concebemos a nossa própria existência integrada à natureza”. (Caputo,2012, p. 76).

A natureza está diretamente relacionada com os mitos, de acordo com Oliveira “a mitologia, ao referir-se a todas as ações humanas significativas, explica e compreende suas contradições sociais e individuais, propondo caminhos alternativos para sua ação sobre o real” (2003, p. 55), assim alguns mitos são relacionados às divindades responsáveis pela criação do mundo, outros são denominados ancestrais, homens e mulheres que, por suas vidas exemplares, foram divinizados e passaram a personificar forças e fenômenos naturais, a literatura e a mitologia africanas nos contam sobre os orixás, sua vida na terra, suas lutas e como se tornaram divindades. Cada divindade representa uma força da natureza, quando um devoto dessas religiões a invoca, está invocando as forças da natureza pertencentes à criação.

Os fundamentos da religião perpassam diferentes esferas da vida de cada indivíduo, assim como do grupo familiar ou seu grupo social. Tudo que diz respeito à vida está ligado à religião. Na África iorubana, as atividades laborais estão relacionadas à divindade que rege um determinado grupo familiar, dessa forma as famílias tradicionais de caçadores têm como orixá Oxóssi, que é caçador e patrono de todos os caçadores. Famílias de pescadores costumam ter Iemanjá ou Oxum ou outro orixá que tenha como elemento as águas. Famílias de soldados estão ligadas a Ogum. Famílias ligadas ao poder real são descendentes de Xangô. Nessa perspectiva as entidades são deuses que personificam aspectos da natureza, relacionam-se com determinadas atividades humanas e comportam arquétipos que informam seus feitos, domínios, atributos, traços de comportamento e personalidade. Nesse sentido Oliveira aponta que:

O sistema mítico não é fragmentário nem excludente; é sistêmico - no sentido de compreender a existência como um todo -, e integrativo. Os mitos, os processos de iniciação, os rituais, enfim, toda a estrutura mítica obedece a uma lógica própria. Lógica essa que concebe o tempo diferentemente do pensamento racional. Enquanto o que regula a sociedade capitalista é o tempo cronológico e evolutivo, medido sempre pela produção do capital, no candomblé prevalece o tempo mítico. Enquanto o primeiro é fragmentado e linear o segundo se realiza plenamente dentro de um ciclo que abarca a totalidade da existência. (Oliveira, 2003, p.54).

Nesse sentido podemos afirmar que existe uma dissonância entre a cosmovisão africana e as estruturas eurocêntricas. Quanto a isso Oliveira nos atenta para a valorização da mulher e a relevância de seu papel sócio-político-religioso, a negação do entendimento do ser humano pelo viés do binarismo e os “valores civilizatórios mais coletivos, mais integrativos, mais humanos que os modelos ocidentais”. Frente à nova conjuntura imposta, o negro escravizado foi compelido a se incorporar compulsoriamente a um modelo social pautado na “família patriarcal, no latifúndio, no regime de castas étnicas”, tendo assim que recriar suas manifestações nesse outro contexto.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Os saberes e práticas trazidas pelos negros escravizados produziram nos processos diaspóricos situações de negação, reinvenção e recriação de suas expressões religiosas. Num lugar em que essas práticas eram submetidas aos preceitos da fé cristã, tudo que estava relacionado às manifestações africanas foi demonizado, cooptado ou refutado como representações grotescas, primitivas e incivilizadas.

Em todo o lugar arquivos nos revelam a presença de regulamentos contra as reuniões de caráter religioso da população negra, ou de perseguições intentadas contra casas de sorte, calundus e associações de jurema, seguidas da prisão dos fiéis e de seus sacerdotes. Mesmo frente a todo esse aparato de construção da criminalização das religiões de matriz africana, mantiveram-se as concepções seculares e singulares de força vital, pessoa, espaço/tempo, universo, morte, produção, família, oralidade e ancestralidade assim como a observância e manutenção da tradição, da vida comunitária, a integração com a natureza, do respeito à diversidade e aos anciãos, justamente por terem vivido mais, os anciãos são concebidos como detentores do conhecimento.

As práticas religiosas, maior conexão dos povos africanos com suas raízes e ancestralidade, tiveram e tem ainda, papel fundamental na preservação da identidade e de resistência ao discurso desqualificante a que vêm sendo submetidos em diversos espaços, sejam estes públicos, privados e institucionais. Em relação ao significado do processo civilizatório afro-brasileiro Luz (2013) aponta que “a religião negra é depositária dos profundos conhecimentos das leis e das forças que regem o universo e de como bem utilizá-las, possibilitando a expansão e continuidade da vida.” O que

segundo o autor estimula a permanência de padrões estéticos e formas específicas de acesso e comunicação de seu sistema simbólico em contraponto à cultura europeia hegemônica.

A exemplo da invasão do Continente Africano, nas Américas as práticas colonizadoras traziam a cunha da destruição das bases religiosas, mesmas bases que tanto na sociedade escravista quanto na República tiveram significativo papel nos processos de fortalecimento, de resistência e revigoramento identitário. No sentido de preservar suas crenças religiosas diante das proibições e constante vigilância imposta pela igreja e pelos senhores de escravos, os cultos religiosos acabaram sendo resignificados. Luz (2013, p. 297) afirma que: “Perseguida, a religião negra continuava através dos oratórios, das ermidas, dos santuários, das irmandades, das romarias, das procissões, das festas e cruzes”.

Com relação à perspectiva de mundo e as relações daí advindas Nascimento (2009) aponta que a visão cosmogônica norteia as relações nas comunidades afro-brasileiras, constituindo-se como fundamental na permanência dos diferentes signos e significados por elas construídos.

Essa visão e percepção de mundo estão na contramão das estruturas sociais pautadas no capitalismo e nas práticas excludentes, uma vez que ali seus adeptos encontram espaços de legitimação e alteridade. As mulheres, por exemplo, têm papel de suma importância na condução dos ritos, no conhecimento dos mistérios iniciáticos e dos fundamentos da comunidade; os negros ali se reencontram com sua ancestralidade e exercem papéis significativos, diferentemente das estruturas sociais vigentes; homens e mulheres de baixa renda, por isso segregados socialmente, ali são detentores de conhecimentos milenares acerca dos rituais, da condução de cerimônias públicas, no cuidado dos assentamentos das divindades, dentre outras atividades.

De acordo com Oliveira, essas comunidades podem se constituir como “um modelo onde os aspectos civilizatórios africanos foram reinterpretados na lógica da cultura negra, apresentando-se muito além de um mero exemplo cultural para se tornar um modelo ético-político”. (2003, p. 47).

O caráter conflitante entre a cosmovisão africana e as estruturas dos cânones ocidentais se percebe na valorização e espaço da mulher e do negro, na negação do

binarismo e racionalismo e de uma interpretação das relações pautada na coletividade, na integração, na relação entre humanidade e o meio em que vive.

Os processos de expropriação e marginalização social, a desterritorialização e embotamento da identidade no período escravista e os contínuos processos de enfrentamento encontraram nas religiões de matriz africana um importante lugar de liberdade e de reconexão com as origens. No contexto atual esses espaços ainda se constituem como lugar de resistência, integração social e formação cultural. Lugar de acolhimento e permanência dos laços ancestrais.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Rômulo Machado. *A Universalização do reino de Deus*. 2003, 187p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Curso de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- ARAÚJO, Maurício Azevedo. *Do Combate ao Racismo à Afirmação da Alteridade Negra: as religiões de matriz africana e a luta por reconhecimento jurídico - repensando a tolerância e a liberdade religiosa em uma sociedade multicultural*. 2007, 120p. Dissertação (Mestrado em Direito), Curso de Pós-Graduação em Direito, Universidade de Brasília. Brasília.
- BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. 2. ed. São Paulo. Pioneira, 1985.
- CAPUTO, Stela Guedes. *Educação nos Terreiros: e como a escola se relaciona com crianças do candomblé*. Rio de Janeiro, Pallas, 2012.
- FREIRE, Gilberto. *Casa grande senzala*. Brasília, Editora UnB, 1963.
- LUZ, Marco Aurélio de Oliveira. *Agadá: dinâmica da civilização africana-brasileira*. Salvador, Centro Editorial e Didático da UFBA e SECENEB, 2013.
- MACEDO, Bispo Edir. *Orixás, caboclos e guias: Deuses ou demônios?* Rio de Janeiro, Editora Universal, 1996.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo. Editora Loyola, 2009.
- MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma Lino. *O Negro no Brasil de Hoje*. São Paulo: Global. Paulo: Global. 2006.
- NASCIMENTO, Solange Aparecida. *Os Construtos Acerca das Representações Religiosas em uma Escola Estadual*. In: Anais do XII Simpósio Internacional Processo Civilizador: Civilização e Contemporaneidade, Recife, 2009.
- OLIVEIRA, David Eduardo de. *Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*. 2. Ed. Curitiba: Editora Gráfica, 2003.
- SANTOS, Juliana Elben. *Os Nagô e a Morte*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

SILVA, Vagner Gonçalves. *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

SILVEIRA, Ada Cristina Machado. *Intertextualidade, memória e estereótipo*. Alceu (PUCRJ), v. 12, p. 76-88, 2006.

VALENTE, Ana Lúcia. *Ser Negro no Brasil de Hoje*. S. Paulo: Moderna, 1994.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. 2ª Edição revisada. São Paulo, Cengage Learning. Anais do III encontro nacional do GT história das religiões e das religiosidades, 2008.

_____ *A demonização pentecostal dos cultos afro-brasileiros*. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: EDUSP, 2007.

Recebido em 29/04/2016

Aprovado em 28/07/2016