

IDENTIDADE, TRADIÇÃO E LEGITIMIDADE NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS¹

Antonio Giovanni Boaes Gonçalves²

Rosalira dos Santos Oliveira³

RESUMO

Este artigo se debruça sobre o discurso da tradição e a forma como ele é empregado na busca por legitimidade e prestígio dentro do campo religioso afro-brasileiro nas cidades do Recife e João Pessoa. Ultimamente as religiões afro-brasileiras têm passado por mudanças importantes relacionadas à emergência de um novo contexto no campo das relações raciais e, também, no mercado religioso brasileiro. Com relação ao primeiro aspecto, dois fenômenos se destacam: (1) a postura presente em vários segmentos dos movimentos negros que tendem a encarar as religiões afro-brasileiras como “espaços de resistência cultural” e componente indispensável da construção/afirmação da identidade negra, e (2) a atuação do Estado que passou a desenvolver políticas públicas voltadas para essas religiões. Outra fonte de legitimidade advém do mercado religioso e suas tendências atuais, nas quais as religiões que valorizam o simbólico, o mágico e o corpo tendem a atrair um número significativo de adeptos e simpatizantes. No centro das negociações e reposicionamentos envolvidos, encontra-se a referência e a reivindicação de continuidade com “a tradição africana original”. Essa tradição, sempre em processo de invenção e reinvenção, constitui uma das fontes de legitimação a partir da qual as denominações religiosas afro-brasileiras, especialmente o candomblé, têm buscado assegurar o seu reconhecimento, não apenas dentro do campo religioso afro-brasileiro, mas também junto à sociedade englobante.

PALAVRAS-CHAVE: tradição; identidade; reafrikanização; religiões afro-brasileiras; candomblé.

¹ Este texto é um extrato do relatório de pesquisa financiada pela FUNDAJ e CNPq, realizada pelos autores nas cidades do Recife e João Pessoa, capitais de Estados do Nordeste do Brasil.

² Doutor em Sociologia pela UNESP – São Paulo, professor do Programa de Pós-graduação em Sociologia e do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa. Fone: 055 (83) 3216-7141. Email: giboaes@ig.com.br

³ Doutora em Antropologia pela PUC – São Paulo. Pesquisadora Assistente da Diretoria de Pesquisas Sociais da Fundação Joaquim Nabuco. Endereço: Rua Dois Irmãos, 92 – Apipucos. CEP 52071-440 – Recife- PE- Brasil. 055 (81) 3073-6519. Email: rosalira.santos@fundaj.gov.br

Identité, tradition et légitimité dans les religions afro-brésiliennes

RESUMÉ

Cet article met l'accent sur le discours de tradition et la façon dont il est employé dans le champ religieux afro-brésilien de Recife et João Pessoa, à la recherche de sa légitimité et de son prestige dans ce contexte. Récemment, les religions afro-brésiliennes ont connu des changements importants liés à l'émergence d'un nouveau cadre dans le domaine des relations raciales et aussi dans le marché religieux brésilien. En ce qui concerne le premier aspect, deux phénomènes se distinguent : (1) La position des différents segments des mouvements sociaux des noirs qui tendent à faire face aux religions afro-brésiliennes comme des « espaces de résistance culturelle » et l'élément indispensable de la construction/l'affirmation de l'identité noire, et (2) l'action de l'État désormais à développer de politiques publiques tournées vers ces religions. Une autre source de légitimité provient du marché religieux et ses tendances actuelles, dans lesquelles les religions qui haussent la valeur symbolique, le magicien et le corps, ont tendance à attirer un nombre important de partisans et sympathisants. Au milieu des négociations et le repositionnement des agents concernés est la référence et la revendication de continuité avec « la tradition d'une origine africaine ». Cette tradition, toujours en processus d'invention et de réinvention, est la seule source de légitimité à partir de laquelle des confessions religieuses afro-brésiliennes, notamment le Candomblé, ont cherché à obtenir une reconnaissance, non seulement au sein du champ religieux afro-brésilien, mais aussi par la société environnante.

Mots-clés: tradition; identité; réafricanisation; religions afro-brésiliennes; candomblé.

Introdução

No campo das religiões afro-brasileiras, nas últimas décadas, o candomblé vem ganhando destaque e legitimidade junto ao governo, e em certo sentido, à sociedade. Tem-se notabilizado por reivindicar para si a autenticidade da tradição africana.

O campo religioso afro-brasileiro começou a estruturar-se, como campo, a partir da década de 20 do século passado com a institucionalização da umbanda, que foi a denominação predominante até mais ou menos a década de 70. Mas, a partir daí, o candomblé passa a receber impulso forte em busca de legitimidade. Isso ocorre devido a fatores

internos ao campo afro-brasileiro, e também ao mercado religioso no sentido mais amplo, o que envolve as transformações da sociedade da época, conforme Prandi (1991, p. 61 e ss). Também interferem fatores políticos ligados à afirmação do movimento negro como ator social, além de fatores ligados à promoção artística e cultural do candomblé.

A umbanda havia empreendido aquilo que Ortiz (1999) chamou a “morte branca do feiticeiro negro”, ou seja, o “embranquecimento” dos elementos africanos que alimentavam, no Rio de Janeiro, os rituais da macumba e da cabula. No projeto da umbanda, ao mesmo tempo modernizante e nacionalista, o “primitivismo” dos cultos mais africanizados deveria ser depurado pelo racionalismo do ideal civilizacional kardecista. Nesse fluxo, o candomblé permaneceu como religião de “negros”, “animista”, “fetichista”, “primitiva”. Aguardava o momento para ressurgir como uma religião universal.

A saída do candomblé da invisibilidade releva o momento de reconstrução das identidades, ou como preferem os próprios agentes dessa história, de afirmação de uma identidade religiosa, que é, ao mesmo tempo, negra e africana, ainda que, no seu meio, haja brancos, mulattos, mestiços etc. Isso pressupõe o confronto, a atitude política conscientemente orientada contra um “outro”: primeiramente, os “umbandistas”, os “sincretizados”, os “híbridos”, em seguida, os católicos e neopentecostais, chegando ao governo e à sociedade em geral. Fala-se, então, de uma identidade africana, não mais afro-brasileira e nem mesmo sequer brasileira, pois o ideal de nacionalidade ficou para trás, jazendo junto aos escombros da Ditadura. É uma “nova” identidade coerente com a época atual. E será numa África mítica que o candomblé procurará se afirmar, reivindicando para si o estatuto de “a verdadeira religião, a primeira a existir”. Ela se torna, então, um grande repositório de símbolos, imagens, palavras, ideais, histórias para alimentar as ações, os gestos, os gostos, os sonhos dos adeptos, sacerdotes e sacerdotisas da religião de matriz africana, ou, simplesmente, de religiões africanas, preterindo as agora anacrônicas, inautênticas, sincretizadas, religiões afro-brasileiras.

Dessa forma, é sobre a afirmação ou construção da identidade do candomblé e seus reflexos nos processos identitários afro-brasileiros que se quer falar neste artigo. Será considerada a importância que a imagem da África assume nesse processo, através do discurso da tradição, pureza e raiz. Além disso, verificar-se-á como o “ser africano” no campo religioso afro-brasileiro é sinal de reconhecimento, não só no campo, mas nos espaços públicos diante dos vários interlocutores envolvidos nos processos de negociação e de empoderamento dos quais os atores têm participado.

1 A invenção da tradição

Conceitualmente, tradição é um termo polissêmico, contudo, na acepção mais aceita nas ciências sociais, ela diferencia-se muito das vertentes de senso comum que a veem como uma herança imutável do passado. Giddens (1997, p. 80) define *tradição* como sendo “uma orientação para o passado, de tal forma que o passado tem uma pesada influência ou, mais precisamente, é constituído para ter uma pesada influência sobre o presente”. Vista por esse prisma, toda tradição pode ser considerada uma tradição inventada – no sentido proposto por Hobsbawn e Ranger (1997) –, ou seja, uma construção na qual as respostas às novas situações são elaboradas “sob a forma de referências a situações anteriores” (p. 10). Ao analisar o modo como se constrói uma tradição, os autores põem em evidência o seu caráter eminentemente político, o qual costuma atestar tanto uma continuidade histórica quanto uma identidade cultural.

Esse caráter político se faz fortemente presente no processo de construção da tradição religiosa afro-brasileira em suas muitas variantes. Analisando o caso da constituição da ideia de uma “tradição original africana” preservada em determinados terreiros e casas de culto, Capone (2004, p. 255 e ss) se pergunta sobre as circunstâncias que impulsionam a invenção de uma tradição. E responde que é, exatamente, no sentimento de perda da tradição que reside o impulso que leva a essa busca pelas origens, cujo objetivo é sempre a reconstrução (postulada como fidedigna) de um passado idealizado.

Constituindo-se, portanto, um instrumento de construção/afirmação de identidades, a tradição fornece a um determinado grupo um repertório de elementos que lhe possibilita delimitar as fronteiras entre “nós” e os “outros”, reafirmando a sua especificidade e legitimando suas aspirações políticas. Pensada dessa maneira, a tradição possui sempre um caráter interacional, ou seja, está ligada a um contexto de relações sociais, dentro do qual atua de forma excludente e hierarquizante.

No caso das religiões afro-brasileiras, a atuação excludente da tradição se dá não apenas em relação à sociedade englobante (nós x outros), como também dentro do próprio campo religioso, estabelecendo uma hierarquia entre as diferentes manifestações que o compõem. É nesse campo de disputas que a legitimidade outorgada pela tradição atua como um elemento legitimador e hierarquizador. No centro dessa dinâmica, encontra-se a referência à África, colocada como fiel da balança. Dessa maneira, ter-se-iam manifestações religiosas consideradas mais africanas (nas quais a pureza dos rituais e da organização “eclesial” teria se mantido relativamente conservada) e menos africanas (nas quais a influência de outras cosmovisões e concepções religiosas se fariam fortemente presentes).

Esses dois polos são organizados na forma de oposições hierárquicas, nos quais um deles é tido como *mais* (autêntico, puro, africano) enquanto o outro é visto como *menos*, sendo, portanto, inferior. No polo mais valorizado teríamos o candomblé, particularmente o candomblé (nagô/ketu), identificado com os terreiros “tradicionais” do Recife e Salvador. No segundo, vêm a umbanda e a jurema, associadas à degradação da tradição africana. Afirmar-se como mais africano significa reivindicar prestígio e poder junto aos outros praticantes.

É nessa conjuntura que “dessincretização” e “reafricanização” se têm tornado comuns no jargão de adeptos e pesquisadores. A própria denominação “de matriz africana”, agora preferida ao antigo termo “afro-brasileiro”, parece ter como objetivo destacar essa vinculação direta entre a origem (matriz) e a contemporaneidade dessas religiões. Desse modo, passam a ser pensadas em função da sua contiguidade para

com a tradição original e não mais como um “produto” de influências culturais distintas, tal como expressaria o termo “afro-brasileiro”. Enfim, não mais religiões sincréticas, mas, sim, africanas. Umbanda, jurema, macumba e até mesmo alguns tipos de candomblés como os que cultuam caboclos distanciam-se das matrizes africanas, da verdadeira religião dos orixás. Assim, parece que a toda manifestação dentro do campo que se afaste do modelo de tradição africana idealizada, atribui-se o qualificativo de “brasileiras”, indicando um grau de degeneração da essência religiosa africana.

De forma ainda mais radical, alguns sacerdotes e sacerdotisas do Rio de Janeiro e São Paulo – particularmente aqueles situados fora da área de influência dos terreiros tradicionais da Bahia – rejeitam a própria denominação “candomblé”. No seu entendimento o termo se refere a uma religião sincrética na qual as práticas ritualísticas foram perdidas e alteradas com o passar do tempo. Desse modo, preferem a expressão “tradição de orixá” para definir a sua religião. Como diz Silva (1999, p. 155), a reafricanização em estados como São Paulo,

vêm se mostrando como uma tendência crescente em certos terreiros, este processo resulta também da tentativa de redirecionar o campo de influência do modelo baiano de culto, em prol do modelo africano. Esse redirecionamento surge, ao que parece, a partir da percepção de que na luta pela tradição o candomblé de São Paulo se encontra em desvantagem, uma vez que mesmo dessincretizando-se ele não poderá se referir às suas raízes locais para legitimar suas práticas rituais no seu *mito de origem* (grifo do autor). Ele sempre, nesse caso, deverá referir-se à suas origens históricas recentes: Bahia, Recife, Rio de Janeiro etc.

Como exemplo, podemos citar o caso da famosa ialorixá Sandra Medeiros Epega do Ilê Leuywato situado na cidade de Guararema, São Paulo. É árdua defensora da Tradição de Orixá e sua trajetória representa bem o movimento em questão. Diz, no seu site⁴, ser “filha

⁴ <http://www.sandraepega.com.br/>

adotiva do falecido Bábáláwo Olarimiwa Epega”, adoção que lhe permitiu dar início ao clã Erin Epega no Brasil, atualmente já na nona geração, conforme dados do referido site. Mesmo sendo branca – para os padrões de classificação racial brasileiros – e não possuindo laços genealógicos com a família Epega, foi iniciada na Nigéria por seu novo pai adotivo/religioso. Aqui, se encontra um “atalho para a tradição”, como é apontado por Silva (1999, p. 156).

É interessante também citar o caso dos sacerdotes do candomblé paulista de origem bantu, registrados por Botão (2008), que, da mesma forma, procuram um “atalho para a tradição”. Um pouco diferenciado do caso da Ialorixá Epega, pois, tratando-se de candomblés congo-angolenses, o processo de busca pela legitimidade via tradição, não se orienta para a região da Nigéria e do Benin, mas para a região bantófona. A busca pelas origens bantu, ao contrário do que aconteceu no processo de dessincretização dos candomblés ketu/nagô, não nega o culto aos caboclos, pois são vistos como ancestrais do lugar, e pela tradição bantu, deve-se cultuar os ancestrais das terras onde se habita. Entretanto, esse movimento de dessincretização implica também dessincretizar os candomblés ketu/nagô. Daí a importância de abandonar as línguas iorubana e ewe/fon nos rituais, em proveito do quicongo e quibundo, bem como deixar de lado a “orixalização” dos deuses das nações bantu. Isso leva à busca de novos símbolos e rituais na própria África bantu e não nos antigos terreiros de candomblé congo-angola da Bahia. O fluxo entre África e São Paulo se intensifica. Inclusive novos deuses (*jinkisi*), até então desconhecidos e não cultuados no Brasil, são trazidos pra cá por sacerdotes africanos que os assentam na terra brasileira para serem cultuados pelos adeptos dos candomblés congo-angolenses (Botão, 2008).

2 O sentido político da Tradição

Ao longo da pesquisa, foi possível perceber que a emergência do discurso da tradição e da pureza africana está relacionada a um contexto social e político caracterizado, entre outros aspectos, pela entrada, de forma coletiva e articulada, das religiões afro-brasileiras na esfera públi-

ca. A presença delas como atores políticos tem se tornado um fato comum, tanto nos fóruns e espaços de articulação da sociedade civil quanto nas plenárias, conferências e outros espaços de negociação com o poder público, nas suas mais diferentes instâncias.

Uma das formas como essa participação vem sendo estimulada é através da importância que assumem as expressões da religiosidade afro-brasileira no discurso dos movimentos sociais negros. Na perspectiva de muitos militantes, a vinculação a essas religiões passou a ser vista como uma marca de legitimidade, um sinal de “fidelidade às origens”. Dessa maneira, o candomblé foi elevado ao nível de componente essencial da identidade negra e o seu reconhecimento e valorização vistos como parte fundamental do processo de afirmação identitária do “povo negro”. Ora, essa afirmação da sua negritude (leia-se da sua diferença em relação à sociedade nacional) passa por uma hipervalorização de tudo aquilo que é postulado como africano. Pois, como comenta Sansone (2002, p. 267):

A determinação do que é “africano” na maioria dos casos é impressionista. Os objetos, a língua e o ritmo musical são definidos como africanos não através de uma pesquisa cuidadosa, que ainda é rara, e sim muitas vezes por uma associação superficial por semelhança ou por observação. “Parecer africano” ou “soar como africano” é na verdade o que torna algo “africano”.

É nesse contexto que as religiões afro-brasileiras passam a ser encaradas pelos movimentos sociais negros como um componente indispensável da construção/afirmação da identidade negra e africana. Encontramos, portanto, nesses grupos, uma profunda valorização dos aspectos considerados tradicionais ou “puros” da religiosidade de “matriz” africana, em detrimento do sincretismo ou da assimilação. Essa postura conduz à valorização de algumas expressões da religiosidade e da cultura afro-brasileiras, como o candomblé e a desvalorização de outras, como a umbanda e a jurema. É por conta dessa percepção de uma relação estreita entre religião e identidade que os movimentos negros têm incluído, sistematicamente, em sua agenda política, a reivindicação por políticas públicas de proteção e promoção das religiões “negras”.

Em paralelo à atuação dentro dos espaços de organização dos movimentos sociais negros, algumas lideranças religiosas têm investido na construção dos seus espaços próprios de organização política, criando redes/articulações que visam a dar maior visibilidade às suas demandas específicas. Entre essas, pode-se citar a Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde e a Rede de Mulheres de Terreiros, entre outras. Nesses e em outros espaços, começa a constituir-se uma agenda própria das religiões afro-brasileiras. Agenda essa, na qual, temas como a luta contra a discriminação e a intolerância religiosa e a reivindicação de tratamento isonômico em relação às religiões tradicionalmente estabelecidas (como o acesso aos direitos outorgados às demais como a isenção de IPTU para igrejas e templos religiosos, por exemplo) se tornam pontos centrais de reivindicação.

Essas e outras demandas, na medida em que são aceitas pelo Estado, têm colocado as religiões afro-brasileiras como “sujeitos” de políticas públicas, seja daquelas dirigidas especificamente a elas (proteção, preservação cultural, reconhecimento institucional etc.), seja daquelas dirigidas à população negra como um todo. Esse é, sem dúvida, o caso da distribuição de cestas de alimentos patrocinada pelo Programa Fome Zero do Governo Federal e operacionalizada através de uma parceria entre o Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) e a Secretaria Especial de Promoção da Igualdade Racial do Governo Federal (SEPPIR). O programa consiste na distribuição de alimentos, a partir das casas de culto das religiões afro-brasileiras. Segundo dados divulgados pela SEPPIR, de cada 10 pessoas que passam fome no Brasil, 7,8 são pretas e pardas. De acordo com o ex-subsecretário de Política de Ações Afirmativas da SEPPIR, quando se analisa não apenas esse, mas “inúmeros indicadores, pode-se perceber que a população negra está em situação de vulnerabilidade, inclusive na questão da segurança alimentar e nutricional”.⁵ Na sua

⁵ Site oficial do Programa Fome Zero. <http://www.fomezero.gov.br/noticias/> /noticias em 27/11/2006. Acesso em 17/03/2009.

avaliação, essa realidade exige a adoção de políticas de caráter segmentado, capazes de “fazer um recorte para melhorar esses indicadores”. É, portanto, enquanto política de ação afirmativa dirigida à população negra e parda que se justifica a parceria do Governo com as comunidades de terreiro na distribuição de alimentos. Essa postura implica a aceitação implícita (e bastante questionável) de uma associação automática entre religiões afro-brasileiras e população negra, através da qual as primeiras se constituem um instrumento privilegiado de acesso à segunda.

Entretanto, essa ação governamental se baseia também na atribuição de uma “tradicionalidade” aos adeptos das religiões afro-brasileiras⁶. É como parte da categoria “povos tradicionais” (juntamente com povos indígenas, quilombolas, seringueiros, entre outros) que os adeptos das religiões afro-brasileiras têm tido acesso não apenas a esse Programa, mas a um conjunto específico de políticas públicas nas áreas de saúde, educação, segurança alimentar, infraestrutura, entre outros. De acordo com o documento orientador desta política intitulado “Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável para Povos e Comunidades Tradicionais”, povos e comunidades tradicionais são entendidos como

grupos culturalmente diferenciados e que **se reconhecem como tais**, que possuem formas próprias de organização social e que **ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução** cultural, social, religiosa, ancestral e econômica **utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição**.⁷

⁶ O programa chamado “Ação de distribuição de alimentos a grupos populacionais específicos” visa a beneficiar exatamente os grupos incluídos na política para povos e comunidades tradicionais.

⁷ Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável para Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em http://www.planalto.gov.br/consea/static/documentos/Tema/SAN_ComunidadesTradicionais. Acessado em 15/04/2010/.

Em que pese a “largueza” intencional da definição acima, dois aspectos chamam a atenção. Um deles é o apelo a um modo tradicional de utilização dos recursos naturais e a um conhecimento preservado e transmitido através do eixo geracional. O segundo diz respeito ao autorreconhecimento. Ora, esses dois aspectos reforçam o sentido do discurso enunciado pelos adeptos do candomblé ao postularem a permanência de uma tradição africana original, que à revelia de qualquer dinâmica cultural, foi resguardada em estado de pureza, sob o teto de alguns terreiros baianos – casas-matrizes, ou na versão dos sacerdotes reafricanizados numa África mítica, às vezes, mas só às vezes, confundida com a África geopolítica de hoje. De qualquer forma, tudo isso reforça a importância da tradição e do tradicional como elementos de prestígio simbólico a serem apresentados como senhas de acesso aos espaços de representação política. Não por acaso, é desproporcional a participação de representantes autodeclarados de candomblé nesses espaços em detrimento da presença quase inexistente dos adeptos da umbanda. Nos diferentes espaços políticos, são os representantes do candomblé “africanizado” que tomam a dianteira nos processos de negociação com os governos, alguns ocupando cargos em órgãos de governo. São também eles que organizam associações e redes, manifestações públicas para dar visibilidade ao candomblé. Por outro lado, também as instituições acadêmicas e de pesquisa cada vez mais têm recorrido a eles, convidando-os para fóruns de discussão, oficinas, seminários, congressos etc. Ao se inserirem nestes espaços, passam a imprimir determinadas “marcas” performáticas e discursivas que aos poucos vão se sedimentando como “marcas diacríticas” da identidade do candomblé. Evidenciam-se nas vestimentas e ornamentos que se dizem do sagrado africano e também em ritos lingüísticos (e paralingüísticos) utilizados nos espaços públicos e coletivos⁸ vão, através da idéia de fidelidade a um postulado modelo original africano,

⁸ Exemplos desses ritos: declinação dos nomes das casas, dos cargos e graus iniciáticos e da genealogia à guisa de apresentação, bem como a fórmula estereotipada de saudação: “bênção aos mais velhos, bênção pra quem é de bênção, ‘colofé’ para quem é de ‘colofé’, ‘mocuín’ para quem é de ‘mocuín’, axé a todos e todas – que começam a se impor como a regra nesses eventos.

sedimentando uma determinada (e excludente) concepção do que é a verdadeira religião de matriz africana no Brasil, relegando suas demais manifestações ao lugar subalterno reservado às formas menos puras.

3 Tradição e mercado religioso

Discutiu-se acima o apelo à tradição e a utilização de símbolos associados à “africanidade” como marcas diacríticas que vêm atuando como elemento estruturador, tanto internamente ao campo religioso – estabelecendo hierarquias e fundamentando reivindicações de legitimidade – quanto no que tange às relações entre esses grupos e o Estado, onde negritude e africanidade tornam-se “portas de acesso” às políticas públicas.

Entretanto, é necessário considerar também que o discurso da tradição e o apelo à África têm favorecido uma nova forma de inserção das religiões afro-brasileiras no mercado religioso. Em que pese o avanço das religiões de matriz judaico-cristãs – particularmente as denominações neopentecostais – entre as camadas mais pobres da população, algumas religiões afro-brasileiras também vem experimentando um crescimento recente. Também aqui o modelo sincrético da umbanda perde poder de atração em relação à “pureza” do candomblé, conforme analisa Prandi:

Em 1991, o candomblé já tinha conquistado 16,5% dos seguidores das diferentes denominações de origem africana. Em 2000, esse número passou a 24,4%. O candomblé cresceu para dentro e para fora do universo afro-brasileiro. Seus seguidores declarados eram cerca de 107 mil em 1991 e quase 140 mil em 2000, o que representa um crescimento de 31,3% num período em que a população brasileira cresceu 15,7%. Sem dúvida, um belo crescimento. Por outro lado, a umbanda, que contava com aproximadamente 542 mil devotos declarados em 1991, viu seu contingente reduzido para 432 mil em 2000. Uma perda enorme, de 20,2% (PRANDI, 2003, p. 21).

Seja pela incorporação de adeptos oriundos da umbanda seja pela atração de novos, o fato é que o candomblé cresce tanto para dentro quanto para fora do campo religioso afro-brasileiro. Nesse processo, atrai para as suas fileiras um novo tipo de adepto, branco, escolarizado e oriundo das camadas médias da sociedade. Paradoxalmente, a presença desse novo segmento de adeptos não significou um branqueamento dessas tradições religiosas. Pelo contrário, em sua busca pelo autêntico e pelo diferente (em relação à experiência religiosa patrocinada pelas igrejas tradicionalmente estabelecidas), esses novos adeptos tendem a estar entre os mais interessados na preservação/recriação dos aspectos africanos da religião. Preocupação essa expressa através de práticas como o reaprendizado das línguas africanas esquecidas ao longo de um século, a recuperação de aspectos da mitologia das divindades e a restauração de cerimoniais africanos. Ari Pedro Oro associa esse crescimento a alguns fatores socioculturais que têm contribuído para essas religiões ganharem evidência. Para ele, considerando a relação entre religião e modernidade, da qual se depreendem incertezas e angústias devido ao projeto racionalizante e secularizante dessa última, “as religiões que se instalam e se multiplicam no ocidente, nos últimos anos, são as que cultuam a magia, valorizam o simbólico, estimulam a expressividade emocional, dinamizam os rituais, realizam milagres e sacralizam o mundo, a natureza e a vida” (ORO, 1995). Para ele,

a expansão das religiões afro-brasileiras, assim como a multiplicação de “novos movimentos religiosos” contemporâneos, se inscrevem no contexto da modernidade, **não como fuga utópica para fora da modernidade mas como uma saída de socorro simbólico à crise da modernidade** [em negrito, grifo nosso], saída portadora de um componente protestatário contra a modernidade, ao menos implicitamente (ORO, 1995).

Trata-se de uma época em que há uma grande demanda coletiva por produtos e serviços religiosos do tipo comentado pelo autor. Vive-se a Nova Era com seus mais variados exoterismos, banhada pelas águas do multiculturalismo, o gosto pelo exótico, emocional, sensorial, pela performance, pelo gesto e por aquilo que Motta (2007, p. 250) deno-

mina “religiões do Id”. Nesse mercado de opções religiosas, a imagem mítica da África permite ao candomblé acionar em seu favor, a força simbólica do antigo, do tradicional, do mistério. Tudo isso passível de ser transformado em bens religiosos, capazes de lhe permitir competir enquanto agência de serviços mágicos junto a uma clientela antes inacessível. No caso dessa parcela de consumidores de bens e serviços religiosos a referentes à África, funciona, ainda, como um elemento valorizador capaz de depurar determinadas práticas – tais como o jogo de búzios – de suas associações anteriores como coisa de gente pobre e ignorante e transformá-las em algo mais aceitável: práticas rituais africanas.

Considerações finais

Na análise aqui empreendida sobre o uso da “tradição” no discurso do candomblé como religião africana, verificou-se que os chamados sacerdotes (re)africanizados têm assumido papel de destaque. Munidos do discurso da tradição, da igualdade e reparação, apresentam-se como porta-vozes não apenas do povo de candomblé, mas do “povo de santo”, diversas vezes referido como “o meu povo”, o “nosso povo”. Esses sacerdotes, muitos deles, tanto no Recife como em João Pessoa, começaram na umbanda ou na jurema, tendo se iniciado no candomblé quando esse começou a legitimar-se pelo país.

Tal inserção coloca aos atores algumas exigências, como a necessidade de estudar mais, informar-se, ou seja, sair das redes restritas de tradição oral dos terreiros e buscar em livros, internet e, cada vez mais recorrente, em cursos universitários e experiências e saberes acadêmicas. No *corpus* que analisamos, feito a partir das falas desse atores, há dois grupos semânticos que são bastante recorrentes: “estudar/aprender/se informar” e “ter consciência/conscientizar (se)”, o que indica a preocupação que têm com o papel que precisam desempenhar hoje. Na verdade, é possível perceber que grande motivação e conteúdo do discurso da tradição alimentam-se nesse tipo de saber, e não propriamente nas redes “espontâneas” de socialização dos terreiros.

Voltando à questão da tradição, enfatizar-se, mais uma vez que, conforme se destacou, o processo de construção das religiões afro-brasileiras implicou sempre criação e recriação de tradições. O momento atual, marcado pelo reconhecimento do candomblé como ator político e pela sua maior aceitação junto à sociedade abrangente, parece demandar uma nova reconstrução da “tradição”, de modo a melhor adequá-la a essas demandas. Em resposta, essas religiões e seus sacerdotes vêm buscando, através dos processos de dessincretização e reafricanização, construir para si uma imagem que lhes permita diferenciar-se das outras tradições religiosas com as quais competem no mercado religioso, afirmando não apenas a antiguidade como também a especificidade da sua cosmovisão, apresentada como portadora de valores positivamente diferentes: mais coletivos, mais igualitários em relação às questões de gênero, mais respeitosos em relação aos mais velhos e mais ecológicos, tudo isso como consequência da sua vinculação direta com a tradição cultural africana.

Referências

- BOTÃO, Renato Ubirajara dos Santos. Volta à África: (re)africanização e identidade religiosa no candomblé paulista de origem bantu. **Aurora**. Ano 2, n. 3, Dez. 2008. p. 1-11.
- CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Pallas, 2004.
- GIDDENS, Anthony. “A vida em uma sociedade pós tradicional”. *In*: BECK, Ulrich. GIDDENS, Anthony ; LASH, Scott. **Modernidade reflexiva: política, estética e tradição na ordem social moderna**. São Paulo: Editora da universidade Estadual Paulista – UNESP, 1997
- HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. São Paulo: Paz e Terra, 1997
- ORO, Ari Pedro. A desterritorialização das religiões afro-brasileiras. **Revista Horizontes Antropológicos**, v. 1, n. 3, PPGAS/UFRGS,

Porto Alegre, 1995, pp 69-79.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro:** umbanda e sociedade brasileira. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1999.

MOTTA, Roberto. Religiões éticas e religiões sacrificiais: seu crescimento simultâneo no Brasil atual. *In:* MIELE, Neide. **Religiões: múltiplos territórios.** João Pessoa: Editora da UFPB, 2007. p 245-57.

PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo:** a velha magia na metrópole nova. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1991.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. **Civitas.** Porto Alegre, v. 3, nº 1, jun. 2003, pp 15-33.

SANSONE, L. “Da África ao afro: uso e abuso da África entre os intelectuais e na cultura popular brasileira durante o século XX”. **Revista Afro-Ásia**, 27 (2002), 249-269 *Acessado em 17/03/2009* <<http://www.afroasia.ufba.br/edicao.php?codEd=34>>

SILVA, Vagner Gonçalves da. Reafricanização e sincretismo: interpretações acadêmicas e experiências religiosas. *In:* CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson. **Faces da tradição afro-brasileira.** Rio de Janeiro: Pallas, 1999. p.149-57.