



5

*Tradição Calundzeira: Um Conceito Diaspórico** *Calundzeira Tradition: A Diasporic Concept*

Guilherme Dantas Nogueira**

* Recebido em: 03.05.2019. Aprovado em: 11.09.2019. Apresentei oralmente o debate que embasa este texto no *IV Congreso de Estudios Poscoloniales y VI Jornadas de Feminismo Poscolonial*, realizado em Buenos Aires, Argentina, em novembro de 2018 e na *First Continental Conference on Afro-Latin American Studies* do Instituto de Pesquisas Afro-Latinoamericanas da Universidade de Harvard, realizado em Cambridge, Massachusetts, Estados Unidos da América, em dezembro de 2019. As várias contribuições oriundas de ambos eventos foram consideradas para a elaboração deste texto, ao que expresso aqui minha gratidão. Igualmente, deixo registrada minha gratidão às críticas positivas que recebi de minha supervisora, a profa. Dra. Tânia Mara Campos de Almeida; e do Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras, com quem também debati o assunto que aqui desenvolvo. Desse mesmo grupo agradeço, em particular, às contribuições das pesquisadoras Dra. Gerlaine Martini, Nathália Fernandes, Ariadne Oliveira e Andréa Guimarães.

** Doutor em Sociologia pela Universidade de Brasília. Pesquisador de Pós-Doutorado do Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília. Integrante do Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras, do Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília, Brasília/DF. Tata Kambondo da Cabana Senhora da Glória – Nzo Kuna Nkos'i, de Belo Horizonte/MG. Contato: guidantasnog@gmail.com.

Resumo: Objetiva-se debater como, para a afrorreligiosidade brasileira, tradição é um termo ressignificado a partir da diáspora, operando de forma dialética com a “colonial modernidade”, e a partir da atuação das mães de santo. O tráfico negreiro trouxe ao Brasil milhões de africanas/os escravizadas/os, que dividiram cativo com ameríndias/os, com quem aprenderam conhecimentos centrais para sua prática religiosa. Desta experiência, forçadamente sincretizada com o catolicismo, nasceram os Calundus coloniais. Estes eram formas afrorreligiosas heterogêneas, que embasaram as atuais religiões de matriz africana e contaram com o saber e a liderança político-religiosa das mães de santo. Assim, no Brasil, faz mais sentido falar em religiões afro-brasileiras. A experiência da escravidão está incluída na tradição, sendo componente intrínseco da formação de sociabilidades em sua constante atualização. A tradição é um construto da resistência do povo negro brasileiro à colonização e à atual “colonial modernidade”.

Palavras-chave: Calundu colonial, tradição, afrorreligiosidade, religiões afro-brasileiras.

Abstract: The goal of this text is to discuss how, for Brazilian Afro-religiosity, tradition is a term re-signified in the diaspora, operating dialectically with the coloniality and from the work of the saint mothers. The slave trade brought to Brazil millions of enslaved Africans, who shared captivity with Amerindians, with whom they learned knowledge central to their religious practice. From this experience, forcibly syncretized with Catholicism, the colonial Calundus were born. Those were heterogeneous Afro-religious manifestations, that created the pillars of the present religions of African matrix. Thus, in Brazil, it makes more sense to refer to Afro-Brazilian religions. The experience of slavery is included in the tradition, being an intrinsic component of the formation of sociabilities in its constant updates. Tradition is a resistance construct of the Brazilian black people to colonization and the current coloniality.

Key words: Colonial Calundu, tradition, Afro-religiosity, Afro-Brazilian religions.



¹ O termo sincretismo é problemático no contexto das religiões afro-brasileiras, por ter seu uso mormente contestado por afroreligiosas/os (FLOR DO NASCIMENTO, 2017). Isso possivelmente por ser entendido no Brasil como o ato de chamar divindades africanas por nomes de santas/os católicas/os. Neste texto, todavia, uso a palavra em seu sentido sociológico, ou seja, indicando misturas religiosas, de diferentes matrizes, que ocorrem em um dado lugar ao longo do tempo (por vezes longo tempo), sem a obrigatoriedade de serem forçadas, ou intencionais (SEGATO, 2003).

Abrindo uma conversa

A experiência da diáspora africana trouxe ao Brasil milhões de pessoas centro e oeste-africanas escravizadas. Neste país, centro-africanas/os dividiram cativo com ameríndias/os, com quem trocaram conhecimentos, dentre outros, sobre a fauna e a flora brasileira, centrais para a prática religiosa dos dois grupos. Desta experiência, forçadamente sincretizada¹ com o catolicismo colonial português, nasceram os Calundus coloniais e a tradição calundzeira, cujos saberes reunidos foram em um segundo momento divididos com as/os oeste-africanas/os. Calundus são formas afroreligiosas heterogêneas. Foram suas expressões do passado que embasaram a estruturação das atuais religiões afro-brasileiras, suas comunidades de adeptas/os – sempre organizadas/os coletivamente – e seus terreiros (SOUZA, 2002; SILVEIRA, 2006; NOGUEIRA, 2019). Devido a esse processo de mesclas – forçadas e intencionais – e sincretismos, faz mais sentido falar em religiões afro-brasileiras do que religiões africanas no Brasil hodierno.

Considerando isso, objetivo com este texto debater como, para a afroreligiosidade brasileira, tradição é um termo resignificado a partir da diáspora, operando de forma dialética com a colonial modernidade. Ou seja, não há a oposição clássica tradição *versus* modernidade, mas uma relação dialética entre tradição calundzeira e colonialidade brasileira. Todas as atuais religiões afro-brasileiras, como o Candomblé, a Umbanda, o Tambor de Mina, a Jurema, o Batuque, o Xangô do Recife, etc., são herdeiras desta relação.

Embora possa parecer lógica e inegável, a afirmação de que religiões afrodescendentes no Brasil foram formadas na diáspora não é consenso entre pesquisadores e tampouco necessariamente o é entre afroreligiosas/os. Assim, encontramos no Brasil, em um extremo, argumentos êmicos e pesquisas sócio-anropológicas que defendem que o fenômeno afroreligioso brasileiro é formado por religiões africanas no Brasil; e, em outro extremo, pesquisadoras/es e afroreligiosas/os que, como sustento aqui, defendem tratar-se de religiões brasileiras, surgidas dos Calundus coloniais.

Ambas as posições recorrem à ideia de tradição afroreligiosa para sustentar suas afirmações. Neste sentido, o termo tradição se torna polissêmico e só pode ser entendido quando contextualizado. Apresentarei, assim, no próximo item deste artigo três formas em que é conceituado no campo da afroreligiosidade – que são as que respondem pelos casos mais frequentes dessa polissemia – e seus contextos. Em seguida, tecerei uma breve discussão que encaminha o objetivo deste texto.

Para fins de um maior rigor acadêmico, indico que a noção inicial para tradição, que está por trás dos três sentidos para o termo que debatarei, tem origem êmica. Ou seja, surge das palavras usadas pelas próprias comunidades afroreligiosas para nomear seus modos de vida – religiões afro-brasileiras são, com efeito, mais do que religiões, modos de vida afro-diaspóricos reorganizados no Brasil, vividos pelas comunidades em seus terreiros (FLOR DO NASCIMENTO, 2016). Envolve religião, mas não apenas. Essa origem êmica ganha sentido atual sociopolítico e é significada no diálogo com o Estado-nação colonial/moderno brasileiro. Isso



² Recorro aqui ao plural da palavra pois sustento que cada comunidade, cada terreiro, tem sua tradição. Há, portanto, várias tradições. É seu conjunto, não obstante, que venho chamando de tradição afroreligiosa (no singular).

implica que, ainda que uma tradução algo literal para a palavra tradição já existisse no passado, no Brasil do presente o termo precisa ser contextualizado à vida social criada a partir da colonização e com o advento do Estado-nação, processo que condiciona as sociabilidades nesta região do planeta.

Falar em tradição, assim, para uma comunidade afroreligiosa, implica dizer, em leitura sociológica, que as vivências nos terreiros são distintas das coloniais/modernas fora de seus muros. Eric Hobsbawn (1983/2017), todavia, explica que também o Estado-nação (ou seja, as elites políticas que o criaram) busca criar suas tradições, que significam suas instituições e modo de vida moderno (o mesmo vale para o colonial/moderno) pleiteado em seu território. Essas tradições modernas podem ser reflexo de algo que existia no passado pré-moderno (no caso da Europa), o que geralmente seus intérpretes buscam sustentar, mas mormente são invenções recentes e politicamente justificadas. O autor exemplifica com comportamentos públicos da família real britânica, propagandeados como práticas seculares, mas que foram criadas aleatoriamente no século XX. Essas seriam, conforme lhes denomina Hobsbawn (1983/2017), “tradições inventadas”.

A invenção de tradições, como atividade política, serve a reificar/naturalizar a existência do próprio Estado – no caso da família real britânica, ela própria o simboliza – e a extensão e legitimidade de seu poder sobre um território. Hobsbawn (1983/2017) explica, nesse sentido, que isso justifica o fato de Estados e nações existirem juntos. Mais adiante, de nações sempre terem sido inventadas – mitos fundadores cunhados, símbolos

criados, *e.g.* bandeira e hino nacional – a partir do estabelecimento de um Estado. Isso, mesmo em locais como o Brasil, em que a invasão portuguesa forçou o estabelecimento de uma vida coletiva hierarquizada entre europeus, indígenas e africanos, que anteriormente não possuíam nenhum sentido como povo unido e ainda hoje rivalizam abertamente. Foi buscando naturalizar e dizer que havia unidade entre esses três grupos que intelectuais brancos brasileiros criaram o falso mito da democracia racial.

É, portanto, em oposição ao modo de vida colonial/moderno que comunidades afroreligiosas sustentam suas próprias tradições², eivadas com suas crenças e todo seu modo de vida afrocentrado/orientado. Reiterar a força dessas tradições é, assim, marcar uma diferença politicamente assumida, bem como um esforço de resistência.

Essas tradições, todavia, não podem ser entendidas como correlatas às do Estado-nação colonial/moderno, inclusive por não serem inventadas como aquelas outras. Para Hobsbawn, se conformariam ao grupo mais bem definido por costume. Este,

nas sociedades tradicionais, tem a dupla função de motor e volante. Não impede as inovações e pode mudar até certo ponto, embora evidentemente seja tolhido pela exigência de que deve parecer compatível ou idêntico ao precedente. Sua função é dar a qualquer mudança desejada (ou resistência à inovação) a sanção do precedente, continuidade histórica e direitos naturais conforme o expresso na história (HOBSBAWN, 1983/2017, p. 08-09).

Cabe aprofundar que, para praticantes iniciadas/os as tradições afroreligiosas se referem a algo mais, “algo além de uma



noção narrativa e interpretativa do mundo” (NOGUEIRA, 2019, p. 48). Trata-se de “uma experiência vivida em um tempo sócio culturalmente histórico” (NOGUEIRA, 2019, p. 49). Assim, não cabem ser lidas como identificação e relacionamento abstrato com símbolos de pertencimento compartilhados com outras pessoas. Implicam, antes, em

viver tais símbolos e tal pertencimento. De carregá-los marcados não apenas em uma aparência comportamental, mas em corpos humanos ritualmente iniciados e espaços físicos sacralizados. E mesmo que outras experiências de vivências em outras culturas proporcionem aos seres humanos que as absorvam e atuem conforme os símbolos destas mesmas, ou seja, que carreguem inconscientemente signos que representam tradições inventadas ou costumes à lá Hobsbawn, a noção de tradição afroreligiosa deve ser percebida como algo ainda além, diverso. Trata-se de um conjunto de signos, práticas, experiências, etc., que resistem àqueles do Estado-nação [...] e que implicam, mais adiante, em uma opção de vida alternativa, fundada em valores, saberes, histórias, sensações, percepções, linguagens, noções e regras de relacionamento com o mundo e as demais pessoas e outros seres, etc., que são muito mais profundos que aqueles da modernidade (HOBSBAWN, 1983/2017, p. 08-09).

A tradição afroreligiosa brasileira é, assim, um conjunto de modos de vida afrodescendentes que existem na colonial/modernidade deste país. Sustento aqui que foi organizada e é significada em relação dialética com a própria colonização e consequente colonialidade. Todavia, não existe para justificar/reificar/naturalizar o Estado-nação brasileiro, tampouco possui algum compromisso com o mesmo.

Possivelmente seja pelo fato de estar orientada a uma ideia de passado, além de posições políticas, interesses acadêmicos e má informação sobre o que existe dentro de um terreiro, que haja confusão entre pesquisadoras/es e comunidades sobre o fato de a tradição afroreligiosa não ser africana na diáspora, mas, contrariamente, afro-diaspórica. Isso deve ser considerado ao se analisar os três sentidos para o termo que apresento na sequência.

Antes de seguir com o texto, cumpre indicar meu lugar de fala, central para a minha condição de autor do presente texto – que, ademais, origina-se de um debate que iniciei em minha tese de doutorado, defendida em 2019. Meu lugar de fala é o de um pesquisador em Sociologia e o de um candomblecista iniciado na condição de ogan (papel afroreligioso geralmente associado com o pertencimento à orquestra dos Candomblés, mas que também desempenha outros papéis rituais e políticos para a comunidade do terreiro).

Três sentidos para a tradição afroreligiosa no Brasil

O primeiro dos três sentidos de tradição afroreligiosa surge no contexto dos pesquisadores que aderiram ao longo do tempo ao modelo conhecido academicamente como pureza nagô, ou nagocentrismo. Este modelo é hoje bastante combatido e há uma tendência no campo dos estudos afroreligiosos a não mais reproduzi-lo. Todavia, deve ser citado, pois, além de ter sido o primeiro modelo explicativo de tradição afroreligiosa no Brasil, influenciou boa parte dos estudos sobre religiões afro-brasileiras,



³ Esta terminologia é, no Brasil, usada pelos próprios grupos sociais, independentemente de sua origem étnica estrita. Ou seja, há (já havia no século XIX) afrodescendentes que se identificam no Brasil dentro dos grandes grupos conhecidos como jejes e nagôs, mesmo que se misturem e/ou que descendam de oeste-africanos que não eram jejes (oriundos da área cultural jeje, que incluía diferentes etnias, como fon, ewé e mina) ou nagôs (oriundos da área cultural iorubana, ou da Iorubalândia, que reunia etnias como ijexá, egbá e ijebu – por vezes a etnia fon era também considerada no Brasil como sendo nagô, ou jeje-nagô). Nina Rodrigues, portanto, reproduziu uma classificação étnica de uso corrente a seu tempo, inclusive êmico (cf. Parés, 2006).

⁴ Renato da Silveira (2006) afirma que nagô era a etnia do povo do reino de Ketu, argumento que encontra resistência na bibliografia sobre religiões afro-brasileiras ou mesmo em estudos sobre povos africanos e afro-diaspóricos, e mesmo controvérsias entre afrorreligiosas/os brasileiras/os. J. Lorand Matory (1998), por sua vez, já argumentava anteriormente que a palavra “nagô” já existia na África, mas que também este termo veio a ser recontextualizado na diáspora e, no Brasil, faz mais sentido usá-lo como indicativo da própria matriz cultural e religiosa da qual se originou o Candomblé Ketu, o que implica, na prática, no sinônimo de iorubá (faço este uso neste artigo). Este autor não fala em etnia nagô na África e indica que, aparentemente, o corpo sacerdotal do reino de Ketu que chegou no Brasil seria de origem egbá.

⁵ Esta autora não aderiu às premissas racistas do modelo, das quais discordava abertamente (LANDES, 1947/1994), mas terminou tendo suas pesquisas influenciadas pelas conclusões e considerou o Candomblé Ketu como uma religião africana pura no Brasil, superior às outras, por sua vez consideradas deturpadas.

principalmente aqueles sobre o Candomblé. Foi primeiramente publicado no início do século XX por Raimundo Nina Rodrigues, um dos pesquisadores pioneiros sobre as religiões afro-brasileiras.

Segundo Nina Rodrigues (1933/2010), que adere ao pensamento racista europeu – lombrosiano – de seu tempo, todos os povos humanos poderiam ser classificados em uma linha evolutiva fenotípica. Nesta, cores de pele seriam consideradas como elementos característicos de etnias, estando as pessoas brancas nos pontos mais altos, na condição das mais evoluídas, e as negras nos pontos mais baixos. Estariam nos pontos mais altos também os bens culturais brancos e os negros nos mais baixos. Esta linha evolutiva racista não considera apenas cor de pele como o único critério e indica, portanto, que há diferenças também entre povos distintos de mesma cor. Ou seja, para o autor haveria brancos/as mais evoluídos/as que outros/as brancos/as e negros/as mais evoluídos/as que outros/as negros/as.

Partindo deste raciocínio, Nina Rodrigues (1933/2010) afirmou que os povos oeste-africanos – os quais chamava, genericamente, de jejes e nagôs³ – eram os mais evoluídos da África e, ainda, que os nagôs eram mais evoluídos que os jejes. Assim, a tradição religiosa nagô seria a mais evoluída dentre toda a religiosidade negra a chegar no Brasil, inclusive porque, conforme o autor, já se organizava na África como religião de Estado. As crenças centro-africanas, por outro lado, que são as primeiras que chegaram ao Brasil, seriam para Nina Rodrigues (1933/2010) somente algumas práticas fetichistas desorganizadas e não institucionalizadas.

Para o autor, por serem formas afrorreligiosas superiores, as crenças nagôs tenderiam a se impor sobre todas as demais, que

assumiriam suas características. Isso, mesmo que pudessem ser parcialmente afetadas e assumir características das formas que ele entendia como inferiores. Ainda assim, manter-se-iam mais puras, pelo que apenas a religiosidade nagô, para Nina Rodrigues (1933/2010), manteve sua organização e aparência original africana no Brasil. Esta é a ideia de pureza nagô.

A religiosidade nagô estudada por Nina Rodrigues especificamente no estado da Bahia é aquela que serviu de matriz para o surgimento do Candomblé Ketu. Ketu era o nome de um reino africano, que era parte do império iorubano de Oyó, e nagô era a forma como seu povo – dentre outros que falavam línguas de raiz iorubana – veio a ser chamado no Brasil⁴. Dentre os seus diferentes cultos, o que mais se difundiu no Brasil foi aquele aos orixás, divindades do planeta Terra, antropomorfizadas, conhecidas não só pelos africanos de Ketu, mas por toda a Iorubalândia e seus diferentes reinos (MATORY, 1998; SILVEIRA, 2006). Pessoas de diferentes povos oriundos daquela região chegaram escravizadas ao Brasil e elementos de sua religiosidade se espalharam por todo o país. Nina Rodrigues, contudo, curiosamente só as conheceu expressas no baiano Candomblé, que, sem mais pesquisas, considerou superior.

Nina Rodrigues deixou seguidores, dentre os quais se destacam Roger Bastide, Arthur Ramos, Edson Carneiro e, influenciada por este último e por seus informantes de campo, Ruth Landes⁵. Para esta autora e para os demais, como visto em Landes (1947/1994) e Carneiro (1937/1991 e 1961), o termo tradição é lido adjetivado, como “verdadeira tradição”. Esta se refere, justamente,



⁶ Este argumento, especificamente, foi informado em entrevista a Ruth Landes (cf. LANDES, 1947/1994) pelo babalaô (pai do segredo) Martiniano Bonfim, famosa e importante liderança afrorreligiosa soteropolitana do fim do século XIX e início do século XX, conhecido como o último babalaô da antiga tradição iorubana/nagô a atuar na Bahia. Não faz sentido falar que Martiniano concordava com o racismo lombrosiano de Nina Rodrigues, mas negavelmente defendia que sua tradição era superior a todas as outras e, conforme Matory (1998), foi ele que passou essa informação àquele pesquisador, sendo, junto a outros babalaôs do século XIX, um dos formuladores originais da ideia de pureza nagô.

ao Candomblé Ketu, chamado de “ortodoxo”. A ortodoxia, então, seria o que diferenciaria essa tradição religiosa de outros Candomblés, adjetivados por todo o grupo de pesquisadoras/es adeptas/os ao modelo de “caboclos”. Esses praticariam, em contraste – mesmo que Carneiro (1961) admita haver misturas entre todos os Candomblés – “deturpações da tradição”.

A palavra tradição, portanto, para esse grupo de pesquisadoras/es, assume sentido ao se referir a um único fenômeno afrorreligioso, que é o Candomblé Ketu. As/os adeptas/os desta linha de pensamento acreditam que “a tradição” (sempre no singular) é africana no Brasil, jamais afro-brasileira.

Noto, todavia, que o Candomblé Ketu não é uma religião africana, mas brasileira. Foi fundado na Bahia, há pouco mais de 200 anos, por um grupo de mulheres organizado pela lendária mãe de santo Iyá Nassô, no antigo terreiro da Barroquinha, região central de Salvador/BA. Expulsa daquele endereço, a comunidade religiosa mudou-se para o bairro do Engenho Velho da Federação, onde montou o terreiro da Casa Branca, hoje tombado como patrimônio histórico brasileiro (SILVEIRA, 2006). Landes, apoiada por Carneiro, deu destaque a este aspecto de religião feminina do Candomblé (que não é só do Candomblé Ketu, como a autora também notou), algo que foi patriarcalmente rechaçado pelos demais pesquisadores de seu tempo (BIRMAN, 1995). No presente, autoras como Rita Segato (1986/2005) e Patrícia Birman (1995) vêm reiterando as observações de Landes sobre a centralidade do papel das mulheres na afrorreligiosidade no Brasil e mostrando a relação que o mesmo tem com a história da colonização brasileira – ponto

central a esse texto, que resgatarei e desenvolverei em outro item, mais adiante.

Não deve passar despercebido sobre o nagocentrismo que este é um modelo que não se restringe ao pensamento acadêmico. Pelo contrário, alguns/mas afrorreligiosos/as defendiam as suas premissas no século XX e, por vezes, lideranças afrorreligiosas, mesmo que poucas, ainda no presente, defendem, pública e politicamente, que o Candomblé Ketu é o único tradicional, a pura expressão da África no Brasil⁶. Em dado momento este pensamento foi, ademais, incorporado por ativistas do Movimento Negro e usado como defesa a um resgate da África no Brasil via Candomblé, ou para posicionar o Candomblé como a religião mais africana/negra do Brasil – em detrimento das outras religiões afro-brasileiras –, ou ainda, para negar a matriz ameríndia associada no Brasil a toda a afrorreligiosidade.

O segundo sentido para tradição é mais amplo que o primeiro e é no presente muito mais aceito tanto por acadêmicas/os quanto por variadas/os afrorreligiosas/os e ativistas negras/os. Resulta difícil precisar-se, por não haver pesquisas neste sentido, mas este é, provavelmente, o sentido hegemônico. Sua compreensão inclui outras heranças afrorreligiosas distintas do Candomblé Ketu – que não é por este grupo visto como africano puro –, como os Candomblés Angola e Jeje, o Batuque ou o Tambor de Mina. Sinteticamente, indica que a tradição é o conjunto das heranças afrorreligiosas preservadas no Brasil e outros países das Américas (como Cuba e Haiti), independentemente de serem heranças centro ou oeste-africanas.



Este segundo sentido para o que é tradicional é orientado pela observação de práticas rituais e comunitárias que supostamente teriam permanecido afro-orientadas, nunca “abrasileiradas”. Assim, o que as/os adeptas/os desta leitura chamam de tradição são os traços comunitário-religiosos mais perceptíveis nos terreiros, por exemplo, de comunidades religiosas candomblecistas ou batuqueiras. Comunidades que usam em seus rituais idiomas africanos, que dão centralidade à prática de incorporação mediúnicamente de deusas/es africanas/os ao contrário de espíritos de pessoas mortas, que jamais dispensam seus atabaques, etc. Grupos que, mesmo nas Américas, cabem dentro do que o senso comum brasileiro convencionaliza/idealiza como África. Terreiros que não possuem estes elementos, ou em que são menos enfáticos – como aqueles de Umbanda, em que a língua ritual é o português, raramente ou nunca há incorporação de divindades, nem sempre há atabaques, etc. –, conforme este segundo sentido, não são tradicionais. Isso, ainda que a incorporação de antepassados mortos fosse uma prática de grande relevância na África Central (também existia no oeste-africano) – é, assim, tão tradicional quanto a incorporação de divindades – e mesmo que esses antepassados invocados nos terreiros tenham aprendido português ao longo de suas vidas como africanas/os escravizadas/os no Brasil. Na academia, Diana Brown (1994), Marcelo Tadvald (2016), dentre outras/os pesquisadoras/es, também se valem dessa ideia (religiões menos ou mais africanas) em suas publicações.

Oposta a esses dois significados anteriores de tradição, a terceira e última compreensão que apresento nasce das/dos pensadoras/es – pesquisadoras/es, ativistas e afroreligiosas/os – que

leem as religiões afro-brasileiras atuais sempre a partir dos Calundus do passado. Representam na academia este grupo, dentre outras/os, Laura de Mello e Souza e Renato da Silveira, aqui citados. Mas este é um grupo encabeçado por inúmeras/os afroreligiosas/os – inclusive por antepassados mortos que se incorporam em terreiros de Umbanda. O conceito de tradição, para essas pessoas, é amplo. Com efeito, não deve ser singularizado. Assim, há distintas tradições afroreligiosas, sendo todas completas e corretas em si mesmas – não há deturpações. E todas herdaram e enfatizam diferentes traços oriundos da vasta história calundzeira brasileira.

Devido a essa percepção e em oposição às/aos pensadoras/es do nagocentrismo, há, dentre outras/os, afroreligiosas/os que se orgulham de enfatizar os aspectos ameríndios de seus rituais e que mesmo lembram das heranças portuguesas, o que é central para entenderem suas raízes calundzeiras. Candomblés Angola em particular realizam grandes festas a caboclos, que são indígenas brasileiros – portanto não são divindades africanas deturpadas, como entendeu o nagocentrismo – reverenciados com grande respeito. A tragédia da escravidão no Brasil está, com isso, incluída no pensamento do qual se origina este significado para a tradição. Também o cativeiro compartilhado entre ameríndias/os e centro-africanas/os no início da colonização, as contribuições de todas e todos as/os africanas/os, o papel de liderança inegavelmente desempenhado por mulheres e os sentidos de comunidade e solidariedade característicos das experiências calundzeiras neste país.



⁷A observação de que o racismo – e consequente hierarquização racial da sociedade – é marca histórica da formação social brasileira, além de estratégia de dominação utilizada por pessoas brancas sobre não brancas desde a colonização, não é uma observação original de Aníbal Quijano. Este autor, todavia, tem o mérito, a partir da leitura de vasta bibliografia anterior a ele, de ter criado a categoria sociológica da colonialidade, que venho utilizando neste artigo. Essa categoria explica o fenômeno da hierarquização racial hodierna das sociedades latino-americanas e mostra que, nessa região do planeta, classe, raça e gênero seguem juntos.

A dialética da tradição e da colonialidade

Aderindo ao terceiro sentido para tradição afrorreligiosa brasileira que mencionei no item anterior – que é o que venho chamando de tradição calundzeira – também defendo que essas tradições não podem ser singularizadas e/ou, menos ainda, entendidas à parte do tráfico negreiro e dos mais de 350 anos de escravidão oficial no país. Foi durante este longo e trágico período da história brasileira que africanos continuamente aportaram nesta região do planeta e, com eles, suas compreensões de ser, estar, formas de ver o mundo, etc., e suas crenças. E foi durante o período colonial, enquanto ainda chegavam diuturnamente navios negreiros, que os Calundus coloniais foram formados.

O Brasil se tornou independente de Portugal e a escravidão foi abolida. A coroa caiu e um projeto de Estado-nação republicano foi posto em marcha. A colonialidade, todavia, como afirmaram Aníbal Quijano (2005) e Rita Segato (2007), permanece uma marca indelével da vida sócio-político-econômica brasileira e, assim, o contínuo racismo e consequente subalternização das religiões afro-brasileiras⁷.

Face a tal violência, as comunidades afrorreligiosas sempre resistiram em seus terreiros. Adaptaram/atualizaram suas práticas rituais de modo a usar elementos disponíveis nas Américas, cujos substitutos originalmente usados apenas seriam encontrados na África. Exemplo crasso é justamente o uso ritual da fauna e da flora brasileiras, cujo segredo foi aprendido junto aos indígenas locais. Novas ritualísticas foram, igualmente, criadas no Brasil, a partir da

união de pessoas de origens étnicas e geográficas distintas na África, que mesmo em meio a eventuais rivalidades, trocaram conhecimentos, solidariedades e se apoiaram mutuamente no Brasil. Divindades africanas ganharam versões como santas/os católicas/os, no que é a face mais visível do sincretismo afrorreligioso. A arquitetura dos templos foi também adaptada àquela possível no Brasil. Além disso, terreiros foram/são também usados como centros de organização sócio-política, bem como de acolhimento a outras pessoas marginalizadas do país, inclusive brancas. E por ter sido quase sempre impossível que prosperassem nos centros das cidades, foram construídos nas periferias urbanas, onde, igualmente, habita a grande maioria da população negra brasileira (SILVEIRA, 2006; NOGUEIRA e NOGUEIRA, 2018; NOGUEIRA, 2019).

No que tange mais especificamente ao Candomblé e à Umbanda – as duas religiões afro-brasileiras mais midiáticas –, sua institucionalização como religião, já no século XX, passou por adaptar-se a um modelo de organização do espaço, do calendário litúrgico e de diálogo com o público externo que se aproxima ao das igrejas católicas. Mesmo não sendo mais o Catolicismo a religião oficial do Estado já naquele momento e mesmo que já houvesse o direito constitucional ao livre credo, o padrão do que era ser religião era ainda o católico, que precisou ser seguido para que os terreiros prosperassem (OLIVEIRA, 2017). Isso, em um cenário de contínua perseguição e dificuldades à prática afrorreligiosa, impostas por religiões rivais cristãs e por um Estado que nunca foi laico e que ainda no presente faz exigências às comunidades dos terreiros, que



devem se adaptar (VELECI, 2017; NOGUEIRA e NOGUEIRA, 2018).

A adaptação/atualização, portanto, foi a tônica da continuidade deste modo de vida no Brasil. É por isso, portanto, que faz mais sentido falar em religiões afro-brasileiras do que em religiões africanas no Brasil.

Esta observação encontra lastro, também, no trabalho de Lélia Gonzales (1988). Esta antropóloga não pesquisava especificamente as religiões de matriz africana, mas ensinou que essas, no Brasil, são um dos componentes – ao mesmo tempo que exemplificam – o que chama de “amefricanidade”. Essa categoria objetiva caracterizar a negritude da América Latina a partir da diáspora. Isso implica, para a autora, justamente, em um movimento de “adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas” (GONZALES, p. 76), a que foi submetida a africanidade nas Américas. Gonzales explica que

a *América*, enquanto sistema etnogeográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos. Por conseguinte, o termo *amefricanas/amefricanos* designa toda uma descendência: não só a dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro, como a daqueles que chegaram à AMÉRICA muito antes de Colombo. Ontem como hoje, *amefricanos* oriundos dos mais diferentes países têm desempenhado um papel crucial na elaboração dessa *Amefricanidade* que identifica, na Diáspora, uma experiência histórica comum que exige ser devidamente conhecida e cuidadosamente pesquisada (GONZALES, 1988, p. 77)

Lélia Gonzales inclui, dessa forma, a experiência diaspórica – com toda a sua violência colonial – como componente importante e inegável da construção de sociabilidades. Foi apenas a partir da diáspora que religiões e modos de vida foram reconstruídos nas brechas da colonização e da colonial modernidade. Isso atesta para a inteligência política e para força de vida dos povos negros escravizados e subalternizados, além de ser um testemunho de respeito à sua história.

Portanto, a tradição calundzeira, originária dessa história, é única e só existe em relação com a própria história. Resiste à colonial modernidade no presente, tal como resistiu à colonização, ao mesmo tempo que existe como é devido às mesmas. E, sendo assim, em um movimento de teses, sínteses e antíteses, tradição se relaciona dialeticamente com a colonial modernidade.

A liderança feminina negra das mães de santo

A contínua atualização/adaptação de longo prazo das tradições, paralela à resistência e esforço para a preservação e reprodução da afrorreligiosidade, foi, reitero, por todo o país liderada por mulheres negras (Birman, 1995; Schumacher e Brazil, 2013; Nogueira, 2019). Este é um ponto central à tradição calundzeira, pelo que aprofundo seu debate neste item.

Importante bibliografia (ver SEGATO, 1986/2005; BIRMAN, 1995; WERNECK, 2005; dentre outras) chama a atenção para o fato de que mulheres africanas exerciam papéis sociais de destaque na África como, dentre outros, aqueles de vendedoras em



feiras e mercados. Pierre Verger (1985), em particular, é descritivo sobre a maciça presença de mulheres – que registrou a partir de etnografia e de textos citados de outros autores – nos mercados do oeste africano e afirma que o mesmo era observado também na África central. Seu relato, não coincidentemente, encontra paralelo com aquele de Ruth Landes (1947/1994) sobre a importante presença das baianas nos mercados soteropolitanos da década de 1930. Silveira (2006), por sua vez, chama atenção para o importante papel de guerreiras – que formavam um poderoso exército – de mulheres daomeanas. Ademais de vendedoras e guerreiras, mulheres africanas também já exerciam em seu continente de origem o papel de lideranças religiosas (WERNECK, 2005; SILVEIRA, 2006), central à afrorreligiosidade brasileira.

No Brasil, não obstante, a partir da diáspora, essas mulheres assumiram outro papel social, central para a contínua atualização das tradições africanas/afro-ameríndias nesta região do planeta, que foi o da organização e liderança comunitária (LANDES, 1947/1994; SEGATO, 1986/2005; BIRMAN, 1995; NOGUEIRA, 2019). Com isso, as mães de santo calunduzeiras, mais do que responsáveis pela vida religiosa de suas filhas e filhos de santo, passam a ser responsáveis, também, pela organização sócio-política de suas comunidades de terreiros.

Pais de santo, cabe dizer, também podiam ser responsáveis pelo mesmo papel. Segato (1986/2005), todavia, nos lembra que homens negros morriam em uma quantidade muito maior durante o longo e cruel período escravocrata brasileiro, pois trabalhavam em condições muito piores do que as mulheres, por serem a mão de obra

preferida pelos senhores para o trabalho pesado das fazendas – também das minas, acrescento, o que teve grande relevância para o grande contingente de pessoas escravizadas nas Minas Gerais. Mulheres, por sua vez, eram empregadas como mucamas, escravas domésticas, sexuais, etc. Essas ocupações, se por um lado eram também degradantes e cruéis, por outro eram menos letais, com o que elas viviam em média vidas mais longas.

Ademais, pelo contato mais contínuo, tinham a possibilidade de aprender a negociar com os senhores, o que usavam em seu benefício. E ao ficarem mais velhas, muitas vezes chegavam a conseguir comprar sua alforria – com dinheiro que guardavam, com a permissão dos patrões, do lucro da venda de quitandas e outros produtos em mercados – ou mesmo a ganhavam de seus senhores. Além disso, também usavam os recursos que tinham para comprar a alforria de outras mulheres, com o que formavam redes de apoio entre todas, que sustentavam suas vidas, a formação de comunidades e a preservação, adaptação e atualização de tradições que traziam da África e/ou herdavam de suas antecessoras. Esta dinâmica está no centro da formação dos Calundus coloniais e, conseqüentemente, das hodiernas comunidades de terreiro, historicamente fundadas e lideradas por essas mulheres (SEGATO, 1986/2005; WERNECK, 2005; NOGUEIRA, 2019).

Os Calundus coloniais, liderados por suas mães de santo, tinham importância central para a sobrevivência e para a sociabilidade de pessoas negras – e com elas outras excluídas sociais do Brasil colônia, como indígenas e mesmo mulheres e homens brancos que viviam em situação de pobreza. Ocorre que o Brasil



⁸A família de santo da mãe Patrícia vem incorporando, mais recentemente, elementos de outras tradições religiosas que não são afro-brasileiras. Essas, ainda assim, dialogam abertamente com as tradições já conhecidas na casa e são incorporadas sem maiores problemas – o que reitera a imensa capacidade de inclusão de novos/outros conhecimentos e cultos que é característico das religiões tradicionais africanas. Este é um caso, todavia, que espero poder trabalhar em artigo futuro.

Colônia – e posteriormente Império – era organizado territorialmente em torno das Irmandades Católicas, que eram o centro da vida cívica. Essas, frequentemente, abrigavam ou mesmo eram substituídas pelos Calundus coloniais (SILVEIRA, 2006). Em um Brasil em que serviços públicos ofertados pela administração colonial – e posteriormente imperial – eram inexistentes, as mães de santo que lideravam esses Calundus terminavam por exercer os papéis de curandeiras, parteiras, conselheiras, defensoras, etc. e organizadoras de comunidades, sendo as principais responsáveis por acolher e cuidar das/os frequentadoras/es de seus terreiros e vizinhanças (NOGUEIRA, 2019).

Esse papel, cabe observar, como um passado que se atualiza e repete no presente, ainda hoje é frequentemente exercido por essas senhoras, por meio de seus Candomblés, Umbandas e terreiros de outras religiões afro-brasileiras hodiernas, nas periferias urbanas brasileiras deste início de século XXI. Cito, como exemplo, dois casos que narrei em minha tese de doutorado. O primeiro é o da mãe Mabeji, do importante terreiro de Candomblé Angola Bate Folha carioca, que fica na zona norte do Rio de Janeiro. Mãe Mabeji comanda periodicamente a realização em seu terreiro de atividades que vão desde a distribuição de cestas de alimentos a eventos para a vizinhança, a partir de insumos que recebe de terceiros – governo, políticos, pessoas doadoras diversas, etc. – e repassa à comunidade do entorno de sua casa/terreiro. Distante geograficamente, porém próxima em heranças calunduzeiras, o segundo caso é o da mãe de santo Patrícia de Oyá, do terreiro Ilé Nueva Consiência, de Ramos Mejía, província de Buenos Aires, que oferece auxílio espiritual e

acolhimento, reiteradamente, a drogaditos e outras pessoas necessitadas de sua região. O terreiro, cabe dizer, fica na Argentina, mas sua família de santo se iniciou nas tradições da Umbanda, do Batuque e da Quimbanda porto-alegrense⁸. Toda a história de solidariedades, adaptações e resistências afro-brasileiras, toda a tradição calunduzeira forjada no Brasil, se mantém viva naquele local, para além das fronteiras geográficas e políticas de Brasil e Argentina, sob a marcante liderança de mãe Patrícia, auxiliada por suas filhas de sangue e santo (NOGUEIRA, 2019).

É central, portanto, e estruturante da tradição calunduzeira, a importância e o papel de liderança sócio-político-comunitária-afetiva-religiosa exercido pelas mães de santo. Um papel, reitero, forjado a partir das sociabilidades possíveis na constante relação dialética dessa tradição com a colonização e a colonialidade brasileiras.

Pausando a conversa...

A tragédia da escravidão negra está incluída na tradição. Por incluir a experiência diaspórica africana como componente intrínseco da formação de sociabilidades, a tradição calunduzeira é um construto da resistência do povo negro brasileiro – junto a seus aliados indígenas, sob a liderança das mães de santo – à colonização e à atual colonial modernidade, com suas correlatas exclusões de raça, gênero e outras. Relaciona-se dialeticamente com a mesma. A recíproca, cabe completar, também é verdadeira: apesar do racismo imperante, a colonial modernidade brasileira carrega os signos da



negritude e da afroreligiosidade, não fazendo sentido pensarmos em qualquer ideia de Brasil sem eles.

A percepção desta relação dialética é, justamente, o que indica que, dentre os três sentidos para a tradição que expus neste ensaio, é o terceiro – aquele que não considera mais ou menos negro, mais ou menos afroreligioso, mais ou menos tradicional, o modo de vida de nenhum terreiro – o mais adequado. Todas as tradições foram, reitero, adaptadas/atualizadas por africanas/os e suas/seus descendentes – com ênfase para o trabalho realizado por mulheres negras – a partir da diáspora. Todos os elementos afroreligiosos aqui existentes dialogam com o contexto enfrentado por africanas/os ao chegarem escravizadas/os nesta região do planeta. Todas as tradições afroreligiosas no Brasil são amefricanas, não fazendo sentido buscar pureza e/ou traços de maior ou menor africanismo em nenhuma.

Noto, como consideração final, que sistemas religiosos tradicionais africanos e afrodescendentes são inclusivos, não excludentes. Ou seja, suas/seus adeptas/os absorvem e reinterpretam para seu contexto elementos externos, sempre que vejam sentido nisso. Não caberia, portanto, pensar em pureza afroreligiosa mesmo na África. Ideias de exclusão, de existir sem misturas e de toda a pretensa superioridade de raças, culturas, modos de vida e divindades puras são europeias/eurocentradas e nenhuma relação tem com África.

Finalizando, reitero que este texto busca abrir uma conversa e não fechá-la. O tema aqui tratado poderia ser o objeto de uma tese, pelo que não foi minha intenção esgotá-lo. Propus, pelo contrário,

um breve debate, que marca uma posição, que venho enfatizando em minhas pesquisas e que trabalhei em minha tese de doutorado. Críticas são válidas e muito bem-vindas. Contribuiriam para melhorias nas ideias aqui expostas, o que é sempre necessário.

REFERENCIAS

BIRMAN, Patrícia. *Fazer Estilo Criando Gêneros: possessão e diferenças de gênero em terreiros de Umbanda e Candomblé no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: UERG, 1995.

BROWN, Diana. *Umbanda: Religion and politics in urban Brazil*. Nova York: Columbia University Press, 1994.

CARNEIRO, Edson. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Tecnoprint Gráfica, 1961.

CARNEIRO, Edson. *Negros Bantos: notas de etnografia religiosa e de folclore*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A., 1991 (republicação de livro de 1937).

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. “Olhares sobre os Candomblés na encruzilhada: Sincretismo, pureza e fortalecimento da identidade”. *Revista Calundu*, vol.1, núm.1, janeiro/junho, 2017. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/7622/6290>

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. “Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis”. *Ensaio Filosóficos*, Volume XIII, vol. 13, 2016.

GONZALES, Lélia. “A categoria político-cultural de amefricanidade”. *Revista Tempo Brasileiro*. 92/93, janeiro/junho, 1988.



HOBSBAWN, Eric. “Introdução: a invenção das tradições”. In: HOBSBAWN, Eric, RANGER, Terence. *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017. (republicação de livro de 1983).

LANDES, Ruth. *The City of Women*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1994 (republicação do original de 1947).

MATORY, J. Lorand. “Yorubá: As rotas e as raízes da nação transatlântica, 1830-1950”. *Horizontes Antropológicos*, ano 4, núm 9, outubro, 1998.

NINA RODRIGUES, Raimundo. *Os Africanos no Brasil*. Rio de Janeiro, Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010 (Republicação de texto de 1933).

NOGUEIRA, Guilherme Dantas. “Na minha casa mando eu” – mães de santo, comunidades de terreiro e Estado. 2019, 288f. Tese (Doutorado em Sociologia), Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

NOGUEIRA, Nilo Sérgio, NOGUEIRA, Guilherme Dantas. “A questão da laicidade do Estado brasileiro e as religiões afro-brasileiras”. *Revista Calundu*, vol.2, núm.1, janeiro/junho, 2018. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/9544/8435>

OLIVEIRA, Moacir Carvalho. *Deuses que Dançam: lutas por reconhecimento e as dinâmicas civilizatórias em circuitos populares de bens espirituais*. 2017, 534f. Tese (doutorado em Sociologia), Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

PARÉS, Luis Nicolau. *A Formação do Candomblé: história e ritual da nação Jeje na Bahia*. Campinas: Unicamp, 2006.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. In: LANDER, E. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires, CLACSO, 2005, Colección Sur Sur, set., pp. 227-278.

SCHUMAHER, Shuma, BRAZIL, Érico Vital. *Mulheres negras do Brasil. Edição condensada*. Rio de Janeiro, SENAC Nacional, 2013.

SEGATO, Rita Laura. *La Nación y sus Otros: Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.

SEGATO, Rita Laura. “Religions in transition – changing religious adhesions in a merging world”. In: ALVARSSON, Jan-Ake, SEGATO, Rita Laura. *Religions in transition: mobility, merging and globalization in contemporary religious adhesions*. Uppsala, Acta Universitatis Upsaliensis, 2003.

SEGATO, Rita Laura. *Santos e Daimones*. Brasília: UnB, 2005 (republicação de livro de 1986).

SILVEIRA, Renato. *O Candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Keto*. Salvador: Maianga, 2006.

SOUZA, Laura de Mello. “Revisitando o calundu”. In: GORENSTEIN, L., CARNEIRO, M. (Org.). *Ensaio sobre a intolerância: Inquisição, Marranismo e Anti-Semitismo*. São Paulo: Humanitas, 2002, pp. 293-317.

TADVALD, Marcelo. “O Batuque gaúcho: notas sobre a história das religiões afrobrasileiras no extremo sul do Brasil”. In: DILLMANN, Mauro (Org). *Religiões e Religiosidade no Rio Grande do Sul: matriz afro-brasileiras. Volume 4*. São Paulo, ANPUH, 2016. p. 141-168

VELECI, Nailah Neves. *Cadê Oxum no Espelho Constitucional: os obstáculos sócio-político-culturais para o combate às violações dos direitos dos povos e comunidades tradicionais de terreiro*. 2017, 145f. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos), Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

VERGER, Pierre Fatumbi. “A contribuição especial das mulheres ao candomblé do Brasil”. In: UNESCO (Org.). *As sobrevivências das Tradições Religiosas*



Africanas nas Caraíbas e na América Latina. Culturas Africanas.
São Luís do Maranhão: UNESCO, 1985, pp. 272-290.

WERNECK, Jurema. De Ialodês e Feministas. In: *Mulheres Rebeldes*. 2008. Republicação de texto publicado originalmente no periódico *Nouvelles Questions Féministes* – *Revue Internationale Francophone*, vol. 24, n. 2, 2005. Disponível em: <http://mulheresrebeldes.blogspot.com/2008/10/de-ialods-e-feministas.html>.