

A Devoção na África

A origem das religiões afro-brasileiras

Licenciado em História
pela UFMG
lucius.rp@bol.com.br

Resumo: O presente texto propõe uma reflexão acerca das religiões afro-brasileiras em uma perspectiva histórica, a partir do período colonial no Brasil. Serão analisadas as religiões nativas e a forma como crenças antigas e consolidadas no continente africano, em conjunção com os preceitos e imposições do cristianismo do colonizador, auxiliaram na formulação de religiões ricas e complexas. Sua simbologia particular, através de cultos largamente difundidos como a Quimbanda, a Umbanda, o Candomblé e a Macumba, contém elementos da religião cristã, forte em conceitos abstratos, e das arcaicas religiões nativas africanas, que cultuam os elementos da natureza. O estudo foi desenvolvido tendo como referencial teórico as obras de pesquisadores do assunto. Como resultado, percebe-se a capacidade de resistência do africano à violência do sistema escravista colonial.

Palavras-chave: Religião afro-brasileira, Híbridação, Cristianismo.

Abstract: The current work propose a reflection about the African-Brazilian religions in a historical perspective, from Brazil's colonial period. Will be analyzed the native religions and the way how ancient and solid African beliefs, united with the Christian colonizer principles and impositions, had aid to develop a rich and elaborate religious system. Its particular symbology, through cults largely spread as Quimbanda, Umbanda, Candomble and Macumba, borrowed elements from Christian religion, that is strong in abstract conceptions, and archaic African-indigenous religions, who venerates elements from the nature. The study was developed taking as bibliography the works of researchers about the theme. As result, can be noticed the African's ability on resisting to the violence of the colonial slavery system.

Enviado em 12 de fevereiro
de 2009 e aprovado em 9 de
abril de 2009.

Keywords: African-Brazilian Religions, Hybridism, Christianity.

Introdução

O presente estudo tenciona instigar reflexões acerca das religiões afro-brasileiras. Parte-se do consenso entre estudiosos da área de que tais manifestações têm origem no hibridismo que se operou entre as antigas crenças africanas e a tradição católica européia, em um processo que teve como palco, no caso deste trabalho, a colônia portuguesa na América. Deve-se considerar que restaram permanências de ambas as práticas religiosas no âmago dos complexos sistemas de credo que nasceram da interpenetração cultural iniciada no século dezesseis, a partir do tráfico negreiro. Assim, pode-se dizer que o hibridismo gerou crenças multiformes e originais, cada qual com suas particularidades, semelhanças e divergências.

Como ponto de partida foi realizado um breve olhar sobre as religiões nativas de uma maneira geral, tendo como referências, principalmente, as seguintes obras: *Para entender as religiões* (1997), de John Bowker, *O livro ilustrado dos mitos* (1997), de Neil Philip, e *Mito e realidade* (1986), de Mircea Eliade. Considera-se vital compreender a visão de mundo mitológica e mágica que os praticantes das crenças nativas compartilhavam. Em seguida, tendo em vista um entendimento mais efetivo dos pontos abordados inicialmente, a análise se descerrará através do estudo da religiosidade entre o povo Achanti, da República de Gana, cuja cultura é representativa de um sistema bastante específico desenvolvido na região da África Ocidental.

A partir daí serão abordadas as implicações do contato entre o cristianismo e as religiões africanas, bem como as influências entre Brasil-África / África-Brasil, que ocorriam concomitantemente ao longo dos séculos de colonização portuguesa. Para tal, serão considerados os estudos de etnólogo Pierre Verger e os apontamentos do político senegalês Léopold Sedar Senghor. O trabalho de Maria Lúcia Montes muito contribui para uma maior reflexão sobre as religiões afro-brasileiras, que vêm sendo objeto de diversos estudos dentro das ciências sociais. Para sustentar o estudo sobre o período colonial da América Portuguesa, utilizaram-se as obras *Ser escravo no Brasil* (2003), de Kátia Mattoso, e *A África e os africanos na formação do mundo atlântico* (2004), de John Thornton. O texto tem como base, ainda, o clássico *Casa Grande & Senzala* (1987), de Gilberto Freyre, que explica as relações sociais no Brasil Colônia.

Por último, serão analisadas as principais religiões concebidas nos tempos coloniais em decorrência do processo de hibridação cultural, tendo como base um olhar crítico sobre a obra *Crendices: suas origens e classificação*, do folclorista Getúlio de Albuquerque César. Serão analisadas. Dentre as práticas religiosas a serem estudadas têm-se a Quimbanda, a Umbanda, o Candomblé e a Macumba, de acordo com as suas especificidades e características fundamentais.

Reafirma-se, antes, que as religiões selecionadas para o presente estudo se formaram pelo profundo hibridismo entre diversas práticas e tradições religiosas. O que se pretende, pois, é uma reflexão acerca dessas crenças, evidenciando sua riqueza e complexidade, e levando em conta a interpenetração das diversas culturas religiosas.

O estudo das religiões representa importante contribuição para o avanço historiográfico, visto que amplia o entendimento sobre o processo de formação da sociedade Ocidental moderna e, sobretudo, estimula a ruptura de preconceitos que muitas vezes deturpam o significado das práticas religiosas afro-brasileiras.

As religiões nativas e as mitologias africanas

É necessário entender o conceito de religião nativa, pois é em parte nele que se fundamentam as religiões afro-brasileiras. Segundo John Bowker, as religiões nativas são em geral práticas de pequena escala, confinadas a estirpes, tribos e lugares particulares. Em relação ao domínio espiritual característico nessas manifestações, o autor aponta que as religiões nativas não são uniformes, apesar de não ser impossível traçar paralelos entre elas. Talvez sua característica mais recorrente seja a crença em um número imenso e muito ativo de seres espirituais. Em contraste com as grandes religiões monoteístas, o panteão aqui é composto por

[...] espíritos, deuses e deusas, e outros poderes que influenciam tudo que diz respeito à vida: a natureza (em coisas espiritualmente significativas como o tigre, a árvore e a tempestade), os homens (o curandeiro que manipula as forças do bem e a feiticeira que tem o poder de causar o mal), e outros domínios (em que monstros podem residir em um submundo, ou espíritos ancestrais que podem viver em um mundo mais elevado) (BOWKER, 1997: 178).

John Bowker afirma com propriedade que os participantes das religiões nativas têm a necessidade de estabelecer contato com seres que os cercam para fazerem pedidos, obterem poderes mágicos, preverem o futuro e adquirirem sabedoria. Eles também têm de encontrar maneiras de repelir ou aplacar seres que lhes queiram fazer mal. Há dois caminhos para construir a ponte entre o mundo cotidiano e o mundo do além. O primeiro é o da possessão espiritual, especialmente comum na África, onde os espíritos, vistos como detentores de considerável poder, iniciativa e autoridade, invadem determinados seres humanos e se apossam deles. De tendência tipicamente má, levam pessoas a adoecerem ou as enlouquecem. Conforme apontam as análises de Bowker, acredita-se que os *possuídos* sejam acometidos pelo sofrimento e que os mesmos precisam buscar a libertação em rituais destinados a exorcizar os espíritos. Além dessa dinâmica, existe ainda o segundo caminho, a prática que se conhece como xamanismo. Os xamãs, seus sacerdotes, “*tomam parte em rituais a fim de controlar os espíritos dentro de si, ganhar poder e viajar pelos domínios dos espíritos*” (BOWKER, 1997: 179).

O autor continua a argumentação, explanando acerca da importância do ritual nessas religiões. Considera que tanto a possessão por espíritos quanto o xamanismo envolvem ritos voltados para o exorcismo e para a obtenção de poderes, respectivamente. Pode-se dizer que as religiões nativas, como um todo e quase invariavelmente, são fortes em rituais e fracas em crenças abstratas ou teologia. Apoiadas na tradição, tais crenças constituem-se predominantemente enquanto religiões da prática e da atividade.

Em se tratando da função prática dessas religiões nativas, pode-se inferir que a finalidade das mesmas condensa a importância dada ao que se conhece como *ritos de passagem*. Tais ritos, em geral muito elaborados, servem para simbolizar transições, as quais podem indicar mudança de uma estação climática ou de um estágio da vida, como nascer, atingir a maturidade, casar-se e morrer. A maioria dos *ritos de passagem* se concentra em um estágio de transição, conhecido como “liminar”, do latim “*limen*”, que denota entra-

da, começo, e é marcado por um período de incertezas. Nas religiões nativas, a iniciação para a maturidade e os ritos funerários são os rituais considerados mais importantes. Sem eles, as transposições não se realizam. Os ritos “*ajudam as pessoas a dar ordem e sentido à vida, porque são predizíveis e têm sido realizados da mesma maneira por muitas gerações*” (BOWKER, 1997: 186).

Mitos são narrados durante a realização dos rituais. As narrativas fabulosas têm o propósito de permitir às pessoas dar sentido ao mundo, explicando fenômenos que não podem ser respondidos por determinados segmentos sociais que não dispõem de conhecimentos científicos. O conhecimento mitológico, portanto, torna o indivíduo capaz de entender, de acordo com as suas crenças, as circunstâncias que o envolvem.

Toda cultura tem seus mitos [...] Psicólogos e antropólogos sugerem que eles desempenham papéis úteis: talvez os mitos sirvam como uma espécie de “ciência”, que explica por que o mundo é como é, por que há homens e mulheres, como o fogo foi criado, e assim por diante. Outra importante função dos mitos é que eles oferecem uma forma de moralidade, legitimando a ordem das coisas; [...] há mitos para justificar a posição do chefe. Desse modo, os mitos criam um retrato do mundo em que as pessoas, ao longo de sucessivas gerações e por meio da tradição, podem viver em confiança (BOWKER, 1997: 182).

Neil Philip, em *O livro ilustrado dos mitos*, reconta uma antiga mitologia do povo Ibo, localizado no sudeste da Nigéria, na África Ocidental. A narrativa busca responder a inquietadora questão “*por que morremos?*” e explica que, de acordo com a tradição desse povo africano, Chuku criou o mundo e a humanidade. Chuku significa “*Grande Espírito*” e representa o deus supremo dos Ibo, o criador de todas as coisas e do qual todas elas fluem. Após a criação, o deus mandou um cachorro até as primeiras pessoas para lhes dizer que, se alguém morresse, deveriam colocar o corpo sobre a terra e espalhar cinzas por cima para que a pessoa voltasse à vida. Mas como o cachorro ficou vadiando pelo caminho, Chuku decidiu enviar um carneiro com a mesma mensagem. Quando o carneiro chegou havia se esquecido do que deveria dizer. Confundiu toda a mensagem e enunciou que se alguém morresse deveria ser sepultado sob a terra. Quando o cachorro finalmente chegou, era tarde demais. Ninguém acreditava nele. “*Foi-nos dito que deveríamos enterrar os mortos, e é isso que faremos*”, disseram os primeiros homens. E assim a morte chegou à humanidade (PHILIP, 1997: 77).

Segundo Mircea Eliade, os mitos são considerados histórias sagradas que refletem um estado primordial das sociedades arcaicas e tradicionais. Nestas sociedades os mitos permanecem vivos, justificando e fundamentando toda a atividade e o comportamento humano. O mito é, conforme expõe o autor, uma realidade cultural extremamente complexa, cuja abordagem e interpretação apresentam múltiplas e complementares perspectivas.

O mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total,

o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma “criação”: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser (ELIADE, 1986: 11).

De acordo com Bowker, as religiões nativas possibilitam aos homens reconhecer e lidar com os aspectos mais obscuros da vida e servem positivamente para realçar o significado de se viver em harmonia com o mundo natural. Seus adeptos aprendem que vivem dentro da natureza e que tanto ela quanto os ancestrais devem ser respeitados a ponto de culto. A sabedoria das religiões nativas pode ser exemplificada pela visão harmoniosa de muitas delas, nas quais os nativos encontram um código de símbolos e ações por meio do qual podem reagir contra os males de seu mundo ou ao menos compreender quando as causas estão além de sua própria responsabilidade. Ao serem traduzidas em termos pessoais as forças responsáveis pelos acontecimentos ruins (doença, fome, dor), os meios de combatê-las tornam-se tão pessoais quanto elas. O conflito entre as forças do bem e do mal é sentido como se um combate verdadeiro estivesse se processando e passa a ser “*expresso em termos de agentes pessoais numa guerra – espíritos, deuses, feitiçeras ou demônios*” (BOWKER, 1997: 184).

Mircea Eliade aponta outra característica comum nas religiões nativas: grande número de tribos primitivas, sobretudo as detidas no estágio da caça e da colheita, conhecem um Ente Supremo. Acredita-se que tal Ente criou o Mundo e o homem, mas rapidamente abandonou as suas criações, retirou-se para o Céu e, em alguns casos, incumbiu seu “Filho” ou representante da tarefa de concluir a criação.

Ao delimitar o estudo especificamente às religiões nativas do continente africano, são interessantes as considerações de Mircea Eliade de que o povo Yorubá da Costa dos Escravos acredita em um deus do céu denominado Olorum ou literalmente *Proprietário do Céu*. Após o deus em questão ter iniciado a criação do mundo, segundo a tradição, incumbiu um deus inferior denominado Obatala de concluí-lo e governá-lo. Quanto a Olorum, afastou-se definitivamente dos assuntos terrenos e humanos. Apesar desse deus ser muitas vezes invocado como último recurso em épocas de calamidade, não existem templos, nem estátuas, nem sacerdotes desse Deus Supremo. De maneira semelhante,

Retirado para o Céu, Ndyambi, o deus supremo dos Hererós, abandonou a humanidade a divindades inferiores [...] O Ente Supremo dos Tumbukas é grande demais “para interessar-se pelas questões ordinárias dos homens”. Dzingbé (o “Pai Universal”) dos Ewé só é invocado durante as secas [...] O distanciamento e o desinteresse do Ente Supremo são admiravelmente expressos num adágio dos Gyriamas da África Oriental [...]: “Mulugu (Deus) está no alto, meus manes estão embaixo!” Os Bantos dizem: “Deus, depois de haver criado o homem, não se preocupa mais com ele” (ELIADE, 1986: 87-8).

Após terem sido observados os aspectos fundamentais das religiões nativas, percebe-se a existência de padrões que se repetem na prática das manifestações religiosas mais antigas da humanidade. Visando a um melhor entendimento da temática que se propõe, torna-se fundamental a análise de um exemplar específico dessas crenças arcaicas.

cas. Para tanto, atenção especial recairá sobre o povo Achanti da República de Gana, país localizado na África Ocidental.

A Religiosidade entre os Achanti

O reino dourado dos Achanti, matéria da *Revista Geográfica Universal*, datada de agosto de 1978, traz considerações a respeito daquele que é definido pela publicação como o *maior povo da República de Gana*. Na época em que a reportagem foi escrita, a população do Achanti somava mais de dois milhões de habitantes e atualmente parece ultrapassar a cifra dos três milhões. A revista realizou importante levantamento dos aspectos sociais e religiosos do Achanti, cuja menção é essencial para o prosseguimento do trabalho.

Segundo a matéria da *Revista Geográfica Universal*, o povo Achanti fez de sua trajetória histórica uma longa sucessão de conquistas e resistência a qualquer dominação estrangeira. Pouco se sabe sobre sua história antes do século dezessete, pois existia uma severa punição nas tribos locais para os indivíduos que rompessem o acordo de não falar ao estrangeiro, especialmente a respeito da vida ou da morte de seus reis.

O ouro encontrado em muitas regiões de Gana foi um dos principais motivos do interesse europeu em colonizá-las. No Achanti o ouro era um metal tão abundante nos séculos dezoito e dezenove que grande parte do seu simbolismo cultural acha-se esculpido nesse metal. As jóias dos Achanti, geralmente feitas de ouro maciço, são usadas em ocasiões especiais, tendo cada uma delas significados distintos. Os reluzentes pesos de ouro possuem uma carga simbólica e ritual que remonta ao tempo dos antepassados dos Achanti. As figuras de animais esculpidas no valioso metal representam conceitos como força, fertilidade e prosperidade. Os pássaros simbolizam a amizade, enquanto que a cadeira é uma homenagem ao *trono de ouro*.

É digno de nota o fato de que em todas as festividades desse povo a estrutura hierárquica da sociedade manifesta-se com clareza. O rei permanece sentado em seu trono áureo, recebendo as reverências de todos os outros chefes menores, que por sua vez assistem às comemorações ao lado dos familiares. Os tamboreiros marcam o ritmo, revelando o costume bastante difundido na África Ocidental de utilizar o som do tambor como mensagem. Logo, os instrumentos desempenham uma função importante em seus rituais.

Uma lenda antiga relata que o sacerdote Komfo Anokye, conselheiro do rei Osai Tutu, durante o século dezoito, trouxe dos céus o *trono de ouro* e o entregou aos Achanti, como símbolo de sua força. O afamado *trono* representa os ancestrais e, como o rei é o dono da terra em que vivem os espíritos dos ancestrais, serve de intermediário entre homens e espíritos. Em última análise, o *trono* fortificaria a monarquia. Assim, define-se o culto dos ancestrais como um dos fundamentos das religiões bantus, cujos espíritos são forças naturais ligadas a certos rios, florestas e montanhas protetoras do continente africano. Representam, portanto, os Entes Sobrenaturais citados por Mircea Eliade. Essas deidades são essenciais nas religiões nativas.

Segundo a matéria da revista, o rei é a mais importante entre todas as instituições sociais do Achanti e, em decorrência disso, também o é a família real. Em seguida, na ordem de importância e em sucessiva escala hierárquica, vêm os chefes das províncias e suas famílias, os chefes de aldeia e as linhagens principais. A estrutura social dos Achanti

é matriarcal, recaindo sobre a figura da rainha mãe o ato de iniciar o processo de eleição real. Primeiramente, ela escolhe um nome após consultar as pessoas mais velhas de sua linhagem. Em seguida, a escolha é submetida ao conselho dos idosos das outras linhagens. Caso seja aprovada, é levada ao julgamento de todo o povo. Só então um novo rei é considerado legitimamente eleito. Após ter sido aconselhado pelos anciãos a governar com sabedoria, o mesmo faz um juramento a Asase (a Mãe-Terra) e aos ancestrais, pois o governo deve ser conduzido de acordo com a sua vontade.

A organização matriarcal faz-se presente em quase todas as manifestações da vida cotidiana dos Achanti. A mãe retorna ao seu clã para o nascimento do filho, que se tornará membro da linhagem materna e receberá uma espécie de cerimônia batismal no oitavo dia de vida. Durante a puberdade, as meninas voltam para a casa da família de suas mães. A primeira menstruação é anunciada publicamente pela mãe da menina, que bate com uma enxada numa pedra. Todas as mulheres do clã saem para cantar as canções *bara*, que celebram essas ocasiões e que possuem certa melancolia para as mulheres mais velhas, pela crença de que um nascimento nesse mundo significa uma morte no mundo espiritual – de onde veio a alma do recém-nascido.

Da mesma forma, o *nascimento* (no caso, a puberdade) de uma nova mulher deve significar a morte, em breve, de uma mulher mais idosa. A linhagem materna também ocupa importante papel na hora do casamento e manifesta-se ainda na ocasião da morte de qualquer homem, a quem é dado, por qualquer avó ou neta do clã, o derradeiro gole de água. Nesse momento, uma oração pede ao moribundo que não permita a vinda de nenhum mal do lugar para o qual está se dirigindo e que as mulheres continuem tendo filhos em sua terra. Seis dias depois da morte é o dia da ascensão, quando os parentes raspam a cabeça para se despedirem do espírito que parte. Todos os rituais que envolvem o nascimento, a puberdade, a menstruação, o casamento e a morte são exemplos de *ritos de passagem*.

Os Achanti sempre levaram uma vida comunitária. A agricultura, principal atividade econômica da região, é desenvolvida por grupos de trabalho que utilizam os mesmos campos em intervalos longos, porém necessários para o cultivo intensivo de produtos. Também em torno da atividade agrícola giram muitas das práticas religiosas e mágicas, como o *costume dos inhames*, um dos principais ritos da localidade, destinado à purificação das nações e dos santuários dos espíritos ancestrais, os eternos protetores de todo o povo Achanti (Revista Geográfica Universal, 1978: n° 46, 36-49).

Podem ser sublinhados, a partir da análise da religiosidade Achanti, diversas características comuns às crenças nativas. Para os povos que as praticam, a religião ocupa posição fundamental dentro de suas vidas e cada acontecimento cotidiano é celebrado por meio de *ritos de passagem*. As figuras de animais lapidadas em ouro e a devoção à Mãe-Terra refletem a crença em um sem-número de divindades. Os Entes Sobrenaturais são representados pelos espíritos ancestrais, que norteiam a existência do Achanti e exigem de seus seguidores as devidas reverências. Considerando os aspectos fundamentais das religiões nativas e tendo-os em mente, será abordado a seguir o embate entre as crenças africanas e o catolicismo europeu.

Religiões africanas e Cristianismo

Segundo Maria Lúcia Montes (1997), “a fusão das práticas religiosas foi um exame complexo das revelações conduzidas tanto por africanos quanto por cristãos”. A forma como interagiram e foram validadas as revelações determinou a natureza da religião resultante: o cristianismo africano. Este podia se considerar uma forma de cristianismo, apesar de seus adeptos aceitarem uma série de verdades que evidenciavam seres de outro mundo, sobretudo santos reconhecidos pelos cristãos católicos, filtrados pela tradição religiosa africana, que conquistavam *status* especial e eram adorados pelos africanos. Mircea Eliade complementa a asserção, sugerindo que talvez os inúmeros movimentos nativistas e milenaristas encontrados nas antigas colônias européias da África tenham surgido após contatos mais ou menos prolongados com o cristianismo (ELIADE, 1986: 66).

De acordo com Gilberto Freyre, a religião tornou-se o ponto de encontro entre as duas culturas, a do “senhor” europeu e a do negro africano. Esse aspecto impõe a necessidade de se compreender a hibridação cultural que se processou entre as religiões da África e o catolicismo nos tempos da América Portuguesa e de sua colonização, levando em conta a imposição do cristianismo e a incorporação da cultura africana ao referencial europeu por fatores diversos.

Influências África-Brasil e Brasil-África

Ainda segundo Freyre, o contato entre Brasil e África atuou no sentido de dar à América Portuguesa e ao *continente negro* um caráter todo especial de intimidade (FREYRE, 1987: 308). Uma das conseqüências do comércio de escravos foi estabelecer contato entre o que estava afastado, provocando a convivência de pessoas de diferentes origens e determinando o que o poeta e político senegalês Léopold Sedar Senghor chamou de *miscigenação*, não somente biológica, mas também cultural (SENGHOR apud VERGER, 1997).

Segundo o etnólogo Pierre Verger, os africanos deviam adotar um modo de vida calcado no de seus senhores. Ao chegar no Brasil, o escravo deparou-se com a religião católica, difícil de ser assimilada. Porém, trazia consigo as crenças africanas de múltiplas facetas. Enquanto o contato entre escravizadores e cativos produzia a europeização dos mesmos, por curiosa reviravolta, os europeus também se africanizavam em contato com os trabalhadores escravizados. Sabe-se que a escravidão destruiu as estruturas sociais, mas é de grande importância apontar que o negro defendeu os valores religiosos essenciais das civilizações africanas e a partir daí foram surgindo e se desenvolvendo estruturas religiosas novas. Segundo Luis Viana Filho,

A Bahia se africanizava, e em toda parte se encontrava o negro, com sua cultura, seus costumes, seu inconsciente. Mesmo sem o querer, ele os transmitia à nova sociedade na qual estava integrado à força. Esta, sem perceber, assimilava o que o negro lhe ensinava. A sociedade organizada segundo as normas portuguesas não levava em conta que uma tal influência fosse possível... Entretanto, ela se fazia sentir [...] discretamente, de maneira tanto mais eficaz porquanto não tinha

caráter combinado e deliberado, o que, na época teria provocado uma viva oposição (VIANA FILHO apud VERGER, 1997).

Pierre Verger sugere que a fidelidade aos valores africanos se manifesta principalmente no domínio religioso. Para exemplificar, os sacerdotes de Xangô dançam com a habitual energia e erguem o mesmo machado duplo simbólico, ao passo que os fiéis de Nana Burucu repetem os gestos tradicionais e continuam tendo os seus corpos decorados com desenhos feitos ritualmente com giz branco, durante sua iniciação, tanto na África como no Brasil. Além disso, em cumprimento de deveres religiosos, diversos segredos da cozinha africana foram aqui transmitidos. Luís da Câmara Cascudo aponta que a influência das permutas alimentares afro-brasileiras se reflete no ritual *gege-nagô* da Bahia, atendendo-se a inclusão do milho nas comidas de Oxossi, Iemanjá, Omulu e Xapanã, que também gosta de pipocas, além do feijão para Oxum, do fumo do culto de Irocô e da farinha de mandioca no “*amala*” de Iansã. Cascudo indica serem estas conquistas brasileiras e não fidelidades sudanesas no cardápio dos orixás.

Entretanto, Verger explica que tais influências manifestam-se não apenas no sentido África-Brasil, mas igualmente no sentido Brasil-África. Ocorrem, sobretudo, a partir do século dezenove, no momento em que os libertos, escravos que puderam comprar sua liberdade, começam a voltar à África. Aqueles que retornavam ao Golfo do Benin eram em sua maioria católicos e, paradoxalmente, como consequência indireta do “*jihad*” destinado a espalhar a fé do Islã na África, contribuíram para lá difundir o catolicismo. O etnólogo continua a argumentação, expondo que se no Brasil tais indivíduos conservavam as suas particularidades africanas, foi o lado não africano que os libertos quiseram evidenciar ao retornarem à África. Voltaram para lá libertos e, tomando emprestada a expressão de Gilberto Freyre, *abrasileirados*.

Reflexões sobre as religiões africanas e afro-brasileiras

No Benin e na Nigéria encontram-se as principais raízes dos cultos religiosos afro-brasileiros. O Candomblé da Bahia, o Xangô pernambucano, o Tambor-de-Mina do Maranhão e os batuques de Porto Alegre possuem fortes vínculos com as crenças religiosas dos povos Yorubá e Fon. A religião dos Orixás está muito ligada à noção de família, uma vez que o Orixá seria um ancestral divinizado. Já a religião do Vodum diz respeito à coletividade e não ao indivíduo. O Vodum é uma espécie de anjo da guarda de uma comunidade, seja ela uma família, uma aldeia ou um reino. No caminho em direção ao Brasil e a outras partes da América, os escravos trouxeram da África o Vodum, cuja terra é Savalu. Há ainda os Voduns que permaneceram em Uidá, o que revela o motivo pelo qual o mesmo é adorado tanto em Benin quanto no Brasil¹.

O documentário *Na Rota dos Orixás*, dirigido por Renato Barbieri, descreve diversas deidades africanas e as características de seus cultos. Embora haja diferenças entre o culto dos Orixás e dos Voduns, praticados, respectivamente, pelos Yorubás e pelos Ge-

1 NA ROTA dos Orixás. Direção: Renato Barbieri. Produção executiva: Renato Barbieri e Albina Cusmanich Ayala. Pesquisa; Victor Leonardi. Roteiro: Renato Barbieri e Victor Leonardi. Itaú Cultural “Na Rota dos Orixás”, 1998. 1 fita (52 min), son., color.; VHS.

ges, ambos apresentam correspondências e semelhanças. Uma delas reside na figura de Legbá, divindade Vodum protetora e mensageira, correspondente ao Exu na religião dos Orixás. O Exu protege e informa sobre qualquer situação, como a posição do inimigo em tempo de guerra, a fim de proteger a sua cidade. Exu, por sua vez, é o intermediário, o falo, o guardião de uma casa de culto. É o mensageiro dos Oduns e Orixás e o responsável pelo sexo masculino e feminino, guardando notória relação com o corpo humano.

Devido à interferência da Igreja católica, é comum que se compare Exu ao diabo. Em função disso, o culto aos Voduns e aos Orixás foi muito marginalizado no Ocidente. Segundo o documentário, o Vodum aparece quase sempre associado ao mal e à feitiçaria, sendo raramente apresentado em suas expressões religiosas originais, tais como ainda existem no Benin, no Maranhão e na Bahia. O espírita de cultos afro-brasileiros Cairbar Schutel criticou a doutrina católica em meado do século vinte, exprimindo que o diabo é sempre invocado pelo catolicismo para combater as idéias contrárias à sua teoria preconcebida. Segundo ele, “o diabo e o inferno são os cavalos de batalha do catolicismo romano que já começa a ver os seus dogmas esboroarem-se (...)” (SCHUTEL, 1955: 11).

De acordo com Maria Lúcia Montes em *Cosmologias e Altares*, capítulo da obra *Arte e religiosidade no Brasil: heranças africanas* (1997), as religiões afro-brasileiras possuem simbologia bastante particular e diversificada, e os espaços sagrados em que se condensam as suas cosmologias denominam-se altares. Através das cores das vestimentas, dos colares e dos instrumentos rituais característicos utilizados pelos seus praticantes, bem como pelas oferendas, pelos próprios gestos das mãos, pela postura do corpo ou pelas cantigas, os altares exprimem fragmentos de histórias do mundo dos deuses e do tempo da criação, recontados pelos *itans* com a finalidade de instruir e consolar os homens. Os *itans* são narrativas mitológicas de episódios das vidas dos Orixás que são transmitidas de uma geração à outra, permitindo a conservação da tradição oral entre os fiéis. Constitui impressionante patrimônio de conhecimento e sabedoria que continua a ser repassado aos iniciados nos terreiros de candomblé (MONTES, 1997).

Em síntese, as religiões afro-brasileiras são ligadas aos elementos da natureza². O arco-íris, deus do frescor e benfeitor, é associado a Lissá; as chuvas e o trovão, a Xangô ou Hevioossô; os rios e o mar a Oxum e Iemanjá; a serpente é respeitada como *Dan*, elemental. Se não chove é ao Arco-Íris que as pessoas imploram, e este entra em contato com Hevioossô, o Deus do trovão, que produz as chuvas. O exemplo anterior se assemelha ao costume da tribo dos Ewé de invocarem Dzingbé, *O Pai Universal*, durante as secas. Os Ewé imploram: “Ó céu, a quem devemos graças, grande é a seca; faz com que chova, que a terra se refresque e que os campos prosperem” (ELIADE, 1986: 87). Esse ato dá sentido à devoção na África, enfatizando a força e a importância do culto aos elementais (as forças da natureza) no interior das religiões afro-brasileiras, prática evidentemente originária das crenças nativas.

Em se tratando da Quimbanda, ou *Ambequerê Kibanda*, o autor Getúlio César define a prática, em sua obra *Crendices: suas origens e classificação* (1975), como uma religião africana já um pouco sofisticada que cultua divindades representadas em fetiches. Apre-

2 NA ROTA dos Orixás. Direção: Renato Barbieri. Produção executiva: Renato Barbieri e Albina Cusmanich Ayala. Pesquisa; Victor Leonardi. Roteiro: Renato Barbieri e Victor Leonardi. Itaú Cultural “Na Rota dos Orixás”, 1998. 1 fita (52 min), son., color.; VHS.

senta ritualismo muito original, pois é composto por cantos, danças e toques de instrumentos de percussão como zabumbas, atabaques, agogôs e gonguês, entre outras coisas. Os seus sacerdotes possuem poderes estranhos que lhes permitem adivinhar, curar e fazer os malefícios que desejarem. A Quimbanda, trazida para o Brasil por Geges, Nagôs e Bantus, é denominada de Xangô em Pernambuco, Candomblé na Bahia e Macumba no Rio de Janeiro. Observam-se, na Quimbanda, práticas espiritistas do catimbó, de origem indígena, e do culto católico romano, uma vez que seus fetiches são representados por imagens dessa religião.

Getúlio César afirma, lançando mão de conceitos do senso-comum, que a Quimbanda é a magia negra, pois trabalha para o mal através do intermédio de espíritos nocivos que perturbam as pessoas como mandatários dos quimbandeiros, dos mestres dos terreiros e dos pais-de-santo, ao passo que os espíritos chamados na Umbanda só fazem o bem. Contudo, o material usado para os trabalhos dessas as crenças é quase o mesmo, havendo, portanto, íntima relação entre as Leis de ambas as práticas. O autor continua a argumentação explicando com propriedade que a Quimbanda, assim como a Umbanda, divide-se em sete *Linhas*, subdivididas em sete *Legiões*, e estas em sete *Falanges*. Os chefes das Linhas prestam obediência e recebem ordens do *Maioral* da *Lei da Quimbanda*, que é São Miguel Arcanjo. Já os espíritos que ocupam a Lei da Quimbanda são os Exus, conhecidos fora do seu meio pelos nomes de Diabo, Demônio, Satanás, Cabeça de Urupemba, Lúcifer e Asmodeo. Tal asserção rememora um ponto supracitado, segundo o qual um dos motivos da marginalização do culto dos Voduns e dos Orixás no Ocidente foi a comparação entre Exu e diabo, largamente disseminada pela Igreja católica.

Os umbandistas eruditos dizem que o termo Exu pertence ao original Palli, bem como ao original hebraico, tendo a significação de *Povos* [...] Muitos crentes nos orixás acreditam que Exú é um orixá, mas um orixá malévolo que exige ser sempre o primeiro a ser servido e reverenciado, e se assim não fizerem ele fica molestando. Quando nesse estado de ira, Exú procura desmanchar todo trabalho que estão fazendo ou pretendem ultimar. Os quimbandeiros referem-se, nos seus trabalhos, ao *Povo das encruzilhadas* [...] e outras designações, que são os Exus, os perturbadores da humanidade [...] (CÉSAR, 1975: 251).

Os médiuns da prática religiosa da Quimbanda, após terem sido desenvolvidos, são batizados para receberem os Guias, espíritos que desde o momento do ritual nunca mais os abandonam. Dentro da crença dos quimbandeiros, as Encruzilhadas têm uma predileção especial, e é por isso que não é incomum deparar-se com *despachos* em tais lugares, vez ou outra. “A escolha das Encruzilhadas para nelas depositarem os canjerês, os despachos saídos dos Xangôs, tem as suas razões históricas. Explica a Magia que o temor e o respeito às encruzilhadas é por que elas simbolizam a morte” (CÉSAR, 1975: 254).

Ainda de acordo com o autor, as pessoas consagradas a determinados santos provam o sangue do animal ou animais a eles dedicados. As vísceras dos animais sacrificados, que podem ser galos, galinhas, pombos, cabritos, carneiros, entre outros, são transformadas, com parte da carne, em *despachos*. Getúlio César sugere que nessa seita o despacho passou a propiciar malefícios e que talvez somente nela a oferenda signifique

maldade, ou seja, resume-se em um ritual praticado para produzir malefícios. Pode-se perceber que a crença da Quimbanda traz em seu interior permanências das religiões nativas. Consiste em um “ritualismo pagão”, nas palavras de César, que revivia nos africanos a lembrança e a saudade da pátria distante.

Já a Umbanda é definida por Getúlio César como outra espécie de espiritismo crendeiro e sincrético cujos seguidores, segundo o autor, classificam como magia branca porque nas reuniões não se pratica o mal, só se trabalha para o bem. Dentro de sua concepção, porém, considera que alguns Mestres ou Chefes resvalam, sem perceber, para uma magia negra acentuada, devido à ânsia incontida por interesses materiais, em que o dinheiro assume o seu principal papel. Nos *trabalhos* que realizam, os umbandistas fazem uso do Ponteiro (punhal), Pombas (pequenos blocos de argila especial) de várias cores, Congerê (despacho ou trabalho que se coloca nas encruzilhadas), velas de diversas cores, pombos pretos e brancos, galos vermelhos e pretos, sangue de boi, farofa de inhame com dendê ou mel de abelha, perfume, ervas diversas, Tuia ou Fundango (pólvora), Cururuto (charuto), Bango ou Jimbo (dinheiro), Pito (cachimbo), Marafo ou Malafo (aguardente) e outras coisas. A Pemba, no entanto, nunca muda de nome e os crentes umbandistas acreditam que a sagrada Pemba Africana é a mais poderosa, tornando-se objeto indispensável e de especial importância nos cultos Afro-Umbandistas. A sua cor varia de acordo com aos Orixás e com os Caboclos invocados para fazerem os *serviços*. Segundo Gilberto Freyre, nos vários xangôs e seitas africanas visitadas no Recife e nos seus arredores, era o vermelho a cor que prevalecia, notando-se entre os devotos homens de camisa encarnada. “Nos turbantes, saias e xales das mulheres de xangô domina o vermelho vivo” (FREYRE, 1987: 105).

Getúlio César expõe que a Umbanda é mais ampla nos seus trabalhos porque utiliza espíritos de caboclos, africanos e de outras etnias, como dos chineses, árabes, indianos e ciganos, denominados *povos do Oriente*. Segundo Sullivan Charles Barros, a prática expressa, enquanto manifestação religiosa, toda a dinâmica cultural brasileira, harmonizando a contribuição das culturas de diversas etnias. Portanto, ao lançar mão de todas as falanges de espíritos, a Umbanda fica apta a consultar sobre todos os grupos étnicos, recorrendo para isso à permissão de santos católicos a quem dão nomes especiais.

Dentro da religião da Umbanda, Oxum é São Jorge; Oxocê, São Sebastião; Xangô Caó, São João Batista; Xangô Agodô, São Jerônimo; Inhaça ou Iansã, Santa Bárbara; Iemanjá, a Virgem Maria; Oxum ou Axum, Nossa Senhora da Conceição; Nana ou Nana Burucu, Senhora Santa Ana; Ibeji, São Cosme e São Damião, entre outros. Revela-se forte hibridismo por parte do povo que segue e orienta essa Lei tão original. Na Umbanda, cada pai-de-santo tem um espírito a quem recorre com mais facilidade e que considera de modo especial, não importando o motivo. Sobre as *Linhas* ou *Pontos*, pode-se dizer que variam de acordo com a organização e com as particularidades de cada centro.

O lugar onde se faz a reunião denomina-se *terreiro* (Ilê). Nele não se pode entrar calçado e sem pedir licença ao Santo. A licença consta em fazer com as pontas dos dedos uma pequena cruz no chão, na porta do Peji³, e somente após a reverência o crente pode penetrar no santuário (Peji) e no terreiro (Ilê), em seguida. Alguns terreiros na Bahia e

3 De acordo com Getúlio César, o Peji é o santuário onde se encontram em sincretismo os santos da Igreja Católica e os da seita afro-brasileira (CÉSAR, 1975: 255).

no Maranhão mantêm vivas as tradições religiosas Yorubá e Gege. A Casa Branca é o terreiro mais antigo de Salvador; a Casa das Minas é o mais antigo terreiro de São Luís do Maranhão, fundado em 1849 por uma africana escravizada vinda de Daomé⁴.

Já o Candomblé é considerado uma religião dinâmica e essencialmente monoteísta, em contraste com a imaginação de muitos, justificada pela variedade de deuses que a crença apresenta. Seus praticantes crêem em um único Deus-criador, Olorum, criador do céu, da terra, dos Orixás e do homem. O Candomblé consiste numa prática religiosa que existe desde os tempos mais remotos, podendo-se dizer que nele não existem *incorporações* de espíritos. Os Orixás, possuidores de força e vibrações, são tidos como energias puras da natureza que nunca passaram pela vida, ou seja, não se tratam de *entidades*, e sim de elementais da natureza criados por Olorum. No Candomblé, a consulta ao outro mundo é realizada através da leitura esotérico/divinatória do jogo de búzios, e o tratamento para cada caso é feito com elementos da natureza, oriundos dos reinos vegetal, animal e mineral, ou ainda através de oferendas, Orôs (rezas) e rituais africanos.

Talvez a grande diferença entre Candomblé e Umbanda seja a própria questão da incorporação do corpo humano por espíritos, essencial na segunda prática e desconsiderada pela primeira. Reafirma-se que a Umbanda é, por sua vez, uma religião afro-brasileira que advém do hibridismo católico-fetichista, que se fez necessário em uma época de repressão às religiões africanas. É, pois, fruto de um tempo em que era proibido o culto dos orixás na sua forma original. Nessa prática religiosa, a consulta é feita através de um médium *incorporado*, e os *trabalhos* pelo espírito incorporador e seus elementos rituais. O uso de sangue e demais vísceras dos animais têm o objetivo fundamental de produzir energia.

Na perspectiva de Pierre Verger, “o Candomblé é (...) muito interessante por ser uma religião de exaltação à personalidade das pessoas”⁵. De acordo com o pesquisador, no Candomblé é possível ser verdadeiramente como se é, e não o que a sociedade pretende que a pessoa seja, uma vez que para aqueles que têm algo a expressar através do inconsciente, o transe é a possibilidade do inconsciente se mostrar. Cuidadoso em seu contato com o Candomblé, Verger ganhou notável reconhecimento. Honrando a confiança que nele foi depositada, o fotógrafo e etnólogo passou o resto da vida registrando lendas, liturgias e procedimentos que se tornaram fonte segura de informação para adeptos e pesquisadores dessas formas de religião. Verger relatou que só em 1948, quando fazia dois anos que havia chegado à Bahia após longa viagem pelo Recife, Haiti e Guiana Holandesa, é que começou a se dar conta da importância do Candomblé e do papel que desempenha, considerando que a maioria dos habitantes desse lugar é formada por descendentes de africanos.

Segundo Getúlio César, a assimilação de elementos da cosmologia Yorubá e dos povos indígenas nativos no interior do complexo cultural e religioso da hagiologia católica produziria, no Brasil, as formas rituais conhecidas como *macumba*, que consiste na transformação do complexo original de rituais da *cabula*, de origem Congo e Angola,

4 NA ROTA dos Orixás. Direção: Renato Barbieri. Produção executiva: Renato Barbieri e Albina Cusmanich Ayala. Pesquisa; Victor Leonardi. Roteiro: Renato Barbieri e Victor Leonardi. Itaú Cultural “Na Rota dos Orixás”, 1998. 1 fita (52 min), son., color.; VHS.

5 Disponível em: <http://www.pierreverger.org/br/pierre_verger/pesquisas_candomble.htm>.

centrados na conjuração de forças e espíritos para a confecção de encantamentos e remédios. Posteriormente, sob forma mais institucionalizada e mais codificada, as tradições da *macumba* do sudeste brasileiro acabariam por incorporar a esse sistema de crenças também o culto aos espíritos nativos dos *caboclos* e dos ancestrais africanos sob a forma de *pretos velhos*, bem como as crenças espíritas de origem kardecista que consideram a possibilidade de comunicação com os mortos, o que, provavelmente, na concepção do autor, deu vida à Umbanda.

Considerações finais

Pode-se afirmar que as religiões afro-brasileiras evidenciam a reinvenção do legado cultural africano no Novo Mundo, em certo momento oprimido pelos interesses econômicos dos colonizadores. Os padrões estéticos que impregnam essas religiões potencializam a força da criação para além do mundo dos deuses. E foi através desses mesmos padrões que o rico imaginário africano aprendeu a expressar-se na linguagem da arte. O significado mais profundo do imaginário africano na arte brasileira se deixa apreender e torna-se evidente no elaborado arranjo dos *pejis*, do Candomblé, e dos *congás*, da Umbanda.

Segundo Gilberto Freyre, o negro aparece no Brasil deformado pela escravidão. No entanto, “todo brasileiro, mesmo o alvo, de cabelo louro, traz na alma e no corpo (...) a sombra, ou pelo menos a pinta, do indígena ou do negro” (FREYRE, 1987: 283). A América Portuguesa, ao longo de sua colonização, constituiu-se por uma sociedade multiétnica em que trocas culturais ocorreram em diferentes direções, apesar da posição superior que o homem branco ocupou em relação aos negros e aos índios. Entretanto, como foi visto, a fidelidade aos valores africanos se manifesta principalmente no domínio religioso, e foi por meio deste que muitas nações escravizadas da África salvaguardaram o cerne de sua cultura.

Em suma, as religiões nativas são manifestações da prática e da atividade e representam as religiões afro-brasileiras em seu estágio embrionário. Ou seja, as religiões mais complexas e elaboradas somente se consolidaram através da hibridação ocorrida entre as crenças fetichistas africanas e a cultura católica européia. Sinteticamente, representam o fruto da intersecção entre o hibridismo do culto aos elementos da natureza e aos Entes Sobrenaturais com uma religião teológica de crença mais abstrata. Dessa fusão, portanto, resultam adaptações e permanências que passaram a configurar religiões originais, ricas e complexas.

BIBLIOGRAFIA

BOWKER, John. *Para entender as religiões*. São Paulo: Ática, 1997.

CASCUDO, Luís da Câmara. *História da alimentação no Brasil*. São Paulo: Global, 2004.

CELEBRAÇÃO ao Espírito Santo. *Revista Nossa História*, Rio de Janeiro, jun. 2005, p. 9.

CÉSAR, Getúlio de Albuquerque. *Crendices: suas origens e classificação*. Rio de Janeiro: [s.e.]

Edição patrocinada pelo Ministério da Educação e da Cultura Departamento de Assuntos culturais, 1975.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1986.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. 25ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1987.

MATTOSO, Kátia de Queirós. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 2003.

MONTES, Maria Lúcia. Cosmologias e altares. In: *Arte e religiosidade no Brasil: heranças africanas. Cosmologia e altares*. São Paulo: Pinacoteca do Estado de São Paulo, Ministério da Cultura, 1997.

O REINO dourado dos Achanti. *Revista Geográfica Universal*, Rio de Janeiro, n. 46, ago. 1978, p. 36-49.

PHILIP, Neil. *O livro ilustrado dos mitos – contos e lendas do mundo*. São Paulo: Marco Zero, 1997.

SCHUTEL, Cairbar. *O diabo e a igreja em face do cristianismo*. Matão, SP: O Clarim, 1955.

THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico: 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

VERGER, Pierre. Influências África-Brasil e Brasil-África. In: *Arte e religiosidade no Brasil: heranças africanas. Cosmologia e altares*. São Paulo: Pinacoteca do Estado de São Paulo, Ministério da Cultura, 1997.

Filmografia

NA ROTA dos Orixás. Direção: Renato Barbieri. Produção executiva: Renato Barbieri e Albina Cusmanich Ayala. Pesquisa; Victor Leonardi. Roteiro: Renato Barbieri e Victor Leonardi. Itaú Cultural “Na Rota dos Orixás”, 1998. 1 fita (52 min), son., color.; VHS.

Internet

BARROS, Sullivan Charles. Brasil imaginário: umbanda, poder, marginalidade social e possessão. *Sociedade e Estado* [online], Brasília, jul./dez. 2004, p. 495-496. Disponível em: <http://www.scielo.br>

Verger e o candomblé. In: *Fundação Pierre Verger*. Acesso: 27 out. 2006. Disponível em: http://www.pierreverger.org/br/pierre_verger/pesquisas_candomble.htm