

## O útero pulsante no candomblé: a construção da “afroreligiosidade” brasileira

The pulsate uterous in Candomblé: the construction of the Brazilian  
“afroreligiosity”

Maria Luiza Iginio Evaristo<sup>1</sup>  
mlieteja@yahoo.com.br

### Resumo

O artigo apresenta um breve panorama do surgimento e elaboração do Candomblé em solo brasileiro; para tanto, é necessário se ter uma compreensão geral das condições sócio-político-religiosas que permeavam o Brasil Colônia e Império. As três raças que passaram a coabitar no Brasil, o índio (nativo), o branco (dominador) e o negro (escravo), possuíam características culturais diversas e a imposição do colonizador europeu às raças subjugadas não significou a eliminação de seus traços. O que se tentará evidenciar é a tentativa pelo cativo africano e, mais tarde, de seus descendentes, da reconstrução de uma África simbólica, cuja experiência foi articulada através da questão religiosa, manifestada em diversas correntes e, primordialmente, pelo Candomblé.

**Palavras-chave:** Candomblé. Escravo. Religião.

### Abstract

The article show a short panorama of born and elaboration to Candomblé in Brazilian soil; this way, is necessary have a general comprehension of the social-politic-religions standings that permeated the Brazil Colonial and Empire. The three race that begin cohabiting in Brazil, the Indian (native), the White (dominator) and the Black (slave), they had different culture characters and the European colonizer imposition at the subjugated races didn't signify the elimination of the his characteristics. What will try evidencing is the tentative for African slaves and, more late, his descendents, it's the reconstruction of the symbolic Africa, while experience were articulate through religion question, manifested in diverse tendencies and, primordially, for Candomblé.

**Keys-word:** Candomblé. Slave. Religion.

### Introdução

*Oxalá se mostrou assim tão grande  
Como num espelho colorido a mostrar  
Pro próprio Cristo como ele era mulato  
Já que Deus é uma espécie de mulato  
Salve em nome de qualquer Deus, salve  
Se eu me salvei, foi pela fé  
Minha fé é minha cultura  
Minha fé, minha fé  
É meu jogo de cintura, minha fé.  
Cristo e Oxalá – O Rappa*

---

<sup>1</sup> Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF

Este estudo visa oferecer um panorama conciso do surgimento e elaboração do Candomblé em solo brasileiro; para tanto, será necessário se ter uma compreensão geral das condições sócio-político-religiosas que permeavam o Brasil Colônia e Império. As três raças que passaram a coabitar no Brasil, o índio (nativo), o branco (dominador) e o negro (escravo), possuíam características culturais diversas e a imposição do colonizador europeu às raças subjugadas não significou a eliminação de seus traços.

O que tentar-se-á evidenciar é a tentativa pelo cativo africano e, mais tarde, de seus descendentes, da reconstrução de uma África simbólica, cuja experiência foi articulada através da questão religiosa, manifestada em diversas correntes e, primordialmente, pelo Candomblé que hoje se faz presente em todo o território brasileiro. Contudo, deve-se salientar que o pesquisador, cujo objetivo é trabalhar na reconstituição do processo histórico de formação das religiões afro-brasileiras, encontrará a barreira da marginalização sofrida pelos grupos de minorias sociais em que estão inseridos os elementos constituidores (os negros, os indígenas e os pobres em sua totalidade) da prática religiosa, cujo sintoma se expressa na escassez dos documentos que registraram suas historicidades e que, em sua maioria, foram produzidos pelos mesmos órgãos que os reprimiram, sendo tais registros normalmente imbuídos de grande carga de preconceito e pouco esclarecedores de suas verdadeiras características.

Além do mais, os princípios e as práticas doutrinárias das religiões afro-brasileiras são basicamente de tradição oral, não estando reunidos em torno de um livro sagrado, como a Bíblia Cristã. Dessa forma, tem-se outro fator que dificulta o relato dessas religiões, cuja história tem sido constituída quase anonimamente nos diversos Terreiros que, com o passar do tempo, foram se expandindo por diversas áreas em todo o Brasil.

## **1. Da diáspora ao sistema escravocrata**

### **1.1 A diáspora negra**

Os negros trazidos para o Brasil, em sua maioria, tinham como registro de sua procedência os portos em que eram embarcados na África; no entanto, parte deles foi capturada no interior, situação que, ainda na atualidade, faz prevalecer incertezas sobre a origem desses cativos (Silva, 2005). Com relação às etnias dos africanos que

conseguiram sobreviver às difíceis condições durante a travessia, destacam-se como principais as dos sudaneses e a dos bantos.

Os primeiros englobam os grupos que habitavam a África Ocidental, em áreas que atualmente são conhecidas como Nigéria, Benin (antigo Daomé) e Togo, que eram, entre outros, os Iorubas, também denominados nagôs os quais se subdividiam em queto, ijexá, egbá, citando apenas alguns; os jejes também chamados ewe ou fon; os fanti-achantis; além de algumas nações islamizadas que viviam entre os sudaneses como os tapas, haussás, fulas, peuls e os mandingas. Essas populações, cujo ingresso no Brasil ocorreu entre os séculos XVII e XIX, se concentraram principalmente em Pernambuco e Bahia nas áreas de produção de açúcar.

Já os segundos, os bantos, vieram das localidades onde hoje estão Angola, Moçambique e Congo, e compunham os grupos angolas, bengalas e caçanjes, entre outros. A entrada desse grupo no Brasil teve início no século XVI cessando apenas no século XIX, anteriormente à abolição da escravatura, vindo a compor o maior número de escravos, assim como também com grande influência na língua, na música e na culinária nacional, para citar alguns exemplos. Conforme Silva (2005), encontra-se a presença da cultura banto por quase toda área litorânea, sendo sua maior concentração nos estados de Minas Gerais e Goiás.

Os negros escravizados no Brasil foram capturados pelos próprios portugueses ou adquiridos em regiões como o Golfo de Benin, a chamada Costa dos Escravos, onde era intenso o comércio escravagista, movimentado principalmente pelo aprisionamento que tribos rivais faziam entre si, nos conflitos. Como salienta Silva (2005), Agontimé, rainha esposa do rei Angonglo do Daomé, teria sido capturada no fim do século XVIII, se estabelecendo posteriormente como escrava em São Luis do Maranhão, onde veio a instituir o “culto aos deuses (voduns) da família real daomeana”, no Terreiro Casa das Minas que existe atualmente (Silva, 2005).

Mesmo antes do processo de escravidão e deportação negra o contato entre tribos já existia; através de alianças ou de dominação essas relações propiciaram a difusão, entre as regiões distantes, de cultos e divindades, como se verifica na adoção de deuses daomeanos pelos Iorubas. Até o islamismo, oriundo da parte oriental da África, já havia alcançado a costa ocidental, processo intensificado a partir do século XVIII com o contato entre brancos e negros.

A escravidão fez, assim, com que homens, mulheres e crianças, membros de reinos, clãs e linhagens, aliados e inimigos, caçadores, guerreiros, agricultores, sacerdotes e cultuadores de antepassados, enfim, pessoas com relações de parentesco próprias, vivendo sob uma determinada organização social, política e religiosa, fossem retiradas desses contextos para tornarem-se mão-de-obra escrava numa terra distante e numa sociedade diferente da sua. (Silva, 2005, p. 29).

De acordo com Silva, muitas tradições étnicas, no entanto, foram transformadas em função da catequese.

Como a escravização do indígena não foi rentável, além dos protestos do Papa Paulo II em referência à mesma, a Coroa Portuguesa, no ano de 1556, proibiu este tipo de escravização. Desta feita, permanecia o problema de mão-de-obra que os portugueses solucionaram com a importação de escravos negros, cuja viagem num navio negreiro podia ter sua duração entre 6 a 18 meses. O tabaco era o produto utilizado no escambo por escravos, e a carga de um navio era cerca de 10 mil rolos de tabaco, os quais podiam ser trocados por uma média de 400 escravos (Berkenbrock, 1999).

## 1.2 O Brasil escravocrata

O regime escravocrata, ao qual os negros foram submetidos, no Brasil, não lhes conferia o status de pessoa, porquanto os escravos eram comprados e revendidos como objetos. A rígida jornada de trabalho que tinha início na madrugada, sem hora de acabar, marcava o cotidiano dos cativos que se amontoavam nas senzalas pouco salubres. Da casa-grande, regida pelo domínio patriarcal, o senhor exercia absoluto controle sobre sua família, clero e autoridades civis, e o negro só tinha-lhe acesso como ama-de-leite, pajem das crianças ou como escravos domésticos. No entanto, a vida nestas condições não fez com que os negros esquecessem as próprias tradições culturais trazidas da África, mas, ao contrário, tentaram preservá-las a todo custo (SILVA, 2005).

Conforme Berkenbrock (1999), era através da caça, da guerra e da compra, que os portugueses obtinham os negros escravizados no Brasil e, com o passar do tempo, os comerciantes de escravos europeus passaram a trabalhar em conjunto com os chefes de tribos africanas.

Os traficantes de escravos provocavam inimizades entre os chefes africanos, aumentando assim as guerras e conseqüentemente o número de pessoas feitas disponíveis para a escravização. Muitos chefes africanos vendiam também súditos ou rivais pelo poder. Por fim, a sede de lucro de chefes africanos também contribuiu para o aumento do número de escravizados. (Berkenbrock, 1999, p. 69).

Uma considerável população de negros alforriados, mestiços e de escravos de ganho, que exerciam as atividades de barbeiros, vendedores e carregadores, transitavam livremente pelas áreas urbanas, situação que propiciava encontros pelos becos e esquinas formando “associações de ofício e de lazer”, onde praticavam os batuques, as danças e as rodas de capoeira (Silva, 2005).

## **2. A questão religiosa**

As religiões, não obstante suas idiossincrasias, possuem cada qual a sua própria verdade, porquanto respondem a certas condições da existência humana. Dessa maneira, todas podem ser sociologicamente analisadas, e deve-se por em evidência sua ligação com as estruturas sociais de onde resultam e que expliquem o seu desenvolvimento. Durkheim (1983a) alerta que a investigação não diz respeito apenas à ciência das religiões, pois

Com efeito, toda religião tem um lado pelo qual ela ultrapassou o círculo das idéias propriamente religiosas e, através disto, o estudo dos fenômenos religiosos fornece um meio de renovar problemas que, até o presente, não foram debatidos senão entre filósofos. Sabe-se desde muito tempo que os primeiros sistemas de representações que o homem se fez do mundo e de si mesmo são de origem religiosa. Não existe religião que não seja uma cosmologia ao mesmo tempo que uma especulação sobre o divino. Se a filosofia e as ciências nasceram da religião, é que a própria religião começou por ocupar o lugar das ciências e da filosofia. Mas o que foi menos notado é que ela não se limitou a enriquecer com um certo número de idéias um espírito humano previamente formado; ela contribuiu também para formá-lo. Os homens não lhe deveram apenas uma notável parcela de matéria de seus conhecimentos, mas também a forma segundo a qual esses conhecimentos são elaborados. (Durkheim, 1983a, p. 211).

A par disso, o autor conclui que a religião é eminentemente um fato social<sup>2</sup>, cujas representações de grupo exprimem realidades ao mesmo tempo coletivas.

---

<sup>2</sup> Durkheim entende fato social como os fatos que apresentam características especiais nas maneiras de agir, de pensar e de sentir que sejam exteriores ao indivíduo, e que estejam dotados de uma força coativa

Portanto, há na religião algo de eterno que está destinado a sobreviver a todos os símbolos particulares nos quais o pensamento religioso sucessivamente se envolveu. Não pode haver sociedade que não sinta necessidade de conservar e de reforçar, em intervalos regulares, os sentimentos coletivos e as ideias coletivas que fazem sua unidade e sua personalidade. (Durkheim, 1983a, p. 230).

Por conseguinte, como fato social, no processo de interação com a cultura dos grupos dominantes, os negros assimilaram sincreticamente o Cristianismo a partir de suas necessidades, conservando-se fiéis às suas lógicas culturais. O sincretismo é um processo dinâmico que envolve uma relação intelectual e emocional dos envolvidos, agenciando a criação de uma “homologia entre os sistemas em interação”, que se estende à cultura.

Segundo Droogers (1989), o termo sincretismo possui duplo sentido, pois é usado com significado objetivo, neutro e descritivo de mistura de religiões, e com significado subjetivo que inclui a avaliação de tal mistura. O termo sincretismo sofreu mudanças de significado com o tempo e a distinção entre a definição objetiva e subjetiva tem raízes históricas. Na antiguidade significava junção de forças opostas em face do inimigo comum, contudo, a partir do século XVII, tomou caráter negativo, passou a referir-se à reconciliação ilegítima de pontos de vistas teológicos opostos, ou heresia contra a verdadeira religião, sentido muito difundido atualmente no Brasil.

Deve-se ressaltar que todas as religiões são sincréticas, pois representam o resultado de grandes sínteses integrando elementos de várias procedências. No Brasil, quando se fala em religiões afro-brasileiras pensa-se imediatamente em sincretismo, como “aglomerado indigesto” de ritos e mitos, ou como *bricolage* no sentido de mosaico às vezes incoerente de elementos de origens diversas (Pollak-Eltz, 1996). Toda religião se pretende verdadeira e pura, não obstante, este ideal de pureza é uma construção ideológica (Pollak-Eltz, 1996). O termo sincretismo traz por outro lado a ideia de opressão e de imposição da religião do colonizador sobre o colonizado, implicando na aceitação pacífica pela classe subalterna, de tradições da classe dominante, que adotaria e confundiria elementos de origens distintas e opostas.

---

em razão da qual se lhe impõem. Dessa forma, não se confundem com outros fenômenos, pois consistem em representações e ações sociais (Durkheim, 1983b).

No período escravocrata, o Catolicismo era a religião vigente no país e sua atuação era atrelada aos interesses de uma elite, como demonstrado na citação abaixo:

A catequese dos negros não correspondeu, salvo em raras exceções, ao protesto dos jesuítas e padres contra as condições desumanas de trabalho e de maus tratos a que os negros foram submetidos. Esta atitude contraditória da Igreja fez com que a catequese e a manutenção da escravidão andassem de mãos dadas. Embora pregassem a igualdade e a fraternidade dos homens perante Deus, navios negreiros utilizados no comércio escravagista, eram batizados com nomes católicos (Nossa Senhora da Imaculada Conceição, Mãe de Deus) e muitos padres eram donos de escravos. Aos negros eram ensinada a resignação e obediência ao senhor de engenho como forma de alcançar o céu e redimir os pecados de suas almas. A comparação entre as privações da vida do escravo e os sofrimentos de Cristo era frequentemente utilizada para consolá-los. (Silva, 2005, p. 30).

A Igreja, atrelada a vários interesses que se espremiavam na política dúbia de catequese dos negros, em determinados momentos procurava disciplinar a conduta religiosa desses grupos e em outros afrouxava o olhar, preferindo acreditar que as danças, as rezas e os cânticos, que se realizavam aos domingos e feriados santos nos terreiros das fazendas, eram homenagens aos santos católicos em sua língua natal. De acordo com Silva (2005), esses batuques eram tolerados porque eram considerados folclore, por isso, inofensivo. Para os senhores escravagistas e os governantes, além de folclore, os batuques representavam a manutenção das tradições africanas, ao mesmo tempo que as rivalidades entre os escravos provenientes de nações que se rivalizavam desde a África. Dessa forma, imaginava-se que seria mais difícil a união desses grupos para se rebelarem, uma vez que não formariam relações de solidariedade (Silva, 2005).

Na história da escravidão no Brasil não pode ser esquecido de forma alguma o papel (negativo e comprometido) desempenhado pelo Cristianismo, sobre tudo pela Igreja Católica. Justamente num diálogo positivo entre o Cristianismo e religiões afro-brasileiras é imprescindível que se tenha diante dos olhos esse papel. (Berkenbrock, 1999, p. 61).

O Catolicismo brasileiro, que até o final do século XVII era de caráter doméstico, realizado nas capelas das fazendas, torna-se uma religião das cidades que começavam a surgir em torno dos engenhos açucareiros, no litoral e nas áreas de extração aurífera do interior. Dessa maneira, segundo Silva (2005), as igrejas passaram

a ser os centros de aglutinação religiosa mais importantes, atraindo os vários segmentos (clero, aristocracia e escravo) que compunham a sociedade colonial.

Sabe-se como o *Catolicismo* foi identificado juridicamente com a entidade Brasil, desde o início da colonização pelas autoridades políticas, que necessitam de um cimento social para o empreendimento colonial. Sabe-se também como, no decorrer dos séculos, elaborou-se do lado da Igreja uma ideologia do Brasil essencialmente e sociogeneticamente “católico”, ideologia que assegurava à estrutura eclesiástica um lugar central no mundo da “Pátria”, permitindo-lhe reivindicar legitimamente um papel correspondente em meio aos poderes políticos da “Nação”. (Sanchis, 1997, p. 29).

A aristocracia e o clero estavam no topo da hierarquia social, dessa forma, as famílias abastadas, cientes do poder exercido pelo clero, viam de forma positiva um membro fazendo parte do quadro da Igreja. Assim, competia ao padre não apenas ministrar missas e demais sacramentos eclesiais, mas competia a ele também o cuidar da educação dos jovens, o zelo pela moral católica e o apoio às alianças políticas, de acordo com os interesses institucionais (Silva, 2005).

Com o crescimento das cidades, decorrente da multiplicação das atividades econômicas (produção de açúcar, mineração do ouro, fumo, gado, café, etc.), a partir do século XVIII a vida urbana passou a apresentar uma heterogeneidade de problemas e uma proximidade entre as classes que ameaçaram as fronteiras entre senhores e escravos, ricos e pobres (Silva, 2005, p. 36-37).

Uma vez que a religião aproximava os negros dos brancos, e a cidade tornava mais fácil o contato entre as classes, era dever da Igreja o controle dessa aproximação, fazendo com que os grupos se mantivessem sob o jugo eclesiástico, seja no cerne das instituições católicas religiosas, seja fora dela, na sociedade.

O ofício da missa e a realização das festas religiosas ou cívicas que envolviam procissões, autos e folguedos quebravam a rotina de trabalho marcando os domingos e feriados santificados. Eram momentos privilegiados de reunião da sociedade, de convergência da população urbana e vizinhança. Tornados católicos, os negros escravos e a população mestiça tinham o direito de freqüentar a missa e a igreja de seus senhores. Contudo, só faziam isso em espaços reservados a eles, como nos pórticos de onde assistiam à missa em pé. (Silva, 2005, p. 37).



Se os negros ocupavam “espaços de exceção” nas igrejas, as famílias senhoriais ocupavam “espaços ilustres” na nave principal, cujos lugares nos bancos eram distribuídos de acordo com a riqueza e o prestígio.

O africano não renunciou à sua cultura, todavia sabia “navegar” entre dois mundos de natureza diferente e com excepcional inteligência. Ele sabia o que podia incorporar tanto de um lado quanto de outro, e sempre conseguiu administrar essa contradição em sua vida cotidiana, comportando-se de uma forma que o fez aceitável em uma sociedade que não era a sua, mas na qual era inicialmente condenado a viver (Siqueira, 1998).

Uma forma de compreender a administração da contradição na vida do negro é observar, de acordo com Mariosa (2009), o negro praticando sua fé nas divindades africanas e se valendo dos cultos aos santos Católicos para disfarçar a prática de sua crença, criando um universo religioso denominado de religiosidade afro-brasileira.

### **3. O candomblé**

Sob a perspectiva histórica, a África é considerada, em relação às religiões afro-brasileiras, seu campo de origem, ao passo que o Brasil é tido como seu campo de desenvolvimento. Por conseguinte, as religiões africanas são o estrato primordial pelo qual se desenvolveram tal segmento religioso no Brasil, cuja posterior modificação sofre a influência de diversos fatores, como a influência de outras religiões – o Cristianismo, as religiões indígenas, o Espiritismo –, além das influências relacionadas ao contexto vigente – a escravatura e a proibição da prática de religiões africanas. Porém, apesar de tantos reveses, as religiões e tradições de matriz africanas permanecem sendo fontes para as religiões afro-brasileiras (Berkenbrock, 1999).

Um dos fatores ao qual é atribuído o desenvolvimento do Candomblé é a necessidade que uma parcela dos grupos negros sentiram de reelaborar sua identidade social e religiosa, mediante a difícil condição que a escravidão, e mais tarde o desamparo social, infligiu-lhes, permanecendo como referência às matrizes religiosas, cujos Terreiros desempenharam o papel de uma nova África reinventada no Brasil (Silva, 2005).

Segundo Prandi (1996), a organização das religiões negras no Brasil teria ocorrido tardiamente, destacando-se que as últimas levas de africanos trazidos para o país ocorreu nas décadas finais do século XIX, quando o processo de escravidão já chegava ao seu limite. Tais levas se fixaram principalmente nas áreas urbanas, propiciando um maior contato físico e social entre os escravos desse período, pois possuíam maior mobilidade e uma considerável liberdade, viabilizando uma interação até então desconhecida, assim como condições sociais favoráveis para a sobrevivência de determinadas religiões africanas através da organização de seus cultos.

[...] da diversidade das religiões dos brasileiros. [...] duas constituem o filão mais tradicional e quase substantivo da história religiosa do Brasil. O Cristianismo – mais especificamente, o Catolicismo – e o universo genericamente referido como “afro”, de experiências e tradições que acompanham ritmicamente as levas de escravos, como o seu único bem, seu tesouro até hoje inalienável. (Sanchis, 1997, p. 29).

Conforme Prandi (1996), as religiões brasileiras, de origem africanas, teriam surgido em diversas partes do Brasil com denominações diferentes, assim como o eram seus ritos. Na Bahia é chamada de Candomblé, em Pernambuco e em Alagoas é chamada de Xangô, no Maranhão e no Pará denomina-se Tambor de Mina, no Rio Grande do Sul é o Batuque, e no Rio de Janeiro designa-se Macumba. Até os anos 30 do século XX, as religiões negras eram consideradas étnicas ou de preservação de patrimônios culturais dos escravos e seus descendentes.

A interpretação e a descrição da continuação, modificação e expansão dos cultos afro no Brasil, deve ocorrer a partir do estudo histórico do processo escravocrata brasileiro; o que torna imprescindível a análise dos quatro séculos iniciais da formação do país e da condição de vida do escravo negro, assim como a possibilidade de conservação das tradições trazidas da África (Berkenbrock, 1999).

As religiões africanas eram baseadas, como atualmente as afro-brasileiras, na incorporação dos deuses em seus filhos, porquanto os sacerdotes acreditam poder entrar em contato com os deuses, curar doenças, interferir na sorte e destino das pessoas, conhecerem o futuro ao manipular determinados tipos de pedras, amuletos, ervas, entre outros objetos, realizando sacrifícios de animais e invocações secretas, por meio das rezas. Segundo Silva (2005), tais características fizeram com que as religiões de origem africanas, tal qual as religiões indígenas, fossem vistas pela Igreja como diabólicas.

As práticas como o transe, adivinhações e sacrifícios, por exemplo, eram consideradas demonstrações de possessões demoníacas, ou então magia negra e bruxaria, o que levou muitos negros a serem perseguidos pelo Tribunal do Santo Ofício da Inquisição (Silva, 2005). Segundo Mariosa (2009), as práticas da magia combatidas eram a manipulação de objeto, pedras e ervas e a manipulação do destino das pessoas, pois estas atitudes são tidas como diabólicas, tal como os trances e as incorporações de deuses eram consideradas possessões demoníacas.

De acordo com Silva (2005), até o século XVIII, no Brasil, o nome mais frequente para as religiões de matriz africana, ao que tudo indica, foi o Calundu, expressão de origem banto que, da mesma forma que o Batuque ou Batacujé, abrangia de modo não preciso toda variedade de dança coletiva, músicas e cânticos com acompanhamento de instrumentos de percussão, invocação de espíritos, sessão de possessão, adivinhação e cura mágica. Os Calundus teriam sido a forma urbana de realização do culto africano com determinada organização até o século XVIII, antecessores das casas de Candomblé do século seguinte e dos Terreiros de Candomblé dos nossos dias (Silva, 2005).

Já em 1728 havia relatos do Calundu, por parte de Marquês Pereira, um viajante português, que se hospedara numa fazenda na Bahia, que relata não ter conseguido dormir em função do forte barulho vindo dos atabaques, canzás, botijás, pandeiros e castanhetas que se assemelhava à confusão do inferno; ao qual o anfitrião explicou-lhe ser o Calundu, uma espécie de folguedos ou adivinhações que os negros praticavam na África e que, quando se reuniam aqui, se valiam deles para obter sorte em suas caçadas ou para encontrarem coisas perdidas (Silva, 2005).

Em Minas Gerais o Calundu também marcou forte presença, no arraial de São Sebastião, no ano de 1765, Felix, um negro, foi acusado de fazer batuques que promoviam a decida de almas; em Itapecerica foi noticiado, em 1777, que os negros Brígida Maria e Roque Angola, acompanhados de violas, faziam Calundu utilizando-se de ervas para se lavarem, pois diziam que as almas dos que morreram entravam no corpo dos vivos, e a prática do Calundu seria a mais adequada para dar graças a Deus (Silva, 2005).

O Candomblé da Bahia apresentou duas formas, uma popular, o Candomblé de Caboclo, e uma menos conhecida, o Candomblé de Egum. A posterior constituição da

Umbanda, inicialmente no Rio de Janeiro e, em São Paulo mais tarde, veio a se espalhar por todo o Brasil e tornou possível a difusão de uma nova fase do antigo Candomblé. No Nordeste nasceram igualmente outras modalidades religiosas que se aproximaram das religiões indígenas, ocorrendo uma mútua incorporação de elementos desses grupos; como evidência tem-se o Catimbó, que atribui nomes aos espíritos de caboclos e mestres que são incorporados no transe com a finalidade de aconselhamento, de receitar e de curar. Outras denominações desse tronco afroameríndio, que possui particularidades em diferentes lugares, é a Jurema, a Toré, a Pajelança, o Babaçuê, a Encantaria e a Cura (Prandi, 1996).

Deve-se ressaltar que quando o termo Candomblé é mencionado, normalmente é uma referência ao Candomblé Queto, ou da dita “nação” Queto, da Bahia. Nessa vertente observa-se a predominância dos orixás e dos ritos de iniciação, cuja origem é Iorubas e os antigos Terreiros são os mais conhecidos e prestigiados no país, como a Casa Branca do Engenho Velho, o Candomblé do Alaketo, o Axé Opô Afonjá e o Gantois. É possível notar a grande influência que o Candomblé Queto tem exercido sobre outras “nações”, que incorporam muitas de suas práticas rituais. A língua utilizada no ritual do Candomblé é de origem Iorubas; contudo, o significado das palavras em sua maior parte se perdeu ao longo do tempo, dificultando a tradução dos versos de suas cantigas sagradas e impossibilitando a manutenção de uma conversação na língua praticada no ritual do Candomblé. Além do Queto, as “nações” efã e ijexá localizadas na Bahia, mina-nagô no Maranhão, nagô ou eba de Pernambuco, a praticamente extinta “nação” xambá de Alagoas e Pernambuco e oió-ijexá ou batuque de nação do Rio Grande do Sul, são todas oriundas do tronco Iorubas (Prandi, 1996).

A origem do Candomblé de “nação” angola é banto, entretanto ele adotou o panteão dos orixás Iorubas, mas chamando-os pelos nomes dos esquecidos Inquices, (divindades bantos), da mesma forma que outras práticas de iniciação da “nação” Queto. A linguagem do Candomblé angola origina-se, mormente das línguas quimbundo e quicongo (Prandi, 1996).

No Candomblé Caboclo, uma vertente do angola, cultua-se os caboclos (espíritos de índios), os quais eram considerados pelos antigos africanos os verdadeiros ancestrais brasileiros, e visto como os únicos dignos de culto na terra onde foram

confinados como cativos. É provável que o Candomblé angola e o de caboclo contribuíram para o nascimento da Umbanda (Prandi, 1996).

Congo e cambinda são nações menores, de origem banto, que se encontram atualmente absorvidas quase por inteiras pela nação angola. O ewê-fon, ou jejes, como chamados pelos nagôs, são derivados do ritual e da língua da nação jeje-mahin, da Bahia, e a jeje-mina, do Maranhão, cujas entidades centrais são os voduns. Na formação dos Candomblés, com predominância Iorubas, as tradições rituais jejes exerceram grande importância (Prandi, 1996).

Desde seus primórdios as religiões de matriz africanas se mostraram num processo de sincretismo com o Catolicismo, exercendo esta relação em menor grau com religiões indígenas. “*O culto católico aos santos, numa dimensão popular politeísta, ajustou-se como uma luva ao culto dos panteões africanos*” (Prandi, 1996, p. 67). No Brasil, a forma originária dos cultos trazidos há mais de quatrocentos anos pelos escravos negros e que passou por um processo de aculturação, originou um novo modelo bastante diferente daquele da qual provém e que, atualmente, serve apenas como ponto de referência, conforme a reformulação ou total rejeição de muitos de seus elementos (Verger, 1981).

Até as décadas de 60 e 70 do século passado, o Candomblé era religião de negros e seus descendentes, sendo sua presença marcante, sobretudo na Bahia e Pernambuco, e a reduzidos grupos provenientes de antepassados escravos, localizados em distintas regiões do país. Seguindo o mesmo caminho da Umbanda, desde a década de 1960, o Candomblé passou a se abrir mais como religião também para segmentos da população cuja etnia não é de origem africana (Prandi, 1996).

A presença do negro na formação social do Brasil foi decisiva para dotar a cultura brasileira dum patrimônio mágico-religioso, desdobrado em inúmeras instituições e dimensões materiais e simbólicas, sagradas e profanas, de enorme importância para a identidade do país e sua civilização. No que diz respeito à religião especificamente, os cultos trazidos pelos africanos deram origem a uma variedade de manifestações que aqui encontraram conformação específica, através de uma multiplicidade sincrética resultante do contato das religiões dos negros com o Catolicismo do branco, mediado ou propiciado pelas relações sociais assimétricas existentes entre eles, e também com as religiões indígenas e bem mais tarde, mas não menos significativamente, com o espiritismo kardecista. (Prandi, 1996, p. 67).

O desenraizado povo negro, no encontro com o branco e o índio, de acordo com Sanchis (1995), veio “complexificar a pluralidade das identidades religiosas em co-presença”. Desde o embarque nos navios negreiros, os negros se viam entre outras etnias e culturas misturadas, estratégia adotada desde os mercados de escravos e confirmadas nas fazendas com o intuito de evitar as reconstituições identitárias e os perigos que poderiam representar. O negro, tal qual o português e o índio manso, foi retirado de sua matriz (espacial e social), de seu “universo de significação” e, assim como eles, sujeito a encontros transformadores (Sanchis, 1995).

Desde sua formação em solo brasileiro, as religiões de origem negra têm sido tributárias do Catolicismo. Embora o negro, escravo ou liberto, tenha sido capaz de manter no Brasil dos séculos XVIII e XIX, e até hoje, muito de suas tradições religiosas, é fato que sua religião enfrentou-se desde logo com uma séria contradição: a própria estrutura social e familiar às quais a religião dava sentido aqui nunca se reproduziram. As religiões dos bantos, iorubás e fons são religiões de culto aos ancestrais, que se fundam nas famílias e suas linhagens. (Prandi, 1996, p. 67).

Segundo Siqueira (1998), um dos recursos que o colonialismo utilizou para “quebrar” culturalmente o afro-brasileiro foi o de esvaziamento da substância que compunha sua cultura e sua religião, desta forma, ao transformá-lo em escravo cristão, anulava culturalmente o cerne de sua existência. Para tanto, se utilizava da ritualística cristã para perpetrar seus propósitos.

O pensamento religioso, conforme Segalen (2002), inclui dois elementos, quais sejam, as crenças e os ritos. As primeiras são representações que exprimem a natureza das coisas sagradas e as relações que elas mantêm umas com as outras ou com as coisas profanas; os segundos são as regras de comportamento que prescrevem como o homem deve comportar-se com as coisas sagradas. Os ritos possuem um suporte corporal, seja ele verbal, gestual, ou postura, com caráter repetitivo e forte carga simbólica para atores e testemunhas.

A etimologia da palavra rito vem de *ritus*, que no latim significa ordem prescrita, e está associada às palavras gregas *iartud* (organização), *ararisko* (harmonizar, adaptar), *arthmos* (ligação, junção); e as védicas *rta*, *arta*, cuja etimologia remete a análise para a ordem do cosmos, a ordem das relações entre os deuses e os homens, e a ordem entre os homens (Segalen, 2002).

De acordo com Durkheim, “[...] *os ritos são maneiras de agir que nascem no seio dos grupos reunidos e que são destinados a suscitar, a manter ou a refazer certos estados mentais desses grupos*” (Durkheim, 1983a, p. 212). O interesse relativamente ao rito integra-se na demonstração levada a cabo para mostrar que nenhuma religião é uma espécie de fantasia, sem qualquer sociologia. Sua finalidade é agenciar o presente ao passado, o indivíduo à comunidade, e consiste numa ação geral que, apesar de continuar sempre e em todo o lado semelhante a si própria, é susceptível de apresentar formas diferentes de acordo com as circunstâncias. Sua eficácia está no social, pois produz estados mentais coletivos suscitados pelo fato de o grupo estar reunido, com sentimentos e sentidos que se exprimem em atos comuns, pelos quais o grupo social se reafirma periodicamente. A vida coletiva, ao atingir “certo grau de eficácia”, coloca de sobreaviso a vida religiosa ao determinar um estado de efervescência que muda as condições da atividade física (Durkheim, 1983a).

O sociólogo estabelece uma classificação dos ritos que organizam os tempos sociais no seu duplo ritmo, alternando os tempos profanos e os sagrados. Os cultos negativos ou “tabu”, limitam o contato entre o sagrado e o profano; os cultos positivos estão ligados às festas; e cultos expiatórios (*piaculum*) são relativos a uma expiação, inspiram um sentimento de angústia. Os cultos positivos são periódicos, pois o ritmo que exprime a vida religiosa exprime o ritmo da vida social. Por conseguinte, épocas profanas se alternam com épocas sagradas, e o objetivo do culto é regularizar o curso dos fenômenos naturais (Segalen, 2002).

Destarte, as religiões afro-brasileiras sempre foram desobrigadas de se envolverem em questões referentes à administração da justiça, cujos princípios universalistas e acordos coletivos eram de autoridade exclusiva da religião dominante, ou seja, o Catolicismo; também não havia por parte delas interesses por “conteúdos formadores da pessoa para o mundo profano”, uma vez que o modelo adotado no país é o branco; entretanto, alimentaram o culto aos deuses que se exteriorizam e se expressam pela forma; motivos estes que fizeram com que as religiões de matriz africanas desenvolvessem um intenso senso ritual com destaque ao “inigualável senso estético” que ultrapassa os limites do sagrado impregnando as expressões profanas que moldam a identidade nacional (Prandi, 1996).

A organização social do negro escravo não era baseada na estrutura familiar, os grupos e estratos sociais dos africanos não eram os mesmos de suas origens. Estes fatores impediram a reprodução da religião negra no país, pois o culto aos antepassados familiares e da aldeia constituía importante parte do ritual da religião original (Prandi, 1996).

No século XIX ocorreu a implantação, reformulação e transporte de elementos de um complexo africano, que hoje é expresso por meio de associações bem organizadas em que os cultos de adoração aos Orixás e aos ancestrais, os chamados oguns, são mantidos e renovados. As roças, partes de um determinado terreno, foram os locais onde as associações religiosas se instalaram, e o terreiro passou a designar o local onde é realizada a prática da religião afro-brasileira tradicional e onde se formam as comunidades com características especiais. A importância do Terreiro vai além dos limites materiais dos membros, já que seus integrantes possuem vínculo com a sociedade no geral, e constituem, ao mesmo tempo, uma comunidade flutuante (Mariosa, 2009).

De acordo com Prandi (1996), a ordem do grupo, na África, ficava sobre os cuidados do ancestral do povoado (egungum), era ele quem resolvia conflitos e punia os transgressores que colocavam em risco o equilíbrio da coletividade. Com o desmantelamento das estruturas sociais pela escravidão, os antepassados perderam, assim, seu papel privilegiado no culto, sobrevivendo apenas marginalmente na nova conjuntura social e ritual. As divindades com ligações diretas com as forças da natureza – envolvidas na manipulação mágica do mundo, presencialmente na constituição da identidade da pessoa, os Orixás, divindades ditas de culto genérico – passaram a ocupar o cerne da nova religião negra no Brasil.

O culto aos Orixás tem sua origem situada em tempos imemoriais, e surgiu logo após o ser humano perceber a existência de entidades e forças superiores e com elas ter estabelecido um primeiro contato (Verger, 1981). Os africanos, quando de sua chegada escravizados ao Brasil, nada possuíam à sua disposição que permitisse sua sobrevivência no cativeiro, a não ser o que podiam extrair das profundezas de sua alma (Siqueira, 1998). Assim sendo, foi neste momento que reconstruíram juntos a Religião dos Orixás. A escravidão os fez perder tudo, mas seu coração permaneceu na África. A



vida no Brasil, sem nenhum ponto de referência, os levou a procurar o essencial que lhes faltava.

Foi naquele momento da história – e sob a pressão da realidade – que começaram a invocar este ou aquele Orixá. Se precisavam de uma mãe ou de proteção, recorriam à Iyemanjá; se necessitavam de paz, pensavam em Oxalá, se sentiam que sua raça era ameaçada pelo desaparecimento, pediam à Oxum uma fertilidade sadia, um nascimento sem problemas; em tempos de incerteza, em busca de luz e orientação, quando lhes parecia que o horizonte estava totalmente nebuloso, eles recorriam a Ogum, a fim de que lhes abrisse um caminho; e cada vez que a sua saúde era ameaçada, se entregavam aos cuidados de Omolu. Este junto com Nanã e Oxumarê, lhes ajudavam a lutar para manter a continuidade entre a vida e a morte, e o equilíbrio do cosmo e da alma. Para que não sucumbissem entre ventos e tempestades quando deixassem seu próprio continente, eles fizeram apelo a Yansã. Desde os tempos coloniais e escravocratas, a presença dos Orixás era, para eles, concreta e decisiva. Esta presença continua ainda nos dias de hoje, pois a luta por uma liberdade verdadeira está em processo. Quantas vezes os escravos não recorriam à Oxossi e Ossany, quando estavam em fuga nas vastas extensões de matas virgens, nos quilombos posteriormente organizados. Rezaram a eles, pedindo que os preservassem dos perigos. Nana era sempre a mãe-conselheira que invocavam quando estavam a procura de um abrigo. Entre os Orixás, Exu era, certamente, a entidade mais solicitada, pois foi a ele, em sua capacidade de mensageiro que se dirigiam para reclamar o fim do cativeiro. (Siqueira, 1998, p. 55).

Conforme a filosofia religiosa africana, o Criador, cuja denominação mais comum é Olorum, encontra-se em plano tão elevado em relação aos seres humanos, que a manutenção de um culto específico em sua honra e louvor seria inútil, uma vez que o Absoluto não pode ser alcançado pelo homem em consequência de suas limitações e imperfeições (Verger, 1981). Mesmo que no Candomblé haja o culto a diversas entidades ligadas aos elementos naturais, ele é considerado uma prática religiosa primordialmente monoteísta, uma vez que se baseia na crença da existência de um Deus Uno, que deu origem a todas as coisas e a todos os seres, inclusive àqueles que, de acordo com sua determinação, foram encarregados da elaboração do Cosmos e de tudo mais que nele exista ou venha a existir (Verger, 1981).

Enquanto a religião africana, mesmo com fragmentada reconstrução, dotava o negro de uma “identidade negra africana”, cuja origem possibilitava a recuperação ritual da família, da tribo e da cidade, todas perdidas para sempre na diáspora, o Catolicismo, entretanto, possibilitou o encontro e a mobilidade cotidiana na sociedade do dominador branco. Uma tentativa de superação do cativeiro, na vida real ou como herança do

passado ou de seus antepassados, necessariamente implicaria em primeiro plano na inserção no mundo do branco (Prandi, 1996).

De acordo com Mariosa (2009), as primeiras famílias-de-santos teriam sido as formas de organização no qual o Candomblé foi estruturado, pois os negros e os mestiços se reuniam e estabeleciam laços de parentesco religioso, uma vez que muitos se encontravam destituídos de seus grupos de referência. A primeira casa de Candomblé de que se tem notícia teria sido fundada na metade inicial do século XIX. Tais constituições teriam ocorrido em área urbana. Já o primeiro grande templo teria surgido em Salvador, ao lado da Igreja da Barroquinha, por meio de mulheres oriundas da cidade de Keto; essas senhoras eram libertas pertencentes à Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, da dita Igreja da Barroquinha. De origem nagô, elas deram vida ao Terreiro *Iya Omí Asé Aira Intilé*, que mais tarde veio a se chamar *Ilê Axé Iyá Nassô* que foi transferido para o bairro do Engenho Velho, onde ficou conhecido como Casa Branca. As negras fundadoras do Terreiro eram Iyá Detá, Iyá Kalá e Iyá Nassô. Foi este Terreiro que originou todas as casas mais tradicionais de Candomblé Keto, constituindo uma imensa família-de-santo. Em fins do século XIX começa a proliferação da religião, e sua expansão pelo país se dá no século seguinte (Mariosa, 2009).

As “nações” do Candomblé são tão diversificadas quanto suas tradições que fazem questão de manter diferenciadas. As principais nações são angola, congo, jeje e nagô, a distinção entre elas se dá pela maneira de tocar tambores, utilizando as mãos ou varetas, assim como pelos vestuários típicos, pelas músicas, cânticos e até mesmo pelo nome das divindades.

## **Conclusão**

Ao se analisar a história do negro, do período da escravidão no Brasil até os dias atuais, o observador atento notará que este encontrou formas de resistir ao cativo, à dominação, aos maus tratos e à exclusão, de diversas formas, sendo que uma delas passa pela questão religiosa. O negro não foi passivo ao cativo, contudo ao se apoiar nessa reconfiguração da África através das religiões de matriz africana, com ênfase especial no Candomblé, resistiu ao aniquilamento de sua identidade. O desmantelamento de suas raízes e cultura fez com que se rearranjasse e buscasse novos caminhos.

A África é considerada, sob a perspectiva histórica e em relação às religiões afro-brasileiras, seu campo de origem, ao passo que o Brasil é tido como seu campo de desenvolvimento. No entanto, as incertezas sobre a origem dos negros cativos trazidos para o Brasil têm sua origem no registro de sua procedência, efetuada nos portos em que eram embarcados na África, e não nos lugares antropológicos de sua cultura. Mesmo antes do processo de escravidão e deportação negra, o contato entre tribos já existia; através de alianças ou de dominação essas relações propiciaram a difusão, entre as regiões distantes, de cultos e divindades, como se verifica na adoção de deuses daomeanos pelos Iorubas.

Um dos recursos que o colonialismo utilizou para “quebrar” culturalmente o escravo negro foi o de esvaziamento da substância que compunha sua cultura e sua religião, desta forma, ao transformá-lo em escravo cristão, anulava culturalmente o cerne de sua existência. O regime escravocrata ao qual os negros foram submetidos, no Brasil, não lhes conferia o status de pessoa, porquanto os escravos eram comprados e revendidos como objetos. A organização social do negro escravo não se baseava na estrutura familiar, e os grupos e estratos sociais dos escravos não eram os mesmos de suas origens. Estes fatores impediram a reprodução da religião negra no país, uma vez que, o culto aos antepassados familiares e da aldeia constituía importante parte do ritual da religião original.

Uma considerável população de negros alforriados, mestiços e de escravos de ganho transitavam livremente pelas áreas urbanas, situação que propiciava encontros pelos becos e esquinas formando “associações de ofício e de lazer”, onde praticavam os batuques, as danças e as rodas de capoeira. A Igreja, atrelada a vários interesses que se espriam na política dúbia de catequese dos negros, em determinados momentos procurava disciplinar a conduta religiosa desses grupos e em outros afrouxava o olhar, preferindo acreditar em homenagens aos santos católicos em sua língua natal.

Deve-se ressaltar, que as religiões africanas eram baseadas, como atualmente, na incorporação dos deuses em seus filhos, características que fizeram com que as religiões de origem africanas fossem vistas pela Igreja como diabólicas. Contudo, uma vez que a religião aproximava os negros dos brancos, e a cidade tornava mais fácil o contato entre as classes, era dever da Igreja o controle dessa aproximação, fazendo com que os grupos se mantivessem sob o julgo eclesiástico, seja no cerne das instituições católicas

religiosas, seja fora dela, na sociedade. O africano, nada obstante, não renunciou à sua cultura, mas aprendeu a transitar entre dois mundos de natureza diferente e com excepcional inteligência, sabendo incorporar contradições em sua vida cotidiana, criando o universo da religiosidade afro-brasileira.

Desde seus primórdios as religiões afro-brasileiras se mostraram num processo de sincretismo com o Catolicismo, cujo culto aos santos ajustou-se como uma luva ao culto dos panteões africanos. Um dos fatores ao qual é atribuído o desenvolvimento do Candomblé foi a necessidade de que parcela dos grupos negros sentiram de ter que reelaborar sua identidade social e religiosa mediante a difícil condição que a escravidão e mais tarde o desamparo social infligiu-lhes, permanecendo como referência às matrizes religiosas, cujos Terreiros desempenharam o papel de uma nova África reinventada no Brasil.

Enquanto a religião africana, mesmo com fragmentada reconstrução, dotava o escravo de uma identidade negra africana, cuja origem possibilitava a recuperação ritual da família, da tribo e da cidade, perdidas na diáspora, o Catolicismo, entretanto, possibilitou o encontro e a mobilidade cotidiana na sociedade do dominador branco. Uma tentativa de superação do cativo, na vida real ou como herança do passado ou de seus antepassados, necessariamente implicaria primeiramente numa inserção no mundo do branco.

Dessa maneira, os escravos africanos nada possuíam à sua disposição que permitisse sua sobrevivência no cativo, a não ser o que podiam extrair das profundezas de sua alma. Assim sendo foi neste momento que reconstruíram juntos a Religião dos Orixás. A escravidão fê-los perder tudo, mas seu coração permaneceu na África. A vida no Brasil sem nenhum ponto de referência os levou a procurar o essencial que lhes faltava.

### **Referências bibliográficas**

- BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- DROOGERS, André. Syncretism: the problem or definition, the definition of the problem. In: GORT, J.; VROOM, H.; FERNHOUT, R.; WESSELS, A. (eds.). *Dialogue and syncretism: an interdisciplinary approach*. pp. 7- 25. Amsterdam: William B. Eerdmans Publishing Co. and Editions Rodopi; Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1989.

- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983a.
- \_\_\_\_\_. *As regras do método sociológico*. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983b.
- MARIOSIA, Gilmar Santos. *Negras memórias da princesa de Minas*. Juiz de Fora: Funalfa, 2009.
- POLLAK-ELTZ, Angelina. *El sincretismo en America Latina*. In: Presencia Ecumenica: Caracas, 1996.
- PRANDI, Reginaldo. *As religiões negras do Brasil*. Para sociologia dos cultos afro-brasileiros. São Paulo: Revista da USP, 1996. p. 63-83.
- SANCHIS, Pierre. O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões? In: HOORNAERT, Eduardo (org.). *História da Igreja na América Latina e no Caribe: o debate metodológico*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- \_\_\_\_\_. *As religiões dos brasileiros*. Horizonte, Belo Horizonte, v. 1, n.2, 2º sem. 1997. p.28-43.
- SEGALEN, Martin. *Ritos e rituais*. Rio de Janeiro: EdFGV, 2002.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2005.
- SIQUEIRA, Maria de Lourdes. *Agô Agô Lonan*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1998.
- VERGER, Pierre F. *Os orixás*. Salvador: Corropio, 1981.