



## **Repensando as religiões afro-brasileiras: quando o incomensurável torna-se mensurável em números e generalizações**

Pedro Henrique de Oliveira Germano de Lima<sup>1</sup>

### **Introdução**

Dos calundus aos candomblés<sup>2</sup> uma das poucas coisas que podemos afirmar, é que o culto às deidades, trazidas por africanos, permanece vivo e muito presente, mas só se faz presente pelas constantes adaptações pelas quais passou e ainda passa. Disso concluímos que a religião dos orixás (*vóduns e inkices*) tem por excelência um caráter variável, imprevisível e indomável, as vezes, inclassificável.<sup>3</sup> Dentre tantas adaptações, destacamos as várias formas de proselitismos, a tentativa de dominação por um projeto intelectual, a resistência da dominação, africanizações e reafrikanizações.

Nessa dinâmica de pessoas e indivíduos, memórias e esquecimentos, símbolos materiais e imateriais, ideologias, sentimentos e deuses, a tradição/nação nagô, ou “rito nagô”, teve preponderância em centros como Salvador, Recife, Alagoas. No entanto, essa preponderância dos nagôs, ao menos enquanto tipo ideal de uma nação, não anulou, nem fez apagar a memória de outras nações, como a Jeje e a Xambá, sendo esta última

---

<sup>1</sup> Graduando em História pela UPE/Campus Mata Norte (licenciatura). Graduado em Ciências Sociais pela UFPE (licenciatura) e atualmente mestrando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia pela mesma instituição, sob orientação (desde a graduação) de Roberta Campos. É membro/pesquisador do Núcleo de Estudos das Religiosidades Populares (NERP) e do Observatório das Religiões Indo-afro-pernambucanas (ORIAPE). É bolsista da FACEPE do mestrado.

<sup>2</sup> Ao utilizar o termo Candomblé nos referimos às formas de culto aos orixás que se faz presente no Brasil em diversas regiões. Quando necessário, usaremos as categorias êmicas para designar os cultos locais.

<sup>3</sup> Gostaríamos de agradecer e dedicar esse artigo a Reginaldo Prandi. Sem dúvida alguma, se não fosse pelos seus textos interpretativos – e também provocativos – dos números dos sentidos de 2000 e 2010, aproveitamos e indicamos ao leitor os textos do referido autor (2003 e 2013). Uma leitura prévia desses dois artigos ajudará a entender o diálogo que tentamos estabelecer.



especificamente localizada em Alagoas e Pernambuco<sup>4</sup>. Dentro desse quadro de tantos empréstimos e acomodações, chegaram também aos cultos intelectuais que pretendiam – e em grande medida conseguiram – adaptar tais cultos à sua maneira de pensar<sup>5</sup>, muito embora jamais tenham conseguido retirar o potencial de mudança exercido pelos próprios religiosos.<sup>6</sup>

Cada terreiro, de acordo com a orientação de seus líderes, busca a fidelidade a uma tradição e a preservação de uma memória. No momento em que os membros de culto se reconhecem como herdeiros de uma determinada nação, eles selecionam - não é demais alertar que essa seleção dá-se tanto pela lembrança como pelo esquecimento- elementos que servem para diferenciá-los de outras nações. Buscam por meio de uma tradição – inventada/readaptada- um estoque simbólico que fora elaborado por gerações anteriores e que é preservado pelos mitos e ritos, sendo passados para as gerações mais novas por meio da tradição oral.<sup>7</sup>

Não podemos esquecer as “afinidades eletivas” que existem entre os cultos afro-brasileiros e a ciência social. Essa aliança vem sendo formada, mas nunca concluída, pelo menos desde as incursões de A. Ramos nos terreiros

---

<sup>4</sup> Existe um discurso – que chega a ser um consenso- corrente em Pernambuco (ao menos na região metropolitana) de que no presente existe apenas uma casa de culto da nação Xambá, atualmente liderada pelo babalorixá Ivo de Oxum, localizado no Portão de Gelo. Sim ela realmente existe. Contudo, existem outras casas, para além dessa, que se dizem ser a única remanescente Xambá. Eu mesmo fui em uma outra casa Xambá na ocasião da festa do “Amalá de Xangô”, promovido pelo Ilê Obá Aganjú Okoloyá, nessa festa a yakekerê deste terreiro foi buscar a bandeira de São João Menino no terreiro Ilê Axé Xangô Funikê de nação Xambá. Acedo que parte da história da nação Xambá em Pernambuco merece ser reavaliada.

<sup>5</sup> Para maiores entendimentos ver Motta (1976, 1988 e 2010); Capone (2004) e Germano (2013).

<sup>6</sup> Não devemos supervalorizar o papel dos intelectuais na formação dos cultos afro-brasileiros ao ponto de minimizar o papel dos religiosos. Essa tendência eclesiogenética era – na verdade ainda é - um jogo de interesses escusos para os dois lados. Desse jogo temos a ideia que todos saíram vencedores, uns mais e outros menos, Roberto Motta trata conceitualmente do assunto em vários artigos sob o prisma da Santa Aliança . Recentemente, Ordep Serra também trata do assunto na obra “Águas do Rei” (1995).

<sup>7</sup> Um ponto importante a ressaltar aqui neste trabalho é, em certa medida, o impacto que as obras dos pesquisadores têm causado nos terreiros. Bernardo Lewgoy (1988) nos diz que “os próprios fiéis das religiões afro-brasileiras que começam a utilizar-se das etnografias para legitimar publicamente suas crenças (...) os representantes das diferentes linhas cristãs brandiam a bíblia dizendo que ‘este é o meu livro!’. Em resposta, o representante das religiões afro-brasileiras sacudiu o livro de Bastide dizendo ‘este é o meu livro’” (LEWGOY, apud CAMURÇA, 2001: 77).



renomados da Bahia, quando recebeu o cargo de ogã, em nítida troca pelos “serviços prestados” ao candomblé.<sup>8</sup>

Por volta da década de 1950 - 1960 o candomblé se espraia do Nordeste para o Sudeste do Brasil, angariando novos adeptos. Terreiros “tradicionais” da Bahia – a exemplo do Opô Afonjá – criam novas sedes e ampliam sua orbita de influência num terreno marcado pela onda crescente da Umbanda<sup>9</sup>.

Ainda devemos destacar, nesse processo, o candomblé de Joãozinho da Goméia, um tanto negligenciado pelos estudiosos do tema. Esse babalorixá, “mulato”, “macumbeiro” “homossexual” e “rei do candomblé<sup>10</sup>”, muda-se para o Rio de Janeiro em 1940 e lá instala seu culto, dando visibilidade ao culto dos orixás como nunca tinha ocorrido antes<sup>11</sup>.

Nas décadas de 1970 e 1980, assistimos nos candomblés os processos de descatolização ou antissincretismo, de africanização ou reafricanização. Um bom exemplo desse movimento encontramos num documento redigido em 1983, uma espécie de manifesto antissincrético<sup>12</sup>, esse manifesto do pode não ter surtido efeitos práticos na crença dos fieis, mas teve efeitos bem pragmáticos nas relações dos terreiros envolvidos com a sociedade baiana e nacional. Não podemos nem devemos desprezar a grande influência de alguns cientistas sociais nesse evento, tais como o papel que desempenhou Ruth Landes, em sua justa medida, é importante destacar o papel de Juana E. dos

---

<sup>8</sup> Essa lista é imensa, não vamos nos deter nela. O leitor que deseje maior conhecimento desse fato, favor consultar a brilhante interpretação de Júlio Braga no livro “A cadeira de Ogã” (1999).

<sup>9</sup> Sobre a Umbanda, favor consultar os trabalhos de Renato Ortiz (1978); Lísia Negrão (1973 e 1993) e Rogério Cappelli (2007).

<sup>10</sup> Não devemos desprezar a força dos candomblés, que elegem quantos reis (e o restante da côrte) lhes aprazem. João da Goméia foi o rei do candomblé no Rio de Janeiro, da mesma forma que Pai Edu, foi coroado rei do candomblé em Recife.

<sup>11</sup> Para mais detalhes consultar a dissertação de mestrado de Elizabeth Castelano Gama, intitulada Mulato, homossexual e macumbeiro: que rei é esse? Trajetória de João da Goméia (1914-1971). 2012, Rio de Janeiro.

<sup>12</sup> Dizem as signatárias: “Não queremos revolucionar nada, são somos políticos, somos religiosos, daí nossa atitude ser de distinguir, explicar, diferenciar o que nos enriquece, nos aumenta, tem a ver com nossa gente, nossa tradição e o que se desgarrar dela, mesmo que isso esteja escondido na melhor das aparências (...) nada adiantam pressões políticas, da imprensa, do consumo, do dinheiro, pois o que importa não é o lucro pessoal, a satisfação da imaturidade e do desejo de aparecer, mas sim a manutenção da nossa religião em toda sua pureza e verdade, coisa que infelizmente nessa cidade, neste país vem sendo cada vez mais ameaçada pelo poder econômico, cultural, político, artístico e intelectual” (CONSORTE, 2006: 88-99).



Santos, que apenas seis anos antes do manifesto, tinha lançado nos mercados, acadêmico e religioso, seu livro “Os nagô e a Morte” (1977).

### **1. O candomblé (em mudança) nas lentes do censo**

Constata-se a partir da leitura do livro, “*Religiões em Movimento: o censo de 2010*”, que “O campo religioso do Brasil está mais plural”. “O mercado religioso brasileiro exige novas ações dos religiosos.” Os números, apresentados e comentados, mostram que os afro-brasileiros permanecem estagnados em número de fiéis, contudo quando separados em Umbanda e Candomblé (e suas variáveis locais) este apresenta crescimento com relação àquela. Vem se percebendo no cenário religioso do Brasil um contingente de fiéis menos católico e mais protestante. Sem esquecer do expressivo número dos sem religião. Os afro-brasileiros podem estar estagnados quantitativamente, mas isso não quer dizer que não existiram mudanças de outra ordem dentro do campo “afro”.

#### **Segundo Reginaldo Prandi**

O pequeno contingente de adeptos declarados das religiões afro-brasileiras representava, em 1980, 0,6% da população brasileira residente. Em 1991 eram 0,4%, em 2000, 0,3%, taxa que se manteve em 2010. Noutra medida, passaram de 6 em mil para 3 em mil. Nesses trinta anos, os afro-brasileiros perderam metade de sua fatia relativa na divisão das religiões, enquanto católicos caíram de 89,2% para 64,6%. Em contrapartida, as religiões evangélicas saltaram de 6,6% para 22,2%; os espíritas subiram de 0,7% a 2,0%; e os sem-religião cresceram de 1,6% para 8,0%. (PRANDI, 2013: 206)

O que nos chamou atenção foram algumas interpretações, nos trabalhos publicados em 2003 e 2013, do sociólogo uspiano Reginaldo Prandi com relação às religiões afro-brasileiras.

### **2. O candomblé nas lentes de Reginaldo Prandi**

Os dois balanços (2003 e 2013) feitos por nosso sociólogo, sem dúvida são marcadores importantes para entender a situação das religiões afro-brasileiras das últimas décadas.

Os textos (estes e outros, 1989, 1991, 2001 e 2005) de R. Prandi, sem dúvida não podem estar ausentes em um bom trabalho (monografia,





dissertação, tese) que verse sobre as religiões afro-brasileiras. Além disso, os textos de R. Prandi mostram uma profunda reflexão teórica embasada em trabalhos de campo, de onde o nosso sociólogo retira suas conclusões e generalizações.

E no que consiste o problema desse artigo? Justamente nas generalizações presentes nos últimos balanços do autor (2003 e 2013). Acreditamos que o campo do autor, ao menos nesses trabalhos que apontamos, deixou de ser os terreiros propriamente ditos e passou a ser os dados – que nos informa muito pouco - do Censo brasileiro sobre os candomblés. Desses dados, o que podemos formar são esquemas e esqueletos de uma pesquisa uma vez que

O Censo é uma fotografia [borrada] da autodeclaração religiosa em determinado contexto: ele não possibilita qualificar a mudança, ou entender suas nuances, mas apenas nos ajuda a visualizar as macrolinhas das transformações de uma década. (MENEZES, 2012:10 apud MENEZES, 2013: 331. Grifos nossos)

Nunca é demais lembrar ou reforçar, que as generalizações no campo das religiões afro-brasileiras são arriscadas, ainda mais quando feitas com bases em dados amplos (até certo ponto imprecisos) como os do censo. Nesse campo, as regra são exceções, logo pouco se generaliza.

### **3. A redução do candomblé as medidas comuns de outras religiões**

Em 2003, Prandi nos diz que os afro-brasileiros “não se dispõe de canais eletrônicos de comunicação”<sup>13</sup> [...] nem tem quem fale por eles, muito menos

---

<sup>13</sup> Notas nossas. A professora Zuleica Campos problematiza a ideia do uso dos canais eletrônicos de comunicação utilizados a favor das religiões afro-brasileiras no artigo “Os afronautas: entre a tradução e a tradição”, (2011). Esse artigo, mas não apenas ele contradiz o pressuposto de R. Prandi. Notamos em Recife uma grande discussão em torno dos ensinamentos ou fundamentos religiosos do candomblé e a forma como se chega ao conhecimento deles. Em certa ocasião, numa obrigação ritual, no Ilê Obá Aganjú Okoloyá – terreiro nagô localizado no bairro de Dois Unidos em Recife – o ogã ashogum Diego dizia orgulhosamente “Eu sei das coisas que minha avó (sua avó é Amara Mendes, yalorixá do terreiro citado acima) e tia Helena (Maria Helena é a yakekerê, filha biológica e de santo de Amara Mendes do mesmo terreiro) me ensinaram. Não fui buscar nada em internet como outros ogãs fazem por aí não. Eu sou ogã de verdade.” Os dois casos, o artigo da professora Zuleica e o comentário de Diego, nos serve para problematizar e questionar a ideia defendida por Prandi de que os afros “não se dispõe de canais eletrônicos de comunicação”(PRANDI, 2003: 24). Sim, os filhos de santo dispõe de canais eletrônicos, contudo, em algumas situações o uso desses canais não são favoráveis (como ilustrado pela critica do ogã Diego) nem



quem os defenda” (PRANDI, 2003:24). Ora, e como explicar a santa aliança (já mencionada acima), bem estabelecida, mas nunca concluída, entre boa parte da intelligentsia das ciências sociais brasileira com os candomblés? Qual o papel que cumprem os doutores do candomblé<sup>14</sup> se não (dentre outros) de intermediar e defender o candomblé com a sociedade mais ampla?

Parece que nosso autor esqueceu o papel que cumpriu, por exemplo, Ulysses Pernambucano e seus assistentes, quando protegiam os cultos afro-pernambucanos, da opressão do Estado durante a década de 1930 em Pernambuco. Ainda podemos apontar o papel dos próprios agentes religiosos, que desde muito tempo, já intermediam relações com a sociedade mais ampla<sup>15</sup>. Podemos citar, em Salvador, a posse da cadeira, pela ilustre lalorixá Stella de Oxossí, cujo patrono é Castro Alves, da Academia de Letras da Bahia. Ainda podemos falar em João da Goméia, que projetou, não apenas o seu terreiro de candomblé, mas o candomblé como religião no cenário nacional quando instalado no Rio de Janeiro, tornando-se, como propõe M. Van Der Port, um “sacerdote midiático”<sup>16</sup>.

Ainda não podemos deixar de problematizar a ideia tão preciosa a essas religiões, que são seus segredos (mais ou menos) guardados e a forma como são revelados. A ideia de canais eletrônicos de comunicação torna-se, em boa medida, oposta a ideia de transmissão dos conhecimentos, feitas em doses homeopáticas, por meio da oralidade, no cotidiano da vida religiosa dos terreiros. É da boca dos mais velhos, do hálito, das conversas inusitadas que o

---

legitimados. Pode ser por isso, que esses canais não sejam o meio mais eficiente empregado, em manutenção da tradição por exemplo, nessas religiões.

<sup>14</sup> Essa expressão é de Roberto Motta em franca alusão a Santo Agostinho, Anselmo e São Tomás de Aquino, todos esses, doutores da Igreja Católica.

<sup>15</sup> Basta ler a apresentação que abre a coletânea de artigos do I Congresso Afro-Brasileiro, ocorrido em Recife, em 1934 para ter noção da consciência e autonomia que os atores religiosos possuem. Lá, nos diz Gonsalves de Mello “alguns desses babalorixás colaboraram desde o início com a iniciativa do congresso, em especial Pai Anselmo e um pouco menos Oscar Almeida. Pai Adão (...) embora tivesse comparecido a uma daquelas reuniões preparatórias, recusou-se a participar do Congresso, pois não considerava os outros babalorixás seus iguais (...) tão forte era o sentimento de ortodoxia da parte de alguns chefes de seitas que verifiquei ser impossível o conclave imaginado” (MELLO: 1988: 2-3). Esse ponto destacado corrobora também um dos pontos de vista de R. Prandi, quando diz que os cultos afro-brasileiros “concorrem entre si e concorrem com os outros” (PRANDI, 2003: 23).

<sup>16</sup> Para maiores esclarecimentos dos sacerdotes midiáticos ver M. Van Der Port, 2005.



fiel neófito vai tomando conhecimento dos segredos do culto. Essa maneira de formação dos mais novos não condiz com a ideia da comunicação e transmissão dos conhecimentos por meios de comunicação de massa (DUCCINI e RABELO, 2013), como os rádios e canais de televisão. Notamos que a escrita não está ausente dos terreiros, entretanto, em alguns contextos, ela não serve para a atividade que se propõe ou não é legitimada pela comunidade<sup>17</sup>.

Outro ponto, um tanto delicado, problematizado por R. Prandi, consiste nos diversos casos de intolerância religiosa. Como ele destaca, “silenciosamente assistimos hoje um verdadeiro massacre das religiões afro-brasileiras” (PRANDI, 2003: 26). E continua, “há igrejas evangélicas em que o ataque às religiões afro-brasileiras e a conquista de seus seguidores são práticas exercidas com regularidade e justificadas teologicamente” (PRANDI, 2003: 25). Como numa espécie de cumplicidade e de má vontade para consigo mesmo, as religiões afro-brasileiras, que “não veem ameaças à própria sobrevivência (...) dificilmente reagem aos ataques evangélicos: a guerra de que são vítimas para eles não faz sentido” (PRANDI, 2013: 217). Consideramos exagero do autor tais considerações, uma vez que ecoou muito próximo, que são os próprios umbandistas e candomblecistas os financiadores dos ataques a si mesmos, com a finalidade (quem sabe talvez) de aparecerem na mídia ou coisa parecida. Ainda mais, dizer que não há reação aos ataques que sofrem foi no mínimo ocultar todo ou negligenciar o papel que desempenham alguns sacerdotes filhos de santo no combate a intolerância religiosa, por exemplo, podemos mencionar novamente a Rede de Mulheres de Terreiros de Pernambuco, analisadas por Fernanda Meira (2014) e as diversas Caminhadas de Terreiro que ocorrem em diversos estados brasileiros.

Mas não satisfeito, nosso autor, infideliza os fiéis das religiões afro-brasileiras, dando a entender que atualmente são meros clientes. É fato, R.

---

<sup>17</sup> Nos diz Vagner Gonçalves da Silva que “O segredo da força da palavra está na associação da frase que ela anuncia com a legitimidade de quem a profere. Nesta gramática religiosa, o significado depende de quem fala, o que fala, para quem fala e qual o contexto da interlocução.” Disponível em <<http://www.revistadehistoria.com.br/secao/artigos/a-questao-do-segredo-no-candomble>>.



Prandi e antes dele Flávio Pierucci, notam e problematizam a ideia de que atualmente os fiéis estão mais infiéis, ou como queira Pierucci, de outra maneira, mas com o mesmo sentido, “nosso povo hoje está, isto sim, mais mobilizado e atizado em matéria de religião” (PIERUCCI, 2013:55). Estando mais mobilizados religiosamente pelos “profissionais da religião”, a probabilidade que os fiéis têm de transitar entre os candomblés – mudar de folha - sem que esse trânsito implique mudança efetiva de uma religião para outra, é bem maior. Mas isso não nos justifica nem autoriza dizer que a formula “a religião de hoje é a religião de mudança rápida, da lealdade pequena, do compromisso descartável” (PRANDI, 2003: 28) se aplique literalmente ao candomblé.

Ao menos nos xangôs/candomblés como conhecemos (pela experiência de trabalho de campo) existe uma coisa concreta chamada “obrigação”. Essa categoria explica a atividade ritual dos terreiros, onde o fiel participa da obrigação (oferta de sacrifícios) do outro fiel e constrói e reforça laços de pertença religiosa. O ingresso no culto implica numa obrigação ou ligação com o orixá dono de sua cabeça, com a comunidade e como o pai e a mãe de santo.

Nosso autor, pelo que seu próprio texto indica, despreza a ideia, tão cara as religiões afro-brasileiras, de participação e conseqüentemente do “processo de adesão” (Duccini e Rabelo, 2013). Nessas religiões, “existe-se mais e existe-se menos” (R. Bastide, 1973) e o nível de existência do fiel, diz respeito ao nível de participação que ele tem com o terreiro que é filiado e com o orixá dono de sua cabeça (Bastide, 1973). Nesse sentido, participação, em menor ou maior grau, diz respeito à “adesão” do fiel ao culto.

Essa ideia dos gradientes de participações e adesão, não deve ser desprezada, pois dela que se deve partir para o entendimento de como a religião forma seus fiéis e de como estes se relacionam com o culto pelas iniciações. “A iniciação abre caminho para que seja desenvolvida a relação entre pessoa e o orixá a quem foi consagrada e ambos com a comunidade” (DUCCINI e RABELO, 2013: 229). Contudo, não é apenas pela iniciação que se participa do culto, existem outras participações rituais, e muitas participações





se fazem, ao menos de forma explícita, “sem que a questão da adesão seja necessariamente colocada” (DUCCINI e RABELO, 2013: 229-230), dessa forma peculiar de Ser - de dentro e de fora, sem nunca ter sido de dentro propriamente dito, bem como estando na esfera de ação do sagrado - acedo com as autoras que “os caminhos para adesão efetiva se tecem nas biografias dos sujeitos e variam de acordo com as diferentes experiências e relações que lhe são disponíveis” (DUCCINI e RABELO, 2013: 230). Talvez seja essa mais uma das estratégias de manutenção do candomblé, que de forma muito sutil, possibilita o indivíduo entrar no culto por muitas “trajetórias de adesão” sem que a ideia de compromisso efetivo seja ditada de forma ríspida (um proselitismo quase invisível, de uma religião quase invisível), uma vez que, da mesma forma que existe-se no candomblé, exige-se mais ou exige-se menos, de acordo com o nível de existência do fiel.

O que marca a conversão no universo afro-brasileiro, não é a ruptura, mas sim o ingresso gradual e lento, sem ter que romper, por exemplo, com a religião anterior. Isso é, um dos fatores de explicação para o fato da dupla pertença religiosa. Se é do candomblé, mas também se é Juremeiro, Umbandista, budista e até mesmo ateu.

No balanço mais recente, nosso autor afirma indiretamente que candomblé e umbanda são religiões atípicas em nosso presente etnográfico, pois estas “não são capazes de se massificar” e que “a religião típica da década de 1980 em diante é uma religião de massa”. Considerando que tudo que existe, existe de forma autêntica, existe porque é verdadeiro, como explicar esse caso atípico de uma religião que sobrevive, aos trancos e barrancos sem se massificar? E ainda mais, como explicar a renovação dos cultos afro-brasileiros e os desdobramentos dos “profissionais religiosos” (PIERUCCI, 2013: 49) e dos “sacerdotes midiáticos”, cada vez mais impelidos a “incorporar novas habilidades, como aquelas até bem pouco mais apropriadas aos homens de negócios e mais marcadamente atributivas aos artistas” (PRANDI, 2003: 29)?



Talvez Prandi, tenha generalizado demais as comparações dos afro-brasileiros com outras religiões (especialmente com os neo-pentecostais) e tenha desprezado a dinâmica própria daqueles. Talvez não seja necessária uma massificação do candomblé para sua sobrevivência. Penso que candomblé (e correspondentes) não precisam se massificar, pois a renovação de sua base (como mostram as autoras Luciana Duccini e Mirian Rabelo, 2013) é suficiente para sua manutenção.

Reginaldo Prandi, como boa parte dos pesquisadores das religiões afro-brasileiras, também foi afetado pelo fenômeno do sincretismo afro-indo-católico-kardecista (não que ocorra necessariamente nessa ordem) e percebe muito bem os fenômenos de dessincretização (já tangenciados anteriormente) dos candomblés. De acordo com os dados do censo, o Brasil está menos católico e nas lentes do autor, o mesmo sincretismo que antes favorecia os cultos afro-brasileiros, atualmente pesa para sua composição.

Certamente, o sincretismo católico, que por quase um século serviu de guarida às religiões afro-brasileiras, não deve mais lhes ser tão confortável. Quando o próprio catolicismo declina, a âncora sincrética católica pode estar pesando desfavoravelmente para os afro-brasileiros, contribuindo para seu possível naufrágio. (PRANDI, 2013: 216)

Daí a necessidade, segundo o autor embasado nos dados do censo de 2000 e 2010<sup>18</sup>, do candomblé reafricanizar-se para melhor sobreviver.

Os seguidores<sup>19</sup> são unânimes, entretanto, ao acreditar que o futuro da religião depende tanto da manutenção das velhas tradições, das quais, os centenários terreiros da Bahia ainda representam a fonte mais legítima, como da recuperação do conhecimento que se perdeu desde que os velhos fundadores foram arrancados de suas famílias e cidades africanas para serem brutalmente escravizados no Brasil. Sempre é tempo de recuperar a tradição que não chegou até o presente, adaptando-a para o presente da religião, pois em algum lugar ainda existe, conforme se crê, muitos segredos guardados. (PRANDI, 2003: 32)

Os seguidores anônimos presentes nessa citação clamam pela manutenção das tradições, mesmo que essa manutenção seja uma invenção

---

<sup>18</sup> Diversos fatores contribuíram para esse fluxo, um deles, apontado por Prandi, foi o movimento de reafricanização que ocorreu nos cultos afro-brasileiros (especialmente no candomblé), fazendo com que os fiéis migrassem da Umbanda abrazeirada para o Candomblé africanizado, mais ligado a África do que ao Brasil.

<sup>19</sup> Ninguém sabe quem são esses seguidores, pois seus depoimentos não aparecem no texto, muito menos a quantidade desses seguidores não é revelada em momento algum.



ou reinvenção, o que não passa de uma readaptação de velhas tradições. Também clamam pela recuperação de um conhecimento de ontem, que será usado nos candomblés renovados de hoje, pois o importante mesmo é ser ortodoxo, tradicional e estar mais próximo da África.

Se os segredos estão guardados, nós, com desdita ou ventura, podemos revelá-los a quem os queira conhecer. Nunca é tarde de mais para recuperar, de algum lugar (mítico ou concreto) uma tradição, perdida ou guardada. Em outras palavras, nosso autor, de forma muito perspicaz, clama por uma reafrikanização dos candomblés, e falta pouco, muito pouco, como fez Artur Ramos, E. Carneiro, Roger Bastide, Pierre Verger dentre outros ilustres estudiosos dos cultos afro-brasileiros, dar a receita de como se deve fazer.

#### **4 . Oclusões não conclusivas: aproximando perspectivas e interpretações**

Do que depreende-se a análise acima, refletida a luz dos apontamentos de Reginaldo Prandi, passo agora ao ponto final desse artigo ainda com uma série de questionamentos sobre os candomblés no Brasil de hoje. O leitor já notou meu distanciamento dos pressupostos elencados por Prandi, que parece acreditar na existência de uma espécie de resquício ou sobrevivência, em algum lugar, uma fonte inesgotável de legitimidade e originalidade dos cultos afro-brasileiros, ou por que não, cultos africanos no Brasil.

Seria voltando às origens africanas a única alternativa possível, para uma religião que “por suas origens culturais e históricas não faz proselitismo” (PRANDI, 2013:217)? O candomblé precisa de uma reafrikanização para sobreviver na sociedade cosmopolita brasileira? Se precisa mesmo, quais elementos devem ser esquecidos e quais devem ser lembrados? Quem fornecerá a receita? Quem deve administrar essa massa falida? E por fim, mas não menos importante, surge a dúvida a respeito da construção da teologia das religiões afro-brasileiras?

Teríamos que esperar mais uma década e mais outro balanço, para poder vislumbrar respostas a essas e outras questões pertinentes aos afro-brasileiros. O que podemos dizer apenas, é que essas religiões, afro-



brasileiras ou brasileiras, universais ou étnicas, tradicionais ou sincréticas, se mantêm atuais em nosso presente etnográfico, suscitando cada vez mais questões pertinentes aos nossos cognoscentes cientistas sociais.

Como nos ensina Roberto Motta, o xangô/candomblé é uma religião do “hiper-concreto”, uma religião do “realismo trágico”, nela os fieis vão em busca da satisfação imediata de problemas cotidianos, de emprego, saúde, conjugal, de estudos universitários, de campanhas políticas, etc. não preciso dizer que a tragédia que se reflete, é a do realismo brasileiro e não mais africano. Os problemas e situações pelas quais seu corpo de fiel passa, não necessita de uma metafísica africana (como queria Bastide) muito menos de um conjunto de mitos africanos que expliquem como a religião deve se estabelecer e relacionar com a sociedade mais ampla.

Se por um lado como entendemos, o candomblé se abasileirou, misturando-se “ao culto dos santos católicos para ser brasileiro – forjou-se o sincretismo; depois apagou elementos negros para ser universal e se inserir na sociedade geral – gestou-se a Umbanda” (PRANDI: 2006: 105/06), por outro movimento e devido a outros motivos o candomblé “finalmente retornou às origens negras [...] iniciando um processo de africanização e dessincretização para recuperar sua autonomia em relação ao catolicismo” (PRANDI, 2006: 106), foi com a finalidade de preservar sua idiosincrasia maior, que em meu entendimento, seria a festa entre deuses e humanos que dançam ao som da música puxada pelos ogãs. Os fluidos da vida, suor, sangue e lágrimas se juntam e fundam a comunidade, esta forma os modelos de pessoas e as formas de existência dos filhos de santo, que não deixa de ser reflexo dos deuses, de seus feitos, de suas aventuras. É a tentativa de transcender a condição efêmera do ser numa profusão de cantos, fluidos, possessão, festa, sincretismos, africanizações, proselitismos, arte-estética.

O candomblé quanto mais muda, mais permanece o que é. Muda por contingência, muda em aparência, muda o “Ato”, mas não muda a “Potência”, pois sua essência é o mesmo que sua potência. E isso não é bom para pensar?



## **Bibliografia**

**BASTIDE, Roger. Estudos Afro-brasileiros. São Paulo: Perspectiva, 1973.**

**BRAGA, Júlio. A cadeira de ogã e outros ensaios. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.**

**CAMPOS, Zuleica D. P.; BEZERRA, K. O. Os afronautas: entre a tradução e a tradição. In: Symposium, Recife, v. 1, 2009.**

**CAMURÇA, Marcelo. Da 'Boa' e da 'Má Vontade' para com a religião nos cientistas sociais da religião brasileiros. Revistas Religião e Sociedade. RJ: ISER, n. 1, vol. 21, p. 77/86 – abril/2001.**

\_\_\_\_\_ **O Brasil religioso que emerge no Censo de 2010: consolidações, tendências e perplexidades. IN: Religiões em Movimento: O censo de 2010. Faustino Teixeira, Renata Menezes (orgs.). Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.**

**CAPPELLI, Rogério. Saindo da Rota: Uma discussão sobre a pureza na religiosidade afro-brasileira. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado em História da Universidade Federal Fluminense, (2007).**

**CAPONE, Stefania. A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/ Pallas, 2004.**

**CONSORTE, Josildeth Gomes. Em torno de um manifesto de lalorixás baianas contra o sincretismo. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (org). Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 2006. P. 71-91.**

**DUCCNI, Luciana e RABELO, Mirian C. M. As religiões afro-brasileiras no Censo de 2010. IN: Religiões em Movimento: O censo de 2010. Faustino Teixeira, Renata Menezes (orgs.). Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.**

**GAMA, Elizabeth Castelano. Mulato, homossexual e macumbeiro: que rei é esse? Trajetória de João da Goméia (1914-1971). Dissertação de mestrado, UFF, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2012, Rio de Janeiro.**





**GERMANO, Pedro. Religiões afro-brasileiras, ciências sociais e suas tradições: usos, abusos e desusos. Monografia de conclusão de curso da licenciatura em Ciências Sociais. Departamento de Ciências Sociais, UFPE. Orientadora: Roberta Bivar Carneiro Campos. 2013.**

\_\_\_\_\_. **Xangô pernambucano: um ensaio de (re)interpretação de classificações. (Inédito) Recife, 2014.**

**LIMA, Vivaldo da Costa. A Família de Santo nos Candomblés Jêje-Nagô da Bahia: um estudo de relações intragrupais. Salvador: Corrupio, 2003.**

**MAFRA, Clara. O que os homens e as mulheres podem fazer com os números que fazem coisas. IN: Religiões em Movimento: O censo de 2010. Faustino Teixeira, Renata Menezes (orgs.). Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.**

**MELLO, José Antonio Gonsalves de. "Apresentação". In: Estudos Afro-Brasileiros. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1988.**

**MENEZES, Renata. Às margens do Censo de 2010: expectativas, repercussões, limites e usos dos dados de religião. IN: Religiões em Movimento: O censo de 2010. Faustino Teixeira, Renata Menezes (orgs.). Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.**

**MOTTA, Roberto. Carneiro, Ruth Landes e os Candomblés Bantus. Revista do Arquivo Publico (Recife) 30 (32), 1976, 58-68.**

\_\_\_\_\_. **A Eclesificação dos Cultos Afro-Brasileiros. Comunicações do ISER, ano (7), No. (30), 1988, pp. 31-43.**

\_\_\_\_\_. **Continuidade e Fragmentação nas Religiões Afrobrasileiras. In: SCOTT, Parry e ZARUR, George; colaboração David Maybury-Lewis. Identidade, fragmentação e diversidade na América Latina. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2003.**

\_\_\_\_\_. **Filhos-de-Santo e Filhos de Comte: Crítica, Dominação e Ressignificação da Religião Afro-Brasileira pela Ciência Social. In: PASSOS, Mauro (org.), Diálogos Cruzados: Religião, História e Construção Social. Belo Horizonte: Argumentum, 2010, 111-131, 304 pp.. ISBN 978-85-98885-91-9.**



**NEGRÃO, Lísias Nogueira. (1973) Umbanda e questão moral: formação e atualidade do campo umbandista em São Paulo. São Paulo. Tese de livre-docência. FFLCH-USP.**

\_\_\_\_\_. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. *Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, S. Paulo, 5 (1-2): 113-122, 1993 (editado em nov. 1994).

**ORTIZ, Renato. A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda, integração de uma religião numa sociedade de classes. Petrópolis, Editora Vozes, 1978.**

**PIERUCCI, Antônio Flávio. O crescimento da liberdade religiosa e o declínio da religião tradicional: a propósito do Censo de 2010. IN: Religiões em Movimento: O censo de 2010. Faustino Teixeira, Renata Menezes (orgs.). Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.**

**PRANDI, Reginaldo. Os candomblés de São Paulo: A velha magia na metrópole nova. São Paulo, Ed. Hucitec, 1991.**

\_\_\_\_\_. **Mitologia dos Orixás. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.**

\_\_\_\_\_. **As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. Civitas, Porto Alegre, v. 3, nº 1, jun. 2003.**

\_\_\_\_\_. **Segredos guardados: Orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.**

\_\_\_\_\_. **As religiões afro-brasileiras em ascensão e declínio. In Religiões em Movimento: O censo de 2010. Faustino Teixeira, Renata Menezes (orgs.). Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.**

**RIBEIRO, René. Cultos afro-brasileiros do Recife: liminaridade e comunitas. Conferência na II Semana Afro-brasileira. Projeto Feitoria. Porto Alegre, 16-09-1983. IN: Revista de Antropologia (29), 1986.**

**SANTOS, Juana Elbein dos. Os Nàgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Ègun na Bahia. Petrópolis, RJ: Vozes, 1977.**

**SERRA, Ordep. Águas do Rei. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.**

**VAN DER PORT, Mattijs. Sacerdotes Midiáticos: o candomblé, discursos de celebridade e a legitimação da autoridade religiosa na esfera pública baiana. In: Religião e Sociedade, 25 (2). Rio de Janeiro, ISER, 2005.**