

# Estigmatização dos cultos afro - brasileiros: um estudo de caso do terreiro “Ilê axe Iemanjá Oba Omi”

MELISE LIMA

CAMPINA GRANDE – PARAÍBA

## 1. INTRODUÇÃO

A proposta deste projeto é estudar as dinâmicas de afirmação da identidade negra mediadas pelas *casas* de cultos afro-brasileiros existentes na cidade de Campina Grande, na interface com processos de estigmatização étnica e religiosa.

Elegendo como ponto de referência teórica a antropologia interpretativista, que entende a sociedade como uma rede em constantemente produtora de símbolos e significados, propomo-nos a pesquisar o terreiro do *Pai Walter* a fim de analisar a maneira como a religião aparece como espaço de construção e afirmação de *identidades negras*, em referência a processos de estigmatização relativos à etnia e ao campo religioso.

A identidade tem se destacado como um elemento central nas discussões contemporâneas, em vários contextos atuais de emergência e re-emergência identitária quer seja de cunho nacional quer étnicas, cruzando as esferas individuais e coletivas .

As casas de cultos afro-brasileiros são chamadas de terreiros e geralmente são afiliadas a duas vertentes religiosas, a saber: a umbanda e o candomblé. O terreiro *Ilê axé Iemanjá Oba omi* é ligado à nação Nagô-Egbá, que segue a tradição Yorubá e é dirigido pelo babalorixá conhecido como “pai Walter”.

O candomblé foi, historicamente, bastante confundido com a *macumba*, a *feitiçaria* e a *quimbanda*. Em termos do campo das religiões afro-brasileiras, o candomblé se situa no cume, ao passo que a *macumba* ocupa uma posição bastante inferior. São cultos simbolicamente hierarquizados e diferentes em alguns aspectos. De acordo com Lapassade (1972), no candomblé são cultuados os deuses da natureza, e esses podem ser os orixás, os caboclos, os preto-velhos, os *exus* e as *pomba-giras*.

Celebra também as forças da natureza, tais como a floresta, a cachoeira, a mata, as águas, o mar, o raio, os animais, os encantados, etc. As divindades estão bem próximas da mitologia grega.

Cerqueira (2007) enfatiza que os grupos de candomblé se reuniam em casas ou sítios. Em geral, esses eram espaços de sociabilidade dos negros, um lugar onde podiam fazer seus cultos, realizar suas cerimônias fúnebres, e também local onde prestavam serviços e davam ajuda aos que necessitavam dela. “Sentindo-se abandonados ou desprezados, os desprotegidos refugiam-se nos adoratórios tradicionais em busca de alívio e socorro ao mesmo tempo buscando armas de defesa ”(BASTOS, 1979, p.221).

O candomblé nagô ganhou esse nome de acordo com a nação de Negros africanos que vieram ao Brasil e cuja língua falada era o nagô. Foram introduzidos ao Brasil entre fins do século XVIII e meados do século XIX. Rodrigues afirma que os Nagôs são os africanos mais numerosos e influentes no Brasil e que vieram de quase todas pequenas nações iorubanas e que eles foram introduzidos não só depois dos trabalhos de limitação do tráfico ao sul da África (em 1817), mas ainda por muito tempo após a proibição total do tráfico (1831). Muitos escravos fugidos buscaram ajuda do candomblé como forma de resistência (1977).

Cunha (1985) apresenta o processo do tráfico de escravos como um fator decisivo para que o negro perdesse a sua personalidade, sua representatividade, sua cultura e sua história. Essa perseguição dos negros é oriunda desde a época da escravidão e se reflete até hoje na questão da *perda de identidade*.

Bastide declara que “a escravidão destruiu toda a organização social dos negros africanos...mas deixou intacto o mundo dos valores,das idéias e das crenças religiosas”; e também que “a escravidão causou uma censura entre as superestruturas e as infra-estruturas. As estruturas sociais africanas foram quebradas,os valores foram conservados...As superestruturas tiveram que secretar a sociedade”(BASTIDE,2001:211 e 212).

A partir das reflexões feitas por Cunha(*idem*) sobre o processo escravista no Brasil e a aparente perda identitária relacionada a tal fato é que pensamos em levantar dados sobre eventuais usos que os participantes do terreiro acima mencionado e das práticas religiosas klá na construção e afirmação de sua *identidade negra*, inclusive

enquanto prática de resistência a processos estigmatizantes em curso na sociedade envolvente. Nossa perspectiva está informada pela concepção de Bastide, segundo a qual “a resistência se torna religiosa quando não pode tomar a forma política, que a religião é a única via aberta, quando todas as outras saídas estão fechadas”(BASTIDE,1985:220).

Podemos dizer que esta construção e afirmação de uma identidade étnica pode também ser pensada como uma forma de luta política pelo poder, de modo a afirmar a diferença, indo além de um “resgate” da tradição negra. Esta construção reflete possivelmente a criação de um “nós coletivo” (cf. NOVAES, 1993), na formação de um grupo que está, sobretudo, interessado em reivindicar uma maior visibilidade social face ao apagamento a que foi submetido. Essa construção de uma identidade negra a partir de religiões afro-brasileiras pode ser encarada como um fato significativo para a construção desta identidade, aparecendo no prefácio de “Vovó Nagô e Papai Branco” (DANTAS, 1988), no qual Peter Fry apresenta o Candomblé como uma forma de “resistência cultural”, pela qual os negros mantêm sua identidade própria, sempre num processo constante de construção e afirmação. Dessa forma, tal identidade pode ser entendida em um *corpus* coletivo, haja vista que ela pode ser encarada como “resistência cultural”, ou seja, a maneira pela qual negros afirmam sua própria identidade, opondo-se à cultura dominante. É uma identidade, um *corpus* coletivo que contrasta com os demais. Nosso estudo pretende analisar em que medida podemos dizer que o candomblé ainda permanece sendo uma forma significativa de construção/afirmação de uma certa *identidade negra*.

## **2. OBJETIVOS**

### **GERAL**

Analisar como os integrantes do terreiro de candomblé “Ilê axe Iemanjá Oba Omi” constroem suas identidades e elaboram suas auto-representações face à imagem do *outro*.

### **ESPECÍFICOS**

- Estudar a estigmatização das religiões afro-brasileira

- Observar a maneira pela qual os integrantes do terreiro “Ilê axe Iemanjá Oba Omi” afirmam sua identidade étnica frente a um cenário de discriminação
- Estudar os efeitos da repressão militar no Brasil e os processos de “perda” identitária nas casas de cultos afro-brasileiros.
- Entender o sistema de significações existentes nesse universo afro-brasileiro
- Analisar a maneira como a religião aparece como espaço fomentador de sua identidade de construção e de afirmação da sua “negritude”.
- Identificar as fronteiras e aproximações entre os membros e os não-membros do candomblé.

### 3. REVISÃO PRELIMINAR DA LITERATURA

Os estudos sobre o candomblé não são raros. Diversos são os trabalhos que têm como objeto de estudo esta religião afro-brasileira nascida no período colonial e que sobreviveu a perseguição religiosa imposta pelas autoridades civis e religiosas que dominavam Brasil neste período, meados do século XVI ao século XIX.

O candomblé é uma religião afro-brasileira que surgiu no Brasil em meados do período colonial, entre os séculos XVI e XIX, e de forma mais precisa a partir do intenso processo de imigração forçada dos africanos, que foram trazidos para o país como escravos para se tornarem mão-de-obra. Entre os africanos escravizados estavam vários sacerdotes que trouxeram consigo suas crenças.

No Brasil há uma forte influência africana que vem se exercendo através de costumes, tradições, danças, cultos, entre outros aspectos. Nina Rodrigues (1982) encontrou dentro de ilustres sobrados da Bahia, *quartos de santos*. As capelas das Casas Grandes foram transformadas em verdadeiros Pejis (pequeno altar destinado à morada dos santos, local também onde são depositadas as oferendas). Os santos Africanos dissimulados em santos católicos. Pouco a pouco, Rodrigues (1982) destaca que os santos e anjos loiros foram perdendo lugar para os santos de *cor*. No entanto, o mesmo apresenta uma opinião muito clara no que se refere ao candomblé. Para ele, trata-se de uma *religião inferior, fetichista, contaminadora da população branca*.

As religiões afro-brasileiras são consideradas por alguns pesquisadores como religiões subalternas, o que implica dizer que foram submetidas a rígido controle social e jurídico ao longo de suas trajetórias históricas. Tais religiões foram severamente reprimidas e impedidas de se expressarem como manifestações culturais brasileiras. Dessa forma, encontravam alternativas e maneiras de viverem e se manifestarem na clandestinidade. Na Paraíba, como em todo território nacional, as religiões afro-brasileira passaram pelo mesmo processo de perseguição. Segundo Soares (2009), a subalternidade tende a ser compreendida como uma forma de dominação, ou seja, grupos subalternos acham-se completamente passivos e sofrem a influência dos valores da cultura dominante. Para ele,

*...as religiões subalternas: são aquelas formas de religiosidades, forjadas no seio de relações de poder, conflitos que se resolvem no jogo social, constituídas numa dinâmica específica e submetendo-se à justaposição ou sobreposição de discursos religiosos, e dada sua gênese metamórfica sob atuação íntima do homem culturalmente dotado de uma idéia que resignifica um signo ou seu primeiro significado. (SOARES, 2009, p.135).*

No entanto, devido à presença marcante do cristianismo católico, os rituais e crenças dos africanos foram proibidos, pois não se concebia que nenhum outro tipo de culto diferente do católico fosse praticado no Brasil durante este período, havendo somente uma abertura oficial à prática de outros cultos, com a Proclamação da República, no fim do século XIX. *No Brasil, os orixás foram sincreticamente adaptados aos santos da igreja católica, passando a representar ora uma., ora outra divindade do mundo cristão (BASTOS,1979:36).*

Os primeiros estudos da cultura negra no Brasil foram feitos por Nina Rodrigues (1894) e Homero Pires (1932), e são de cunho extremamente preconceituosos. Nina Rodrigues, por exemplo, via as manifestações religiosas como simples histeria e considerava o negro *inferior*. Segundo ele (1894), as religiões afro-brasileiras eram exemplos da degeneração .

Utilizando-se das obras de Nina Rodrigues e outros autores a ele ligados, Bastide (1985; 2001) propõe uma crítica sobre as mesmas, vendo nos candomblés nagôs um

lugar de resistência e preservação da cultura africana, chamando-os de *pedaços da África no Brasil*<sup>1</sup>.

Outra referência nos estudos da cultura negra no Brasil são os trabalhos de Gilberto Freyre(1998), que buscavam a valorização do negro e da cultura afro. Freyre valorizou a cultura brasileira por seu caráter sincrético. Suas idéias chocaram-se com os pensamentos de estudiosos como Oliveira Viana, Silvio Romero e Euclides da Cunha, que consideravam o negro responsável pelo *atraso do país*. Com suas idéias, Freyre buscou romper com o ideal do *embranquecimento* que predominava naquela época. Ele considerava a *invisibilidade* dos negros um dos fatores de maior relevância nesse *ideal do embranquecimento*. Outra fonte importante nas tentativas de valorização da cultura negra são os estudos de Silvio Romero, que buscavam a reabilitação do africano em contrapartida a uma ideologia racista de *embranquecimento* da população.

Com a popularização e valorização do candomblé, ou seja, à medida que este candomblé se populariza e se legitima, autores como Prandi, e Ortiz apontam para um “embranquecimento” da afiliação ao culto mencionado, com a conseqüente descaracterização do mesmo como uma religião *negra*.

O racismo no século XIX foi utilizado como um instrumento do imperialismo, justificado naturalmente. Esse pensamento influenciou estudiosos do Brasil, a exemplo de Gobineau, que apresentava a mestiçagem como algo que tornava a sociedade brasileira *inviável*. Louis Agassiz, pensador que visitou o Brasil, apresentou o país como aquele que derrubou as barreiras que separavam as raças, e por isso, se *perderiam* as qualidades contidas em cada raça. Tentava recuperar a questão do determinismo através de doutrinas racistas, na quais cada raça já em seu tipo possui uma *mentalidade e comportamento* dados.

Essa busca de identidade é sempre um fenômeno social, uma vez que envolve um todo coletivo. Dessa forma, notamos que a busca por essa afirmação, por essa legitimação da identidade negra é um fator coletivo uma vez que é o grupo que constrói essa identidade e não indivíduos separadamente, pois, como já disse Gilberto Freyre (1998), *todo brasileiro traz no corpo ou na alma a sombra do negro*. Nesse caso, não

---

<sup>1</sup> Roger Bastide construiu uma interpretação da cultura brasileira, colocando em relevo de suas obras e discussões, o segmento afro-brasileiro, tornando-se dessa forma um autor clássico para o pensamento social no Brasil.

está em jogo apenas a cor da pele, mas sim toda uma tradição, costumes e rituais que com o passar do tempo foram sendo postos à margem, discriminados e conseqüentemente, desvalorizados. A afirmação dessa identidade negra está pautada sobretudo na forma de apropriação e transmissão de toda uma tradição africana, em dar valor à essas práticas rituais, em não deixar se perder com o passar do tempo o significado desse culto religioso. É importante destacar que os membros dessas religiões afro-brasileiras buscam afirmar sua identidade negra das mais diferentes formas.

#### 4.METODOLOGIA

É importante esclarecer que o *locus* da pesquisa será o terreiro de candomblé “**Ilê axé Iemanjá Oba Omi**”, localizado na Rua Rubens Saldanha, bairro de José Pinheiro, em Campina Grande – PB. Para realização desta pesquisa, utilizaremos a etnografia e a *observação participante*, essencial para o trabalho de campo na pesquisa qualitativa, sobretudo porque, de acordo com Minayo (1994, p. 70), constitui

(...) um processo pelo qual o pesquisador se coloca como observador de uma situação social, com a finalidade de realizar uma investigação científica. O observador, no caso, fica em relação direta com seus interlocutores no espaço social da pesquisa na medida do possível, participando da vida social deles, no seu cenário cultural, mas com a finalidade de colher dados e compreender o contexto da pesquisa.

Como técnica de pesquisa, optamos também pela entrevista não estruturada. Até o presente momento realizamos entrevistas mais gerais, não adentrando na questão da identidade étnica propriamente dita. Essas entrevistas foram guiadas por um roteiro específico, a fim de nos orientar nas perguntas a serem feitas, embora muitas vezes não tenhamos seguido a seqüência de perguntas fielmente, uma vez que determinadas respostas abriam espaço para o questionamento de outras e já que tratava-se de uma conversa mais informal, acerca de aspectos mais gerais, tais como organização interna do culto, adeptos e praticantes, repressão militar, etc.

Com essa etnografia iremos comparar a prática com a teoria revisada, haja visto que o conhecimento antropológico não é pautado só pela práxis/experiência, mas

também no trabalho teórico, de revisão bibliográfica. O trabalho de campo, por sua vez, é um lugar de diálogo com a teoria, sendo possível por meio deste, confirmar, reformular, criar e também rejeitar teorias.

Como referencial teórico, a nossa escolha recai na antropologia interpretativista, como proposta por Geertz (Ano). É válido ressaltar que, para realização desse estudo, nos apoiamos de antemão na definição de religião oferecida por Geertz (1978: 103-104):

um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens, através da formulação de conceitos com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas.

A partir desse modelo pré-existente, as pessoas reelaboram os símbolos, dando novos significados aos eventos que realizam e é exatamente esse aspecto simbólico que nos interessa nesse trabalho. Objetivamos analisar o sentido que as pessoas dão às suas práticas; como esses sentidos foram sendo resignificados com o passar do tempo e sobretudo a maneira como essas identidades contrastivas vêm sendo afirmadas. Nossa escolha recai também na utilização de um método compreensivo, que tem por finalidade fazer uma análise do concreto, destacando as peculiaridades de um contexto específico.

### **Referências bibliográficas**

BASTIDE, R. – “O candomblé da Bahia”, 2005, Companhia das Letras.

BASTIDE, Roger. sociologia das interpenetrações de civilizações. As religiões africanas no Brasil: Contribuições para uma sociologia das interpretações de civilizações. São Paulo: Pioneira, 1989.

\_\_\_\_\_ Estudos Afro-Brasileiros. Coleção Estudos. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973

BASTIDE, Roger. As **religiões africanas no Brasil**. São Paulo, Pioneira, **1960**

BASTOS, Abguar. Os Cultos mágico-religiosos no Brasil: os aparatos, os cerimoniais, as alfaias, os feitiços. São Paulo: Hucitec, 1979.



- CARDOSO, R.C. – “Os símbolos e o drama na Antropologia Política” in Anuário Antropológico 77, 1978, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.
- CARNEIRO DA CUNHA, M – “Negros, estrangeiros”, 1985, Brasiliense, São Paulo
- CARNEIRO, E – “Candomblés da Bahia”, 2002, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.
- DA MATTA, Roberto, Relativizando: uma introdução à Antropologia Social, Petrópolis Vozes, 1981.
- CERQUEIRA, André Sekkel. Uma Reflexão Sobre o Surgimento do Candomblé. Artigo publicado na edição nº 21 de abril/maio de 2007 da revista histórica.
- DANTAS, B. G. – “Vovó Nagô e Papai Branco”, 1988, Graal, Rio de Janeiro
- FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. Editora Record, Rio de Janeiro, 1998
- FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mucambos*. Rio de Janeiro. Editora Record. 9ª edição. 1996
- FRY, Peter. 1984. "Gallus Africanus est! Ou como Roger Bastide se Tornou Africano no Brasil". Folhetim (Folha de S. Paulo), 391.
- GEERTZ, Clifford - A interpretação das culturas - Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978.
- HALL, S. – A identidade cultural na pós modernidade, 2004,
- HABERMAS, J., 1983. Textos Escolhidos. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.
- LAPASSADE, G.; LUZ, M. A. **O segredo da macumba**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.
- LODY, Raul (1987) Candomblé, religião e resistência cultural. São Paulo: Ática.
- OLIVEIRA, Rosenilton. **Religiões afro-brasileiras. Da degenerescência à herança nacional: lendo Nina Rodrigues. Revista Nures no 15 – Maio/agosto 2010 – Núcleo de Estudos Religião e Sociedade – Pontifícia Universidade Católica**
- RODRIGUES, Nina. Os Africanos no Brasil .Editora: Brasiliiana , 1977
- RODRIGUES, Nina. Os **africanos no Brasil**. São Paulo, Companhia Editora, 1982
- PEIRANO, M – “Rituais como estratégia analítica e abordagem etnográfica” in Ensaio de Antropologia dos rituais”, 2002, Relume Dumara, Rio de Janeiro.
- Pereira, D. S. (2000). Sincretismo, ecumenismo ou inculturação? Inquice: Revista de Cultura, 1. Retirado em 26/05/2005, no World Wide
- PRANDI, Reginaldo. Segredos guardados. Companhia das Letras. 1ª ed. 2005.
- PRANDI, Reginaldo .in: Herdeiras do Axé. Sao Paulo, Hucitec, 1996.
- SEGATTO, R.L.-“Formações de diversidade: Nação e Opções religiosas no contexto da globalização”, Serie Antropologia, Brasília, 1997
- SILVA, Vagner G – *O antropólogo e sua magia*. São Paulo: Edusp, 2000

SOARES,stenio. **“Anos da Chibata”**: perseguição aos cultos afro-pessoenses e o surgimento das federações. CAOS - Revista Eletrônica de Ciências Sociais \_Número 14 \_Setembro de 2009

SÚAREZ, M.- “Desconstrução das categorias “Mulher e negro”, Serie Antropologia, 1992

VERGER, Pierre Fatumbi. Lendas Africanas dos Orixás. Corrupio. 5ª ed., 2000.

VIALLE, Wilton do Lago. Candomblé de Keto ou Alaketo. 6ª Edição. Rio de Janeiro,1985.