

SUJEITOS EM TRÂNSITO:

as lideranças religiosas e a tomada de consciência no Axé

Transit subjects: Religious leadership and awareness in Axé

Temas de tránsito: Liderazgo religioso y conciencia en Axé

Erick Angelo Reis Rosa

Graduado em em Licenciatura Interdisciplinar em Estudos Africanos e Afro-brasileiros pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA); Membro do Núcleo de Pesquisa, Ensino e Extensão África e sul Global e do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura Popular
erickreis.ar@gmail.com

Rakell Rays dos Anjos Alves

Graduada em Licenciatura plena em História pela Universidade Estadual do Maranhão; Graduanda em Licenciatura Interdisciplinar em Estudos Africanos e Afro-brasileiros pela Universidade Federal do Maranhão; Integrante do Grupo de Estudo sobre Feminismos Negros: Marielle Franco.
rakellrays@hotmail.com

Resumo

Este trabalho faz parte das provocações levantadas dentro da disciplina “Religiões de Matriz Africana” da Licenciatura Interdisciplinar em Estudos Africanos e Afro-brasileiros, seu principal objetivo é trazer reflexões sobre a tomada de consciência social e política pelos sujeitos que se inserem dentro desses espaços de culto e exercem nele um papel de sacerdócio. Sendo assim, levamos em consideração todo o processo de colonização dos espaços, dos corpos e da sociedade em que vivemos, assim como partimos da lógica proposta por autores como Yvonne Velho (1994), Lévi-Strauss (1958) e Prandi (1996; 1991), ao analisar esses espaços como uma reflexão da sociedade aparentemente externa a comunidade religiosa. Recorremos a bibliografias especializadas na temática para trazermos essas reflexões e levantarmos algumas considerações sobre o processo de tomada de consciência e suas implicações nas casas-de-santo. Dessa forma, acreditamos que os processos de tomada de consciência envolvem mais elementos do que a “simples” participação e filiação a uma determinada matriz afro-religiosa, pois envolve o processo educacional (não necessariamente o escolar) dos sujeitos e das lideranças religiosas, assim como as relações que as casas de axé mantêm com a sociedade aparentemente externa.

Palavras-chave: Identidade. Racismo religioso. Tomada de consciência.

Abstract

This work is part of the provocations raised within the subject “African Matrix Religions” of the Interdisciplinary Degree in African and Afro-Brazilian Studies, its main objective is to bring reflections on the social and political awareness of the subjects who fall within these spaces. worship and exercise in it a priesthood role. Thus, we take into consideration the entire process of colonization of the spaces, bodies and society in which we live, as well as the logic proposed by authors such as Yvonne Velho (1994), Lévi-Strauss (1958) and Prandi (1996; 1991).), analyzing these spaces as a reflection of society apparently external to the religious community. We use specialized bibliographies to bring these reflections and raise some considerations about the process of awareness and its implications in the houses of the saint. Thus, we believe that awareness-raising processes involve more elements than “simple” participation and affiliation with a particular Afro-religious matrix, as it involves the educational (not necessarily the school) process of the subjects and religious leaders, as well as the relations that the houses of axé maintain with the apparently external society.

Keywords: Identity. Religious racism. Awareness

Resumen

Este trabalho es parte de las provocaciones planteadas dentro del tema "Religiones de la matriz africana" del Grado Interdisciplinario en Estudios Africanos y Afrobrasileños, su objetivo principal es traer reflexiones sobre la conciencia social y política de los sujetos que caen dentro de estos espacios. adorar y ejercer en él un papel del sacerdocio. Así, tomamos en consideración todo el proceso de colonización de los espacios, cuerpos y sociedad en que vivimos, así como la lógica propuesta por autores como Yvonne Velho (1994), Lévi-Strauss (1958) y Prandi (1996; 1991).), analizando estos espacios como un reflejo de la sociedad aparentemente externa a la comunidad religiosa. Utilizamos bibliografías especializadas para traer estas reflexiones y plantear algunas consideraciones sobre el proceso de conciencia y sus implicaciones en las casas del santo. Por lo tanto, creemos que los procesos de sensibilización involucran más elementos que la participación y afiliación "simple" con una matriz afro-religiosa particular, ya que también involucra el proceso educativo (no necesariamente la escuela) de los sujetos y líderes religiosos. como las relaciones que mantienen las casas de axé con la sociedad aparentemente externa.

Palabras clave: identidad. El racismo religioso. Conciencia

Introdução

As religiões de matriz africana no Brasil representam muito mais do que espaços de contato do mítico religioso com os seus fieis, é o *locus*, de uma parte do processo de resistência das populações negras africanas desterritorializadas. Essa diáspora forçadas para um novo mundo fez com que novas formas de ser e estar no mundo surgisse, e com elas novos elementos foram e são usados com táticas e estratégias da compreensão do próprio sujeito.

Para Muniz Sodré (1988, p. 50-51).

O patrimônio simbólico do negro brasileiro (a memória cultural da África) afirmou-se aqui como território político-mítico-religioso, para a sua transmissão e preservação. Perdida a antiga dimensão do poder guerreiro, ficou para os membros de uma civilização desprovida de território físico a possibilidade de se "reterritorializar" na diáspora através de um patrimônio simbólico consubstanciado no saber vinculado ao culto dos muitos deuses, à institucionalização das festas, das dramatizações dançadas e das formas musicais. É o egbé, a comunidade litúrgica, o terreiro, que aparece na primeira metade do século dezenove (...) como a base físico-cultural dessa patrimonialização. (...) "Os terreiros podem dizer-se de candomblé, Xangô, pajelança, jurema catimbó, tambor de mina, umbanda ou qualquer que seja o nome assumido pelos cultos negros em sua distribuição pelo espaço físico brasileiro.

Sendo assim, as religiões de matriz africana são muito mais do que formas de representação dos espaços religiosos do passado mítico ligado ao continente africano, são verdadeiros terrenos físicos e espirituais, da construção e reconstrução os sujeitos e das divindades, assim como de suas práticas, onde 'fundamento' e 'preceito' são questões basilares na construção e condução da vida de seus praticantes.

Em *Vovó Nagô e Papai Branco* (1998) Beatriz Dantas buscou mostrar como o processo de transformação na busca de uma africanidade ou tradição dos terreiros de candomblé levou a transformações e adaptações das religiões de matriz africana no Brasil, sendo assim a ideia de pureza e tradicionalidade também seriam constrições históricas e materiais.

Marilande (2009, p. 30) ao analisar a questão do campo de pesquisa (tambor de mina) e a ideia de tradição nos disse que “a noção de tradição pode ser pensada enquanto uma estratégia de existência dos terreiros de tambor de mina que aliada a outros, permite que os terreiros se mantenham o espaço social”

Os cultos afro-brasileiros ocupam um espaço de marginalização dentro da sociedade brasileira. Seus símbolos, signos e deuses são demonizados e relegados ao plano da magia negra, da feitiçaria e da bruxaria. Na entrada do século XXI pudemos observar uma crescente vertiginosa de ataques aos centros de religião afro através das televisões, canais abertos, como a emissora Record, na invasão e destruição dos templos religiosos, assim como na perseguição aos seus fiéis.

Segundo Corrêa (1998, p. 230)

No cerne da questão está o problema do negro, seu lugar na sociedade que conserva traços de séculos de escravidão, o estigma daí decorrente projetando-se ainda sobre os descendentes de escravos e estendendo-se sobre as formas consideradas típicas de uma cultura afro-brasileira, como ocorre no caso das religiões.

Dessa forma, a questão central dos debates acerca das religiões de matriz africana está a questão da população negra nesses espaços e fora deles, pois na construção da sociedade brasileiras esses elementos que aparentemente são exclusivos dos templos religiosos são reinterpretados para fora das casas-de-santo, tais como: símbolos ritualísticos, instrumentos musicais, vestimentas e paramentos. Em alguns casos vemos que esses símbolos são usados para atacar seus *locus* de origem como faz a IURD, como bem afirma Moreira (2007).

Podemos observar também um crescimento no engajamento político e social das lideranças religiosas que vem desde o início da década de 1980, com destaques a grupos artísticos, movimentos sociais negros, inserção desses sujeitos nos espaços de produção acadêmica científica, bem como nos meios de produção das políticas públicas. Ressaltamos que essa inserção é um processo lento e pequeno diante a necessidade enfrentada pela população negra no Brasil, assim com afirma Maria Salete (2001).

Segundo Corrêa (1998, p. 231)

O intenso processo de desqualificação da pessoa do negro, seus valores, suas crenças, e suas aspirações. Que assim se produzem, alimentando o preconceito, deixa marcas muito fortes e sua auto-imagem. O preconceito racial não distingue cada sujeito concreto, suas características e qualidades pessoais, positivas e negativas, atuando como elemento identificador, definidor e diferenciador das posições que o indivíduo ou grupos ocupam na sociedade, procurando-se com isto impedir que tais posições venham a se alterar.

Da mesma forma Fanon (1982, p. 160), reflete sobre o processo de auto-identificação da pessoa negra,

Como percebo que o negro é o símbolo do pecado, começo a odiar o negro. Mas eu constato que sou negro. Para escapar a este conflito, duas soluções. Ou bem peço ao outros que não liguem para minha cor, ou bem, ao contrario, quero que eles a percebam. Tento, então, tento valorizar o que ruim – visto que, irrefletidamente, admiti que o preto era a cor do Mal.

Sendo assim, não podemos nos furtar ao indagar sobre o processo de tomada de consciência desses sujeitos nas casas de axé, sem trazer à baila a condição do negro e dos demais marcadores sociais que esses sujeitos “carregam” consigo, pois estes elementos são fundamentais na compreensão de si e da comunidade religiosa na qual pertencem.

Os ataques aos templos religiosos de matriz africana justificam-se no fundamentalismo religioso das denominações neopentecostais. Esse processo é fruto de séculos de demonização das divindades e de seus fiéis, assim como também esta assentado na empreitada colonialista de estrangulamento e desaparecimento da cultura e da religiosidade negra nas Américas.

Segundo Pires (2009, p. 9-10)

Os argumentos que servem como base de sustentação para justificar a postura intolerante das religiões neopentecostais contra a religiosidade afro-brasileira em nosso país, configuram-se como sendo a reedição contemporânea das concepções de mundo oriundas de um imaginário social construído a partir de elementos separatistas, xenófobos, os quais viam as manifestações culturais advindas dos negros e negras no interior do sistema colonial como aberrações construídas por uma gente destituída da racionalidade e do comportamento sócio-cultural adequado, entregue as mais perversas manifestações da animalidade, inclusive do ponto de vista religioso. Estas maneiras de conceber o “outro” sob a ótica na qual o olhar encontra-se focado, foram determinantes para que ao longo da construção da história e cultura brasileiras estas matrizes pudessem ser persistentemente usadas, a fim de justificar a negatividade dos negros no Brasil.

Nesse sentido, poderíamos problematizar esses ataques na perspectiva do conflito enquanto elemento de manutenção e coesão dos adeptos, ainda que de forma destrutiva e desestruturante, estes conflitos reais, podem da mesma forma reforçar os laços de solidariedade e de irmandade presentes nos terreiros, provocando uma conscientização de si e daquilo que constrói enquanto sujeito do axé. Da mesma forma, o conflito poderia exercer apenas seu papel destrutivo e desagregador, colocando o fim ao grupo e a sua forma de ser e estar no mundo, como no caso analisado por Yvonne Maggie (1975).

Sendo assim, nossa análise busca fazer um processo de reflexão sobre o ser e estar dentro de alguma matriz de religião afro e se isso possibilita a tomada de consciência dos sujeitos de si. Nesse sentido a tomada de consciência a qual estaremos fazendo referência será aquela ligada ao processo de análise crítica da realidade e do processo de luta na busca de transformação de si e da realidade que nos circunda.

Para fins metodológicos e de compreensão do leitor, termos que são do léxico de-
santo virão em aspas simples na primeira vez em que aparecerem e terão suas devidas
explicações em notas de rodapé, posteriormente parecerão somente com aspas simples.

Nosso trabalho *a priori* tratará de processo através da ótica de Reginaldo Prandi
(ANO) e como os sujeitos transformam-se de acordo com a sua busca e conhecimento de seus
'chefes de cabeça'¹, para remontar suas identidades e seu pertencimento a tais divindades e a
matriz religiosa a qual pertence.

No tópico seguinte apresentamos como a cosmovisão, a mitologia, os fundamentos e
preceitos são fundamentais para construção e formação da identidade dos sujeitos que se
iniciam nas religiões de matriz africana, analisando também o conflito como elemento
estrutural e estruturante da cosmovisão e na formação ontológica das pessoas, o que lhe
confere esse trânsito de um sujeito antes e depois de seu nascimento e formação (continua)
dentro dos terreiros.

Em um terceiro momento, trazemos à baila uma análise das influências do meio
aparentemente "externo" na construção e condução dos espaços religiosos. Práticas, tomadas
de decisões e as influências das práticas consideradas externas a esse grupo e com isso
refletem na estrutura organizativa dos terreiros.

Por fim, chegamos à guisa de conclusão, onde apresentamos algumas considerações
sobre esse processo de transformação dos sujeitos na busca de suas identidades e no trânsito
na construção e/ou reconstituição de suas necessidades e identidades.

A transformação da consciência na busca do Orixá

Em geral todas as religiões só têm adeptos se o mesmo aceitar os seus princípios que
ela postula. Neste sentido, fazer parte de uma religião é ao mesmo tempo decidir-se por um
coletivo e uma aceitação individual. Nas religiões de matriz africana isso é marcado pela
entrada do sujeito dentro de um coletivo que o aceita por sua individualidade (o que 'carrega'²
consigo).

Em primeiro lugar, pela rejeição histórica social que a maioria da sociedade
brasileira impõe às religiões afro. Por mais que tenha diminuído a repressão estatal ao longo
da nossa história, ainda continuamos com ataques verbais, físicos, epistemológicos aos

¹ Como são chamadas as divindades que ocupam a função central dentro da hierarquia do plano espiritual de cada indivíduo.

² Carregar faz referência às divindades, ou a divindade, que o indivíduo possui em sua hierarquia espiritual. Faz alusão à ideia de cavalo, ave ou aparelho – como são chamados os médiuns que incorporam as divindades –, logo 'carregam' essas divindades.

terreiros das religiões de matriz africana em nosso cotidiano. Em segundo lugar, temos um preconceito muito latente em nossa sociedade. E por último, as dificuldades de aceitação a essas citadas religiões passa pelo processo de iniciação. Ele é a concretização do “...eu [...] sagrado no candomblé...” [...] (PRANDI, 1991. p.123) que faz parte do orixá geral e vai possibilitar a o individuo um deus particular.

A descoberta do orixá individual no Brasil pela descoberta de um orixá em particular entre os diversos que existem. Para Prandi (1991, p.124):

No candomblé, além das qualidades [...] o orixá ainda se desdobrará em orixá da pessoa – único e intrasferível, assentado na iniciação. O momento culminante da iniciação, não por acaso, é aquele em, no barracão, o iaô, “virado” (em transe) no orixá, rodopia, salta e grita seu nome – única vez que o pronunciará em público, na chamada saída do nome, ou saída do orucó (nome, em iorubá) no linguajar-de-santo.

Para cada individuo um Deus como se percebe no narrado acima. Prandi (1991, p.124) diz que não se pode cultuar um orixá geral a menos que se cultuem os orixás particulares, ou os orixás de um grupo. No entanto, antes do culto ao deus a presença da individualidade é marcante:

Mas antes do culto ao deus vem o culto a individualidade do homem, à cabeça, o que está dentro da cabeça, o ori. O ritual de dar comida à cabeça, o bori, é dos mais registrados pela etnografia afro-brasileira. [...] Para os iorubanos, o ori tem status de divindade, recebendo cultos tão complexos quanto os dirigidos aos orixás...” (PRANDI, 1991, p.124)

O ritual do *bori* só pode acontecer se encaminhado pela mãe-de-santo ou pai-de-santo. No Brasil, segundo Prandi (Prandi. 1991.p.125) “... o nome de Ajalá só é conhecido entre pais-de-santo intelectualizados...” Em outra parte do texto ele reforça:

A ideia de obrigação, no candomblé, é sempre associada à obrigação ritual, ou seja, a relação entre o deus e seu filho iniciado para o seu culto. Nessa relação a mãe ou pai-de-santo é o único intermediador, pois só ele conhece a fórmula de lidar com o santo da pessoa [...], quando se trata de filho ou filha de santo anteriormente iniciada em outra casa. [...] ou seja, a ideia de obrigação, dever, dívida, pagamento, código de conduta, diz sempre algo que se realiza no espaço sagrado do terreiro, no culto... (PRANDI, 1991, p.155)

Essa relação do individuo com a mãe ou pai-de-santo ao se fortalecer trará, com certeza, profunda transformação na consciência do indivíduo. Isso provocará várias alterações no modo de vida do indivíduo. Com suas palavras Prandi (1991, p.157):

[...] um filho-de-santo não pode, num dado período e as vezes pela vida toda, comer certas comidas, ir a certos lugares, usar certas cores de roupas, e deve abster-se de praticas sexuais sempre que estiver em período de obrigação. O filho-de-santo convive com o tabu, e quebrá-lo pode ser fatal, provocando até própria morte [...]. Toda essa ideia de sofrimento, que aqui é sofrimento físico, é muito religiosa; sempre foi.

Para além das anulações físicas e matérias Prandi (1991, p.158) afirma que “(...) o filho-de-santo, principalmente na fase iniciática da feitura, tem sua personalidade anulada, e aprende expressar-se como criança (...)” Como se verifica ante o exposto até aqui a mãe ou

pai-de-santo exerce um domínio sobre seu iniciado e isso pode levar muito tempo levando-se em consideração que maioria dos pais-de-santo ou mães ficam no mesmo terreiro até sua morte.

Sendo assim, a transformação do sujeito na busca de seu orixá perpassa por todo o processo de sua iniciação que dentro do Candomblé vai de yaô até atingir o período certo para poder assumir um templo religioso enquanto mãe ou pai-de-santo. Essa continua busca pelo orixá esta contida nas práticas cotidianas destina a este e aos demais que vão compor o campo sagrado do templo religioso.

As cosmovisões na formação do sujeito

Neste tópico destacaremos a relação dos sujeitos com as suas divindades e como estas influenciam estes sujeitos na formação de sua consciência, enquanto sujeitos portadores de uma espiritualidade que transcende as questões terrenas e interferem em suas tomadas de decisões seja ela da ordem metafísica ou no plano terreno.

Sérgio Corrêa (1998) ao descrever a ordem mitológica dos orixás, busca trazer a proximidade que estes possuem com os seus filhos e filhas, buscando apresentar a não santidade que estes possuem, mas sim seu caráter divino e ao mesmo dúbio.

De acordo com Corrêa (1998, p. 125),

Os deuses que tem conotação muito humana participam de histórias míticas, que correm os templos, as chamadas “passagens”. Elas é que principalmente transmitem as representações coletivas que o grupo tem sobre os seres do panteon. Refletem-se no jogo de búzios, nas danças sagradas, e principalmente a construção da identidade dos filiados ao culto. Algumas delas tem variações. Transmitidas oralmente, ao longo do tempo foram entrelaçando-se com o contexto local. [...] algo que se pode antecipar é o fato que, tal como ocorre no panteon grego, as relações entre eles são marcadas pelo conflito: disputas amorosas e por poder, vingança, etc.

Para Corrêa (1998, p. 122) como na sociedade humana, entre eles há casamentos, amores e ódios, amizades, afinidades e diferenças. O grupo todo é hierarquizado em função da senioridade, o mais importante fator de *status*, em suas relações, quanto mais velho, maior o prestígio.

As divindades do panteão iorubano se configurarem em seus diversos itans³, fazendo com que seus filhos também possuam em suas personalidades características de seu Orixá, não a toa podemos ver muitas pessoas dentro dos terreiros justificando suas ações de acordo com a característica de seus Orixás, Voduns, Encantados, Caboclos, Nkisis, etc.

³ São as mais variadas formas de contar através da mitologia a história de cada Orixá.

Mãe Sandra de Xangô da Tenda Espírita Estrela de Aruanda Jardim de Oeira⁴ nos relatou que certa vez ao ter um grande desentendimento com seu marido, pois este não a permitiu que comparecesse ao ‘Tambor’ na casa onde esta estava freqüentando, Seu Luizinho de Légua Boji Buá da Trindade a “tomou” e a conduziu caminhando pela orla da praia, saindo do bairro da Pirâmide, município de Paço do Lumiar, até o bairro da Santa Cruz, São Luís, onde ficava o terreiro, levando consigo um litro de cachaça debaixo do braço.

O caso de Mãe Sandra retrata inúmeros casos onde as divindades passam a influenciar diretamente nas relações e no cotidiano de seus filhos, fazendo com que cometam ações que possam ser contrárias as que os médiuns tomam quando não estão ‘atoados’⁵. Mãe Sandra nos relatou que isso acontece principalmente quando os médiuns contrariam as ordens do ‘guia’, e quando a mente não esta bem preparada, e os fieis se deixam influenciar pela personalidade das divindades e entidades.

Sendo assim, o sujeito na busca de si e na construção da sua consciência no axé, vive em uma constante troca entre a forma que vive, e conduz sua vida, e a forma como as divindades manifestam-se. A personalidade que as deidades carregam também são fatores fundamentais na troca e na transformação do sujeito. No caso das religiões em que essas entidades se comunicam verbalmente, essa troca é mais profunda e latente, podendo tomar dimensões profundas no cotidiano dos médiuns.

Ao abordarmos essa questão da cosmovisão dentro das religiões afro-brasileiras, queremos destacar algo central, o ponto onde todas elas se cruzem: a formação ontológica do sujeito, mediatizada pela sua relação com sua divindade. Isso é fundamental para compreendermos a transformação do sujeito e de sua tomada de decisão, pois na medida em que as relações com as divindades passam a tomar um caráter mais profundo e arraigado mais estes sujeitos se transformam e mudam suas relações com a sociedade “externa a seus cultos” e com a divindade a qual pertence.

Esse processo também gerado pelo conflito enquanto forma de sociação e formação do sujeito, na medida em que este é provocado a repensar suas práticas e ideias para dentro e para fora da comunidade religiosa, na medida em que este tem que absorver os fundamentos e preceitos da casa onde esta se fazendo⁶.

De acordo com Corrêa (1998, p. 272),

⁴ A tenda Espírita Estrela de Aruanda Jardim de Oeira foi o campo de pesquisa é um terreiro que reivindica para si a matriz fundante da Umbanda, contudo podemos observar que há muitos elementos do Tambor de Mina, poderíamos dizer que seria uma “Umbanda Cruzada”.

⁵ Quando os médiuns estão em transe com suas divindades.

⁶ Relativo a feitoria. Iniciação e preparação.

Sendo o próprio conflito uma forma de *sociação*, é a partir dessa dinâmica entre a pulsação e a atração por ele determinada que se torna possível compreender como, em circunstâncias específicas, ele pode levar a coesão de uma grupo social, no processo de oposição de seus membros tanto a “inimigos” internos quanto externos.

O conflito aqui se configura como estruturante para o sujeito, pois na medida em que este busca mediar suas relações do seu Ser antes, do processo iniciático em uma casa de culto afro, passa a traçar a construção de um novo sujeito, inclusive para fora do espaço sagrado do terreiro.

A cosmovisão, os fundamentos, os preceitos, a mitologia são bases chaves na formação ontológica do indivíduo, que é inserido dentro de uma lógica comunitária a partir de sua individualidade com sua Divindade e desta com as demais que fazem parte da espiritualidade que é superior ao ‘pecador’⁷.

Parra Corrêa (1998, p. 276)

O fato do conflito se fazer presente em todas as dimensões da religião – a começar pela base ontológica do sistema, sua cosmologia – permite dizer que ele é elemento inerente a sua estrutura. E, na medida em que se revela capaz de regular o conjunto de relações entre homens, como as relações sociais internas a cada casa de culto – produzido simultaneamente a coesão do grupo e os mecanismos que permitem a auto-regulação da dissensão em seu interior – pode-se dizer, igualmente, que o conflito é o elemento estruturante de todo o sistema que assim se constitui.

Entre o sagrado e o profano

As casas-de-santo são espaços que representam de maneira invertida as relações sociais travadas pelos sujeitos na sociedade que *a priori* se coloca como externa a esses espaços. De acordo com Yvonne Velho (1974), os terreiros refletem a sociedade, porém de maneira invertida, onde os sujeitos que estão na base da pirâmide social, passam a estar no topo dela e desempenham papéis fundamentais na construção desses espaços e na condução das atividades realizadas fora deles.

Ao destacarmos a visão colocada por Yvonne Velho queremos ressaltar, assim como a autora, que são os sujeitos negros que dentro desses espaços passam a dirigir e ordenar, diferentemente da posição que na maioria das vezes a população negra ocupa em nossa sociedade estratificada e com estruturas coloniais, racistas e patriarcais.

Sendo assim, o homem negro pedreiro, a mulher negra lavadeira passa a ter papel de destaque e de ordenador das relações entre o sagrado e o profano dentro dos terreiros, e em muitos casos são esses sujeitos procurados pelos sujeitos brancos que se apresentam como consulentes nestes espaços, pedindo benção e proteção para entidades e divindades negras.

⁷ O termo pecador é frequentemente utilizado por divindades: Orixás e Voduns, bem como por entidades, caboclos e encantados, para designar os seres vivos, humanos, pois estes estão em constante pecado. De acordo com Mundicarmo (2000, p.105) são ‘pecadores’ (seus ‘cavalos’ e todas as pessoas que vivem na Terra).

De acordo com Velho (1975, p. 134)

Os pretos-velhos eram pretos e representavam “escravos”, “velhos baianos”, “velhos feiticeiros”. Eram figuras encarquilhadas que falavam errado, fumavam cachimbo e apoiavam-se em bengalas. Os caboclos eram figuras indígenas, ou a imagem que o grupo tinham de um índio, usam cocares e eram guerreiros. As imagens de cerâmica representavam homens de cor amarronzada, tendo na Mão um arco ou flecha. Podiam ser também figuras “do campo”, como o “boiadeiro finalmente os Exus e seu feminino, a Pomba-Gira, eram figuras poderosas, “donos das encruzilhadas”, “reis e rainhas da encruzilhada” e perigosas, podendo fazer o mal. Mas fazia também o bem e por isso eram figuras ambíguas. (...)

Dessa forma, sujeitos que historicamente marginalizados e colocados como figuras transgressoras das morais e ética da sociedade branca e elitizada, são nesses espaços os reis e rainhas detentores do poder místico para a resolução das contendas que acometem a vidas dos consulentes, e de maneira igual, são assim também considerados aqueles que fazem o contato entre os ‘pecadores’ e aqueles que moram na ‘eira’⁸.

Portanto, os terreiros são mais do que espaços de culto que aparentemente estão imersos numa bolha a-histórica e isolada da sociedade. As casas-de-santo são antes de tudo espaços de solidariedade e irmandade, onde os sujeitos buscam construir identidades ou reconstituir o caminho deixado por seus ancestrais, e nessas motivações diversas, estão os sujeitos, que são construídos e construtores da comunidade de santo e da sociedade externa ao espaço.

Queremos, dessa forma, afirmar que as pessoas que constroem as casas de axé, são sujeitos construtores da sociedade externa a comunidade afro-religiosa e que esta também representa as relações sociais que são travadas em uma esfera macro. Dentro de uma perspectiva estruturalista, poderíamos dizer que é a infraestrutura social que faz fluir e acontecer a superestrutura da sociedade. Obviamente, que esse movimento da infraestrutura é marcado por conflitos em varias esferas das religiões de matriz africana.

Segundo Lindoso (2014, p.45)

As religiões afro-brasileiras, sustentáculos das heranças dos africanos no Brasil em forma de religiões, ao longo de sua formação e adaptação, sofreram vários deslocamentos, uniões, junções, que contribuíram para que essas religiões pudessem apresentar as possibilidades culturais diversas.

Para Lindoso esses deslocamentos, junções e adaptações são frutos dos processos de choque e embate entre a estrutura das sociedades que vieram para construir o mundo além do atlântico e a sociedade colonialista. Deixando em evidência o caráter ativo nessas relações e também os conflitos existentes que perduram até hoje.

⁸ Local mítico as divindades do Tambor de Mina costumam se encontrar para a resolução de seus problemas.

Esses choques se demonstram justamente no processo de formação ontológica das pessoas. De um lado está à sociedade branca, patriarcal e estratificada e, do outro, os terreiros, que buscam dentro de conceitos de irmandade e solidariedade sustentados por suas mitologias, fundamentar novas formas de se estar no mundo. Esse processo se concretiza principalmente nas práticas de racismo religioso.

De acordo Joaquim (2001, p. 43),

É importante ter em mente que a objetividade do mundo institucional é produzida e construída pelo homem. O processo pelo qual os produtos exteriorizados da atividade humana adquirem o caráter de objetividade é a objetivação. O mundo institucional é a atividade humana objetivada, foi construído pelo homem ao longo da história.

Se o mundo institucional é fruto da produção dos seres humanos e aqui concebemos as casas-de-santo como centros institucionais, ponderamos que mesmo esses espaços são frutos das mediações entre os deuses e os ‘pecadores’ e mesmo suas estruturas internas fazem parte das relações sociais que são projetadas no espaço sagrado que é coletivo e socialmente construídos por sujeitos históricos.

Dessa forma, queremos evidenciar que por serem socialmente construtores da religião que vivenciam, e também integrantes ativos da sociedade, aparentemente externa aos terreiros, estes sujeitos são também produtos daquilo que constroem, por isso são sujeitos ontológicos. A sociedade funciona como fonte de mediação nessa relação, por isso esses sujeitos estão imbricados pelos signos e símbolos da sociedade que vivenciam.

Ao assumir tarefas de sacerdócio dentro das casas de axé, esses sujeitos levam consigo todos os marcadores sociais de nossa sociedade e podem ser sujeitos que podem conservá-los ou que podem ajudar na desconstrução.

Maria Salete Joaquim (2001) em *O Papel da Liderança Religiosa Feminina na construção da Identidade Negra* buscou demonstrar como o papel das lideranças religiosas femininas é fundamental na construção e positivação da identidade negra dentro e fora dos terreiros de candomblé na Bahia, tendo como foco os terreiros considerados tradicionais dentro de Salvador. Neste trabalho fica evidente que a proximidade com os movimentos sociais negros vão contribuir de maneira bastante positiva por isso.

A riqueza do trabalho de Maria Salete (2001) está nas falas transcritas das mães-de-santo, nelas ficam evidentes as diferentes posições políticas quanto a questões sobre racismo, unidade de culto, presença ou não de símbolos católicos dentro dos Candomblés, participação em espaços para se discutir preceitos e fundamentos das casas.

Esses argumentos evidenciam algo fundamental para o nosso trabalho, que o ocupar algum lugar dentro a estrutura sacerdotal não significa um tomar de consciência arrebatador, pois mesmo dentro desses espaços é possível encontrar sujeitos, entre lideranças e liderados, que buscam através da posição social que ocupam fora do terreiro, gozar dos privilégios que lhes são concedidos pela sociedade.

Muitos trabalhos etnográficos como Ferretti (2009); Velho (1975); Borges (2002) entre outros, apesar de não darem enfoque quando a questão dos cargos sacerdotais dentro das casas pesquisadas deixam um leque aberto quanto às relações que os filhos-de-santo e as lideranças religiosas mantêm entre si, entre a comunidade religiosa e a sociedade.

Nestes trabalhos podemos perceber que mesmo aqueles e aquelas que possuem funções sacerdotais não necessariamente possuem uma consciência política quanto ao racismo, e alguns casos chegam até a negar a existência dessa prática dentro e fora de seus terreiros. Da mesma forma vemos práticas homofóbicas dentro destes espaços que podem em muitos casos segregar os sujeitos da comunidade LGBTQ+.

Entretanto, acreditamos que dentre as religiões presentes no Brasil, as religiões de matriz africana são terrenos possíveis para excluídos em geral e os homossexuais em particular. Pois diferente das religiões judaico-cristãs, as religiões de matriz africana operam num contexto ético, no qual a noção de pecado não faz sentido.

Segundo Prandi (ano, p.),

(...) a possibilidade de fazer parte de um grupo religioso, isto é, voltado para o exercício da fé, mas que ao mesmo tempo é lúdico, reforçador da personalidade, capaz de aproveitar os talentos estéticos individuais e, por que não?, um nada desprezível meio de mobilidade social e acumulação de prestígio, coisas muito pouco ou nada acessíveis aos homossexuais em nossa sociedade. Ainda mais quando se é pobre, pardo, migrante, pouco escolarizado. O candomblé é assim, de fato, uma religião apetrechada para oferecer estratégias de vida que as ciências sociais jamais imaginaram.

Casos como os líderes religiosos Pai Euclides Talabyan da Casa Fanti-Ashanti, Mãe Stella de Oxossi do Ylê Axé Opô Ofonjá, Pai Jorge Itacy do terreiro de Ilê Axé Yemowá, dentre outros que possuíam uma forte influência política dentro de seus templos religiosos e fora deles fazendo com que seus seguidores possuíssem certos tipos de formação necessária para a compreensão de si e enquanto sujeitos construtores da sociedade e da religiosidade na qual estão inseridos.

Destacaremos a seguir um fala de Pai Euclides Talabyan ao refletir sobre as questões ambientais e as práticas dentro de seu culto.

Os comentários do momento são grandes em relação ao desmatamento e a poluição ambiental, e na verdade se não houver um basta, adeus ecologia, saúde índios e animais. A “ECO RIO 92” abriu espaço para que isso seja discutido a nível mundial,

muito embora se saiba que de uma certa forma é uma discussão um tanto quanto demagoga, mas que pode fazer com que certas pessoas formem consciência e mudem suas atitudes, até porque os cultos afro-brasileiros estão sendo atacados, devido a alguns praticantes agredirem a ecologia, poluindo o mar, os rios, fontes e cachoeiras no momento em que vão colocar seus egbós que, além dos elementos orgânicos, contem garrafas, papéis, plásticos, louças e retalhos de tecido [...]. (FERREIRA, p. 59, 2003)

É interessante notar que Pai Euclides ao levantar as discussões acerca da ecologia e as relações conflituosas que estes agentes ecólogos possuem com as religiões de matriz africana traça uma visão de respeito ao que é colocado enquanto ação prejudicial a natureza, sem, contudo, negar a prática das entregas dos egbós, vemos nesse caso um envolvimento direto e intencional com as relações que aparentemente estão externas ao terreiro, mas que pelo engajamento político e social da liderança religiosa, acaba por fazer parte dos debates e ações da casa.

Sujeitos como pai Euclides Talabyan serão cada vez mais comuns dentro das religiões de matriz africana na virada do milênio, o acesso as informações virtuais, as organizações políticas, as organizações do movimento negro, terão um papel fundamental na educação política dentro das casas de axé, não raro veremos sujeitos dentro da política partidária, dentro das instancias burocráticas do Estado, e em outros espaços e postos de trabalho que requerem o ensino superior.

Nesses casos, podemos ver dois tipos de sujeitos: os que já eram iniciados e partindo disto se tornam sujeitos conscientes social e culturalmente, ou aqueles e aquelas que ingressaram e outros níveis educacionais e a partir daí passam a ter consciência de si e da sociedade que os envolve optando por se iniciarem dentro da Matriz que possam lhes ajudar a reconstruir suas identidades esfaceladas pelo colonialismo.

Considerações finais

Chegamos às considerações finais com alguns elementos pertinentes em nossa análise. O pertencimento a uma determinada matriz afro-religiosa bem como a inserção dos sujeitos em sua estrutura sacerdotal não implica diretamente na toma de consciência enquanto sujeitos construtores do social e do histórico. Contudo, ao exercerem suas funções com lideranças religiosas, estes marcam dentro da sociedade seus espaços e suas identidades.

Dessa forma, constroem e/ou reconstroem os caminhos deixados pela ancestralidade presentes nos espaços do sagrado e terreno. Ao trazermos a população negra enquanto pessoas que historicamente passam por um profundo processo de marginalização e esquecimento, queremos ressaltar que os terreiros são os locais onde esses sujeitos fazem uma inversão dos papéis sociais que são executados fora destes espaços – onde são colocados como pedreiros,

domésticas, lavadeiras, empregadas doméstica, etc. – e passam a ser vistos como reis e rainhas de uma riqueza espiritual sem mensuração.

Consideramos também que elementos como solidariedade, irmandade e fraternidade são elementos basilares na construção dos sujeitos e suas posturas éticas e morais, e na construção da sua cosmovisão e na formação ontológica dos sujeitos. Sendo assim, a tomada de consciência de si e do social acontece de formas diferentes, e esta condicionada a perspectiva que se tem do que seriam os elementos dessa consciência, assim como da composição étnico-racial dessas matrizes afro-religiosas.

Referências bibliográficas

ABREU, Marilande Martins. **Um Olhar Sobre a tradição: relacionando campo religioso com campo intelectual**. São Luís: EDUFMA, 2009.

BORGES, Carlos Alberto. **Vale dos Orixás: conflito ritual entre terreiros**. Cuiabá: UNICEN, 2002.

DANTAS, Beatriz Góes. **Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Edições Graal LTDA.

FERREIRA, Euclides Menezes. **Pajelança**. São Luis: 2003.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. **Desceu na Guma: o caboclo no tambor de mina no processo de mudança de um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti/MA**. São Luís: SIOGE, 1993. 2. ed. revista, São Luís: EDUFMA, 2000.

FERRETTI, Sérgio. **Querebentã de Zomadônu: etnografia da Casa das Minas do Maranhão**. 3ª ed. – Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

JOAQUIM, Maria Salete. **O Papel da Liderança Religiosa Feminina na construção da Identidade Negra**. 1ª edição, 2001.

LÉVI-SATRUISS, Claude. **Le Sorcier et sa Magie**. Antropologie Structurale. Paris, Plon, 1958.

LINDOSO, Gerson Carlos Pereira. **Ilê Ashé Ogum Sogbô: etnografia de um terreiro de Mina em São Luis do Maranhão**. São Luís: Café & Lápis; EDUFUMA; FAPEMA, 2014.

MORERIRA, Alberto da Silva. O futuro das religiões no mundo globalizado: painel de uma debate. In: Alberto da Silva Moreira, Irene Dias de Oliveira, (organizadores). **O futuro da religião na sociedade global: uma perspectiva multicultural** / – São Paulo: Paulinas, 2008. (Coleção estudos da religião)

PRANDI, Reginaldo. **O Eu Sagrado: a pessoa como parte do orixá. A Vida-no-santo: o adepto, suas obrigações e as classes de papéis sacerdotais no terreiro**. In: AUTOR?? Os Candomblés de São Paulo. HUCITEC, SP, 1991.

_____. **Deuses Africanos no Brasil**. In: Herdeiras do Axé. Ed. HUCITEC, SP, 1996.

VELHO, Yvonne Maggie Alves. **Guerra de Orixás: um estudo de ritual e conflito**. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

SODRÉ, Muniz. **O Terreiro e a Cidade: a forma social negro-brasileira**. Petrópolis: Vozes, 1988.

Recebido em: 26/10/2019
Aprovado em: 26/11/2019