
UMA VISÃO PANORÂMICA DA RELIGIÃO E TRADIÇÕES AFRO-BRASILEIRAS*

GILSON XAVIER DE AZEVEDO**
ROBSON PEDRO VERAS***
JOVANE PAIN FREIRE****

Resumo: o objetivo desse artigo é propor uma revisão de literatura que permita ilustrar um perfil histórico e antropológico do que se possa chamar de matriz nas religiões afro-brasileiras. Para tanto, discorrer-se-á sobre o aspecto histórico da chegada dos africanos ao Brasil, além da perspectiva dos ritos de iniciação e do aspecto intolerância religiosa em relação às religiões afros. O problema ora identificado para tal composição fora o da possível formação de uma estrutura sincrética da matriz religiosa africana. A hipótese padrão é a de que as religiões afro-brasileiras possuam uma história, uma sistemática simples de culto, mas não uma matriz diferenciada das demais religiões mundiais. Espera-se ao final deste estudo, que se consiga elucidar panoramicamente o perfil da presença religiosa afro na Terra de Santa Cruz.

Palavras-chave: *Religião. África. Brasil. Iniciação. Matriz religiosa.*

Para se propor discorrer sobre qualquer segmento religioso, ou mesmo matriz religiosa, acredita-se ser de bom tom estabelecer o conceito de religião de modo a esclarecer o viés que se quer utilizar para tal observação. Nesse exposto, a religião é considerada um fenômeno

* Recebido em: 13.01.2014 Aprovado em: 28.02.2014.

** Doutorando em Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás). Mestre em Ciências da Religião pela PUC Goiás. Especialista em Administração Escolar e Coordenação Pedagógica pela Veiga de Almeida-RJ; em Ética e Cidadania pela Universidade Federal de Goiás; em Filosofia Clínica pelo Instituto Packter-RS. Professor Titular de Filosofia do Direito e Filosofia Empresarial na FAQUI. *E-mail:* gilsoneduc@yahoo.com.br.

*** Doutorando em Filosofia na PUC-SP. Mestre em Ciências da Religião pela PUC Goiás. Bolsista Capes. Graduado em Filosofia pelo Instituto de Ensino Superior do Centro Oeste. *E-mail:* robson.veras@yahoo.com.br.

**** Especialista em Formação Pedagógica em Educação Profissional na Área de Saúde em Enfermagem pela UNB-EAD/FIOCRUZ; em Psicossomática pelo ICEP-SP; em Bioética pela UnB; em Terapia Sistêmica – Constelação Familiar - segundo Bert Hellinger. Graduado em Enfermagem e Obstetrícia pela Faculdade de Enfermagem e Obstetrícia de Passos-MG. *E-mail:* joverom@gmail.com

considerado muito antigo dentro das vivências humanas. Autores como Eliade (1992) a situam com localização histórica arcaica e com raízes antropológicas inconscientes, ou seja, sem um elo perdido a ser perscrutado. Para Crawford (2005) ao se pensar religião, deve-se falar primeiro em fenômeno religioso e não em religião, dado que essa corresponde a um sistema nem sempre coeso, todavia existente em muitas sociedades.

Mesmo quando se fala em religião, na forma pura da palavra, ou seja, ao se fazer referência a um culto, tradição ou crença específica, ainda assim, diversos contextos estarão no entorno do conceito apontado. Tais variações ocorrem tanto em religiões de períodos arcaicos quanto nos demais períodos da história e em diferentes contextos e locais.

Ao se pretender discorrer de forma panorâmica sobre as tradições afros, em seu viés brasileiro, entende-se que muito do que se espera tratar aqui será apenas mencionado *en passant*. As religiões e tradições africanas, no Brasil, sofrem diversas modificações com o advento do processo de colonização vivenciado por nosso País, bem como da utilização da força africana como escrava aqui. Nesse exposto, a tradição religiosa no Brasil, ao contrário do que há bem pouco se pensava, aglutina bem mais que somente um catolicismo de origem portuguesa ou hispânica, pois compreende raízes ligadas a crenças populares, movimentos e peregrinações que provêm de tradições religiosas variadas, não somente europeias.

Assim como são extremamente recorrentes entre os humanos, as religiões também possuem elementos comuns, podendo-se falar inclusive em uma matriz religiosa para cada região do mundo. No caso da pesquisa em foco, fala-se no Brasil de uma matriz religiosa afro-brasileira.

Desse modo, ao se propor analisar o advento das religiões e religiosidades afros no Brasil, tenciona-se abordar o processo histórico dessa chegada, bem como das variações dessa matriz, além de lançar olhares sobre a questão dos ritos de iniciação dessas tradições, sobre o conceito de matriz religiosa e ainda sobre a questão da intolerância a essa matriz, que tem sua origem também no processo histórico de sua formação.

A CONSTRUÇÃO HISTÓRICA DAS RELIGIÕES E TRADIÇÕES AFRO-BRASILEIRAS

A religião e as tradições afro-brasileiras possuem, segundo Wilges (1999) duas vertentes muito específicas, a saber: o sincretismo e o candomblé, mas esse posicionamento mostra-se parcial em decorrência do advento de dois segmentos africanos, a saber, o umbandismo e o quimbandismo, os quais ganharam aceitação e prática nacional (Figura 1). Desse modo, conforme será apontado adiante, a ideia de que as tradições afros ou o candomblé, em específico, seriam fruto de um processo de misturas de práticas religiosas tende a ser visto mais como uma forma de desacralizar tal segmento do que, necessariamente, uma verdade histórica.

Para Wilges (1999), os africanos vindos para o Brasil como escravos entre 1500 e 1800 seriam os sudaneses e nigerianos, ambos, em sua maioria das tribos nagô, gêge, fanti-ashanti e haussás; e os bantos que vieram da região do Congo, Angola e Moçambique, além de Quelimane - todas dentro do espaço geográfico de Moçambique região leste da África. Contudo, essas especificidades se perderam na miscigenação de forma muito rápida, ou pelo menos foram alteradas graças ao fenômeno da formação cultural, originando o que alguns acreditam ser um sincretismo religioso e não mais um sistema religioso. Para compreender tal vertente é preciso esclarecer alguns pontos, o que se fará logo a seguir.

Sincretismo

Para Vasconcelos e Barroca (2010, p. 183), o sincretismo nesse caso não seria uma mistura homogênea entre a matriz das religiões africana e portuguesas, mas apenas “elemento auxiliar no processo de resistência” dessas religiões, de modo que a inserção tanto do catolicismo, quanto das religiões afros, no solo brasileiro, não caracterizaria uma formação sincrética, mas apenas a incorporação de elementos comuns, caracterizando a formação da matriz religiosa brasileira e não uma nova e sincrética forma religiosa.

A alocação dos africanos no Brasil se distribui ao longo de todo o território nacional, assim como a propagação de sua religião. Segundo o Dicionário dos Rituais Afro-Brasileiros (BAÇAN, 2012), pode-se observar onde no Brasil se alocaram essas religiões:

* Babaçuê - Maranhão, Pará	* Omoloko - Rio de Janeiro, Minas Gerais, São Paulo
* Batuque - Rio Grande do Sul	* Pajelança - Piauí, Maranhão, Pará, Amazonas
* Cabula - Espírito Santo, Minas Gerais, Rio de Janeiro e Santa Catarina.	* Quimbanda - Em todos estados do Brasil
* Candomblé - Em todos estados do Brasil	* Tambor-de-Mina - Maranhão
* Culto aos Egungun - Bahia, Rio de Janeiro, São Paulo	* Terecô - Maranhão
* Culto de Ifá - Bahia, Rio de Janeiro, São Paulo	* Umbanda - Em todos estados do Brasil
* Encantaria - Maranhão, Piauí, Pará, Amazonas	* Xambá - Alagoas, Pernambuco
	* Xangô do Nordeste - Pernambuco

Figura 1: Localização das religiões no Brasil
Fonte: <<http://pt.scribd.com/doc/96827245/>>.

Como se percebe as religiões ou segmentos afros de maior propagação foram o candomblé, a quimbanda e umbanda, com abrangência nacional. De acordo com Wilges (1999, p. 120), é possível dimensionar esses três segmentos ora apresentados, sendo que a quimbanda é de menor repercussão que os outros dois. De acordo com a Figura 1, observa-se que os maiores índices de frequência dessas religiões situam-se no Rio Grande do Sul e no Espírito Santo. O estudo foi divulgado pela Fundação Getúlio Vargas (FGV) sob o título “Novo mapa das religiões no Brasil” (2011).

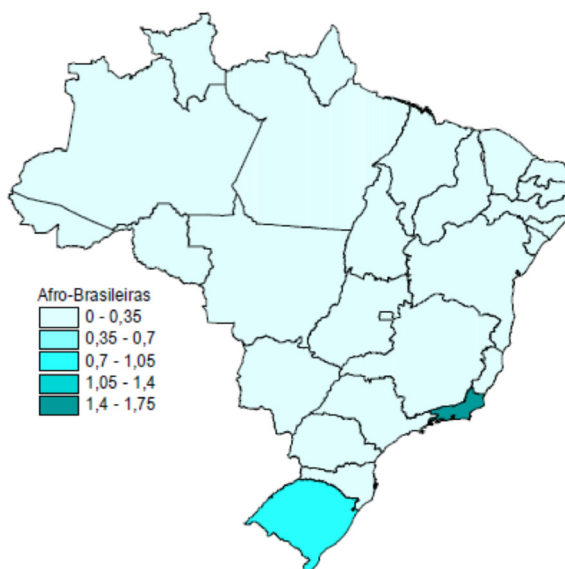


Figura 2: Porcentagem de adeptos de religiões afro no Brasil (2009)
Fonte: CPS a partir dos microdados da POF 2009/IBGE.

Os Orixás não são deuses, como muitas pessoas podem conceber semelhantemente a outras religiões, mas sim, divindades criadas por um único Deus ou Olorun (apenas na corrente Nagô) ou Zamby (dentro da corrente dos Banto).

De modo geral, o culto aos orixás é comum a todos os segmentos de matriz africana, havendo variações em relação apenas à forma como são concebidos, que, ainda que aqui se estabeleça essas variações, isso não seria exato, dado que podem haver novas variações de um terreiro para outro. O que se tem de comum nesses três segmentos, é que os orixás são forças da natureza e suas variações, sendo que alguns são necessariamente cultuados, devido à ligação com trabalhos específicos que regem, para a saúde, morte, prosperidade e diversos assuntos que afligem o dia a dia das pessoas.

- | | |
|---|--|
| - Obatalá ou Orixalá: o grande orixá, o firmamento; | - Dadá: vegetais; |
| - Odudua: a terra. Destes dois nasceram: | - Oxosse: caça; |
| - Aganju: a terra firma; | - Xapafia ou Omolu: doenças; |
| - Iemanjá: a água. Destes dois nasceram: | - Olukum: mar; |
| - Orungam: o ar. Do amor incestuoso com a sua mãe, Iemanjá, surgiram: | - Ajexaluka: saúde. |
| - Xangô: raio; | Outros orixás que não são filhos de Iemanjá: |
| - Ogum: guerra; | - Exu: mensageiro entre os homens e os orixás. É o orixá do prazer sexual; |
| - Oxalá: lagos; | - Ifá: adivinhação. |

Figura 3: Orixás

Fonte: <<http://pt.scribd.com/doc/96827245/>>.

Assim, de forma geral, os orixás africanos são considerados intermediários entre os homens e Deus, e por possuírem emoções tão próximas dos seres humanos, conseguem reconhecer os nossos caprichos, os nossos amores, os nossos desejos. É muito frequente dizer-se que as personalidades dos seus filhos são consequência dos orixás que regem as suas cabeças, desenvolvendo características iguais às destes deuses africanos.

No Candomblé, os orixás mais cultuados são Xangô, Iansá e Oxossi. Na Umbanda os Orixás são cultuados como divindades de um plano astral superior chamado aruanda, que na Terra representam às forças da natureza. A quimbanda, conhecida pelos leigos como macumba, é uma ramificação da umbanda que pratica a magia negra. Embora cultuem os mesmos Orixás e as mesmas entidades, se sirvam das mesmas indumentárias e tenham em seus terreiros semelhanças muito marcantes tais como a presença de gongá repleto de imagens dos santos católicos (Figura 3) simbolizando os orixás, caboclos e pretos velhos, existem entre as duas religiões diferenças fundamentais e decisivas. Mas os quimbandeiros têm como ponto principal de seu culto a invocação de Exus que na Quimbanda são considerados espíritos das trevas.

Por questão de esclarecimento, os Bantos não cultuavam orixás, mas as almas (eguns) e um deus supremo Zambé. As almas passaram a se chamar de zumbis e elas vagueiam. Por sua vez, os escravos negros quando chegavam ao Brasil, eram batizados, mas não eram instruídos na fé católica. Simplesmente eram proibidos de manifestarem a sua

crença, resultando assim, na identificação dos orixás com alguns santos católicos, tendo em vista que muitas nações já foram ‘cristianizadas’ na África por meio de expansões colonialistas:

- Oxalá: <i>Jesus Cristo;</i>	- Oxumará ou Oxum: <i>São Bartolomeu;</i>
- Iemanjá: <i>Virgem Maria;</i>	- Naná Bukuru: <i>Santa Ana;</i>
- Xangô: <i>São Jerônimo;</i>	- Ibêji: <i>São Cosme e Damião;</i>
- Oxósse: <i>São Sebastião;</i>	- Obá: <i>Santa Joana D’Arc;</i>
- Ogum: <i>São Jorge;</i>	- Ifá: <i>Espírito Santo;</i>
- Xafená ou Omulu: <i>São Lázaro, São Roque</i>	- Exu: <i>Demônio.</i>
- Iansá: <i>Santa Bárbara;</i>	

Figura 4: Equiparação de deuses cristãos e entidades
Fonte: <<http://pt.scribd.com/doc/96827245/>>.

Feitas essas ressalvas, é necessário esclarecer o que se entende por sincretismo para então justificar a afirmação inicial de que as tradições afros, enraizadas no Brasil, não constituíram uma matriz sincrética e sim religiosa. De acordo com Champlin (2004, p. 229), a palavra vem do grego e quer dizer combinar, sendo usada pela primeira vez por Plutarco ao referir-se à pessoas que incorporavam diversas linhas de pensamento. Trata-se, portanto, de sincretismo, especificamente, aqueles elementos que permeiam uma cultura religiosa e que passam a fazer parte quase que naturalmente de outra religiosa. No caso citado o processo é inverso, ainda que nomes de santos e orixás coincidam, essa era uma forma dos africanos escaparem da perseguição cristã.

Dentro do exposto, embora se diga que a palavra sincretismo tem amplos significados, deve-se antepor a isto que todos esses tem relação direta com a formação ou reformulação da cultura africana e cristã em solo brasileiro, tomando por base o cuidado revisional de que o primeiro grupo tinha nas mãos apenas sua tradição mitológica e o segundo, o poder e a força. Conforme Vasconcelos e Barroca (2010, p. 189) “Em razão de uma pressão externa, social, neste caso, de pavor em relação aos negros, há uma produção de um mecanismo de defesa, nos indivíduos estigmatizados [...]”. Cabe então expor outro conceito que amplie a visão anterior:

Consideramos o sincretismo, como elemento essencial de todas as formas de religião, que está muito presente na religiosidade popular, nas procissões, nas comemorações dos santos, nas diversas formas de pagamento de promessas, nas festas populares em geral, como em diversos elementos da religião oficial, por exemplo no Catolicismo. Constatamos que o sincretismo constitui uma das características centrais das festas religiosas populares. Nas religiões afro-brasileiras o sincretismo é uma forma de relacionar o africano com o brasileiro, de fazer alianças como o escravo aprendeu na senzala e nos quilombos ‘sem se transformar totalmente naquilo que o senhor desejava’ (Reis 1996: 20), nem ficar ‘presos a modelos ideológicos excludentes’ (MUNANGA *apud* FERRETTI, 2007, p. 4).

O que se pode entender é que as formas populares de catolicismo, protestantismo e religiões africanas podem apresentar vieses sincréticos, mas que não aparecem em suas matrizes. Nesse sentido, toda essa adequação de nomes e divindades propiciou maior aceitação ou pelo menos tolerância dos orixás afros em relação ao seu culto, que em geral acontecia nas senzalas, à noite, com autorização do coronel da propriedade. Nesse caso, vale destacar:

O sincretismo nas religiões afro-brasileiras não representa assim um disfarce de entidades africanas em santos católicos, mas uma ‘reinvenção de significados’ e uma ‘circularidade de culturas’. Trata-se de uma estratégia de transculturação refletindo a sabedoria que os fundadores também trouxeram da África e, eles e seus descendentes, ampliaram no Brasil. Em decorrência do sincretismo, podemos dizer que as religiões afro-brasileiras têm algo de africanas e de brasileiras sendo, porém diferentes das matrizes que as geraram (FERRETTI, 2007, p. 4).

Desse modo, no processo de ampliação histórica da construção do conceito de sincretismo dentro desse viés de reinventar significados, não se pode falar em tal conceito se esse for atribuído às religiões de matriz africana, pelo menos *a priori*, dado que se buscou salvaguardar a própria identidade. Para Gabriel Le Brás (*apud* SUES, 1979, p. 18), existe uma tipologia abordando os não participantes, os adaptados a estações do ano, os participantes e os piedosos.

Todavia, vale ressaltar que a interpretação das religiões afros, como sincréticas no Brasil, é apenas uma e de igual concomitância em relação aos muitos movimentos antissincréticos conforme lembram Vasconcelos e Barroca (2010, p. 190): “[...] identidade é uma questão histórica, marcada por rupturas violentas. [...] não podemos atribuir à questão identitária uma autenticidade trazida do país de origem”.

O Candomblé

A primeira classificação das religiões afros aponta para o Candomblé. Trata-se de uma religião derivada do animismo africano em que se cultuam os orixás, Voduns, Nkisis, dependendo da nação.

No Brasil, foi introduzido na Bahia pelos negros africanos. Varia de acordo com a região onde os negros foram escravizados. Para Wilges (1999, p. 123), o candomblé assume elementos de forma predominante das religiões africanas e também assume alguns elementos dos indígenas, do catolicismo e do espiritismo. O Olorum é o ser supremo e criador, mas que rege o mundo através dos orixás. Não é cultuado. Cada nação africana tem como base o culto a um único orixá. A junção dos cultos é, portanto um fenômeno brasileiro em decorrência da importação de escravos que, agrupados nas senzalas, nomeavam um zelador de santo também conhecido como babalorixá no caso dos homens e iyalorixá no caso das mulheres.

Os Orixás estão abaixo de Olorum. Oxalá é o pai e chefe dos orixás. Também é o avô dos homens. Assim, os orixás têm o trabalho de decidir pequenas questões entre os homens, uma vez que são mensageiros de Olorum. O orixá não é bom nem mau, mas exige obediência absoluta do crente. Nesse caso, a obediência produz proteção e a desobediência, castigo.

A Casa do candomblé ou terreiro pode ser descrita como uma casa comum, tendo ao fundo um barracão onde se realiza o ritual, acima da porta principal fica um símbolo em homenagem ao orixá protetor e ao fundo estão cadeiras para os visitantes. De um lado está o lugar para o atabaque e do outro um altar católico com imagens. Junto às paredes encontram-se os bancos de madeira para os assistentes de reunião.

Em volta do barracão há casinholas para os orixás, uma das quais dedicado para Exu. A casa do candomblé serve para o culto, para a dança e é o lugar onde as filhas vão uma vez por semana oferecer alimentos aos orixás e às vezes sacrificar animais para conseguir proteção. A organização do candomblé possui ainda alguns cargos ou funções, expostas na Figura 5:

- Hierarquia:	- pegi-gã: dono do altar;
- babalorixá: é o chefe, o pai-de-santo;	- yaalaxé: zeladora do altar;
- igalorixá: é a mãe-de-santo. Muitos terreiros têm uma mulher como chefe;	- iyá kékékê: substituta imediata da mãe-de-santo;
- iyás: mães-auxiliares;	- oxogum: sacrificador de animais;
- iyá môrô: acompanha em todos os serviços religiosos;	- ogás: protegem o candomblé. Fornecem dinheiro para suas cerimônias;
- pagá e sidagá: encarregados do despacho de Exu;	- filhas: sustentam o candomblé econômica e religiosamente. Raramente são filhas;
- iyá bassê: cozinha para os orixás;	- ekéde: faz o voto a um orixá, mas não tem capacidade para recebê-lo;
- iyá têbêrê: puxa os cânticos nas festas.	- abiás: simpatizantes do candomblé numa fase anterior à iniciação.
- Hierarquia quanto ao poder espiritual:	

Figura 5: Terminologia afro-brasileira

Fonte: <<http://pt.scribd.com/doc/96827245/>>.

Ao que parece, o candomblé não aceita a ideia de reencarnação; para tal segmento, a alma depois de desencarnada vai para junto dos orixás, se foi boa, recebe a recompensa, se foi má, retorna e faz mal aos vivos e daí a necessidade de ritos mágicos para repeli-las. Os rituais de iniciação estão muito presentes nas reuniões do Candomblé já que se busca conduzir desde muito cedo os jovens nos processos de aprendizado ritual.

Umbanda

A segunda variável das religiões afros no Brasil é conhecida como Umbanda. A palavra umbanda deriva de *m'banda*, que em quimbundo significa “sacerdote” ou “curandeiro”. Acredita-se também que a palavra Umbanda seja uma derivação da expressão “a banda de um”, em homenagem a seus fundadores: Zélio Fernandino de Moraes e seu guia espiritual, Caboclo das Sete Encruzilhadas.

Segundo o portal WKP (2012), existem alguns conceitos básicos que são encontrados na maioria das casas e assim podem, com certa ressalva e cuidado, ser generalizados para todas as formas de umbanda. São eles:

- a existência de uma fonte criadora universal, um Deus supremo, chamado Zambi. Algumas das entidades, quando incorporadas, podem nomeá-lo de outra forma, como por exemplo Tupã para caboclos, entre outros, mas são todos o mesmo Deus;
- a obediência aos ensinamentos básicos dos valores humanos, como: fraternidade, caridade e respeito ao próximo. Sendo a caridade uma máxima encontrada em todas as manifestações existentes;
- o culto aos orixás como manifestações divinas em que cada orixá controla e se confunde com um elemento da natureza do planeta ou da própria personalidade humana, em suas necessidades e construções de vida e sobrevivência;
- a manifestação dos Guias para exercer o trabalho espiritual incorporado em seus médiuns ou ‘aparelhos’, também chamados de ‘cavalos’;

o mediunismo como forma de contato entre o mundo físico e o espiritual, manifestado de diferentes formas;
uma doutrina, uma regra, uma conduta moral e espiritual que é seguida em cada casa de forma variada e diferenciada, mas que existe para nortear os trabalhos de cada terreiro;
a crença na imortalidade da alma;
a crença na reencarnação e nas leis cárnicas.

A umbanda é uma religião que, para alguns é tida como sincrética com elementos africanos, ameríndios, católicos, bruxaria europeia, superstições e manifestações espíritas. Reúne elementos africanos (orixás e culto aos antepassados), indígenas (procissões), do espiritismo (fundamentos espíritas, reencarnação, lei do karma, progresso espiritual).

Para o Dicionário De Rituais Afro-Brasileiros (BAÇAN, 2012) tem origem na palavra quimbundo: médico-curandeiro, chefe de terreiro, que passou a significar: magia em direção da sabedoria e da perfeição divina. De acordo com Prandi (2004, s.p.):

No início, a nova religião denominou-se espiritismo de umbanda, e não é incomum, ainda atualmente, os umbandistas se chamarem de espíritas, quando não de católicos. A umbanda conservou do candomblé o sincretismo católico: mais que isto, assimilou preces, devoções e valores católicos que não fazem parte do universo do candomblé. Na sua constituição interna, a umbanda é muito mais sincrética que o candomblé.

Nesse sentido, dentro do umbandismo, práticas como as da macumba tornam-se muito comuns, o que também é atribuído à quimbanda, sendo esta última conforme Prandi (2004). O ritual da macumba tanto pode servir para propor uma evocação do que se entenda por bem como para o mal ou para desejar que algo bom aconteça em geral para quem encomenda o trabalho e desejar que algo ruim aconteça para outrem. O ritual da macumba, no nosso meio é tida como sinônimo de um despacho feito para o mal.

De acordo com o Dicionário *Online* de Português (2012), a macumba diz respeito ao culto fetichista de origem africana, com influências católicas e espíritas, que se desenrola em meio a danças, esgares e cânticos rituais, ao som de instrumentos de percussão. Pode indicar também um:

Embrulho com farofa, azeite-de-dendê e restos de galinha, o qual, acompanhado de uma garrafa de cachaça, charutos e tocos de vela acesos, é depositado em certos lugares, especialmente esquinas e encruzilhadas, para trazer malefício a alguém ou influir na vontade alheia. (Sinônimo: despacho, canjerê, ebó, coisa-feita, trabalho).

O ritual da macumba ainda se refere a um instrumento musical de percussão, de origem africana. Dentro de cada segmento ora mencionado, ou apresentado textualmente, se nota um universo de terminologias, muitas delas comuns; a seguir, apresenta-se algumas dessas formulações.

- **Doutrina sobre deus:** tem uma característica panteísta: dorme no mineral, sonha no vegetal, desperta no animal e é consciente no homem. O homem é uma partícula da divindade e reintegrada nela.
- **Orixás e santos:** estão num plano superior da evolução. O orixá irradia forças espirituais em circunstâncias determinadas. Há orixás que nunca viveram na terra.
- **Exu:** há dois, o pagão que trabalha para o mal e o batizado que trabalha para o bem.
- **Pombagira:** Exu feminino.
- **Espíritos:** além dos orixás e santos existem espíritos em evolução, mensageiros dos primeiros e guias dos homens. Além de cultuados, os orixás e espíritos são incorporados pelos 'cavalos' durante o transe.
- **Reencarnação:** o espírito do homem, para o seu progresso volta a encarnar-se, tanto para pagar faltas de vidas anteriores (lei do Karma) como para missões especiais.
- **Mediunidade:** os orixás e espíritos podem ser incorporados por pessoas capacitadas ('cavalos') e serem mobilizadas para efeitos preciosos: cura de doenças, procura de emprego, solução para casos de amor, etc.
- **Caridade:** é um meio para pagar as faltas de vidas anteriores. Consiste basicamente em dar passes e conselhos, receitas e remédios baratos e comuns (tipo chás caseiros, etc.).
- **Sacrifícios, oferendas e obrigações:** são presentes feitos às entidades (orixás, espíritos e exus) para pedir algo ou agradecer por algo recebido. O ofertante deve tomar banhos de descarga e purificar-se com preces. O local da oferenda depende das entidades:
 - *Iemanjá:* água;
 - *Pretos-velhos:* gramados;
 - *Exu:* encruzilhada.
- Hierarquia:**
 - **Babalorixá:** é o chefe do terreiro. Também chamado de pai-de-umbanda ou babalaô;
 - **Babá:** é o nome do chefe, se for mulher. Também é chamada de mãe-de-umbanda. *As funções do chefe do terreiro são:*
 - incorporar o espírito protetor;
 - identificar os espíritos que baixam;
 - iniciar os filhos-de-santo e as filhas-de-santo;
 - consagra as imagens dos orixás;
 - explicar a doutrina;
 - dar passes;
 - curar as doenças;
 - realizar ritos de adivinhação: jogo dos búzios e colar de Ifá (orixá da adivinhação);
 - **Ogás:** auxiliares do pai-de-umbanda, entoam os cânticos, dirigem os trabalhos de incorporações dos médiuns;
 - **Jabonam:** mulheres que têm a mesma função dos ogás;
 - **Cambonos:** filhos-de-santo. Tem o dever de abrir o terreiro, ajudar os médiuns em estado de transe e também nas danças;
 - **Sambas:** filhas-de-santo com as mesmas funções dos cambonos;
 - **Médiuns:** incorporam as entidades. São chamados de 'cavalos'. Se incorporar um Exu, é chamado de 'burro'.
 - **Terreiro:** é o local da reunião. O altar é repleto de santos, pretos-velhos, caboclos. Exu nunca está no altar mas numa casinha na entrada do terreiro. Normalmente usam vestes brancas. Há também outras cores, segundo os orixás e o dia.
 - **Encosto:** são doenças ou sofrimentos causados por espíritos maléficos e trevosos. Devem ser tirados por meios mágicos. Há também o mau-olhado ou quebrantado, isto é, quando alguém é olhado com inveja. Também as doenças podem ser causadas pelas entidades como castigo a faltas cometidas em vidas anteriores, ou quando não cumprem os deveres para com elas.
 - **Terapia:** há alguns meios para se livrar do encosto:
 - **defumadores:** tem as finalidades mais diversas e com as mais variadas composições;
 - **Banho:** lavar o corpo das infelicidades e urucubacas, enfermidades, mau-olhado. Há obrigações a serem cumpridas antes e depois do banho;
 - **Água fluída ou magnetizada:** é um ótimo medicamento;
 - **Passes:** outro remédio, dado por médiuns incorporados por pretos-velhos ou caboclos;
 - **Troca de cabeça:** transferir a doença para outra pessoa, animal ou objeto. No caso de ser transferida para um objeto, quem o tocar atrairá para si a doença;
 - **Fechamento de corpo:** imunização contra o inimigo, desastres, facadas, mordidas de animais, etc.;
 - **Dar de comida a cabeça:** cura qualquer doença;
 - **Contra-feitiços:** despachos para desfazer um trabalho feito contra uma pessoa. Os despachos são feitos, em geral, pelo babalorixá e levados para uma encruzilhada.

Figura 6: Terminologia na Umbanda/Quimbanda

Fonte: <<http://pt.scribd.com/doc/96827245/>>.

Dentro desta proposição, considera-se que a atuação dos orixás, é a de uma espécie de mago que tem por função aparente resolver questões corriqueiras de forma bastante objetiva.

Conforme Ferreira (1985, p. 863), quimbanda é uma palavra da Língua Portuguesa originada do Quimbundo kimbanda, língua do tronco linguístico Bantu. Trata-se de uma ramificação da umbanda que possui várias linhas de desenvolvimento, sempre respeitando sua matriz que são administradas pelas entidades da umbanda. Nesse caso, a quimbanda é a ramificação na qual atuam os exus e pombagiras. Os exus e pombas-gira trabalham basicamente para o seu desenvolvimento espiritual, com o intuito de evolução espiritual.

Segundo Lopes (2003, p.187), há uma especificidade em relação a espiritualidade, mensurando 'uma linha ritual da Umbanda' ou 'sacerdote do culto de origem banta'. O termo corresponde ao *nganga*, da língua *quicongo*. Além de indicar o sacerdote e o médico, indica também o feiticeiro. Indo além, a quimbanda se mistura ao ritual de macumba. Essa palavra, por sua vez vem associada à ideia de bruxaria e magia negra em geral ligada à umbanda. De acordo com Sá Jr (2004, s.p.):

[...] a quimbanda aparece no discurso umbandista ora como prática inserida na própria Umbanda, através de uma gira de exu, ora como categoria de acusação, onde membros de um terreiro acusam a outros participantes ou terreiros de praticante da magia negra. É possível percebê-la ainda, como trabalhos realizados para diversos fins que chegam a envolver práticas do Vodou como os envoltamentos (utilização de bonecos em forma humana em substituição ao corpo da pessoa que deseja atingir). Essas últimas, são práticas religiosas – trabalhos – normalmente pagos por aqueles que desejam se utilizar das prerrogativas da magia negra para obter fins materiais, espirituais ou afetivos.

Assim como o candomblé e a umbanda ora tratados, também a quimbanda é considerada afro-brasileira, dado que todas as religiões que tiveram origem nas nas tradicionais africanas, e que foram trazidas para o Brasil pelos negros africanos, na condição de escravos, recebem tal nomenclatura. Na maioria são relacionadas com a religião *yorùbá* e outras religiões tradicionais africanas, sendo uma parte das religiões afro-americanas e diferentes das afro-cubanas como a Santeria de Cuba e o *Vodou do Haiti*, pouco conhecidas no Brasil.

Do ponto de vista conceitual, pode-se entrever que as religiões tradicionais africanas também referidas como religiões indígenas africanas, englobam manifestações culturais, religiosas e espirituais no continente africano e há uma multiplicidade de religiões dentro desta categoria. Do mesmo modo, as religiões tradicionais africanas envolvem ensinamentos, práticas e rituais, e visam compreender o elemento divino. Mesmo dentro de uma mesma comunidade, pode haver pequenas diferenças de percepção do sobrenatural. São religiões que não foram significativamente alteradas pelas religiões adotadas mais recentemente (cristianismo, islamismo, judaísmo e outras). Estima-se que estas religiões sejam seguidas por um grande quantitativo de pessoas.

A INICIAÇÃO NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

A iniciação nas religiões afro-brasileiras segue o padrão de qualquer outra religião arcaica ou de mistérios que são as religiões com mais de cinco mil anos, apresentando inclusive similitudes com o cristianismo e o judaísmo. De modo geral, a iniciação marca o ingresso do indivíduo mortal, pagão ou afastado no patamar dos eleitos nas muitas variações que estas terminologias possam ter. Nesse sentido, entende-se por iniciação:

A iniciação comporta geralmente uma tripla revelação: a do sagrado, a sua morte e a da sexualidade. A criança ignora todas essas experiências; o iniciado as conhece, assume e integra em sua nova personalidade. Acrescentemos que se o neófito morre para sua vida infantil, profana, não regenerada,

renascendo para uma nova existência, santificada, ele renasce também para um modo de ser que torna possível o conhecimento, a ciência (ELIADE, 1992, p. 91).

Trata-se, de acordo com o citado, de uma tomada de consciência, de uma nova postura que deve ser assumida a partir do rito vivenciado. “Se, por um lado, o discurso da iniciação nega a relação das religiões afro-brasileiras com a história”, ou seja, a história trama em sua síntese conceitos essencialmente humanos integrando o homem à um novo mundo (SANSI, 2009, p. 141). Ainda para o autor:

Poderíamos dizer que o objectivo principal da iniciação é ‘domesticar’ o corpo, preparando-o para incorporar o orixá. Nas suas primeiras manifestações, o ‘santo’ pode entrar no corpo do seu ‘cavalo’ com muita violência. Com a iniciação, o corpo fica preparado para incorporar e aprende a controlar e a focalizar o ‘santo’ (SANSI, 2009, p. 144).

Nesse sentido, o texto menciona um fator que inexistente em algumas das vertentes religiosas afro-brasileiras que é a questão do “santo” enquanto entidade afra; não obstante, a iniciação nesse caso parece cumprir o mesmo objeto do descrito anteriormente por Eliade (1992) que é a de preparação: “[...] ritos de passagem [...], se trata sempre de uma iniciação, pois envolve sempre uma mudança radical de regime ontológico e estatuto social” (ELIADE, 1992, p. 89). De acordo com Bastide (1971, p. 339):

Os ritos religiosos não são oficiados por qualquer pessoa, mas por atores determinados que mudam segundo as cerimônias. Essas, distinguem-se segundo as categorias sociais, as metades ou os clãs, os grupos de sexo e os etários, os especialistas na manipulação do sagrado e os meros fiéis, os chefes de família e os chefes das comunidades, os camponeses e as diversas classes de artificios.

Também mostra-se importante na iniciação o fato de o iniciado ainda não poder ser considerado maduro, de modo que o rito é a permissão divina para que esse agora comece a conhecer e aprofundar os mistérios inerentes tanto ao iniciado como ao rito em si, relacionando sua subjetividade religiosa. ‘A iniciação dura muitos anos, num intercâmbio em que a ‘pessoa’ e o ‘santo’ se constroem mutuamente, porque fazer o santo é, de fato, fazer-se a si mesmo’ (SANSI, 2009, p. 144). Nessa perspectiva: ‘A iniciação equivale nesse caso ao amadurecimento espiritual, e em toda a história religiosa da humanidade reencontramos sempre este tema: o iniciado, aquele que conheceu os mistérios, é aquele que sabe’ (ELIADE, 1992, p. 92) e ainda se propõe que:

[...] já nos estágios arcaicos de cultura, a iniciação desempenha um papel capital na formação religiosa do homem, e, sobretudo, que ela consiste essencialmente numa mudança do regime ontológico do neófito. Ora, este fato parece muito importante para a compreensão do homem religioso: mostra-nos que o homem das sociedades primitivas não se considera ‘acabado’ tal como se encontra ao nível natural da existência: para se tornar um homem propriamente dito, deve morrer para esta vida primeira (natural) e renascer para uma vida superior, que é ao mesmo tempo religiosa e cultural (ELIADE, 1992, p. 90).

Somado ao exposto, existe ainda um fator que marca as iniciações nas religiões afras, no que se refere ao que se vai chamar aqui de *o sinal da morte*, ou seja, a questão do morrer como elemento simbólico e, portanto, carregado de significados, denotando que o iniciado morre para sua condição meramente mortal anterior e parte a caminho da plenitude e eternidade gozando da tênue possibilidade de alcançar tal meta.

A iniciação comporta uma morte e uma ressurreição rituais. Assim, entre vários povos primitivos, o neófito é simbolicamente ‘morto’, enterrado numa fossa e coberto com folhagem. Quando se levanta do túmulo, é considerado um homem novo, pois foi parido pela segunda vez, e diretamente pela Mãe cósmica (ELIADE, 1992, p. 71).

A morte que na realidade seria uma passagem para outra condição ou vida, e na qual se acessa uma nova série iniciática que implicará os mesmos princípios de desenvolvimento pessoal, denota um processo contínuo de existência que ao mesmo tempo garante ao iniciado uma noção de eternização de si e de possibilidades de se alcançar e também certa noção de plenitude. Claro que a morte traz consigo sempre o risco da condenação, retrocesso ou punição enquanto karma (retribuição) ou retribuição por aquilo que se construiu nessa vida; o iniciado, também pode não desenvolver o que se espera dele.

A iniciação, como a morte, o êxtase místico, o conhecimento absoluto, a fé (no judaísmo cristianismo), equivale a uma passagem de um modo de ser a outro e opera uma verdadeira mutação ontológica. Para sugerir essa passagem paradoxal (pois implica sempre uma rotura e uma transcendência), as diversas tradições religiosas utilizaram abundantemente o simbolismo da ponte perigosa ou da porta estreita (ELIADE, 1992, p. 87).

A eminência e certeza da morte impacta o iniciado numa posição frente ao sagrado que contemple a relação entre o rito e o dom deste para a incorporação do santo, mas é importante ressaltar que “[...] o conhecimento gerado pelas religiões afro-brasileiras não se reduz à iniciação, nascendo também do sentido inato das mães de santo, o dom para reconhecer o sagrado nos eventos e apropriá-lo” (SANZI, 2009, p. 153). De outro modo, “o iniciado não é apenas um ‘recém-nascido’ ou um ‘ressuscitado’: é um homem que sabe, que conhece os mistérios, que teve revelações de ordem metafísica” (ELIADE, 1992, p. 91). Assim, quando uma pessoa iniciada morre é feito o desligamento do processo de elevação em vida da alma ao campo do infinito.

Nesse sentido, a iniciação é de fato um marco na vida de quem deseja aprofundar sua relação em uma religião, pois permite ao iniciado acesso aos livros sagrados que nesse caso se resumem a tradições orais, além de informações privilegiadas sobre como desenvolver seu processo de purificação. No caso específico das religiões afro-brasileiras, esse rito se dá em qualquer idade ou sexo segundo a percepção do dono do santo, quando se deseja transferir deste ou do dono do terreiro algum tipo de entidade. O termo iniciação pode receber outras nomenclaturas nas diversas religiões afros:

Cada uma das religiões tem seus termos próprios, iniciação, feitura, feitura de santo e raspar santo são mais usados nos terreiros de candomblé, Candomblé de Caboclo, Cabula, Macumba, Omoloko, Tambor de Mina, Xangô do Nordeste, Xambá. No Batuque usa-se o termo fazer a cabeça ou feitura. No Culto de Ifá e no Culto aos Egungun usam o termo iniciação, porém os preceitos são diferentes das outras religiões (VOGEL; MELLO, 1993, p. 4).

Existem variações em relação a cada religião afra, mas segue-se um padrão mais ou menos homogêneo, porém sem prescrições.

No Candomblé (o período de iniciação é de no mínimo sete anos) se inserimos rituais de passagem, que indicam os vários procedimentos dentro de um período de reclusão que geralmente é de 21 dias (podendo chegar a 30 dias dependendo da região), o aprendizado de rezas, cantigas, línguas sagradas, uso das folhas (folhas sagradas), catulagem, raspagem, pintura, imposição do adoxu e apre-

sentação pública, é individual e faz parte dos preceitos de cada pessoa que entra para a religião dos orixás (DICIONÁRIO DOS RITUAIS AFRO-BRASILEIROS, 1992, p. 4).

Nesse exposto, procurou-se entrever elementos essenciais sobre a questão das iniciações nas religiões afro-brasileiras, passando-se agora ao aspecto da matriz religiosa africana no Brasil.

A MATRIZ RELIGIOSA AFRO-BRASILEIRA

Para Bittencourt (2003, p. 15), deve-se considerar a matriz religiosa brasileira como o resultado inerente ao encontro de culturas em sentido amplo, ou antes, a coexistência num conjunto nem sempre coeso de segmentos religiosos de concepções religiosas, filosóficas e doutrinárias por vezes opostas ainda que racionalmente inconciliáveis que ultrapassa o processo aqui denominado sincrético e que plasma uma autêntica religiosidade. Na perspectiva do mesmo autor, cita-se como fontes da identificação da matriz religiosa de um povo:

[...] formas, condutas religiosas, estilos de espiritualidade, e condutas religiosas uniformes evidenciam a presença influente de um substrato religioso-cultural que denominamos Matriz Religiosa Brasileira. Esta expressão deve ser apreendida em seu sentido lato, isto é, como algo que busca traduzir uma complexa interação de idéias e símbolos religiosos que se amalgamaram num decurso multissecular, portanto, não se trata stricto-sensu de uma categoria de definição, mas de um objeto de estudo. Esse processo multissecular teve, como desdobramento principal, a gestão de uma mentalidade religiosa média dos brasileiros, uma representação coletiva que ultrapassa mesmo a situação de classe em que se encontrem. [...] essa mentalidade expandiu sua base social por meio de injunções incontáveis [...] para num determinado momento histórico, ser incorporada definitivamente ao inconsciente coletivo nacional, uma vez que já se incorporara, através de séculos, à prática religiosa (BITENCOURT, 2003, p. 42-3).

A matriz religiosa brasileira, como o próprio título sugere, está entrelaçada por raízes do catolicismo português e hispânico e da magia européia, além das religiões indígenas ameríndias e africanas trazidas pelos escravos negros. Nesse sentido, as matrizes das religiões afro-brasileiras revestem-se de uma perspectiva existencial do ponto de vista da construção dos valores pessoais. Para Bittencourt (2003, p. 17): ‘a existência, no bojo da matriz cultural, de uma matriz religiosa, que provê um acervo de valores religiosos e simbólicos característicos, assim como propicia uma religiosidade ampla e difusa entre os brasileiros’.

No Brasil, já existem diversas pesquisas sobre a temática enfocando aquilo que de originário existe na religiosidade nacional, perfazendo desde crenças populares, até grandes movimentos e peregrinações de cunho religioso. Cita-se ainda a matriz afro-brasileira que incorporou da cultura portuguesa diversos elementos que se lhes permitiram manter essências de seu universo religioso com alterações apenas nominais.

Juntos, catolicismo português, religiões africanas, cultura indígena, protestantismo pentecostalista e catolicismo popular formam, portanto, nossa matriz religiosa nacional que se reúne no entorno de problemas sociais em constante pauta. Contudo, nesse contexto:

[...] as religiões de matrizes africanas e ameríndias não foram encaradas pelas camadas dominantes apenas como diferentes do catolicismo professado pelo colonizador português. Foram consideradas primitivas, inferiores, falsas e ameaçadoras - daí porque já foram tão reprimidas e perseguidas (FERRETTI, 2007, p. 3).

Nem sempre aceitos pela nobreza e, portanto, não sendo inicialmente elitizados, os cultos afros no Brasil atualmente, são frequentados por representantes de diversos segmentos econômicos e artísticos, de modo que a devoção, a expectativa, a resolução de questões do cotidiano, o encaminhamento de projetos e projetos de vida, são uma parcela do que se busca nessa matriz e em outras fontes da cultura religiosa nacional. Nesse sentido: “[...] muitos negros (afrodescendentes) que ascenderam socialmente ou que se converteram a outra religião continuam ligados à religião de matriz africana de seus antepassados, ajudando a manter o culto a entidades espirituais afro-brasileiras” conforme Ferretti (2007, p. 2).

Dentro do exposto, entende-se que a matriz religiosa brasileira, ao contrário do que possa parecer, não é um simples sincretismo da matriz étnica, do branco-negro-índio. Ela se formou de forma tardia, pois além destas três culturas seu último elemento formador aportou-se no Brasil apenas no século XIX, trazendo um enorme constructo de violência contra as identidades afros:

As religiões, embora exerçam influência sobre a sociedade, refletem a estrutura social. Algumas características das religiões afro-brasileiras têm origem na traumática experiência da escravidão vivida por seus fundadores ou organizadores, na absorção forçada ou voluntária do catolicismo por eles e na experiência do “povo-de-santo” com outras religiões cristãs ou não cristãs (FERRETTI, 2007, p. 2).

Esse visível trauma histórico em relação às religiões afro-brasileiras não é apenas religioso, mas cultural, social, econômico e educacional. Muito embora tenham origem na mesma fonte que fora a das culturas colonizadoras, as religiões não se entenderam até o presente como irmãs na questão origem dado o receio de um insurgente sincretismo. Nesse contexto, Ferretti (2007, p. 2) recorda que as: “[...] estratégias de sobrevivência adotadas pelo ‘povo santo’ durante a escravidão e nos períodos de maior repressão às religiões afro-brasileiras; para a centralização do poder e do saber nos pais-de-santo”. A esse respeito, Hobsbawm e Rager (2008, p. 17) sinalizam que tal sobrevivência depende diretamente de: “[...] instituições, status ou relações de autoridade; aquelas cujo propósito principal é a socialização, a inculcação de ideias, sistemas de valores e padrões de comportamento”.

Nota-se, portanto, que embora comum às demais religiões, que migraram e se aculturaram no Brasil, ainda em seu estado de colônia portuguesa, as religiões de matriz africana foram as que mais enfrentaram preconceitos e intolerância religiosa em razão dos embates religiosos com a ação católica e embates com os proprietários de terras em razão do misticismo que via nos cultos de senzala riscos contra a integridade física pessoal e de familiares desses coronéis. Não obstante, e registre-se infelizmente, tais preconceitos ainda ocorrem em certas localidades do país. Por isso fazem uma breve consideração sobre tal e atual situação aqui denominada de intolerância.

INTOLERÂNCIA RELIGIOSA NO CAMPO RELIGIOSO AFRO-BRASILEIRO

A questão da intolerância religiosa é algo emergente em muitas sociedades do mundo e relativamente comum em diversos níveis religiosos e tradições. Questões ligadas à disputa por terra e reconhecimento civil entre Oriente Médio e Ocidente irrompem nos acontecimentos e eventos de ordem violenta que ganham espaço na imprensa falada e escrita.

A estigmatização dos cultos afros remonta ao período colonial quando o silêncio, logo que anoitecia, era a palavra de ordem nas senzalas. ‘Sentindo-se abandonados ou desprezados,

os desprotegidos refugiavam-se nos adoratórios tradicionais, em busca de alívio e socorro e ao mesmo tempo, buscando armas de defesa' (BASTOS, 1979, p.221). Um exemplo disso:

O candomblé foi, historicamente, bastante confundido com a macumba, a feitiçaria e a quimbanda. [...] 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 (LIMA, 2011, p. 1).

Ainda segundo Lima (2011, p. 2): “Essa perseguição aos negros é oriunda desde a época da escravidão e se reflete até hoje na questão da perda de identidade”. Esta construção identitária requer todavia lutas, embates e confrontos que assumam caráter histórico. Não obstante, expõe-se que:

Muito embora a estrutura cultural dos negros afros tenha sido destruída, o conjunto de valores religiosos pode ter sido preservado não se sabe como. 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”, na formação de um grupo que está, sobretudo, interessado em reivindicar uma maior visibilidade social face ao apagamento a que foi submetido (LIMA (2011, p. 3).

Talvez não se possa falar em uma linha referencial de formação da religiosidade africana no Brasil. O que se sabe é que tal formação se dá em meio a muitas e diversas formas de relações de poder, onde existem mandatários, religiosos institucionalizados e formas de misticismos subalternos como se denota a seguir:

[...] 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 ressignifica um signo ou seu primeiro significado (SOARES, 2009, p.135).

Bastos (1979, p. 36) já afirmava que no ‘Brasil, os orixás foram sincreticamente adaptados aos santos da igreja católica, passando a representar ora uma, ora outra divindade do mundo cristão’.

Todo o exposto tem aparência diacrônica, mas mostra-se pouco díspar em relação à formação de outros contextos religiosos ligados ao questões como controle, relações de poder e conflitos.

Desse modo a busca de identidade é sempre um fenômeno social e antropológico, uma vez que envolve um todo coletivo, de modo que todo brasileiro traz no corpo ou na alma a sombra histórica do negro. Nesse contexto, a estigmatização dos cultos afros são, ao menos em tese, uma tentativa repressiva do apogeu desta forma cultural que emerge do seio das comunidades e grupos erradicados dentro do viés escravocrata no Brasil entre os séculos XV e XVIII.

CONCLUSÃO

A guisa conclusiva aponta-se para dois caminhos de uma mesma estrada histórica; o primeiro. O de um povo que muito sofreu, mas que conseguiu manter e aos poucos refazer

sua cultura originária; a outra estrada é a que esse mesmo povo africano percorreu fora de seu continente, mais especificamente no Brasil.

Com o objetivo de propor um estudo de revisão que contemplasse um breve conceito de religião e que servisse de base para se pensar as religiões afro-brasileiras, dentro de um viés histórico de colonização do Brasil e da chegada do povo africano como escravos com suas crenças e cultura religiosa.

Há que se perceber nesse viés, apontamentos sobre os embates que esta cultura travou com o cristianismo português e hispânico, em muitos momentos fora silenciada, esta pesquisa aprofundou o proposto e o resultado ainda que panorâmico, está disposto no sentido de contribuir com tal reflexão acadêmica.

O resultado apontado remete-se à possibilidade de uma mistura coesa ou não entre cristianismo e religiões africanas, o que dentro do exposto observou-se que tal fixação embora fosse entendida assim no passado, não encontra mais sustentação.

O texto contemplou ainda as muitas nomenclaturas pertinentes ao contexto das religiões afros, aprofundando um pouco em três destas que ganharam ampla propagação no Brasil, a saber: o candomblé, a umbanda e a quimbanda, dando assim breves enfoques conceituais sobre cada uma.

Construiu-se ainda alguns aspectos sobre a questão da iniciação nas religiões afro-brasileiras, bem como a tentativa de se situar tal segmento dentro do que é hoje estudado como matriz religiosa brasileira, a fim de se lançar um olhar mais atento sobre a identidade afro presente no imaginário dos autores que tratam da questão.

Por fim, foi proposta uma reflexão sobre uma das linhas históricas da presença de religiões africanas no Brasil que é a questão da intolerância a tal presença, fator que marca todo o traçado dos cultos afro-brasileiros, até os dias atuais.

Conclui-se assim, que as religiões afro-brasileiras não destoam das demais aqui ratificadas, mas não gozam de mesmo prestígio de inserção histórica, embora pertencentes à mesma matriz. Sendo assim, o que se pode prescrever daqui por diante é um novo caminho, cujo rumo ainda está por ser entendido, vislumbrado e construindo pelos tantos filhos (as) dessa antiga tradição. Se por um lado, as religiões e cultos afros conseguiram se manter e proliferar no Brasil, por outro talvez se deva exclamar como o filósofo Rousseau: “Quantos homens [ainda existem] entre mim e Deus”.

A VISION PANORAMIC OF RELIGION AND TRADITIONS AFRO-BRAZILIAN

Abstract: the aim of this paper is to propose a review of the literature to illustrate historical and anthropological profile of what can be called the matrix african-Brazilian religions. To do so, it will discuss about the historical aspect of the arrival of Africans to Brazil, besides the prospect of initiation rites and religious intolerance aspect in relation to religions afros. The problem identified herein for such composition out of the possible formation of a matrix structure syncretic African religious. The standard hypothesis is that the african-Brazilian religions have a story, a simple systematic of worship but not matrix differentiated from other world religions. It is expected by the end of this study, which can elucidate panoramically the profile of african religious presence in the Land of Santa Cruz.

Keywords: Religion. África. Brazil. Initiation. Religious matrix.

Referências

- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971. V. 1 e 2.
- BASTOS, Abgvar. *Os Cultos mágico-religiosos no Brasil: os aparatos, os cerimoniais, as alfaías, os feitiços*. São Paulo: Hucitec, 1979.
- BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Koinonia, 2003.
- CHAMPLIN, Russell Norman. *O Novo Testamento Interpretado*. São Paulo: Millenium, 2004. V. 4.
- CRAWFORD, Robert. *O que é Religião?* Tradução de Gentil Avelino Titton. Petrópolis: Vozes, 2005. V. 1.
- DICIONÁRIO DOS RITUAIS AFRO-BRASILEIROS. L P Baçan (Org.), Edição Eletrônica. Londrina, 1992. Disponível em: <<http://www.scribd.com/lpbacan>>. Acesso em: 15 Nov. 2012.
- DICIONÁRIO ONLINE DE PORTUGUÊS. verbete macumba. Disponível em: <<http://www.dicio.com.br/macumba/>>. Acesso 27 Nov. 2012.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: M. Fontes, 1992.
- FERREIRA, Aurélio B. de Holanda. *Novo dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- FERRETTI, Mundicarmo. Religião e Sociedade: Religiões de Matriz Africana no Brasil, um Caso de Polícia. In: III JORNADA INTERNACIONAL DE POLÍTICAS PÚBLICAS. *Anais...* São Luís: UFMA, 2007. p. 10.
- FERRETTI, Sergio F. *Sincretismo e religião na festa do divino*. Disponível em: <<http://www.gpmina.ufma.br/pastas/doc/Sincretismo%20a%20Festa%20do%20Divino.pdf>>. Acesso em: 25 Set. 2012.
- HOBBSAWM, Eric. RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008. p. 9-23.
- LIMA, Melise. *Estigmatização dos cultos afro - brasileiros: um estudo de caso do terreiro Ilê axe Iemanjá Oba Omi*. In: XXVI SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – ANPUH. *Anais...* São Paulo, julho 2011. p. 1-10.
- LOPES, Nei. *Novo dicionário Banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.
- PRANDI, Reginaldo. *O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso*. Estud. av., São Paulo, v. 18, n. 52, Dec. 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300015&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 27 Nov. 2012.
- SÁ JUNIOR, Mario Teixeira de. Do Kimbanda à Quimbanda: encontros e desencontros. *Revista Cantareira – Revista Eletrônica de História*, v. 1, n. 3, ano 2, Ago. 2004. Disponível em: <<http://www.historia.uff.br/Cantareira>>. Acesso em: 28 Nov. 2012.
- SANSI, Roger. Fazer o santo: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. *Rev. Análise Social*, v. XLIV, n. 1, p. 139-160, 2009. Disponível em: <<http://www.scielo>
- FRAGMENTOS DE CULTURA, Goiânia, v. 24, n. 1, p. 5-22, jan./mar. 2014.

oces.mctes.pt/pdf/aso/n190/n190a06.pdf>. Acesso em: 15 Nov. 2012.

SOARES, Stênio. "Anos da Chibata": perseguição aos cultos afro-pessoenses e o surgimento das federações. In: CAOS, Revista Eletrônica de Ciências Sociais. n° 14, Setembro de 2009. Disponível em: <www/cchla.br/caos>. Acesso em: 3 de fevereiro de 2010.

SUES, Paulo. *Catolicismo popular no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1979.

VASCONCELOS, Sérgio Sezino Douetz; BARROCA, Luiz Claudio. Tradição, memória e identidade. In: _____. *Religiosidades populares e multiculturalismo: intolerâncias, diálogos, interpretações: III Simpósio Internacional de Teologia e Ciências da Religião*. Recife: Ed. da UFPE, 2010. p. 183-201.

VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antônio da S.; BARROS, J. F. Pessoa de. *A Galinha D'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. Niterói: EDUFF, 1993.

WKP. Disponível em: <<https://www.wikipedia.org/>>. [Enciclopédia digital]. Acesso em: 12 Dez. 2012.

WILGES, Irineu. *Cultura religiosa: as religiões do mundo*. 10 ed. Petrópolis: Vozes, 1999.