

DECOLONIZAÇÃO DA VIVÊNCIA RELIGIOSA COMO ESTRATÉGIA COMUNICACIONAL

[ARTIGO]

Denise Rodrigues Soares

Universidade Federal de Goiás

Grupo de Pesquisa em Narrativas da Diferença

Suzete Aparecida Gomes Silva (in memoriam)

Universidade Federal de Goiás

Faculdade de História

Luciene de Oliveira Dias

Universidade Federal de Goiás

Grupo de Pesquisa em Narrativas da Diferença

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

Na medida em que grupos populares vivenciam suas religiões, trilham caminhos que perpassam pelo controle, silenciamento e, inclusive, apagamento conduzido por instituições que construíram, ao longo da História, um espaço de poder no Ocidente e, assim, tentam reproduzir e manter uma lógica de hegemonia branca e cristã. Propomos aqui discutir vivências e religiosidades de pessoas que elaboram suas existências no interior do país e de pessoas negras que encontram na religião a possibilidade de viver seu corpo e sua ancestralidade, entendendo que tudo isso implica em repensar os próprios processos comunicacionais. As mediações tecidas no âmbito do que chamamos de cultura popular envolvem códigos muito específicos e configuram-se como verdadeiras estratégias comunicacionais. Chegamos, assim, à conclusão que perceber a comunicação como objeto vivo nos faz retomar discussões caras para a compressão do contexto social contemporâneo.

Palavras-chave: Comunicação. Religião. Catolicismo. Candomblé. Cultura Popular.

When popular groups experience their religions, they follow paths that run through control, silence, and even erasure. These processes are conducted by institutions that have built, throughout history, a space of Western power. Thus, they reproduce and maintain a logic of white and Christian hegemony. We discuss the experiences and religiosity of people who live in the countryside and of black people who find in religion the possibility of living their body and their ancestry, understanding that this implies rethinking their own communication processes. The mediation occurring in the context of what we call popular culture involve very specific codes and configures itself as true communication strategies. Thus, we conclude that perceiving communication as a living object makes us resume pertinent discussions for the compression of the contemporary social context.

Keywords: Communication. Religion. Catholicism. Candomblé. Popular Culture.

A medida que los grupos populares experimentan sus religiones, siguen caminos que pasan por el control, el silencio e incluso el olvido conducidos por instituciones que han construido, a lo largo de la historia, un espacio de poder occidental y, así, intentan reproducir y mantener una lógica de hegemonía blanca y cristiana. Proponemos discutir las experiencias y religiosidades de las personas que elaboran sus existencias en el interior del país y de las personas negras que encuentran en la religión la posibilidad de vivir su cuerpo y su ascendencia, entendiendo que esto implica repensar sus propios procesos de comunicación. Las mediaciones tejidas en el contexto de lo que llamamos “cultura popular” involucran códigos muy específicos y se configuran como verdaderas estrategias comunicativas. Llegamos a la conclusión de que percibir la comunicación como un objeto vivo nos hace reanudar discusiones costosas para la comprensión del contexto social contemporáneo.

Palabras clave: Comunicación. Religión. Catolicismo. Candomblé. Cultura Popular.

Introdução

Para abrir esta escrita, fazemos a ressalva de que os dados e levantamentos aqui trabalhados são resultado de pesquisas realizadas nos âmbitos do Mestrado em Comunicação, mestrado em performances culturais e também no interior do Pindoba – Grupo de Pesquisa em Narrativas da Diferença –, cadastrado no Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ). Esses três espaços de pesquisa na Universidade Federal de Goiás envolvem as três autoras deste artigo. Ressaltamos que os dados não são, e não têm a pretensão de ser, conclusivos, uma vez que se trata de campo aberto nos estudos de comunicação e performances culturais. Contudo, o que buscamos fortalecer aqui são estudos acerca do sistema comunicacional que abarca todos os seres humanos.

Campo social de culturas que sustentam processos comunicacionais, as religiões vivenciadas por grupos chamados populares expressam modos de vida e (re) existem frente a relações de controle e silenciamento que forçam um exercício hegemônico do poder, desconsiderando a pluralidade de vozes. Neste artigo, partimos das relações construídas nos âmbitos do catolicismo popular e do candomblé para, mais que pensar sincretismos, refletir sobre as redes de sociabilidade que envolvem as pessoas e suas religiosidades. Nossa hipótese é a de que, ao acionar e pensar sobre estas redes, os grupos aqui trabalhados constroem verdadeiras estratégias comunicacionais direcionadas à vida e à dignidade.

Para tanto, apreendemos o conceito de comunicação em seu aspecto vivido,

semelhante ao que Martín-Barbero (1997) propõe quando descreve os movimentos populares, a cultura de bairro e a construção de identidades. Logo, entendemos que a comunicação se estabelece pelas interações entre quem estabelece o processo de sociação. Para Simmel (1983), quando a interação ocorre entre o que ele categoriza como iguais, dá-se uma espécie genuína de sociabilidade, pois compreende uma proximidade referente aos valores sociais que servem como pontos de conexão entre sujeitos.

Esse sistema comunicacional, que pressupõe dialogicidade e troca, pode fazer parte do que se entende por cultura popular. Entretanto, há de se ter o cuidado de diferenciar esses sistemas simbólicos da folclorização. A crítica de Arantes (1982) acerca do ponto de vista do “folclore” orienta o olhar para os elementos que se perdem quando o argumento de uma das manifestações de determinada cultura se demarca em um tempo fixo e dependente de uma concepção hegemônica e hierárquica de “tradição”. Isso não significa negar a existência de aspectos tradicionais nas culturas populares, pelo contrário, pontua que não são apenas esses elementos que as constituem.

As características valorativas (ARANTES, 1982) obtidas por uma apreensão superficial do que seja cultura popular reforçam a existência de uma hierarquia entre as diversas existências possíveis em grupos humanos e desconsideram as conjunturas sociais que as movimentam. O popular não remete simplesmente a um conjunto de “tradições”, mas a conjuntos simbólicos que tanto existem pela apropriação e afirmação de modos de vida

quanto persistem politicamente, posicionando-se de forma a contrapor uma lógica sistêmica que não contempla e, por vezes desagrada, em múltiplos níveis e aspectos, um grupo social.

Se as culturas populares podem ser entendidas assim, na pluralidade, evidenciam um movimento que parte dos sujeitos envolvidos pela sociabilidade na intermediação dos interesses estruturais e conjunturais, isso porque, ao contrário do que a folclorização aponta ser, esses sistemas simbólicos são vivos e estão em constante transformação, ora causada por elementos internos, ora externos. Acerca dessa mediação entre culturas, Arantes (1982) fala sobre os reflexos de uma imposição homogeneizadora que simula uma ilusão de unidade e com isso argumenta que existem mecanismos “resistentes” a essas investidas, que entendemos fazer parte das culturas populares.

Ainda de acordo com Arantes (1982), existem duas situações que evidenciam o processo de resistência desses grupos. A primeira é a capacidade de interpretar de formas diferentes símbolos semelhantes e de, por consequência, reproduzir essa reinterpretação. A segunda situação mergulha nas relações que se constroem no grupo, pois mesmo no interior de um campo considerado relativamente homogêneo existem diferenças. Segundo Arantes (1982, p. 46), nesses grupos “recriam-se formas de sociabilidade, modos de organização e expressam-se interesses que podem se contrapor aos padrões e interesses dominantes”.

Apoiadas nessa apreensão e na analogia com a cultura de bairro de

Martín-Barbero (1997), torna-se evidente que as redes de sociabilidade formadas nesses grupos populares não partem de uma lógica que postula oficialidade no sentido de delegar propriedade, mas de vivência em conjunto. Delimitando o campo social das culturas populares para a prática religiosa do catolicismo popular e do candomblé pensamos a comunicação a partir da cultura, o que “significa romper com a segurança proporcionada pela redução da problemática da comunicação à das tecnologias” (MARTÍN-BARBERO, 1997, p. 285).

Tão logo, a crítica do semiólogo ao modo como a televisão “odeia” as diferenças e, por isso, as ridiculariza pelo cômico, propomos neste texto entender os processos constitutivos que engendram e alimentam noções hierarquizadas que pulverizam uma concepção – ilusória – de uma existência única ou correta. Esse posicionamento considera a simbiose do campo midiático com a cultura hegemônica e, através do recorte do campo simbólico das religiões, busca pensar a ação de pessoas pela cultura popular em contraposição ao acionamento de elementos que dialogam com relações de poder institucionais e racistas.

Por concordar que a comunicação transforma, uma vez que “primeiro ousamos nos conhecer e, na medida em que nos conhecemos, conhecemos também os nossos outros” (DIAS, 2014, p. 329), apostamos nesta enquanto condição de humanidade. A comunicação social organiza não somente o que chamamos de acontecimentos, mas sobretudo os sentidos destes acontecimentos, o que nos coloca em um lugar teórico de estranhamentos

sistemáticos. Daí intentarmos aqui provocar reflexões sobre o pensamento decolonial acerca de religiões de matrizes cristã e africana.

Colonização branca e cristã

Uma das consequências do projeto de dominação colonial é a inserção do catolicismo no Brasil que se relaciona com as estruturas de poder construídas ainda nos processos de ascensão da burguesia europeia e que desembarcaram com os colonizadores em terras latinas. A noção de uma civilidade religiosa e cristã (ELIAS, 1993), resultado das interações entre o clero e a corte, define os comportamentos e posicionamentos esperados da sociedade e, com isso, age de forma a impor e construir uma unidade ilusória.

Como explica Limeira (2011), embora o liberalismo – ou o seu ideal – fosse difundido, o Estado, em vias de independência, se uniu com a igreja católica por meio da Constituição de 1824, que tornava o catolicismo a religião oficial brasileira. O artigo 5º previa que as demais religiões deveriam ser cultuadas somente no âmbito doméstico e ficariam impedidas de terem templos. Além disso, de acordo com a Constituição Brasileira de 1824 (BRASIL, 1824), somente os “homens” que professassem a religião do Estado estavam aptos a votar e serem votados.

Contudo, a presença cristã no país foi historicamente demarcada pela ação de jesuítas (SANTOS, 2008), o que conferiu

um movimento de romanização católica na aproximação da igreja com o Brasil Imperial, pois existia a vontade do aspecto clerical se sobrepor ao que era considerado laico. Também durante o Império, o ultramontanismo¹, que havia surgido em meados do século XI na Europa (LIMEIRA, 2011), travava uma disputa interna e externa que modulava a doutrina e as correntes liberais como o protestantismo e a maçonaria.

Ainda que houvesse divergências nesses processos, a intenção conservadora era semelhante e, por consequência, colocava a religiosidade praticada pelas pessoas, sobretudo as que residiam em lugares mais interioranos e afastados dos centros de controle da Igreja, em um lugar de subalternidade, mesmo que reproduzisse signos católicos. O exercício do catolicismo do padroado² possuía caráter leigo segundo Santos (2008) porque os “homens” que lideravam essas ações não eram celibatários e se ocupavam de assuntos mundanos de modo que os assuntos de seu ofício eram colocados em segundo plano e os leigos liderassem as funções de catequese.

De modo semelhante, as pessoas colonizadas pelo trabalho dos jesuítas no interior do país incorporavam suas tradições culturais aos elementos cristãos, fazendo surgir um modo peculiar do exercício da religiosidade. Santos (2008) aponta que a

1 O ultramontanismo foi um termo utilizado pelos italianos que defendiam o pleno poder papal e posições tradicionais da Igreja Católica. Para mais detalhes, ver Limeira (2011).

2 Tratado entre a Igreja Católica e os reinos, principalmente Portugal e Espanha. Esse acordo dava aos reis o poder de decisão sobre os assuntos da religião. No Brasil esse sistema funcionou até a Proclamação da República.

ausência de representantes da Igreja foi fator circunstancial para a consolidação do catolicismo popular. Contudo, essa questão não impediu que o movimento de romanização deixasse de criticar as práticas populares. No trabalho de Abreu (1996) sobre a historicidade das folias do Divino Espírito Santo no país, ela exemplifica a descrição valorativa do período com trechos do jornal *O Apóstolo*, que circulou entre os anos de 1866 e 1893. O periódico católico era produzido na Corte Imperial, no Rio de Janeiro, mas podia ser acessado em quaisquer províncias brasileiras (LIMEIRA, 2011).

Entre os discursos abordados no jornal, Abreu (1996) cita o termo do carnaval como uma arma contra o catolicismo, publicado em 1875, porque as manifestações carnavalescas provocavam o rompimento de regras pré-estabelecidas socialmente como, por exemplo, mulheres se vestindo como homens e vice-versa. Enquanto instrumento utilizado pela romanização do catolicismo, *O Apóstolo* servia, inclusive, como elemento de manutenção de uma hegemonia cultural em que pensamentos liberais que ecoavam em outros países eram desestimulados e demonizados a partir de uma valoração estabelecida institucionalmente. Por meio das produções de *O Apóstolo* percebe-se a construção de um sistema da obediência pautado na rejeição dos processos que poderiam ocasionar transformações. Dentre eles, Abreu (1996, p. 352) menciona:

o progresso, a crença em que todo o poder emana do povo, o monopólio leigo da educação, a equivalência de todas as religiões, a concepção de que as sociedades modernas podem prescindir da religião, a criação de instituições laicas,

como o registro e o casamento civil, a separação Estado-Igreja, o primado do poder civil sobre o religioso, a liberdade de culto e expressão.

De todo modo, os elementos rejeitados pela proposta de reforma do catolicismo evidenciam uma sequência de dilemas enfrentados naquele período que também denotam a resistência de grupos populares na defesa e manutenção de seus modos de vida. Bem como as negociações ou atravessamentos (re)existentes que decorrem desse projeto histórico de dominação e imposição religiosa. A romanização do catolicismo recebia o reconhecimento de sua legitimidade pelo povo, porém, por não fazer sentido com a trajetória local, essas pessoas não deixavam de viver sua fé do modo como se construíram nas relações culturais estabelecidas localmente (SANTOS, 2008).

Pessoas negras, mesmo que libertas, enfrentavam em Goiás uma dominação religiosa que as colocavam sob “a pena de deixarem de existir” (SANTOS, 2008, p. 124) e, como consequência de uma adesão forçada, desenvolveram uma manifestação própria diante da realidade brasileira. A miscigenação, atualmente estudada por meio dos sincretismos, comprova a violência e a tentativa de apagamento das religiosidades de matrizes africanas e indígenas.

No caso goiano, o catolicismo se consolidou pelo padroado nas colônias que tinham por característica serem rurais, isoladas, iletradas e submetidas ao sistema econômico capitalista (SANTOS, 2008). Entretanto, o catolicismo popular praticado em Goiás se compõe do contexto mais amplo do mundo rural que indica influências culturais indígenas e africanas, o que não

significa a existência de uma consciência antirracista no período. Ainda na relação da condição de colônia, a prática popular do catolicismo reproduziu a matriz portuguesa de aceitação social da escravização e, como explica Santos (2008), contribuiu para a construção de um discurso que desumanizava pessoas negras implicando às mesmas a condição de objeto e de mão de obra escravizada.

A primeira leva de pessoas africanas escravizadas por portugueses chegou ao Brasil em 1538, trazida em navios negreiros, aportados principalmente na Bahia e no Rio de Janeiro. Essas embarcações traficavam pessoas negras que foram retiradas à força de suas regiões para serem usadas como força de trabalho em um regime de escravidão. Essa violência atingiu diversas etnias e locais, porém, sistematiza-se a existência de dois grupos principais. Segundo Ligiéro (1996, p. 18), eram “os bantus, compreendendo os do Congo, Angola e Moçambique; e os sudaneses, englobando os iorubás, jejes e haussás”.

Além do comércio ilegal e das condições subumanas, esses grupos escravizados partilhavam ancestralidades e religiosidades específicas. Distantes de sua terra, por tradição, essas religiões se fortaleciam pela oralidade, recorrida na memória e, por vezes, nas pessoas que voltaram ao continente africano e retornaram ao Brasil, agora na condição de sacerdotes. Nas culturas negras, os velhos são respeitados como “guardiões da memória e detentores da sabedoria” (EVARISTO, 1996, p. 120) e, por isso, especialmente nas casas de axé e terreiros de Candomblé, essas figuras são esperadas, reverenciadas e a elas são reservados os melhores lugares.

A formação de novas sociabilidades surge, portanto, da necessidade de resistir e se fortalecer frente ao cruel processo de sucessivas manifestações racistas. No caso específico das interações com os mais velhos e a troca feita por meio da partilha de memórias, a sociação se assemelha com o aspecto de conversação levantado por Simmel (1983), em que se reconhece a oferta de uma dádiva particular para o coletivo na relação de contação de histórias.

A diáspora africana fez com que, nesse campo cultural, as pessoas retiradas de seu lugar de origem e escravizadas, sustentassem as religiões originárias como modo de enfrentamento diante das relações de controle, silenciamento e apagamento conduzidas pelas religiões cristãs, que insistiam (e continuam insistindo) em uma hegemonia branca. Os laços emocionais e espirituais entre os grupos de diferentes etnias foram recriados e fortalecidos ao longo dos anos. E atualmente, o culto aos Orixás não nega a diversidade que aglutina e resgata uma ancestralidade roubada pelo projeto de dominação colonial.

Para a Igreja Católica, as pessoas negras só passaram a ser reconhecidas como pessoas com alma, portanto, seres humanos, a partir de 1741, quando o papa Bento XIV atestava que negros poderiam ser convertidos, como todas as outras raças, ao catolicismo. Pelo racismo construído no imaginário social, que inclusive negava a condição humana às pessoas negras, a Igreja não cogitava que a fé daqueles povos se fundamentasse em uma religião que se consolidava. Na concepção dessa vida em religiosidade havia uma leitura específica sobre alma e sobre culto. Pesquisadores como Ligiéro (2011) explicam que o culto

aos Orixás, Voduns e Inquices, divindades africanas, começou desde que pessoas negras chegaram ao Brasil.

As diferentes nuances das culturas das diversas etnias tornaram-se visíveis na construção das primeiras casas de candomblés através das várias sínteses religiosas designadas pelo nome dos povos de onde teriam vindo os seus fundadores e entidades cultuadas. Assim, surgiram as diferentes nações – candomblé Angola, candomblé Congo, candomblé Gêge-Nagô, etc. Essa proliferação de celebrações afro, calcada em modalidades específicas de batuque-dança-canto, com suas linguagens, deuses e ancestrais próprios, possibilitou a perpetuação de muitas tradições (LIGIÉRO, 2011, p. 142).

A origem do candomblé no Brasil se correlaciona com o poder exercido pela igreja católica, até em função do desejo hegemônico da religiosidade cristã. Assim, negros escravizados, articulando-se através das sociabilidades construídas pela resistência, criaram as irmandades de pretos que, assentadas em santos católicos, cultuavam suas divindades. Nunes (2017), ao estudar os terreiros de candomblé da Bahia, concluiu que essa estratégia servia, inclusive, para proteger os espaços conquistados pela comunidade das investidas e violência policial.

Conforme explica, muitos terreiros de candomblé associavam nomes de santos católicos ou vinculavam-se a Centros Espíritas em suas constituições jurídicas na intenção de abrandar as investidas policiais, uma vez que burocraticamente as casas reproduziam o cristianismo. O Terreiro do Bate Folha, de acordo com o Estatuto

do Centro Beneficente e Recreativo Santa Bárbara, publicado em 21 de dezembro de 1931 no *Diário Oficial do Município de Salvador*, serviria para “distrair seus associados e exercer a caridade segundo os preceitos da religião cristã” (NUNES, 2017, p. 101).

É na ideia de sincretismo com o catolicismo e na utilização de santos cristãos que surge o primeiro candomblé, conhecido como Casa Branca, matriz para outros terreiros que foram fundados no século XIX. O uso do imaginário cristão servia apenas como um disfarce para o culto aos Orixás, uma vez que a igreja não se importava com suas manifestações religiosas desde que fossem batizados e adorassem os santos católicos.

Decolonização em construção

O candomblé reúne tradições milenares que foram adaptadas e incorporadas à cultura brasileira. Seu entendimento é dinâmico e pode ser visto enquanto música, ritmo, instrumentos, expressão cultural, arte do movimento da dança, drama e relação com o público, pela constituição dos Orixás. Essa religião foi transportada via Atlântico e reelaborada nas “condições adversas da escravidão”, de modo a desenvolver um “novo modelo de culto adaptado às circunstâncias encontradas no Brasil” (SANT’ANNA, 2003, p. 3).

Conceição Evaristo (1996) avança nessa discussão e defende que o candomblé, enquanto organização religiosa negra, fornece, desde o período de dominação

colonial, um espaço de vivência do corpo negro. A autora aponta a relevância da convivência e do sentir-se parte de um coletivo, por isso a sociabilidade negra pode ser entendida como fundamentada em uma autoafirmação como meio de resistência e sobrevivência em um contexto de sofrimento racial. O candomblé, para Conceição Evaristo (1996, p. 97), representa a retomada da organização religiosa e social africana que perpassa o culto aos Orixás e os ritos até a ocupação de corpos negros nas “casas de axé e de toda comunidade de terreiro que por ali transita, formando a família extensiva, unida pelos laços míticos. A vivência mítica negra é antes de tudo um modo de vivência do corpo”.

As formas de sociabilidade que são possíveis nos terreiros de candomblé estruturam o respeito à ancestralidade e, consequentemente, os meios pelos quais a religião tem sua continuidade. Os conhecimentos e ensinamentos são passados pela tradição oral e pela inserção nas Casas e Terreiros, quando se frequenta diariamente ou em momentos de festas. É pela convivência entre famílias de terreiro, famílias de santo, que se conhece a religião.

Quem se inicia no candomblé passa a vivenciar uma nova comunidade, uma nova família, onde terá pai, mãe, irmãos e irmãs. Através do corpo, o iniciado se conecta com essa rede de sociabilidade e acessa a religião. Santos (2007, p. 26) entende que no caso do candomblé o corpo é “o maior arquivo das tradições performáticas afro-brasileiras”, pois se comunica pela música, som, canto, dança, possessão, gestos, posturas e cores. Viver esse corpo também indica um processo de decolonização e recuperação da autonomia e da identidade.

Quando o corpo negro foi considerado *res*, coisa escrava, para o negro foi **ser corpo e não ter corpo**. É pela conservação e retomada de uma cultura que tem no corpo e em seu gestual formas de vivência de sua cosmogonia, que o corpo negro não esqueceu, não se apagou apesar das mortes muitas e muitas. Foi pela memória mesmo esfacelada, mesmo remendada, que se cuidou e se cuida desse corpo como indivíduo e como coletivo. E o corpo caminhou buscando refazer a certeza de si pela vivência religiosa e social negras (EVARISTO, 1996, p. 107, grifo da autora).

As questões levantadas pela autora demonstram as consequências da escravidão e apontam como caminhos de autonomia o reconhecimento da ancestralidade e ocupação desses corpos negros. Ao falar sobre cuidar do corpo como “indivíduo e coletivo” fica evidente a noção de uma coletividade que surge como resposta a um sistema opressor que silenciava violentamente pessoas negras, suas culturas, religiões, ritos e vivências.

Todos esses povos que desembarcaram no Brasil e os que foram para países como Haiti e Cuba trouxeram celebrações originais como uma forma de recuperar parte do que foram forçados a abandonar. Por aqui criaram-se o candomblé e suas várias denominações, a exemplo o tambor de mina, no Maranhão, e o batuque, na região Sul. Já no Haiti passaram a cultuar o vodu e em Cuba a santeria. Outros exemplos de reproduções culturais, que fizeram readaptações junto ao catolicismo, seriam as congadas, as folias de santos, tambor de crioula, catira, lundu, curraleira e bumba meu boi. “No afã de recuperar rituais e celebrações antigas

são criadas novas e vigorosas tradições, genuinamente africanas, mas miscigenadas dentro do próprio processo formador do país” (LIGIÉRO, 2011, p. 136).

A dispersão de sacerdotes católicos para o interior do país fez com que as cerimônias regidas dentro da igreja se tornassem uma ferramenta de unificação da conduta. Embora o número de clérigos atuantes não tenha sido expressivo, os fiéis vivenciavam um imaginário do catolicismo popular que, apesar de híbrido, acreditava em um Deus monoteísta e tolerante com ritos que surgiram do sincretismo religioso. Em razão desse conjunto de fatores, e da ausência de um rigor institucional, a vivência dessa religiosidade se tornou mais possível, especialmente “por meio de festas religiosas como as do Divino, Procissão do Fogaréu, Romaria do Muquém e Cavalhadas” (SANTOS, 2008, p. 129).

O processo de aceitação de ritos no catolicismo popular que haviam sido incorporados de outras religiões não deixou de ser reestruturado. Como evidenciam os trabalhos de Santos (2008) e Abreu (1996), a igreja católica se viu obrigada a incorporar essas manifestações na tentativa de assumir uma posição de controle. Os elementos que evidenciavam a identidade de um povo ao mesmo tempo massageavam o ego do Império ao trazer símbolos da realeza, como a figura de Imperador na festa do Divino Espírito Santo e, por consequência, tornava difíceis retaliações mais duras por parte do clero brasileiro em meados do século XIX.

Porém, o refúgio que alguns grupos encontraram no catolicismo popular não sustentava diferentes formas de viver a fé. Ao longo dos anos, pessoas não-cristãs e que

eram de religiões de matriz africana foram perseguidas pela Igreja, e pelo Estado, na figura da polícia, mas a religião sobreviveu e se multiplicou culturalmente no Brasil.

O direito de cultivar suas divindades e seus ancestrais africanos, parcialmente tolerado pelas autoridades, permitiu que cada grupo étnico, valendo-se da tradição oral, recorresse à memória dos mais antigos para restabelecer, em solo brasileiro, a base de suas performances religiosas (LIGIÉRO, 2011, p. 142).

As cosmologias e as tradições africanas não estavam fechadas às mudanças ou transformações. De caráter pragmático, elas se adaptavam às situações e às realidades da vida nas sociedades em que se apresentavam. No Brasil, as cosmologias foram ressignificadas e recriadas como estratégia para poderem continuar cultuando seus Orixás, com várias adaptações e influências da igreja católica e indígena. Como era inexistente a presença de um corpo doutrinário centralizado e uniforme, como o encontrado em algumas das religiões monoteístas, isso fez com que as cosmologias africanas convivessem com interpretações diferentes de suas leituras de mundo, sem que isto caísse em ruptura ou desagregação.

Mas por serem ancoradas na matriz africana, o candomblé, a umbanda e suas variações sofreram racismo e intolerância religiosa ao longo dos séculos. Ainda hoje há uma intensa discriminação, destruição de templos e ataques físicos a iniciados dessas religiões. Especulam-se duas explicações, sendo que a primeira remonta ao período colonial, com a rotulação de tais religiões pelo fato de serem de origem africana. Já a segunda é acionada pela ação de

movimentos neopentecostais, que nos últimos anos teriam se valido de preconceitos para demonizar e insuflar a perseguição a umbandistas e candomblecistas. O relatório e balanço sobre intolerância religiosa no Brasil (SANTOS et al., 2016) evidencia o aumento de casos de intolerância no país, associando este crescimento com a retomada de um movimento de conservação da prática religiosa monoteísta e cristã.

A Constituição Federal homologada em 1988 traz, em seu artigo 5º, a laicidade do Estado Brasileiro. Além disso, a promulgação da Lei nº 9.459, de 13 de maio de 1997 (BRASIL, 1997) alterou os artigos 1º e 20 da Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989 (BRASIL, 1989), tornando crime praticar, induzir ou incitar a discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional. Dez anos mais tarde, foi instituído pela Lei nº 11.635, de dezembro de 2007 (BRASIL, 2007), o dia 21 de janeiro como o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa. Porém, para as religiões de matriz africana o termo mais adequado e utilizado por autores que se debruçam sobre o tema é de racismo religioso. As religiões negras sofreram atravessamentos constantes.

Podemos perceber tais atravessamentos tanto no sincretismo religioso quanto no preconceito ao culto dos Orixás. Somente no Rio de Janeiro, o Centro de Promoção da Liberdade Religiosa e Direitos Humanos (Ceplir) registrou entre julho de 2012 e setembro de 2015, 1.080 denúncias, sendo que desse montante, 71,15% eram ameaças a religiões afro-brasileiras, representando o segmento de maior vulnerabilidade (SANTOS et al., 2016). Cabe ressaltarmos que nem todos os casos de violência e racismo religioso são denunciados pela plataforma Disque 100,

canal criado para registro de denúncias de violação dos Direitos Humanos.

Para além dessa questão, resiste por parte dos órgãos fiscalizadores e recenseadores do Estado, como o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a tipificação dos segmentos religiosos de matriz africana, fazendo com que as estatísticas de candomblé e umbanda sejam a mesma, ainda que se trate de religiões diferentes. Esses mecanismos que ora reconhecem, ora promovem o apagamento das religiões negras demonstram as dificuldades enfrentadas para a superação do racismo estrutural que reverbera, inclusive, no exercício da fé.

Mecanismos de opressão

Tradição celebrada há 273 anos, a festa da Lavagem do Bonfim, em Salvador, na Bahia, reúne pessoas de diversas religiões e, por isso, é considerada a segunda maior manifestação popular baiana. Contudo, essa celebração em louvor ao Senhor do Bonfim evidencia mais um sincretismo entre as religiões de matriz africana e o catolicismo, uma vez que o santo que nomeia a festa é conhecido na umbanda e no candomblé como o Orixá Oxalá. No período de dominação colonial, as pessoas negras escravizadas participavam desse evento cantando e dançando. As baianas, tipicamente trajadas, carregavam água de cheiro em potes de cerâmica, utilizados para lavar a escadaria e o adro da Igreja do Senhor do Bonfim.

Embora a abolição tenha ocorrido em 1888, as consequências da escravização e a

ausência de instrumentos de acolhimento das pessoas negras que foram colocadas em situação de exploração reforçaram uma lógica racista de não-aceitação das práticas religiosas de origem africana em território brasileiro. Na Bahia, entre 1920 e 1950, os jornais *A Tarde*, *Diário de Notícias* e *O Estado da Bahia* registravam intensos conflitos raciais e sociais (NUNES, 2017).

Porém, a repressão que repercutia nos espaços midiáticos não pode ser considerada um elemento superado ou que ficou estagnado em um período histórico. A imprensa baiana acolheu a perseguição aos candomblés e, com o surgimento de novos meios de comunicação, desenvolvidos por tecnologias que mediavam pelo rádio e pelo cinema falado, uma nova forma de apagamento se construiu. Segundo Nunes (2017, p. 84), a percepção da época era de que “tais modelos não podiam coexistir com os traços das ‘coisas antigas’ e da ‘ignorância’ dos antepassados africanos, a exemplo da prática de feitiçaria. Apreender, bater, varrer, varejar e fechar Candomblés são alguns verbos que ainda persistiam”.

Pensando a partir das construções de tradições que sofrem ou não discriminação racial e social, podemos recuperar a discussão existente entre o catolicismo institucional e o catolicismo popular. Durante o período de romanização da conduta católica, no século XX, os clérigos também encontraram elementos que podem ser interpretados como pertencentes ao que o cristianismo reconhecia como “feitiçaria”. “Havia, então, este esforço em direcionar as representações religiosas populares rumo às práticas litúrgicas, combatendo os bailes, os fogos, as penitências, as promessas e o comércio” (SANTOS, 2008, p. 208). Contudo,

ao perceber a relação de identidade que os praticantes possuíam com as celebrações populares, o clero optou por controlar ao invés de extinguir as manifestações.

No entanto, essa relação gerou atrito, especialmente em Goiás, onde a identidade do catolicismo popular fazia com que o ultramontanismo encontrasse o que chamavam de “máculas” nos rituais religiosos populares. A solução encontrada pela igreja foi, segundo Santos (2008), subsistir às divergências realizando festividades populares. De modo especial, a festa do Divino Espírito Santo preocupava especialmente os líderes religiosos porque sua celebração, no contexto popular, estava envolta em “banquetes, danças, folias, as citadas cavalhadas e pelo fato de sua renda não se dirigir para as paróquias, mas para o financiamento de novas manifestações profanas” (SANTOS, 2008, p. 209-210).

Além disso, havia uma disputa pelo protagonismo da festa em que a igreja propunha substituir a figura do imperador, uma pessoa comum, por um padre. As investidas da campanha de romanização não surtiram o efeito na dimensão esperada. Santos (2008) pontua que o clero teve que se adaptar e se inserir na identidade católica local para conseguir dialogar e providenciar sacramentos da liturgia considerada oficial pela igreja.

Ainda na contemporaneidade esses elementos são possíveis de serem verificados, como no caso da folia do Divino Espírito Santo realizada em Formosa, interior de Goiás. No decorrer de uma incursão em campo, realizada para produção de uma pesquisa de mestrado em desenvolvimento, foi observado que a Diocese, local detém o

controle, organização e sistematização da festa urbana e “da roça”. Porém, paralelo a isso, foliãs e foliões realizam folias de promessa, folias que reproduzem tanto os elementos populares que foram incorporados, como os cantos e as danças, como aqueles que o catolicismo oficial não reconhece, como o benzimento conduzido por mulheres consideradas pela igreja como leigas.

O gerenciamento e organização dessas folias de promessa não pertencem à Diocese, porém, os foliões devem recorrer a ela para pedir autorização de giro de folia. Embora alguns foliões mais velhos demonstrem descontentamento com esse controle institucional, existe um consenso de que esse controle deve ser respeitado. Diante dessa hierarquia social, fica evidente que a tomada do protagonismo tenta encobrir redes de sociabilidade baseadas na troca, na manutenção da memória coletiva e dos símbolos locais. Esse movimento coloca os grupos menores e populares nas periferias do tecido social, onde distante do olhar vigilante, mantêm rituais tradicionais.

Ainda cabe mencionarmos similaridades entre os modos de festejar a folia do Divino Espírito Santo e a afro-brasilidade. As danças de catira, curraleira, lundu e congadas são exemplos dessas aproximações por similaridade. A questão de terem sido apropriadas pelo catolicismo suscita uma discussão que ultrapassa o propósito deste artigo, mas que deve ser pontuada porque revela, mais uma vez, a naturalização do racismo religioso e os consequentes embranquecimentos das culturas e religiões negras.

Em outra esfera de poder, os veículos de comunicação tiveram – e ainda têm –

uma função importante na manutenção do pensamento colonial e hegemônico, pois incorporaram ameaças e agressões verbais. Atualmente, facilmente se encontram nas redes sociais agressões e reações que atravessam a vida social, íntima, política e cultural. Como discutimos até aqui, as condições que contribuíram para essa formação partiram da cultura racista e da hegemonia cristã que durante décadas não reconheceram as religiões afro-brasileiras e atribuíram a elas significações preconceituosas.

Assim, podemos inferir que a situação não mudou muito do início do século até aqui. Esse estado permeia a cultura midiática com a reprodução de um imaginário de pessoas negras em lugares que a lógica capitalista e cristã considera de subalternidade. Para Guimarães (1995, p. 34), a ordem escravocrata foi apenas substituída por outra ordem hierárquica. A “cor” passou a ser uma marca de origem, um código cifrado para a “raça”.

As pessoas negras de pele escura sofrem inteiramente a discriminação e o preconceito que era reservado ao africano, já os mestiços podem usufruir, dependendo do tom de pele, de alguns privilégios que são reservados aos brancos. Assim, para o autor, uma análise sobre o racismo brasileiro deve considerar três processos históricos. Primeiro, o processo de formação da nação brasileira e seu desdobramento atual; segundo, o entrecruzamento discursivo e ideológico da ideia de “raça” com outros conceitos de hierarquia como classe, *status quo* e gênero; terceiro, as transformações da ordem socioeconômica e seus efeitos regionais (GUIMARÃES, 1995).

Ainda segundo o autor, nosso processo de formação de nação foi imaginado como uma conformidade cultural em termos de religião, raça, etnicidade e língua que implicava em um ideal de homogeneidade. Porém, essa negação de diferenças não significa que o racismo universalista seja necessariamente um racismo disfarçado. O pensamento racista brasileiro adaptava o racismo científico porque as doutrinas racialistas pretendiam demonstrar a superioridade da raça branca. A ideia de embranquecimento ou mestiçagem é o que especifica o pensamento racista no país.

A nacionalidade imaginada, sustentada no mito da democracia racial, se manifestava como uma defesa cínica que ignorava o racismo que havia se estruturado na formação social brasileira. Essa ideia de nacionalidade veio da Academia, um espaço que até pouco tempo era dominado por pessoas brancas e, justamente por não ter sido um resultado das lutas populares, mas sim de projetos elitistas, a nacionalidade não estendeu o imaginário da cidadania a todos os brasileiros, especialmente os negros. Esse imaginário elitista aspirava uma raça mestiça que incorporasse negros e índios e concedesse a não-negros e não-índigenas um status de superação dos crimes cometidos pela escravização sem a devida reparação histórica.

Considerações

Com base nos materiais levantados aqui, podemos dizer que o racismo religioso

perpassa a religião e atinge a vida social em todas as suas esferas, na escola, na rua, no trabalho. Usualmente, se uma pessoa negra se veste de branco, a chamam de macumbeira e, assim, reafirmam a intolerância diante das religiões que não cultuam um Cristo branco. Mas, onde estão as pessoas negras? A pergunta não é mais tão simples. Existem negros ocupando espaços que historicamente foram utilizados para oprimi-los, entretanto, muitos outros não alcançam esses lugares porque o racismo faz com que vivam segregados, nas periferias dos espaços de poder onde a escola, emprego e profissionalização são elementos escassos.

As políticas de ações afirmativas no Brasil começaram no século XXI, o que representa um avanço. Mas, mesmo categorizado como crime, o racismo se reproduz diariamente em livros didáticos, nos meios de comunicação social, nos corredores de escolas e universidades, nas ruas e demais lugares por onde circulam pessoas. Consequentemente, essa exposição afeta as religiões afro-brasileiras. A formação de terreiros, em sua dimensão metafórica e simbólica, ainda diz da resistência e da vontade de que o corpo negro exista por meio da sociabilidade com os seus e da ocupação e vivência nos diversos espaços, do mesmo modo que foliões defendem e vivem a prática de seu catolicismo popular. Está é uma prática comunicacional que emancipa sujeitos e entende a comunicação como “condição de humanidade”, como defende Luciene Dias (2014).

Concordamos, por fim, com Conceição Evaristo (1996, p. 113), quando esta nos ensina que sempre que observamos “a resistência da tradição cultural

negra e a sua reelaboração, a sua reterritorialização no Brasil e outros países da diáspora africana, percebemos o caráter pessoal e coletivo da memória como possibilitador da construção de uma identidade”. Recuperamos, assim, para os grupos populares e negros a criação de narrativas próprias e que dizem de si. ■

[DENISE RODRIGUES SOARES]

Mestre em Comunicação pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Goiás. Integrante do Pindoba – Grupo de Pesquisa em Narrativas da Diferença.
E-mail: denisesoaresdrs@gmail.com

[SUZETE APARECIDA GOMES SILVA]

Mestranda em Performances Culturais pela Universidade Federal de Goiás. Especialista em História e Cultura Africana e Afro-Brasileira pela Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás.

[LUCIENE DE OLIVEIRA DIAS]

Doutora em Antropologia pela Universidade de Brasília. Professora da Universidade Federal de Goiás, vinculada aos Programas de Pós-Graduação em Comunicação e de Pós-Graduação em Performances Culturais. Coordenadora do Pindoba – Grupo de Pesquisa em Narrativas da Diferença.
E-mail: luciene_dias@ufg.com

Referências

ABREU, Martha Campos. **O império do divino**: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro: 1830 – 1900. 1996. Tese (Doutorado em de História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1996.

ARANTES, Antonio Augusto. **O que é cultura popular?** São Paulo: Brasiliense, 1982.

BRASIL. [Constituição (1824)]. **Constituição Política do Império do Brazil, de 25 de março de 1824**. Rio de Janeiro: Presidência da República, 1824. Disponível em: <https://bit.ly/2yGS95Z>. Acesso em: 23 maio 2020.

BRASIL. **Lei nº 9.459, de 13 de maio de 1997**. Altera os arts. 1º e 20 da Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989, que define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor, e acrescenta parágrafo ao art. 140 do Decreto-lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940. Brasília, DF: Presidência da República, 1997.

BRASIL. **Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989**. Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. Brasília, DF: Presidência da República, 1989.

BRASIL. **Lei nº 11.635, de 27 de dezembro de 2007**. Institui o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa. Brasília, DF: Presidência da República, 2007.

DIAS, Luciene de Oliveira. Desatando nós e construindo laços: dialogicidade, comunicação e educação. In: VIDAL, Rose; MELO, José Marques de; MORAIS, Osvando J. (org.). **Teorias da comunicação**: correntes de pensamento e metodologia de ensino. São Paulo: Intercom, 2014. p. 328-350.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**: uma história dos costumes. Tradução: Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. v. 1.

EVARISTO, Maria da Conceição. **Literatura negra**: uma poética da nossa afro-brasilidade. 1996. Dissertação (Mestrado em Literatura Brasileira) – Faculdade de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Racismo e anti-racismo no Brasil. **Novos Estudos**, São Paulo, n. 43, p. 26-44, 1995.

LIGIÉRO, Zeca. **Iniciação ao candomblé**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Era, 1996.

LIGIÉRO, Zeca. Batucar-cantar-dançar: Desenhos das performances africanas no Brasil. **Aletria**, Belo Horizonte, v. 21, n. 1, p. 133-146, 2011. Disponível em: <https://bit.ly/3gGqZNM>. Acesso em: 9 jun. 2019.

LIMEIRA, Aline de Moraes. **Jornal O Apóstolo (1866 – 1893):** ações católicas na imprensa e na educação. São Paulo: Fundação Biblioteca Nacional, 2011. Disponível em: <https://bit.ly/2zEbOEO>. Acesso em: 30 set. 2019.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Dos meios às mediações:** comunicação, cultura e hegemonia. Tradução: Ronald Polito e Sérgio Alcides. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.

NUNES, Erivaldo Sales. **Contribuição para a história do candomblé congo-angola na Bahia: o terreiro de Bernardino do Bate Folha (1916 – 1946).** 2017. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017.

SANT'ANNA, Márcia. Escravidão no Brasil: os terreiros de candomblé e a resistência cultural dos povos negros. **Iphan**, Brasília, DF, 2003. Disponível em: <https://bit.ly/3gwJELJ>. Acesso em: 20 fev. 2018.

SANTOS, Babalawô Ivanir dos; NASCIMENTO, Maria das Graças O.; CAVALCANTI, Juliana B.; GINO, Mariana; ALMEIDA, Vítor. (org.) **Intolerância religiosa no Brasil:** relatório e balanço. Rio de Janeiro: Klíne, 2016.

SANTOS, Eufrazia Cristina M. **Religião e espetáculo:** análise da dimensão espetacular das festas públicas de candomblé. 2007. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

SANTOS, Leila Borges Dias. **Ética da súplica:** catolicismo em Goiás no final do século XIX. Goiânia: UCG, 2008.

SIMMEL, Georg. **Sociologia:** coleção grandes cientistas sociais. São Paulo: Ática, 1983.