

NEGRITUDE E EXPERIÊNCIA DE DEUS

*Josuel dos Santos Boaventura**

Resumo

A experiência de Deus é determinante para o crescimento mais humano, isso visto em todas as culturas, povos e nacionalidades. Os povos africanos são profundamente religiosos e concebem a experiência de Deus (ou com o sagrado) como norma de vida. O africano crê em um Deus único incriado e criador que está além do humano e tem a força e o poder em si mesmo. É ele quem dá a existência e o crescimento aos outros seres, mantendo-os vivos e cuidando deles. O Deus único é o Deus que se faz próximo e se serve de mediações para manifestar a sua solicitude para com os humanos.

PALAVRAS-CHAVE: experiência do sagrado; negritude e experiência de Deus; ritos, sacrifícios e oferendas.

Abstract

The experience of God is determinative for the more human growth, that may be seen in all the cultures, peoples and nationalities. The African peoples are deeply religious and conceive the experience of God as a norm of life. The African believes in one God not created but creator and who is beyond the human being and has the force and the power in himself. Upon him depends the existence and the growth of the other beings, keeping them and taking care of them. The only God is the God near to us and through mediations shows the care to his creatures.

KEY WORD: *experience of the sacred; negritude and experience of God; rites, sacrifices and offerings.*

* Pe. Dega - psdp. Pós-graduando em Direito Canônico.

As experiências banto e nagô eram exatamente de um Deus supremo criador. Não prestavam cultos em templos ou santuários. Para bantos e nagôs, a natureza é o santuário de Deus, e a terra, o altar da sua oferenda. Possuem uma experiência mística de profunda comunhão com a divindade. Através dos Orixás, Deus se faz presente em cada pessoa. A pessoa faz a experiência de ser carregadora (animal) de Deus. Portanto, Deus não é o inefável grego, mas o Deus presente.¹

Introdução²

É sabido, num sentido geral, que a experiência de Deus na vida de diferentes pessoas e povos é determinante para um crescimento mais humano, em que autoridade deixa de ser uma possibilidade e se torna uma realidade. Em se tratando de comunidades afro, essa experiência possui uma evidência notável por assumir características culturais, sem as quais não teria sentido a sua existência. Sobre essa relação, muito já foi escrito, discutido e muitas perguntas ainda estão sem respostas. Nesse sentido, este trabalho quer mostrar um pouco da visão de Deus e do mundo, segundo os afrodescendentes, fruto de uma longa caminhada e profunda experiência com o sagrado, herdada dos antepassados africanos.

¹ SILVA, A. A. da. Jesus Cristo luz e libertador do povo afro-americano. In: *Existe um pensar teológico negro?* São Paulo: Paulinas, 1998, p. 53.

² Aprofunde esses assuntos em: BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1989; BEOZZO, J. O. A escravidão que fez e explica o Brasil. *Revista Vida Pastoral*, São Paulo: Paulinas, ano XXIX, n. 138, p. 2-14, jan./fev. 1988; CHIAVENATO, J. J. 13 de maio, outra mentira. In: *Sem Fronteiras*, São Paulo, n. 159, p. 20-23, maio 1988; e ainda do mesmo autor *O negro no Brasil: da senzala à guerra do Paraguai*. São Paulo: Brasiliense, 1987; CINTRA, R. *Candomblé e umbanda*. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 27; COTRIN, G. *História e consciência do Brasil*. São Paulo: Saraiva, 1990, p. 77-80; DIEGUES, M. J. *Etnias e culturas no Brasil*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1980, p. 96; FREITAS, D. *O escravismo brasileiro*. 2. ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982; HOORNAERT, E. Padres e escravos no Brasil-Colônia. In: *Vida Pastoral*, p. 25, jan./fev. 1988; do mesmo autor, sobre o assunto, temos ainda *O cristianismo moreno no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1991; CASAS, B. L. *O Paraíso destruído: a sangrenta história de conquista da América Espanhola*. Porto Alegre, 1984; MATTOSO, K. Q. *Ser escravo no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1990; TOLEDO, R. P de. *À sombra da escravidão*. *Véja*, São Paulo: Ed. Abril, ed. 1444, ano 29, n. 20, p. 53, 15 maio 1996.

Um estudo sobre a experiência religiosa afro-brasileira requer uma considerável análise histórica e sociológica as culturas e religiosidades africanas e toda a sua implicância aqui no Brasil, mas, como o nosso espaço é reduzido, tentaremos abordar somente alguns aspectos das mais influentes, conhecidas pelo termo genérico nagô. Sobre os bantos, que foram os primeiros a chegar nestas terras, falaremos apenas o suficiente para situar melhor o nosso estudo. Os nagôs vieram depois dos bantos, mas exerceram maior influência em nível cultural e religioso e, por isso, as maiores referências dos pesquisadores são sobre eles.

Quanto aos negros vindos para o Brasil, segundo Cintra, costumam-se dividir em dois grandes grupos, que correspondem aos diversos ciclos do tráfico escravagista. Veja na íntegra:³

- 1) Culturas sudanesas, representadas principalmente pelos povos Iorubás da Nigéria (Nagô, Ijêcha, Egbá, Ketu, Ibadon, Ijebú) e do Daomé (grupo Gêge ou Ewe, Fon ou Egon) pelo grupo Mina, da Costa de Malagueta, da Costa do Marfim (Krumano, Agni, Zema, Teminí, Gós, Tehis, etc.).
- 2) Culturas Guineano-sudanesas islamizadas, representadas, em primeiro lugar, pelos Peuhl (Fulah, Fula), depois pelos Mandinga (Solmke, Bombara), pelos Haussá do norte da Nigéria e por grupos menores, como os tapa, Bornu, Gurunsi, Komusis e outros.
- 3) Culturas bantos, constituídas por numerosas tribos do Congo, de Angola e da Contra-Costa (Cabindas, Benguelas, Macuas, Angicos, Caçanges, Rebolos, Muxincongos).

Diante de todo esse processo, é importante acenar que, sem perceber, os portugueses estavam introduzindo, nesta terra, pessoas de tradições muito diferentes umas das outras, de religiosidade totalmente diversas; alguns com uma capacidade enorme de organização, outros, nem tanto; alguns vindos de reinos, outros de apenas uma organização tribal. Enfim trouxeram pessoas que, ao se encontrarem – pela rivalidade existente entre elas – poderiam ter se destruído mutuamente.⁴ Mas isso não aconteceu, pois agora, diante de toda a destruição causada em suas terras, restava somar forças contra um inimigo comum, buscando uma melhor maneira de se reorganizar, a fim de manter vivas,

³ CINTRA, R., op. cit., p. 32.

⁴ Cf. BASTIDE, R., op. cit., p. 68.

as raízes da Mãe-África, resgatando valores e tradições. Na verdade, o projeto português deu efeito contrário, pois, assim como o tráfico não cessava, também não cessava a contínua renovação das fontes de vida, “estabelecendo um contato permanente entre os antigos escravos ou seus filhos e os recém-chegados em cujas fileiras vinham, com frequência, sacerdotes, adivinhos, médicos-feiticeiros, o que fez com que houvesse, durante todo o período escravista, um rejuvenescimento dos valores religiosos”.⁵ Não teremos ainda uma organização religiosa, nesse período, mas sabemos que algo já acontecia na própria senzala, sem que seus senhores o notassem. Em se tratando de Candomblés, Xangôs e Batuques, que temos hoje, trata-se de organizações muito recentes que datam do final do século XVIII e início do século XIX.⁶ O nosso estudo, portanto, não pretende lançar um olhar sobre as práticas religiosas desses grupos, mas o que pensam, quando se referem a Deus; qual a sua visão de pessoa humana, de comunidade e como isso pode estar contribuindo na caminhada teológica.

1 A concepção de Deus no mundo africano

Os povos africanos são profundamente religiosos e concebem a experiência com o sagrado como norma de vida. O modo de expressar a fé em Deus é bastante diversa, mas há um consenso, entre os pesquisadores e entre os próprios africanos de que sua religião é monoteísta e de que, quando se fala em panteão africano, não se entende necessariamente uma assembléia de deuses como os egípcios, os assírio-babilônicos, nem como os gregos e romanos, mas como “conjunto das entidades supraterrrestres invocadas pelos diversos povos da África”.⁷ O africano acredita num Deus único incriado e criador que

⁵ Id. *ibid.*, p. 69.

⁶ Cf. id. *ibid.*, p. 69; nos parece interessante apresentar algumas datas de fundação. O nosso autor, fundamentando-se nas pesquisas feitas por P. VERGER, mostra que a casa da Mina de São Luís do Maranhão tenha sido provavelmente fundada em 1796 por membros perseguidos da família real do Daomé; e Nunes Pereira soube por Mãe Andréia que sua “casa” havia sido fundada por “contrabandos”, isto é, por negros trazidos clandestinamente depois de 1815 e que tinham sido libertados quando de sua chegada ao Brasil. Sabemos, de outro lado, que o Candomblé de Engenho Velho, em Salvador, foi fundado por duas sacerdotisas da família de Xangô, trazidas como escravas para essa cidade no começo do século XIX.

⁷ Cf. CINTRA, op. cit., p. 39; veja também em Dom J. M. PIRES, Dom J. M., apud ATABAQUE-ASETT. *Teologia afro-americana*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 23.

está além de nós e tem a força e o poder por si mesmo. É ele quem dá a existência e o crescimento aos outros seres, mantendo-os na existência. Um Deus supremo que mora no céu, mas que assegura a vida, a terra e tudo o que nela existe; o fato de as tribos africanas serem isoladas culturalmente, e com dialetos próprios, fez com que cada uma lhe atribuísse um nome diferente, de acordo com a experiência de cada tribo.⁸ É um Deus inacessível à manipulação humana, do qual não se tem nenhuma imagem;⁹ assim como nos recorda a Bíblia, no Antigo Testamento. Sobre esse modo de conceber Deus na África, assim se expressa o Papa Paulo IV:

A idéia de Deus como causa primeira e última de todas as coisas é o elemento comum importantíssimo na vida espiritual da tradição africana. Esse conceito percebido mais do que analisado, válido mais do que pensado, exprime-se de modo bastante variado de cultura a cultura. Na realidade, a presença de Deus penetra a vida africana como a presença de um Ser superior, pessoal e misterioso.¹⁰

2 A centralidade da comunidade

Uma das convicções do africano é a de que o ser humano é parte integrante do universo. Esta verdade constitui o núcleo de sua espi-ritualidade, por isso é que se diz que a cosmovisão africana é profundamente religiosa. Nessa participação e comunhão com o universo, o africano encontra um dos fundamentos do viver e isso é possível por conceber a terra como um ser vivo, maternal e

⁸ Cf. PIRES, Dom J. M., op. cit., 23; ele ainda diz: “Teólogos e pastores prestariam bom serviço às comunidades cristãs, se ajudassem a entender que não há politeísmo na cultura religiosa africana. Os negros vindos da África não eram politeístas. Acreditavam em um Ser supremo, criador de tudo. Que os povos de cultura nagô-yorubá o chamam com o nome de Olorum (O Inacessível) como os hebreus o denominaram Elohim, que os bantos o chamam de Nzambi (aquele que diz e faz), o Kalunga (aquele que reúne) ou Pamba, ou Mndau como os gregos o denominaram Theos ou nós o chamamos Deus e os indígenas Tupã, ele é sempre o supremo, o inatingível, Senhor do céu e da terra”.

⁹ Cf. REHBEIN, F. C. *Candomblé e salvação*. São Paulo: Loyola, 1985, p. 28.

¹⁰ Trecho retirado da *Mensagem africal Terrarum*, n. 8, que, por sua vez, foi citada por Altuna, Raul Ruiz de Asúa. No seu livro cultura tradicional banto, Luanda, Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985, p. 390-391. E aqui citada em PIRES, Dom J. M., op. cit., p. 23.

fecundo.¹¹ Mas essa participação só é possível, se ele está integrado a um grupo. A corrente vital só acontece de fato na comunidade, através da experiência familiar. Essa experiência se refere à família ampliada.¹² Além dessa organização familiar, F. C. Rehbein nos fala de uma organização ainda maior:

As famílias agrupam-se no clã, conjunto ativo, orgânico e místico de vivos e defuntos, de ambos os sexos, descendentes de um antepassado comum que têm o mesmo nome e obedecem às leis próprias. A união íntima, a solidariedade clânica, é estabelecida pela identidade do sangue.¹³

Como se percebe acima, não entra na mentalidade africana a questão do individualismo tão presente nos grandes sistemas baseados na competitividade e no subjetivismo. O africano fora da família, da comunidade, se desorienta. Ele tem necessidade de viver amparado, sentir o calor humano e a solidariedade do grupo, sem os quais perde a razão de viver. O clã ainda é visto como ponto de intercâmbio entre os vivos e os mortos, encontro do mundo visível com o invisível. É o centro da unidade que dirige cada pessoa no encontro com o sagrado, antepassados, parentes e estranhos. O negro africano vai encontrar sua força vital, se encontra em comunhão, se participa da sorte da comunidade. Fora desta, em que acontece a transmissão do axé, a vida perde o sentido. Alguém só se perde, fica sem proteção, não possui verdadeira vida e está a caminho do nada. A vida, portanto, só tem sentido, se for em comunidade, se eu me sentir multiplicado nos outros. Sendo assim, também a questão da marginalização¹⁴ aqui não tem vez e pode servir de lição para muitos outros lugares do mundo.

¹¹ Cf. REHBEIN, F. C., op. cit., p. 40. Em continuidade, A. A. Aparecido vai dizer: “A comunidade é, portanto, o ponto de referência na vida e na morte: Quem vive comunitariamente, não morre jamais – Ao terminar os seus dias, permanece na comunidade como ancestre”. Ao contrário, “quem vive de maneira exclusivista, egoisticamente, morre e não se torna nada mais que um cadáver”. A comunidade é o critério para a salvação [...]. A salvação vem da vivência, da participação e da integração comunitária. Fora da comunidade não há salvação” (SILVA, A. A., op. cit., p. 50).

¹² Id. ibid., p. 43: “A família, o grupo social melhor caracterizado, é a base da convivência e da solidariedade africanas, abrangendo o pai, a mãe, avós, tios, primos, todos os consangüíneos e afins, e ainda os consangüíneos dos afins”.

¹³ Id. ibid., p. 43.

¹⁴ Cf. REHBEIN, F. C., op. cit., p. 45: “No genuíno agrupamento os africanos não se encontram marginalizados: o velho desvalido, a criança, o órfão abandonado, a mulher posta de lado são imediatamente integrados numa família; esta é, aliás, uma das razões de poligamia africana”.

Para o povo banto, Nzambi, Deus, quando criou o ser humano, o fez de forma comunitária. Num só ato, criou toda a comunidade familiar: o homem, a mulher e as crianças. Portanto, além de ser a mais antiga instituição, é também “o conceito fundante para a compreensão da origem e do destino do mundo e dos homens. Na origem de tudo está a comunidade simbolizada na família por vontade divina”.¹⁵ Também para os nagôs não será diferente: Deus, Olorum, criou, num mesmo instante, o homem e a mulher. Criou-os juntos, fazendo com que a comunidade fosse o centro de suas vivências e é nela que eles devem buscar continuamente alimentar o axé em vista de uma vida sempre mais conforme a vontade divina. “Os afro-americanos conservam muito esta característica, pois para eles o Deus da vida é um Deus comunitário. Deus chama e salva, não somente o indivíduo, mas todo o povo. Neste caso, o papel fundamental continua sendo da família, como base para construção e compreensão comunitária”.¹⁶

3 Da África para o Brasil: religiosidade ‘à flor da pele’

Havíamos acenado, na introdução, sobre o deslocamento das populações africanas para as Américas e, em especial, para o Brasil. Como dissemos, trata-se de povos essencialmente religiosos e que encontram no exercício dessa dimensão o sentido para a existência.

Tão diferentes entre si, esses povos, sudaneses – nagôs-iorubás, geges –, bantos e os muçulmis eram portadores de religiões, mitos e rituais muito diferentes uns dos outros.¹⁷ Os iorubás eram tidos como grupo de cultura mais avançada. Já os grupos islamizados, que haviam liderado os quilombos, foram aniquilados pela repressão; estes preferiam a morte a viver sujeitados a alguém. Muitos deles, quando não conseguiam fugir, se suicidavam.¹⁸

¹⁵ Cf. SILVA, A. A., op. cit., p. 50.

¹⁶ SILVA, M. R. da. In: SILVA, A. A., op. cit., p. 223.

¹⁷ Cf. CINTRA, R., op. cit., p. 35.

¹⁸ Cf. FREITAS, D., op. cit., p. 44; cf. também CHIAVENATO, J. J., op. cit., p. 153. A autora baiana, K. de Q. MATTOSO, comenta sobre a alternativa do suicídio, realizada pelo escravo, apresentando métodos como: “asfíxia, engolindo a língua, enforcamento, estrangulamento, geofagia. No auge de sua cólera, uma loucura assassina o dominava e diante de tamanha confusão muitas vezes chegavam a apanhar seus instrumentos de trabalho: pá, enxada, picareta, facão e matava o senhor ou feitor, que viviam a castigá-los ou maltratavam sua mãe ou seu amigo” (MATTOSO, K. de Q., op. cit., p. 146).

Os bantos – congoleses e angolanos, alguns falam também dos moçambicanos – foram levados, de início, para o Nordeste e, após a chegada dos Iorubás, deixaram-se influenciar religiosa e culturalmente. Esta influência aconteceu de forma mais incisiva, no fim do século XVIII e mais para a primeira metade do século XIX. Um vasto intercâmbio sexual, lingüístico e cultural entre esses povos foi causa de uma riqueza religiosa muito grande e, como eram forçados a aceitar padrões culturais da sociedade oficial e, ao mesmo tempo, não podiam deixar de lado suas tradições religiosas africanas, dá-se, então, origem a um vasto sincretismo, que se espalhou pelo Brasil inteiro.¹⁹ Falaremos disso com mais detalhes no próximo item.

A experiência de Deus que estes povos africanos vivenciavam era tão forte e marcante em suas vidas que, mesmo sendo de tribos rivais²⁰ entre si, ao serem ajuntadas, em vista do cativeiro, não se destruíram mutuamente; muito pelo contrário, perceberam que era necessário unir as forças e resgatar os valores de suas culturas e, em especial, aquilo que era razão de sua existência e que lhes trazia uma identidade comum: a experiência de Deus. Alguns de cultura mais avançada, conseguiram reproduzir, ainda no cativeiro, aspectos de sua religião; outros, de menos expressão, mas envolvidos por um sentimento “africanista” profundo, deixaram-se influenciar pelos seus irmãos e, em cada ponto do Brasil, onde foram conduzidos, deixaram sua marca religiosa, ou seja, um modo diferente de se relacionar com Deus. Quanto ao quadro religioso, onde estão presentes as diferentes religiões, seguiremos o mapa traçado por R. Bastide e citado por V. C. de Souza Jr. na revista *Sem Fronteiras*:

De acordo com este mapa, todo o norte do país, da Amazônia às fronteiras de Pernambuco, foi marcado pela influência indígena. Isso é evidente na *pajelança*, no Pará e da Amazônia, no *encantamento*, no Piauí, e no *catimbó*, das demais regiões [...] é sobretudo em São Luís do Maranhão que os escravos de origem daomeana deixaram traços de suas religiões, no *tambor de mina*, que para alguns está próximo ao *vodu*, do Daomé.²¹

¹⁹ Cf. CINTRA, R. op. cit., p. 36; cf. também BOTAS, P. *Carne do Sagrado – Edun Ara – Devaneios sobre a espiritualidade dos Orixás*. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 22.

²⁰ Cf. CHIAVENATO, J. J., op. cit., p. 48s. Segundo o autor, por volta dos séculos XIV e XV, a África era dividida em tribos que competiam entre si em busca de maiores espaços territoriais, dada a rivalidade existente entre elas.

²¹ SOUZA Jr., V. C. de., op. cit., p. 15.

No resto do Nordeste, foi muito marcante a contribuição dos yorubás, aqui se refere aos nagôs, povo de origem nigeriana²² que conseguiu reconstruir no cativoiro toda a estrutura religiosa tradicional.²³ Segundo R. Cintra, os nagôs brasileiros, provindos, em sua maioria, dos iorubanos do Daomé, se consideravam descendentes de Ifê, a Cidade Santa do Culto, irmanados por um mesmo nome muito genérico. Os nagôs que para cá vieram não foram levados nem para os engenhos nem para a mineração (que já estava em decadência), mas foram destinados aos trabalhos domésticos, nos grandes e desenvolvidos centros urbanos e suburbanos da Bahia e das cidades do Nordeste, particularmente Salvador e Recife. Estando nessa situação, tiveram maiores possibilidades de se agrupar, organizar os seus cultos e praticá-los, mesmo com perseguição policial. Mais tarde, um contingente expressivo de nagôs também foi deslocado para o Sul do país. O resultado de todo esse deslocamento de povos, que trouxeram a religião dos Orixás, é a diversidade de termos, um culto semelhante, conforme o local onde se encontram. Assim temos o *Xangô*, em Pernambuco, Alagoas e Sergipe, e o *Candomblé*, na Bahia. No extremo sul, particularmente Rio Grande do Sul, temos os *Batuques*.²⁴

Os bantos, povos da África Austral,²⁵ que foram os primeiros a pisar nesta terra e em maior número, tiveram maior influência na região sudeste do país e, em particular, no Rio de Janeiro e São Paulo.²⁶ Ali introduziram o culto de nome *cabula*.²⁷ Nessa região também havia

²² “A designação iorubá, que na origem aplicava-se a um grupo étnico localizado em torno de Oyó, Capital da Nigéria antiga, tornou-se um termo coletivo, aplicado pelos franceses a diversas tribos nigerianas. Igualmente o termo nagô designa a língua falada por todos os povos iorubanos, fixados no Daomé. A língua dos daomeanos, por sua vez, foi denominada Gêge pela administração colonial francesa e passou a designar as tribos vindas do centro do Daomé durante as lutas tribais” (CINTRA, R., op. cit., p. 36s).

²³ Cf. SOUZA Jr., V. C., op. cit., p. 5; cf. CINTRA, R., op. cit., p. 37.

²⁴ Cf. id. *ibid.*, p. 15.

²⁵ Cf. na Introdução deste trabalho.

²⁶ “[...] No Brasil os Bantos foram colocados principalmente no centro litorâneo, nos Estados do Rio de Janeiro, São Paulo, Espírito Santo e Minas Gerais” (EQUIPE CENTRAL. *Culturas Oprimidas e a evangelização na América Latina*. Texto-base do 8º Intereclesial de CEB’s Santa Maria, 1992, p. 31).

²⁷ “Os bantos do Rio de Janeiro distanciados dos nagôs da Bahia, possuíam também linguagem e mitologias próprias. Foram os criadores da macumba carioca, que se prolongou, depois de outros sincretismos, na umbanda meridional. Cedo, porém, adotaram o vocabulário nagô e muitas práticas dos cultos sudaneses” (CINTRA, R., op. cit., p. 35).

forte influência yorubá, o que resultou na introdução de determinados Orixás e ritos yorubás na cabula, nascendo, assim, a *macumba*. Como nesta região, além do *caboclo indigenista*, o *catolicismo popular* crescia também com expressividade e, na época, estava se introduzindo entre nós o *Espiritismo Kardecista*, os contatos se fizeram, os sincretismos foram acontecendo e daí, o que vinha de riqueza do Candomblé, macumba, Catolicismo Popular, Indigenismo e Espiritismo, vai dar origem a uma religião “brasileiríssima”: a *Umbanda*, a maior síntese de religiosidades acontecida em nosso país.²⁸ Esta tornou-se tão popular, que podemos encontrá-la em quase todo o Brasil.

4 Sincretismo: “cantando os cantares do Senhor numa terra estrangeira”

A partir do que vimos acima, temos então a base do que hoje se chama de “Religiosidade Popular Brasileira”. Mas, em se tratando do específico afro, desde séculos anteriores, há relatos de que, nas senzalas, os negros e negras conseguiam realizar suas celebrações, sem precisar se esconder, como nos conta R. Cintra:

Cantos e danças eram permitidas pelos patrões, que assim queriam suavizar os duros trabalhos dos escravos. Para os portugueses era difícil distinguir os cantos profanos dos cantos sacros. Assim, realizavam-se verdadeiras cerimônias religiosas sob o disfarce de folguedos ou divertimentos festivos.²⁹

Aos negros e negras era proibida a participação nas irmandades e confrarias dos santos católicos, provenientes de Portugal; sendo assim, passaram a formar suas próprias confrarias e irmandades. É justamente no seio dessas irmandades e confrarias que sobreviveram os cultos aos Orixás e antepassados. A Igreja Católica demorou muito para perceber que se tratava de religiões. No início, pensavam que eram apenas costumes dos negros e algumas pessoas achavam até interessante. Quando começaram as perseguições,³⁰ os negros tentavam confundir os brancos com a utilização do Santo católico que trazia

²⁸ Cf. SOUZA Jr., V. C., op. cit., p. 15; cf. SILVA, A. A. Raízes das religiões afro-brasileiras. In: *Religiões afro-brasileiras: caminhos de compreensão e Diálogo Sem Fronteiras*, n. especial, jul. 1994.

²⁹ Id. *ibid.*, p. 38.

³⁰ “Durante o Estado Novo no Brasil – a partir de 1930 – essas manifestações começaram a ser perseguidas, julgadas como sendo contra a moral pública, sobretudo porque faziam sacrifícios de animais” (PIRES, J. M., op. cit., p. 24; cf. CINTRA, R., op. cit., p. 38; BERKENBROCK, V., op. cit., p. 4).

características semelhante ao Orixá celebrado ou vice-versa, de sorte que no nicho do Santo eles conseguiam colocar seus símbolos, indumentárias, crenças e valores religiosos.³¹

Temos, assim, como se vê, o nascimento do sincretismo afro-brasileiro, definido atualmente como “hábito de dar nome de Santo Católico a templo ou divindade africana”.³² Aqui temos que perceber que foi algo imposto pela situação opressora e tentativa de sobrevivência, por parte dos negros. Num primeiro momento, se tratava apenas de uma justaposição de Santos católicos aos Orixás africanos, mas depois a questão foi se aprofundando.

Nas catequeses, como preparação para os sacramentos, eles perceberam no Deus católico um Ser Supremo que era de tal forma transcendente que, para se relacionar com ele, eram precisos intermediários: Jesus Cristo, a Virgem Maria e os inúmeros santos. Em termos de cosmovisão nagô, isto ficou claro: Olorum, um Deus distante, afastado dos afazeres humanos e dos assuntos deste mundo, tendo os orixás como intermediários e intercessores entre os seres humanos e Deus. Quanto ao aspecto “funcional” dos santos, também aqui encontraram semelhança: santos invocados para curar alguma doença, para casar alguém, para encontrar objetos perdidos, para proteger alguém na execução do seu trabalho, para ser padroeiro de uma comunidade, etc. Em sua cosmovisão religiosa, tal compreensão correspondia à função dos orixás, responsáveis por determinados setores da natureza ou protetores de certas atividades, como, a do caçador, do ferreiro, guerreiro e outros.³³

A realidade atual mostra que o sincretismo é evidente e inevitável. Já foi reconhecido como um desafio para a Igreja e existe uma tentativa muito empenhada na busca do diálogo. A força que possuem essas religiões é tamanha que faz com que independam do sincretismo para sobreviver. Por outro lado, fazem questão de possuir uma certa ligação com a Igreja católica e até há um incentivo expresso do babalorixá para que seu iniciado seja católico e participe ativamente.³⁴ Embora o valor

³¹ Cf. REHBEIN, F. C., op. cit., p. 83.

³² Id. *ibid.*, p. 84.

³³ Cf. id. *ibid.*, p. 85s.

³⁴ “Jamais encontraremos um babalorixá ou uma yalorixá, sacerdote ou sacerdotisa, respectivamente, dos cultos religiosos nagô, afirmando que fora das suas religiões não há salvação, como fizeram setores cristãos pela disputa religiosa. Ao contrário, com muita tranquilidade, os líderes religiosos das religiões afro-americanas valorizam as práticas cristãs, sobretudo católicas, e recomendam aos fiéis a prática dos sacramentos, o seguimento de Jesus Cristo e o culto filial a Nossa Senhora” (SILVA, A. A. *Jesus Cristo, luz e libertador do povo afro-americano*. In: SILVA, A. A., op. cit., p. 49).

dessas religiões já tenha sido reconhecido, principalmente a partir do Concílio Ecumênico Vaticano II, de 1962-1965, ainda são duramente criticadas. Aprofundemos, então, no próximo item, o verdadeiro sentido de todo o dinamismo espiritual dessas comunidades.

5 Teologia e cosmovisão nagô

Como afirmou o Papa, no primeiro item, todos têm consciência dessa pertença a Deus, início e fim da vida, o que nos faz afirmar que os africanos são profundamente religiosos. Ele falava também de uma presença que penetra a vida africana de modo superior, ao mesmo tempo, pessoal e, portanto, misteriosa. Falando especificamente dos nagôs-yorubás, de fato é misteriosa a manifestação pessoal de um Deus tão inacessível. É justamente aqui que entra o papel dos intermediários, os orixás, os quais L' Espinay prefere chamar de “intermediadores de Deus único”.³⁵ Os nagôs admitem a existência de um Ser Supremo, que criou todas as coisas e preside o destino do cosmos. Eles o chamam de Olorum, que quer dizer Senhor ou dono do Céu, ou, segundo outros, Olo-dumaré, “termo que os eruditos nigerianos Bolaji Odowu e Ladipô Solankê traduzem por Senhor do destino, o Todo-poderoso ou o eterno”.³⁶ Este Deus, mesmo sendo considerado distante, quis permanecer com os seres humanos através dos orixás. A existência destes faz com que se compreenda o sistema religioso nagô como um sistema de mediação, tendo numerosos intermediários entre o Ser Supremo e os seres humanos.

O sistema religioso de mediação assemelha-se ao sistema africano de governo. Assim como há um só rei na terra, há também um só Deus no universo. Como o rei se comunica com seus súditos pela intervenção de mediadores, assim também o Deus Supremo, Olorum, só pode entrar em contato com os homens através de divindades secundárias, os orixás.³⁷

³⁵ Cf. L' ESPINAI, F., op. cit., p. 640: “No meu entender seria melhor não utilizar o termo ‘divindade’ e considerar tais figuras personificadas das forças cósmicas como intermediários do Deus único”.

³⁶ Cf. CINTRA, R., op. cit., p. 39s; e diz ainda: “Este Deus criou a terra e o universo em quatro dias – os quatro da semana africana – e, depois de estabelecer uma aliança com os homens, expressa no arco-íris, recolheu-se nas alturas, entregando o governo ou administração a seres intermediários por ele também criados, que são seus ministros ou seus delegados. São os orixás”; cf. também BERKENBROCK, V., op. cit., p. 5.

³⁷ REHBEIN, F. C., op. cit., p. 30. E continua o texto: “A idéia de mediação é muito dinâmica na sociedade e na religião africana, como, por exemplo, nas negociações matrimoniais entre duas comunidades familiares. O intermediário não é considerado um obstáculo à comunicação. Ele constituiu, antes, um meio de comunicação indispensável nos momentos solenes e importantes da vida social”.

Como se percebe, não é difícil compreender esse sistema religioso, que, para alguns, pode soar até como contraditório. Se levarmos em conta a função desses seres intermediários, a idéia de proximidade divina não vai ficar longe. Olorum se comunica com as pessoas e se faz presente através dos orixás que são suas forças vivas.³⁸ A idéia de orixá está bastante ligada à noção de família, assim como cada família é consagrada a um orixá. O orixá, portanto, é “familiar” enquanto que no Brasil já não acontece assim, devido ao que foi produzido pela escravidão.³⁹ Essa experiência, o próprio Olorum proporciona a seus filhos e filhas por sua própria vontade, mas servindo-se dos orixás. A personalização do orixá é a experiência da bondade e do amor de Deus que o afrodescendente, no Brasil, pôde aprofundar, o que nos permite concluir que se trata de uma experiência vital sem a qual ele se descaracteriza. É pela tradição, vinda dos ancestrais, que o afrodescendente “crê em tudo isso”. Também pode ter sido um membro da família que, por atos excepcionais, realizados durante a vida, ultrapassou os limites da família e passou a ser cultuado por ela e por outras, até se tornar entidade de culto regional ou nacional.⁴⁰ Isso, em se tratando de linhagem familiar, mas,

ao mesmo tempo, os orixás constituem forças da natureza, tais como o trovão, a tempestade, a chuva, a água doce e salgada, o fogo, ou representam uma atividade sociológica bem determinada, como, por exemplo, a caça, a guerra, a metalurgia.⁴¹

Acredita-se que o ancestral-orixá tendo vivido na terra, em épocas passadas, conseguiu manter controle sobre essas forças da natureza ou então teve importantes iniciativas, em algum campo de trabalho, como agricultura, utilização do metal, técnicas de caça, que são atividades indispensáveis à vida e sobrevivência da tribo. A partir daí, não são protetores somente da família ou tribo, mas de todos aqueles que

³⁸ Cf. L'ESPINAY., op. cit., p. 646; cf. também PIRES, J. M., op. cit., p. 23.

³⁹ Cf. id. *ibid.*, p. 646. E continua: “Havendo a escravidão tornado impossível esse modelo familiar de religião, cada pessoa pode então ser levada a consagrar-se a um orixá: o culto, ou antes a prática do orixá, tornou-se pessoal, ganhando, assim, em intensidade na vida de cada um”. Cada pessoa é protegida por seu orixá. A proteção é constante, mas durante a celebração, o orixá poderá manifestar-se em alguns de seus filhos ou de suas filhas. São momentos inesquecíveis, de profunda experiência espiritual”. Cf. também PIRES, op. cit., p. 23.

⁴⁰ Cf. REHBEIN, F. C., op. cit., p. 31.

⁴¹ Id. *ibid.*, p. 31.

necessitam de apoio: camponeses que desejam boas colheitas, pescadores, ferreiros, caçadores, guerreiros e outros.⁴²

Na cosmovisão africana, o valor supremo é a vida e a unidade de todas as coisas. Sendo assim, o conceito de orixá se entende muito bem. Se o ancestral possuía um axé muito forte e poderes excepcionais, após a morte, tendo sido desfeito todo o elemento material, ele se torna energia pura, axé, força vital, para jamais ser esquecido da tribo. Eles acreditam que, nesse caso, o orixá torna-se perceptível aos seres humanos incorporando-se em um membro da sua descendência para receber suas provas de respeito e veneração.⁴³ Servindo-se de alguém para se aproximar da família e acompanhar sua caminhada na terra, nos faz concluir que o orixá tem um desejo intenso de partilhar o dinamismo vital que possui, a fim de que a família realize a vontade de Olorum que, embora sirva-se do orixá para comunicar-se no mundo, é Ele quem tudo conduz.⁴⁴

5.1 O terreiro: “Estamos em família”

A religião dos Orixás vive e se organiza em torno de uma casa, chamada Ilê, também conhecida por Barracão. Esta tem uma dimensão muito profunda, pois estar numa casa, fazer parte dela, é estar em família e sentir-se como tal, participar do aconchego e proteção. O ambiente onde o Ilê está localizado é chamado de terreiro ou roça, espaço sagrado,⁴⁵ onde a comunidade realiza a experiência do divino, através da celebração aos orixás. Segundo F. Costa, pode ser feita em qualquer lugar, mas no Brasil, é realizada num Barracão (ou roças), de preferência, bem distante das cidades, pois algumas festas podem durar até 21 dias.⁴⁶ Certamente este ‘qualquer lugar’, ao qual se refere o babalaô Fernando Costa, é um aceno à cosmovisão religiosa africana em que não se faz necessário ter templos ou santuários para realizarem a experiência do Deus da vida. Para bantos e nagôs, a natureza é o santuário de Deus, e a terra, o altar da sua oferenda.⁴⁷ No entanto, como

⁴² Cf. id. *ibid.*, 31.

⁴³ Cf. id. *ibid.*, p. 32.

⁴⁴ Cf. PIRES, Dom J. M., *op. cit.*, p. 24. E na mesma página, ele ainda cita um pequeno trecho de L'ESPINAY, F.: “O Orixá é essencialmente orientado para o bem do homem: portanto ele ama. Como não acreditar num Deus-Amor que cria e envia o Orixá? Pergunta-nos o Pe. F. de l'Espinay. Cresce assim a convicção de que Deus acompanha todos os passos de seus filhos como mãe”.

⁴⁵ Cf. SOUZA Jr. V. C., *op. cit.*, p. 14.

⁴⁶ Cf. COSTA, 21.

⁴⁷ Cf. SILVA A. A., *op. cit.*, p. 53.

já afirmamos, a questão *terreiro* é fundamental por causa da dimensão familiar, espaço sagrado, reservado, afastado. Ali se tenta reproduzir uma aldeia africana, em que é notável a presença de árvores, pagos e rios, dos pejis (altares e assentamentos) dos orixás ao redor do Barracão. É como se vivessem num grande reino, o reino dos orixás, onde tudo tem sentido e é sagrado.⁴⁸

O terreiro, sendo um modo alternativo de viver para negros(as), diante do que apresentava o seu senhor, encontra o seu sentido na celebração aos orixás organizada pelas confrarias, tão presente na vida africana. Foi por força dessas confrarias, que se conseguiu conservar e manter viva a memória dos ancestrais e toda a sua religiosidade, não obstante perseguição e repressão policial.⁴⁹ Na Nigéria e no Daomé este culto estava ligado tanto à família quanto à comunidade. A autora F. REHBEIN, em sua tese de doutorado, comenta algo sobre essas confrarias:

Essas confrarias ou comunidades, também conhecidas como ‘famílias-de-santo’, constituíam um sistema de alianças, variando desde simples ‘irmandades’ até a mais complexa organização hierárquica; aí se estabelece um parentesco comunitário-místico com laços e semelhança das linhagens africanas. Os ‘pais’ e as ‘mães-de-santo’, dirigentes espirituais dessas comunidades, desempenham o papel de chefes de família; nesta os ‘filhos’ pertencem a diferentes etnias, desde os africanos puros até os mais variados mestiços. Todos são parte de um todo, membros ‘consangüíneos’ pelos laços de iniciação, ligados também aos ancestrais da comunidade.⁵⁰

⁴⁸ SOUZA Jr. V. C., op. cit., p.14. F. Costa apresenta outras características do terreiro: “No recinto principal do Barracão há um trono sacerdotal e um estádio, o altar dos atabaques, instrumentos de percussão consagrados aos orixás. No centro do Barracão, encontra-se enterrado o axé (força) de fundamento do Barracão, que é ligado, por um mastro, ao teto, simbolizando a vinculação do homem aos orixás, conseqüentemente a Olorum. Anexados ao recinto principal, ou terreiro, ficam o roncó, a camarinha, e as criadeiras; estes são, todos, locais fechados aos visitantes. São câmaras separadas. Em torno do Barracão devem existir os ilês, ou casas consagradas aos orixás, que podem constituir partes do mesmo edifício do Barracão ou construções separadas” (COSTA, F., op. cit., p. 21).

⁴⁹ “Nina Rodrigues faz notar que ‘as medidas empregadas na Bahia contra os cultos africanos [...] são todas atos violentos, arbitrários e ilegais’. A ‘constante intervenção da polícia na abusiva violação dos templos ou terreiros africanos, na destruição dos seus ídolos e imagens na prisão, sem formalidades legais, dos pais-de-terreiro e diretores de candomblés’ causa-lhe escândalo e encontra motivo para isso só no ‘desprezo para essa raça negra. [...] Alegam afinal que os candomblés envergonham a nossa civilização’” (FRISOTTI, H. *Afro-América, o terreiro nos evangeliza*. In: SILVA, A. A., op. cit., p. 109 e 112; cf. RODRIGUES, N., op. cit., p. 246).

⁵⁰ Id. *ibid.*, 72.

Para o bom funcionamento da comunidade-terreiro, assim como em toda instituição, existe uma organização hierárquica. Segundo esta, as mães e os pais-de-santo, também chamados de yalorixá e babalorixá, respectivamente, estão no topo dos encargos, constituindo-se autoridade espiritual e moral da comunidade. Eles presidem os ritos e zelam para que a memória e a tradição dos orixás permaneça sempre viva e fiel às suas origens.⁵¹ Além desses, existem outros tantos encargos que favorecem um clima de mútua ajuda e são garantia de um frutuoso e fraterno relacionamento dentro dessa comunidade. Como uma grande família, o terreiro cumpre sua função, na medida em que favorece a experiência de fé na presença de Deus, que fala através dos orixás, e resgata a história de oprimidos, de comunidades e pessoas significativas.⁵² Para concluirmos este item, vale a pena citarmos um pequeno trecho do artigo do autor H. Frisotti sobre o assunto:

O terreiro é o lugar que guarda e celebra a história do negro. Nas cantigas sagradas, nas danças, na maneira de aprender, de cozinhar e até de se orientar dentro da roça através da disposição das casas dos orixás – lembranças das cidades e lugares sagrados na África – estão encerrados os documentos da história de Onirê, Keto, Oyó, Oxogbó, Ifê: de seus reis, de suas terras e águas, de suas lutas, das famílias e dos antepassados que lhes deram origem, que são fonte de palavra de Deus para seus descendentes. Os que participam da fé do terreiro passam assim a pertencer à história dos reis, dos sacerdotes, das famílias e dos povos africanos, e esta história torna-se sua mediante os laços familiares ou espirituais existentes. Ela se torna também identidade constitutiva dos filhos e filhas de Ogum, de Oxóssi, de Xangô, de Oxum, de Oxalá e história de salvação destas comunidades⁵³.

5.2 *O sentido dos ritos, sacrifícios e oferendas*

É de fundamental importância, na vida do africano, a existência de ritos, cerimônias, onde são realizados sacrifícios e oferendas. Sua religião é inegavelmente sacrificial e apresenta uma relação muito íntima entre fé e vida. A maior parte de suas festas, como o nascimento, iniciação à vida adulta, ritos mortuários, semeadura, colheitas e outras tantas, são de cunho religioso. Parece não existir separação entre o

⁵¹ Cf. REHBEIN, F., op. cit., p. 72s; cf. também COSTA, F., op. cit., p. 27.

⁵² Cf. FRISOTTI, H., op. cit., p. 119.

⁵³ Id. *ibid.*, p. 117s.

mundo visível e invisível ou ainda, que o mundo visível é um prolongamento do invisível.⁵⁴ Essa mentalidade é fruto do que contam os mitos, segundo os quais, em tempos remotos, o *Órum* e o *Aiyê*, conseqüentemente, o além e o universo físico, não eram separados; isto quer dizer que os seres dos dois lados podiam transitar de um lado a outro na maior tranqüilidade. A existência não se desdobrava em dois níveis.⁵⁵ Devido à “violação de uma interdição, houve a separação entre o *Órum* e o *Aiyê* e a existência se desdobrando impediu que os seres humanos fossem ao *Órum* de lá voltassem vivos”.⁵⁶ Por isso, é importante a realização desses ritos, como forma de resgatar a relação de proximidade com o mundo dos antepassados que fora impedida. Com maior profundidade, a autora F. Rehbein descreve a finalidade desses ritos:

A finalidade dos ritos corresponde ao ideal da existência: conservação e aumento da vida em todas as suas ramificações, renovação do mundo e das forças vitais, chuvas abundantes, fecundidade das mulheres e dos campos, saúde e prosperidade em todos os sentidos.⁵⁷

Falando especificamente dos nagôs, além dos ritos cerimoniais que se fazem anualmente, em honra aos orixás, são importantes também os ritos de passagem: nascimento, iniciação à vida adulta, casamento e ritos fúnebres. É nesses momentos críticos da existência que se celebra a vida e o seu triunfo sobre a morte, manifestando a sua fé numa existência imortal. Nada faz o nagô, sem antes um ritual sagrado, implorando por favores e cumprindo com regularidade as devoções diárias. “Por outro lado, espera ser advertido por seu ancestral ou orixá nos momentos decisivos de sua vida, pois as divindades e os antepassados falam ao homem através de acontecimentos extraordinários ou de sonhos”.⁵⁸

Estejamos convencidos de que não é fácil para o nagô e para o africano, de um modo geral, ficar sem realizar essas obrigações. É como se a vida perdesse o sentido:

⁵⁴ Cf. id. *ibid.*, p. 53.

⁵⁵ Cf. CINTRA, R., *op. cit.*, p. 47.

⁵⁶ Cf. id. *ibid.*, p. 47s.

⁵⁷ REHBEIN, F., *op. cit.*, p. 54.

⁵⁸ Cf. id. *ibid.*, p. 54.

As muitas obrigações religiosas e rituais entre as quais o africano se movimenta, podem parecer-nos obstáculos à vida. Mas ele não o sente como tal. Tabus, sinais, sacrifícios são como uma capa protetora que o envolve e o faz perder o medo; deixar de praticar os ritos é cortar toda ligação com os ancestrais, é interromper o exercício de sua religião, é privar-se do que mantém e adquire a vida.⁵⁹

5.3 *Celebração ao Deus da vida no terreiro*

Um outro aspecto muito importante a enfatizar neste nosso estudo é a relação entre dança e oração. Podemos dizer com Burkert⁶⁰ que, para essa gente, rezar é dançar, dançar é rezar, pois a sua experiência com o Deus da vida passa pela dança. Não estamos falando de uma dança qualquer, é claro. Trata-se, portanto, de uma dança mística, sagrada, que contagia e transporta a pessoa para um outro plano da existência; é como se ela não estivesse mais ali. É na dramatização dos mitos do grupo que se atualiza a memória dos ancestrais, resgatando tudo aquilo que faz parte da vida africana, dando assim ao grupo uma identidade sólida.⁶¹

Cada dança celebra um compromisso, um desafio que deve ser vivido dentro e fora do terreiro. O cotidiano deve ser um prolongamento daquilo que se experimentou enquanto dançava.⁶² Há uma valorização do corpo como algo sagrado, isto é, o corpo é expressão do divino, pois foi criado por Deus e é através do corpo que ele se comunica. É pelo corpo que sou diante dos outros e é no corpo que ele se manifesta, por mediações, e faz da pessoa o seu filho, ou filha⁶³ de modo todo particular.

Em cada celebração que se faz, o Deus da vida é experimentado de modo muito pessoal (dança e transe) e, ao mesmo tempo,

⁵⁹ Id. *ibid.*, p. 54.

⁶⁰ Cf. MOTTA, R., *op. cit.*, p. 35.

⁶¹ Cf. CORREA, N. F., *op. cit.*, p. 30-33.

⁶² “Essa experiência passa a reger a vida das pessoas, interferindo nos seus relacionamentos, no tipo de trabalho, no que deve comer, no que deve evitar. Por isso, no dia-a-dia, a relação deles com a religião é muito mais forte que a nossa, que somos católicos, porque, infelizmente, muitas vezes entendemos que o momento da religião é apenas o momento da oração, da mesa. Depois partimos para o momento profano, o momento do trabalho, do amor, etc.” (BERKENBROCK, V., *op. cit.*, p. 05).

⁶³ Cf. SOUZA Jr, V. C. d., *op. cit.*, p. 15s.

comunitário (sua ação na comunidade, sua representação no chefe espiritual – babalorixá – nos irmãos de barcos (unificados) e na própria festa, alegria e lazer que reinava no grupo). A festa, a celebração já começa na preparação;⁶⁴ não se trata de preparar textos, cânticos, reflexões. Consiste, segundo a cultura religiosa africana, em limpar o terreiro, ornamentá-lo, preparar as oferendas e deixá-las em condições de serem apresentadas e consumidas. Para que isso aconteça, é necessário envolvimento de toda a comunidade. Na alegria dos que preparam a festa e na solidariedade do trabalho, Deus se revela como Deus-amor.⁶⁵

Os mortos, os ancestrais ocupam também um lugar muito importante e até insubstituível na celebração. Nenhuma celebração pode ter início, sem convidá-los para se fazerem presentes.⁶⁶ Isso nos faz recordar o que diz F. C. Rehbein sobre a questão da morte para os nagôs: define numa palavra “imortalidade”. Entendendo que a morte não é um fim absoluto, mas apenas uma passagem. Morrer é uma mudança de estado, de plano de existência. Se a pessoa esteve ligada a uma família, a uma comunidade, ela não morre jamais, porque estará presente no sangue que corre nas veias dos seus descendentes. Por isso, morrer sem deixar descendente é a maior desgraça. Quem vive sua própria vida em comunidade e morre torna-se um ancestral da comunidade e o culto a ele dirigido é a certeza de que a vida continua.⁶⁷ Portanto, sem a presença e participação deles, também não se faz a celebração do Deus da vida:

A roda sagrada não começa jamais sem que cada um e cada uma faça uma saudação primeiro para a porta: é de fato o além, os ancestrais, os mortos. Cada terreiro de Candomblé, por menor que seja, é sempre, ainda que simbolicamente dividido em duas partes: a dos vivos e a dos mortos.⁶⁸

⁶⁴ “A celebração é cuidadosamente preparada [...]. A preparação consiste em limpar, adornar o terreiro, conseguir deixar as oferendas prontas [...] juntar os animais ou as aves, matá-los, cozê-los, fazer a pipoca, o cuscuz e a tapioca, dosar as bebidas, tudo isto envolve praticamente toda a comunidade” (id. *ibid.*, p. 25).

⁶⁵ Cf. id. *ibid.*, p. 25.

⁶⁶ Cf. L’ESPINAY, F., *op. cit.*, p. 647.

⁶⁷ Cf. REHBEIN, F. C., *op. cit.*, p. 47-53.

⁶⁸ L’ESPINAY, *op. cit.*, p. 647.

Conclusão

Ao refletirmos em torno da religiosidade afro, podemos concluir que é difícil falar do Brasil, sem nos referirmos à África. O Brasil, com as suas ricas religiosidades e culturas, deve muito à África e, não é ousadia dizer, que deve reaprender dela, pois, em muitos setores desta sociedade, a influência africana é muito presente. No estudo que fizemos, passamos a compreender melhor a situação da identidade religioso-cultural das comunidades afro-brasileiras, a partir dos grupos étnicos de africanos que foram trazidos para cá como escravos, a sua religião tradicional, a sua teologia e cosmovisão. Pela riqueza ritual de que são portadoras, essas religiões querem ser reconhecidas, não somente como culto afro ou religiosidade afro, mas como de fato são: religiões – religiões-resistência, religiões-escola, religiões-diálogo. Os inúmeros entraves existentes no diálogo com essas e outras religiões são devido a uma postura pertencente ao passado, um passado marcado por uma implacável intolerância ao diferente.

O Deus único é o Deus que se faz próximo e serve-se de mediações para manifestar o seu amor para com as pessoas. O povo negro, muito ligado à natureza, consegue numa leitura de fé, pelo imanente, alcançar o transcendente e fazer com que a vida tenha de fato sentido. Sacralizando alguns aspectos da vida, conservam o que há de mais profundo na caminhada e assim encontram motivação em tudo o que fazem. Longe de pensar que as mediações o desviem do essencial, ao contrário, é por elas que mais facilmente chegam a ele. É apaixonante a forma vibrante com que vivem a vida comunitária, a solidariedade em grupo, sempre à luz do significado da família ampliada. Nesse sentido, o axé – energia, força vital – é o que dá coesão ao grupo e vai acontecendo no ambiente familiar, através do qual dimana livremente a existência das irmandades e confrarias, no passado e no presente, testemunha a importância que dão ao estar juntos e assim dar passos na vida.

Essa gente consegue fazer da vida um contínuo ato de louvor ao Criador, colocando suas forças e inteligência a serviço do próximo, perpetuando na história os valores vitais trazidos da Mãe África pelos antepassados. Estamos convencidos de que, como Igreja, precisamos nos aproximar com maior respeito dessa gente, a fim de que, na partilha e aprendizagem mútuas, nos enriqueçamos e permitamos que Deus fale ao coração de todos aquilo que continua falando pelas atitudes, ritos e valores dessa gente.