



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

OS *OUTSIDERS* DO ALÉM: UM OLHAR PÓS-COLONIAL SOBRE A QUIMBANDA E AS EXPERIÊNCIAS POLÍTICO-IDENTITÁRIAS DO CAMPO AFRO-GAÚCHO

Rodrigo Marques Leistner
Universidade do Vale do Rio dos Sinos / UNISINOS
rodrigoless@yahoo.com.br

1 NOTAS INTRODUTÓRIAS SOBRE UMA *PAISAGEM* AMBÍGUA

“*Bem-vindo à casa de Maria Padilha, seu moço*”. Esta era a frase de recepção que eu recebera ao chegar à *curimba*, espécie de sessão festiva destinada àquelas divindades cultuadas na Quimbanda, exus e pomba-giras, em uma de minhas primeiras incursões etnográficas nos terreiros afro-brasileiros do Rio Grande do Sul. O enunciado receptivo era entoado por uma voz estridente, com tom de embriaguez, vinda de um mulato alto, de cabelos compridos e longas unhas vermelhas, envolvido num vestido negro de um cetim qualquer. Era o médium que *incorporava* a líder espiritual das atividades *quimbadeiras* naquele terreiro: *Maria Padilha das almas*. Impossível não recordar a comparação feita na etnografia de Norton Corrêa (1998, p.53), donde tanto as vestimentas quanto o clima do evento religioso relembram os quadros que outrora retrataram os cabarés parisienses da *belle époque* francesa, na obra de Toulouse-Lautrec. No terreiro que eu visitava, homens, mulheres e travestis (muitos deles) incorporavam divindades que bebiam, fumavam, mantinham gestos de teor lascivo, em um clima que aliava conotações eróticas a uma simbólica permeada por nuances de violência. O terreiro estava repleto de indivíduos das mais variadas origens sociais, os quais interagem com as divindades incorporadas e negociavam a resolução de seus problemas cotidianos. A experiência religiosa transformava-se numa espécie de mercado de soluções mágicas, e ali se encontrava um etnógrafo perplexo diante daquela rica e confusa *paisagem* - recheada de magia, indisciplina e erotismo – que desestabilizava a idéia de centro, de ordem e da fria racionalidade que permeia a lógica hegemônica da modernidade.

A perplexidade referida diz respeito a algumas contradições existentes entre as práticas da Quimbanda, aqui tomadas como experiências religiosas em sua dimensão *vivida*, e as iniciativas políticas de legitimação social empreendidas pelos atores do campo africanista gaúcho. Diante das observações efetuadas, engendrava-se um

sentimento paradoxal de que aquelas práticas sincréticas, permeadas por um caráter mágico e *diabólico*, atuam tanto como fermento das principais lógicas de conflito que incidem sobre os cultos afro-brasileiros, quanto provavelmente desestabilizam estas mesmas perspectivas. Assim, o sentimento é de que a tendência atual de *desincretização* dos cultos de matriz africana, aqui compreendida como projeto político teológico empregado pelos atores deste campo, deva ser conflitante com as realidades vivenciadas na *prática* religiosa. Deve ser destacado que as realidades observadas no culto *quimbandista* não devem ser caracterizadas como de *menor* relevância. A Quimbanda, ao menos no Rio Grande do Sul, embora seja praticada em conjunto com o Batuque e a Umbanda, constitui a prática africanista que mais cresce, projeta as atividades realizadas com maior frequência e chega a assumir certa centralidade nos rituais afro-gaúchos.

Parte-se do pressuposto que na concepção destes projetos de *(re)construção* teológica, ignoram-se as dimensões vividas da cultura e engendram-se complexas relações de poder na busca pelo suposto *fundamento* religioso/cultural. Em geral, este processo é tido na perspectiva êmica como a mais eficaz estratégia na legitimação social dos cultos, centrando-se numa reformulação que visa rechaçar as conotações mágicas mediante um projeto de racionalização dos rituais. Para tanto, objetiva-se como referência central o continente africano e a cultura Iorubá, num processo que tem sido compreendido pela literatura especializada como *reafricanização* das religiosidades afro-brasileiras¹. No entanto, o que de fato se observa no cotidiano dos terreiros do Rio Grande do Sul permite relativizar esta perspectiva. O crescimento da Quimbanda é substancial neste Estado, e as experiências religiosas nesta vertente não parecem alinhar-se com fundamentos *tradicionais*. Ao contrário, observa-se uma proliferação do caráter mágico, a conservação dos substratos sincréticos e, sobretudo, a manutenção de conteúdos que *apriori* não se enquadram no universo religioso convencional ao qual tanto aqueles projetos buscam se enquadrar.

Desta maneira, a fraca ou precária identificação entre as iniciativas políticas de legitimação social e a experiência religiosa cotidiana torna-se instigante, e pode ser refletida sob duas problemáticas centrais: (i) aliada à discutível possibilidade de captura do *fundamento original iorubano*, as discussões sobre a *reafricanização* (na perspectiva êmica e acadêmica) acabam por preterir os sentidos de novas bricolagens e manifestações do sagrado, bem como sobre o papel potencialmente *contra-cultural* que

estas manifestações sincréticas desempenham: trata-se de avaliar o potencial político tanto dos discursos de reafirmação, quanto das experiências que se desenvolvem na contra-mão dos mesmos; (ii) em outro aspecto, pode ser considerado que esta busca pelo *tradicional* atua assertivamente na delimitação de uma identidade coletiva *fechada*, restringindo aquelas possibilidades de singularização cuja essência é tão cara ao campo africanista e à própria contemporaneidade: trata-se de verificar as lógicas identitárias em jogo no campo afro-religioso contemporâneo.

Em síntese, o objetivo deste trabalho consiste em analisar esta relação paradoxal entre as vivências religiosas *cotidianas* nos cultos afro-brasileiros, sobretudo aquelas observadas na Quimbanda gaúcha, e as propostas de (re)construção político-teológicas empreendidas nos processos de legitimação social destas religiosidades, utilizando-se da crítica pós-colonial para tal reflexão. Compreende-se que as duas problemáticas enunciadas encontram no marco teórico pós-colonial uma base assertiva para sua desconstrução e entendimento, nos seguintes sentidos: (i) a avaliação sobre os locais híbridos de enunciação permite reconsiderar as possibilidades de um contra-discurso afro-religioso emergente nas experiências religiosas sincréticas – que aqui podem ser reinterpretadas como um *texto*, no sentido semiótico de Roland Barthes (2003), e desta maneira, como espaço de enunciação discursiva contestatória; (ii) a concepção descentrada de sujeito contemplada nestes estudos possibilita a observação das lógicas de construção identitária em jogo no campo afro-religioso contemporâneo, avaliando tanto as relações de poder inerentes a este processo, quanto possíveis ganhos ou perdas a partir de uma construção identitária cristalizada.

2 O LOCAL DA QUIMBANDA NA CULTURA RELIGIOSA AFRO-BRASILEIRA

É sabido que no Brasil as religiosidades de matriz africana se desenvolveram, sobretudo, a partir das tradições dos Iorubás, Jejes e Bantos². O que é devido ressaltar é que se observa uma predominância na adoção do panteão iorubano na configuração dos ritos que se organizaram naqueles espaços que Frigério (2005) caracteriza como de *diásporas primárias*, ou seja, os locais de origem dos rituais mais africanizados, como Salvador, Porto Alegre, Recife e São Luiz. É possível dizer que nestas localidades, no período pós-escravatura, surgem os primeiros terreiros afro-brasileiros, como os do Candomblé baiano, do Batuque gaúcho, do Xangô pernambucano e da Casa de Minas

¹ Neste aspecto ver Lépine (2005), Frigerio (2005), Prandi (1991 e 2003) e Silva (1995).

² Neste sentido ver os trabalhos de Carneiro (1957; 2008) e Lody (1987).

maranhense³. Em geral, estas vertentes mantêm em comum a adoção do culto aos orixás dos Iorubás e podem ser compreendidas como portadoras de estruturas litúrgicas mais rígidas quando comparadas com as religiosidades de origem Bantu, que se disseminaram no sudeste do país e que se traduzem na efetiva influência que permeia o aparecimento das vertentes mais sincréticas.

A noção de *ancestralização*, inerente à cultura religiosa de origem africana em geral, se denota imprescindível para compreensão destas diferenças entre as possibilidades de manutenção de liturgias concisas na cultura iorubana e de dissolução nos cultos de origem Bantu. Conforme Laleye (2002), a ancestralização refere-se ao processo de evolução espiritual do ser de passado humano vivido, que ao morrer, passa a ser cultuado em diferentes possibilidades. Num primeiro estágio, o ancestral direto, pertencente ao núcleo familiar, é venerado como divindade de uma comunidade restrita. No entanto, aqueles seres que realizaram feitos maiores, propícios para serem lembrados em narrativas míticas por comunidades mais amplas passam a ser adorados por diversas tribos. Esta diferenciação caracteriza dois conjuntos de entidades que Laleye (2002) nomeia por divindades maiores e menores. Nesta perspectiva, os orixás iorubanos podem ser compreendidos como divindades de ampla devoção, os quais puderam “sobreviver” na memória coletiva das populações negras no Brasil, ao contrário dos inqüices bantos, antepassados familiares potencialmente esquecidos em decorrência do processo de desestruturação da família negro-africana no processo de escravidão⁴. Nesta lógica, o culto aos antepassados bantos não apenas seria dificultado, como seriam favorecidas duas situações: por um lado, a adoção do panteão Iorubá; por outro, a aproximação com a concepção de *espírito* do kardecismo, que começava a ser introduzido no Brasil em fins do Século XIX⁵. Como inferiu Arthur Ramos (1979), a afinidade entre os cultos bantos e o espiritismo fundamenta-se justamente na possibilidade de culto aos antepassados próximos. Desta maneira, de um lado se observa a formatação de cultos de raízes africanas mais *sólidas*, de origem Iorubá, caso dos Candomblés e Batuques, e de outro, a proliferação de *bricolagens* entre raízes africanas diversas (bantos, iorubás) e as tendências espíritas, católicas e indígenas⁶.

³ No amplo trabalho de Bastide (1960) estas particularidades locais foram sistematicamente observadas.

⁴ Sobre as relações decorrentes da desestruturação das famílias africanas ver Silva (1995) e Bastide (1960).

⁵ Ver Ortiz (1978) e Camargo (1961).

⁶ De acordo com Camargo (1961), observa-se uma considerável preponderância cultura Iorubá a qual já se impunha sobre os Bantos na própria África.

Neste movimento de sincretização, as vertentes surgidas no sudeste brasileiro parecem caracterizar uma espécie de ápice. No Rio de Janeiro, que contava com cultos semelhantes ao Candomblé, surge uma nova adaptação cultural por volta de 1850, que se processa através da utilização do português como a língua dos cultos, da possessão por espíritos desencarnados e não apenas por orixás, seguindo o exemplo das mitologias Bantu: a Macumba carioca. Outra adaptação surge ainda no Rio de Janeiro, por volta dos anos 1920, caso da Umbanda, descrita por Ortiz (1978) a partir dos conceitos de “empretecimento” e “embranquecimento”, que designam o surgimento da vertente em duas vias: o empretecimento do kardecismo espírita e o embranquecimento da macumba carioca.

Conforme demonstrou Camargo (1961), nas práticas sincréticas como a Umbanda e a Macumba, a influência do espiritismo e da angeologia católica favoreceu a reinterpretção dos orixás iorubanos como *espíritos* divididos em falanges, agregando a eles o culto de antepassados, como os antigos negros escravos (preto-velho) e indígenas (caboclo). Nestas ressignificações, o orixá exú dos iorubás e a divindade bonbojira dos bantos passaram a configurar os espíritos de antepassados hierarquicamente inferiores de acordo com a perspectiva de *evolução* kardecista, surgindo então o exú da Macumba e da Umbanda, e seu par mítico, pomba-gira, sendo então identificados a malandros e prostitutas *endiabrados*. São estas duas entidades que constituirão a base do culto da Quimbanda: uma espécie de subcategoria ora da Macumba, ora da Umbanda. É justamente sobre este caráter “endiabrado” das entidades exú e pomba-gira que se encontram noções importantes sobre uma provável lógica *colonial* incidente sobre as representações sociais construídas sobre estas religiosidades, tanto no que se refere às representações socialmente hegemônicas (senso comum) quanto acadêmicas. Conforme recorda Ortiz (1978), o exú dos iorubás designa uma espécie de mensageiro, uma espécie de intermediário que transmite ordens, recompensas e punições, e desta maneira, pode introduzir o *acaso* na ordem dos acontecimentos. Conforme o autor, esta característica *trickster* levou pesquisadores e leigos a analogias errôneas entre o “Hermes” iorubano e o demônio católico. No entanto, é sobretudo no forte dualismo que perpassa a ideologia umbandista que exú é definitivamente deslocado ao mundo das trevas. A partir da influência relativa à racionalização do mundo dos espíritos executada pelo kardecismo, o pensamento umbandista incorporou a hierarquia mística entre espíritos puros e imperfeitos, deslocando os segundos para uma subcategoria na qual os

mesmos pudessem *evoluir*. Assim surge a Quimbanda, como divisão dicotômica entre bem e mal na qual Umbanda e Quimbanda constituem um par oposto e complementar.

Se é fato que no desenvolvimento contemporâneo das religiosidades de matriz africana se observam imbricações rituais nas quais Umbanda, Quimbanda e vertentes mais africanizadas como o Batuque, Xangô ou Candomblé são praticadas alternadamente no mesmo templo⁷, também é necessário observar que esta sobreposição não se faz sem uma hierarquia sólida na qual o *lado* sincrético tende a ser compreendido como “uma espécie de lata de lixo simbólica da experiência afro-brasileira”, como refere José Jorge de Carvalho (1990, p.13). Examinando a relação entre a Jurema e o Xangô pernambucano – práticas superpostas como a linha cruzada – o autor verificou a polaridade interna entre os rituais que apresentam ordem e coerência, que os coloca em pretensões de legitimidade com outras religiões, e os ritos que de fato assumem os conteúdos rejeitados pelos demais. Desta maneira, não apenas os cultos que se ocidentalizaram (caso da Umbanda) discriminaram simbolicamente as religiosidades sincréticas, mas as próprias religiões africanas tradicionais, como o Xangô. Conforme Carvalho (1990) existe uma cadeia regressiva de deslocamento simbólico que tem em seu pólo inferior aqueles cultos que aceitam o resíduo rejeitado por outras vertentes, incorporando os elementos de desordem e violência que parecem contradizer as noções convencionais acerca do fenômeno religioso:

[...] com idêntico mecanismo opera o kardecismo que, colocando-se ao lado do cristianismo, transfere o que não aceita para as religiões afro-brasileiras. A umbanda branca faz o mesmo: alia-se ao cristianismo e ao espiritismo, vendo-se pacífica, pura e ordenada, atribuindo ao candomblé e à macumba (e seus equivalentes) a violência e a desordem. Quanto ao xangô e ao candomblé, fazem o mesmo em relação à jurema e à macumba, que são finalmente os únicos cultos capazes de reconhecer toda a violência e a desordem do sagrado brasileiro (Carvalho, 1990, p.10).

O que se denota pertinente é que mesmo no campo afro-brasileiro as características de desordem, violência e sensualidade que perpassam as práticas híbridas como a Quimbanda, Macumba e Jurema, são tidas como características a serem reprimidas, vistas não raramente como nexos a serem superados pela atual tendência de africanização, que tornaria o campo africanista mais *puro*. Pode-se compreender que esta visão negativa sobre o caráter violento, erótico e desordeiro das práticas híbridas, bem como a valorização da pureza das tradições Iorubás, estiveram sedimentados nos

⁷ Como demonstram Reginaldo Prandi (1991) e Norton Corrêa (1994), este último tratando especificamente sobre a “Linha Cruzada” no Rio Grande do Sul.

próprios discursos dos intelectuais que abordaram a temática das religiões afro-brasileiras.

Esta tendência dicotômica entre pureza e sincretismo, expressa nas comparações entre Iorubás e Bantos, fora incorporada até mesmo pelo estudioso clássico destas religiosidades: Roger Bastide (1983). Em sua ótica, os cultos desenvolvidos nas cidades litorâneas do nordeste estariam mais próximos de uma sociedade pré-capitalista, de valores predominantemente tradicionais e comunitários, o que favoreceria a reconstrução da África perdida pelo elemento escravo. Nesta perspectiva, o Candomblé baiano se traduziria numa forma de resistência cultural perante os valores da sociedade ocidental opressora. Em contrapartida, as Macumbas urbanas representariam o mínimo de solidariedade entre os homens, a perda dos valores tradicionais africanos, e designariam a dinâmica de uma degradação: a passagem de formas religiosas mais puras para simplificações mágicas, curandeirismos, agora invadidos pela cultura ocidental e pelos indivíduos brancos. Neste sentido, a magia individualizante permitiria a exteriorização de instintos primários que desembocariam nas atitudes criminosas, as quais geraram as recorrentes batidas policiais nos terreiros da Macumba paulista.

Nestes termos, a oposição magia *versus* religião, presente na obra de Durkheim (1993), passa a integrar o campo interpretativo das práticas afro-brasileiras opondo Candomblés e Macumbas numa perspectiva dicotômica. A desordem Dionisiaca presente nos cultos sincréticos, com raras exceções, fora na maioria das vezes vista com certas ressalvas. No entanto, conforme expôs Dantas (1982), o próprio critério de *pureza* poderia soar como uma construção ideológica que teria por objetivo *controlar* os cultos negros. Ao utilizar uma categoria nativa como analítica – *pureza* – o pensamento intelectual acabaria por cristalizar o conteúdo de certas práticas, influenciando as relações de poder entre os terreiros na medida em que tal pureza se transformaria em prestígio, em capital simbólico próprio ao campo religioso.

3 A ATUAL LÓGICA DA REAFRICANIZAÇÃO

Na visão de autores como Prandi (1991), Silva (1995), Lépine (2005) e Frijério (2005), as tentativas de retorno à África constituem a tendência atual nas religiosidades de matriz africana. Neste processo, africanização / reafricanização compreende uma série de reformulações que inclui a substituição da oralidade pela adoção de escritos produzidos pelos próprios adeptos, ou importados até mesmo da produção científica, com base nas etnografias de Roger Bastide e Pierre Verger. Demonstra-se uma

incessante busca pela *pureza* de culto perdida nos processos de aculturação pós-diáspora. Ainda configuram características destas mudanças às viagens ao continente africano objetivando a compreensão dos cultos em seu caráter seminal, bem como o abandono das imagens de santos católicos e de outras influências que não configurem a idéia de *matriz africana*, em processos ativos e permanentes de desincretização.

De certo, o desenvolvimento das religiões de matriz africana no país esteve acompanhado de uma série de conflitos e situações de repressão concreta sobre seus adeptos. Deve ser destacado que o nexos subjacente a estas atitudes repressivas baseia-se num dualismo entre uma lógica racional, hegemônica e “colonizadora”, ante os aspectos mágico-religiosos advindos de uma cultura “subalterna”, engendrando relações de poder assimétricas. Neste sentido, observam-se certas estratégias empreendidas por atores e instituições do campo africanista, as quais desenvolvem artifícios de negociação com a *sociedade envolvente*, visando, sobretudo, atenuar aquelas relações de assimetria. Em boa medida, estas estratégias encontram-se sob a tendência da reafricanização e apontam para um distanciamento das acepções mágicas e para um projeto de racionalização destas práticas, tendo como ponto de referência central o continente africano e a cultura Iorubá.

Neste ponto, seria correto admitir que aquelas práticas mágicas, infestadas de entidades diabólicas e suas conotações eróticas e violentas, constituem pontos que sempre foram explorados nos ataques aos cultos afro-brasileiros. Na ótica de uma (re)construção teológica, estas acepções deveriam ser repensadas, sobretudo, a partir da recuperação de um *exú original*, iorubano, livre do sincretismo que o demonizou. Ainda que não apenas a Quimbanda comporte a dimensão mágica que parece fornecer ainda mais combustível para os choques com outros segmentos sociais, pois Batuques, Candomblés e Xangôs são igualmente mágicos, é correto afirmar que a vertente quimbandista contempla justamente os fatores que mais despertam tensões perante outros segmentos, fundamentalmente com o neopentecostalismo. Segundo os trabalhos de Oro (1997) e Prandi (2003), a perseguição contemporânea sobre o africanismo, deflagrada de forma contundente por parte da Igreja Universal do Reino de Deus, baseia-se exatamente na construção da fé deste segmento em oposição direta aos cultos afro-brasileiros, concebidos em analogia às idéias de *demonização* sobre a qual se fundamenta a experiência religiosa neopentecostal. Neste sentido, como ressaltou

Prandi (2003, p.23), exus e pomba-giras forneceram a figura demoníaca necessária ao projeto de ataque exercido pelo neopentecostalismo.

4 UM OLHAR PÓS-COLONIAL SOBRE A QUIMBANDA E O CAMPO AFRO

4.1 O híbrido como espaço de *subversão*

As conexões entre a teoria pós-colonial e os estudos concernentes às religiões afro-brasileiras deve ser projetada, inicialmente, a partir de uma reflexão epistemológica. Se como já fora referido, as problemáticas que envolvem estas religiões sempre estiveram alimentadas por um antagonismo fomentado pela racionalidade ocidental, cuja expressão máxima se deu numa consideração negativa sobre seus sistemas de interpretação da realidade, a aderência de um marco teórico que reflita sobre estes sistemas de exclusão de saberes e visões de mundo é fundamental. Basta retomar o histórico sistema de repressão social sobre estes cultos, que se torna clara a presença de um etnocentrismo desmascarado pela linearidade temporal subjacente à dicotomia *atraso / progresso*. Não basta, porém, somente ampliar uma já considerável base de análises sobre os discursos que construíram esta polaridade, e sim, observar como possíveis contra-discursos a contrapõem.

Parte-se do pressuposto que a noção de um espaço híbrido enunciativo, como alternativa epistemológica propícia à desconstrução dos essencialismos subjacentes às lógicas de dominação, não se limita a uma solução metodológica inscrita numa provável fuga acadêmica em relação aos meta-discursos teleológicos e dualistas. Neste sentido, a crítica pós-colonial observa a própria práxis cultural como *lócus* de dinâmicas que *embaralham* e subvertem o jogo daqueles dualismos, numa relação na qual a política intrínseca aos confrontos culturais não se afasta decisivamente de uma perspectiva epistemológica crítica - como puro trabalho reflexivo. Nesta perspectiva, considera-se que o conceito de espaço híbrido, ou nos termos de Bhabha (2001), um *terceiro espaço*, seja propício para pensar não somente as relações entre poder e prática científica, mas as relações concretas entre conhecimento, poder, identidades e política. Desta maneira, o conceito pode ser retomado a partir de uma apropriação criativa que abarque as relações políticas do campo afro-brasileiro, as quais encontram na dimensão de suas práticas mais sincréticas aparentes contradições. A reflexão aqui proposta é a que questiona sobre a função política destas experiências religiosas cotidianas sincréticas

(*outsiders*), concebendo-as como espécie de *texto* (no sentido semiótico e barthesiano do termo) - um enunciado que talvez promova aquela atitude subversiva que revelou Bhabha (2001): devolver a inconsistência simbólica do discurso dominante explicitando sua tenuidade. Ao analisar expressões rituais como a Quimbanda, trata-se, também, de interrogar sobre esta possibilidade.

De acordo com Sérgio Costa (2006, p.92), a noção de um *lugar* de enunciação pós-colonial é elaborada a partir da tradição pós-estruturalista e da observação atenta sobre as relações entre discurso e poder. A questão central pressupõe a incursão em espaços enunciativos livres das definições polares dentro/fora, objetivando posicionamentos no recinto médio das fronteiras que delimitam as identidades coletivas. A partir desta perspectiva, a representação da *diferença* deve ser compreendida em seu caráter performático, mesmos aqueles processos de identificação baseados numa suposta legitimidade legada pela tradição e autenticidade. O ponto de partida refere que o direito de significar a partir das regiões periféricas – numa geopolítica do poder – independe da recuperação de uma suposta tradição originária. Como assevera Costa (2006), este direito encontra-se na propriedade inerente à tradição de ser constantemente reinventada através das contingências e contradições correspondentes às experiências sociais das minorias. Desta maneira, de acordo com Bhabha (2001), aquele reconhecimento pressuposto pela *tradição*, torna-se somente uma forma parcial de identificação, na qual o passado não pode ser retomado sem a introdução de distintas temporalidades, cuja decorrência fundamental revela-se no estranhamento e inconsistência de quaisquer identificações tratadas como tradição *recebida*.

No entanto, é certo de que esta improbabilidade de *retorno* ao original não projeta a escassez de êxito nos propósitos que visam desmascarar os sistemas opressivos e etnocêntricos. Cabe ser recordada a advertência de Gayatri Spivak (2010), também retomada por Costa (2006) e Carvalho (2001), de que são ilusórias certas aspirações sobre um subalterno com possibilidade de fala. A problemática levantada por Spivak (2010) revela-se na figura das prováveis subjetividades precárias que foram constituídas no marco colonial impregnado por aquela violência epistêmica, a qual desqualifica os sistemas de conhecimento e as formas de concepção de mundo oriundas de contextos subalternos, colonizados. Desta maneira, com uma fala desqualificada de antemão, de que serviria uma reivindicação baseada no tradicional e empreendida por categorizações aprioristicamente subalternas? A busca por *fundamentos de origem*, que acaba por

retomar acepções dualistas, não reencontra neste próprio dualismo uma ordem hierárquica na qual se encontra inferiorizada? É exatamente neste sentido que a noção de terceiro espaço de Homi Bhabha revela algumas possibilidades. Para Bhabha (2001, p.65), um texto ou sistema de significados nunca é auto-suficiente, pois o lugar de enunciação é sempre atravessado pela *différance* da escrita, e essa diferença assegura que a produção de sentido nunca seja precisamente transparente.

A intervenção do Terceiro Espaço da enunciação, que torna a estrutura de significação e referência um processo ambivalente, destrói esse espelho da representação em que o conhecimento cultural é em geral revelado como um código integrado, aberto, em expansão. Tal intervenção vai desafiar de forma bem adequada nossa noção de identidade histórica da cultura como força homogeneizante, unificadora, autenticada pelo passado originário mantido vivo na tradição nacional do povo[...] É apenas quando compreendemos que todas as afirmações e sistemas culturais são construídos nesse espaço contraditório e ambivalente da enunciação que começamos a compreender porque as reivindicações hierárquicas da originalidade ou pureza inerentes às culturas são insustentáveis, mesmo antes de recorrermos a instâncias históricas empíricas que demonstram seu hibridismo (Bhabha, 2001, p.67).

Desta maneira, se a estrutura de significação é ambivalente, os espaços existentes entre as polaridades discursivas permitem a captação de suas fragilidades. Em síntese, o conceito parte da idéia de que o discurso sempre dá passagem a um hiato, um intervalo inerente aos processos dialógicos, o qual não pertence a nenhum daqueles agentes que se encontram em disposição no diálogo. É neste intervalo vazio e instantâneo, gerado *entre* a condição hegemônica e sua contingência, que atuam as relações hierárquicas de poder, e por onde o subalterno pode apropriar-se das contradições nelas expressas. Ao fazê-lo, o dominado acaba por devolver a precariedade daquilo que é tido como incontestado, tendo a possibilidade de construção de um discurso contra-hegemônico, contra-coerente, desestabilizador.

O que se conecta ao campo de estudos afro-religiosos diz respeito às prováveis precariedades do discurso político centrado na reafirmação. Como se observa a partir da advertência de Spivak (2010), não é crível que esta suposta originalidade, a tradição de uma religião milenar como argumento de negociação, seja capaz de suplantar as lógicas coloniais que incidem opressivamente sobre estas religiosidades. Não se trata de caracterizar como inválida, por exemplo, a descolonização de exú, típica destas iniciativas. O que talvez passe despercebido, é que aquele exú macumbeiro, ou quimbandeiro, marginalizado e demonizado, simboliza a própria exclusão simbólica causada pelas dicotomias ocidentalizadas do espiritismo, do catolicismo, e mais recentemente do neopentecostalismo, e as desafia ao introduzir a desordem, a

sexualidade e as conotações de violência num universo em que estas categorias são aprioristicamente estranhas. Ou seja, aquilo que deveria ser banido do universo religioso retorna como principal atrativo, como mercadoria simbólica valorizada por diferentes setores da sociedade⁸. Noutras palavras, o que antes seria rechaçado por uma totalidade religiosa universal passa a contribuir para sua fratura. Ao introduzir estes elementos de desordem no universo religioso, práticas como a Quimbanda, a Macumba e a Jurema determinam sua *contaminação*. Ao promoverem a matização da dicotomia bem e mal, subvertem o poder da totalidade do sagrado judaico cristão ocidental – que só pode sobreviver a partir da manutenção daquelas relações dicotômicas.

O que soa como algo sedutor é justamente o poder contestatório e libertador que estas práticas sugerem no mundo das experiências *vividas*, onde cada participante pode se auto-conceber a partir de dinâmicas de transgressão daquelas formas totalizantes. Poucos foram os estudiosos do assunto que assim compreenderam estas práticas. Este é o caso de Georges Lapassade e Marco Aurélio Luz (1972), que observaram a Macumba carioca e a Quimbanda como expressões de contracultura e libertação, uma espécie de psicanálise às avessas. Conforme demonstrou Carvalho (1990), mesmos cultos afro-brasileiros tradicionais como o Xangô pernambucano, possuem a pretensão de ordem, de estabilidade nos cultos religiosos, o que os afasta das práticas mais sincréticas. Estas, pelo contrário, ao incorporarem junto a seu tecido flexível diferentes códigos advindos dos processos de sincretização, sobretudo aqueles aspectos rejeitados pelas práticas tradicionais, acabaram por invertê-los e expressá-los na direção contrária das perspectivas dominantes. Torna-se importante destacar que esta *inversão de esquerda* não recupera uma lógica dual. Trata-se antes de exacerbar o pólo negativo relegado pelos signos do opressor e utilizá-los na desestabilização de suas estruturas. Esta mesma relação se dá na figura da transgressão de limites proposta pelo erotismo que permeia estes cultos, num exercício de inclinações e verdades do corpo e do espírito negadas pela visão de mundo e pelos costumes dominantes. E, por colocar-se no mundo ritualizado dos espíritos, projeta-se além da censura e da culpa.

⁸ O crescimento da Quimbanda gaúcha e sua supervalorização em relação à Umbanda é exemplar. Na perspectiva êmica do campo africanista do Rio Grande do Sul, este fator é constantemente ressaltado, não sendo incomum sacerdotes referirem a grande procura pelas atividades desta vertente, seja por simpatizantes e consumidores dos serviços mágicos religiosos, seja pelos próprios adeptos.

4.2 O sujeito descentrado pós-colonial e as tensões entre coletividade e indivíduo no campo africanista

Segundo Hall (2005), é sobretudo a partir das transformações do mundo contemporâneo que decorrem os processos de *descentramento* do sujeito, os quais desembocam na produção de identidades cambiantes de acordo com as diferentes lógicas de poder envolvidas. Para Hall (2005, p. 23), as novas identidades conectadas a um indivíduo fragmentado se opõem à visão que até então pressupunha um sujeito racional, centrado e unificado, e desse modo, a questão da identidade passa por uma contínua e conflituosa produção. O caráter contínuo decorre de que tal processo encontra-se sempre permeado por determinadas lógicas de poder, em função de serem construídos a partir de narrativas e discursos. A noção de identidade aqui apresentada configura-se como um *ponto de sutura*, um local de encontro dos discursos e práticas que visam estabelecer os *lugares* e as *posições* a serem ocupadas na sociedade a partir da interpelação, ou chamamento do sujeito por estes discursos.

Evidentemente, as problemáticas que envolvem o africanismo, em suas relações conflituosas com a sociedade envolvente, traduzem-se em embates cognitivos estabelecidos com outros segmentos sociais, como por exemplo, o neopentecostalismo (conflito religioso) ou os setores ambientalistas (conflito cultural decorrente de elementos litúrgicos como a prática sacrificial). Nestes confrontos, as estratégias de legitimação demandam de sobremaneira a construção de identidades coletivas de cunho reivindicativo e no campo africanista estes empreendimentos se demonstram complexos. O que se revela observável é que os discursos que interpelam sujeitos oriundos do campo africanista em nome das construções coletivas unificadas parecem não surtir efeito em função da valorização das individualidades neste campo. Estes fatores expressam as contradições existentes entre discursos políticos e práticas religiosas cotidianas nas quais uma pertença descentrada é favorecida e simbolizada nas subjetividades que expressões rituais como a Quimbanda permitem.

Segundo Wieviorka (2006), é possível identificar duas lógicas principais que atuam na expressão das diferenças operantes nos constructos identitários: a lógica da *reprodução*, que visa assegurar a sobrevivência e a estabilidade do diferente; e a lógica da *produção*, que se processa a partir das distintas construções inventivas. Enquanto as primeiras se encontram afastadas da modernidade, as segundas estão presentes, promovendo um processo de identificação renovado, constantemente produzido e reinventado. Wieviorka (2006, p.147) ressalta que quanto maior a amplitude do

individualismo moderno, maiores são as possibilidades de amplificação das diferenças na medida em que o indivíduo participa em diferentes dimensões da vida moderna propiciadas por diferentes categorias de escolha, controlando assim sua própria existência.

Para o autor, o processo de escolha de uma identidade coletiva é sempre complexo, encontrando-se submerso num espectro de dois pólos: *fechamento*, que demanda a submissão dos membros do grupo, e *abertura*, que valoriza as subjetividades. Estas possibilidades de pertença exemplificam de maneira contumaz as sempre complexas iniciativas de construção da ação coletiva, cuja eficácia dependerá da abdicação de subjetividades em nome de projetos comuns. Aplicando estes conceitos ao tema discutido no texto, compreende-se que as relações que designam o processo entre abertura e fechamento que refere Wiewiorka (2006), ou as dinâmicas de maior individualização em grupos fragmentados ou menor subjetivação em círculos homogêneos, permitem verificar as diferentes lógicas de pertença e identificação que ocorrem no campo africanista, e que diferenciam de modo assertivo a participação nos cultos híbridos ou nos mais africanizados. Práticas como a Quimbanda consentem um processo de subjetivação extenso, que se contrapõe ao que é vivido na ordem hierárquica tradicional nos cultos mais africanizados. Isso se torna claro na Linha Cruzada do Rio Grande do Sul, e supõe-se como um dos motivos pelos quais os babalorixás não prescindem dos cultos híbridos como a Quimbanda, pois estes funcionam como uma espécie de *flexibilização* dos códigos de pertença no cotidiano da prática religiosa – aquela mesma que congrega cultos ortodoxos e híbridos, como a Linha Cruzada.

É precisamente no campo político que a questão da pertença e da construção identitária se complexifica, e que toda relação entre individualidade e coletividade passa a ser problemática. Esta é exatamente uma das dimensões sob a qual se pode refletir sobre o processo de reafrikanização nas realidades observadas no Rio Grande do Sul. Em geral, trata-se de um empreendimento que atua em dois sentidos: (i) dirimir as contendas endógenas do campo afro; (ii) operar na constituição de identidades reivindicativas projetadas na direção da esfera pública. No primeiro sentido, a reformulação teológica (como face da reafrikanização) busca reorganizar o campo endógeno, valorizar a imagem das práticas (afastando-se da noção de magia) e assim sucessivamente. No segundo aspecto, a reconexão às lógicas de pertença étnica visa

promover um reenquadramento estratégico objetivando àquelas políticas de restituição social, afirmação e equiparação das condições históricas de desigualdade incidentes sobre a população negra. Entretanto, se no primeiro caso se observa a emergência de disputas pela definição dos aspectos teológicos a serem seguidos (fechamento das possibilidades de bricolagens e de auto-suficiência sacerdotal, etc.), no segundo, a África como um banco de símbolos atuante na construção da pertença coletiva fortalece a identidade reivindicativa ao mesmo tempo que concebe menor espaço para a autoconstrução simbólica, de caráter individual, tão valorizada na contemporaneidade.

O que é plenamente observável, é que os discursos de reafrikanização esbarram justamente em sua frágil capacidade de mobilização. A compatibilidade entre adeptos e estes propósitos identitários coletivos é facilmente rechaçada num contexto onde a subjetividade é valorizada, ainda mais quando é cotidianamente atualizada em práticas e performances rituais que possibilitam a auto-construção simbólica e a valorização das subjetividades. É fato que estes discursos vêm obtendo algumas vantagens no campo das negociações políticas, como a participação em grupos de discussão de políticas públicas, a garantia de certa liberdade religiosa e assim sucessivamente. Mas logicamente, também é fato que há no campo afro do Rio Grande do Sul uma imensa distinção entre os grupos politicamente engajados e aqueles que desenvolvem suas práticas litúrgicas sem a menor incursão nas atividades politizadas. Enquanto as atividades dos grupos de mobilização estão vazias, as sessões de Quimbanda encontram-se lotadas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS:

Conforme referi acima, é fato que alguns projetos de legitimação empreendidos pelos atores oriundos do campo africanista, cujos sentidos projetam a reafrikanização como *base*, vêm conseguindo certos avanços nas disputas travadas na arena pública. Entretanto, também é factível perceber que, tanto os redirecionamentos teológicos quanto os processos de reetnização simbólica encontram na vivência dos templos contrapontos fulminantes. É este o sentido que o olhar sobre o que ocorre na Quimbanda é capaz de salientar. Não se advoga em nome de uma passividade política. Apenas especula-se que os processos de reafrikanização não garantem eficácia e poder de mobilização/articulação. Não me proponho a refletir sobre uma suposta eficácia política da *desordem* Dionisíaca da Quimbanda, o que não faria sentido. A questão é observar na desordem por ela introduzida a contaminação de sistemas simbólicos



tomados aprioristicamente como estáveis. Proponho uma reflexão: é bem conhecido no campo religioso do país que o neopentecostalismo, sobretudo a Igreja Universal do Reino de Deus, adaptou nuances mágicas que combinam inclusive incorporações mediúnicas dos *encostos* africanos. Não reside exatamente em exemplos como este aquela espécie de contaminação cuja essência denotaria a própria inconsistência dos ataques neopentecostais? Retomando a *paisagem* que descrevi no início deste texto, minha incursão numa sessão de Quimbanda, lá estavam eles: exus e pomba-giras, os *Outsiders* da cultura afro-brasileira, bebendo, fumando e gargalhando. Cada longa gargalhada parecia um recado: a desordem existe e penetra no universo religioso; assim, desestabiliza o centro, matiza as dicotomias e denuncia uma porção de incoerências presentes nas narrativas que projetam manter as coisas nos seus devidos lugares. No meio daqueles espíritos de marginais, prostitutas e capetas urbanos *incorporados* em seus médiuns, o etnógrafo talvez também incorporasse um certo espírito de *elogio da loucura*, aquele sobre o qual Erasmo de Rotterdam já nos fez refletir.

BIBLIOGRAFIA

- BARTHES, R. *Mitologias*. São Paulo: Difel, 2003.
- BASTIDE, R. *As Religiões Africanas no Brasil*. 1v. Paris: Press Universitaires de France, 1960.
- BASTIDE, R. *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1983.
- BHABHA, H. K. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001.
- CAMARGO, C. P. F. de. *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1961.
- CARNEIRO, E. *Candomblés da Bahia*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- CARNEIRO, E. *Sabedoria Popular*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1957.
- CARVALHO, J. J. R. O olhar etnográfico e a voz subalterna. IN: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 7, nº15, junho de 2001, pp. 107-147.
- CARVALHO, J. J. R. Violência e caos na experiência religiosa. IN: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, nº15, Vol. 1, 1990, pp. 8-33.
- CORRÊA, N. F. *Sob o signo da ameaça: conflito, poder e feitiço nas religiões afro-brasileiras*. São Paulo, Tese de Doutorado em Antropologia, PUC/SP, 1998.
- CORRÊA, N. F. Panorama das religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. IN: ORO, A. P. (Org.). *As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Editora da universidade / UFRGS, 1994.
- COSTA, S. *Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006.



DANTAS, B. G. Repensando a pureza nagô. IN: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, n. 8, Julho de 1982, pp. 15-20.

DURKHEIM, É. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza, 1993.

FRIGÉRIO, A. Reafricanização em Diásporas Religiosas Secundárias: a construção de uma religião mundial. IN: *Religião e Sociedade*. V. 25, n. 2, Rio de Janeiro, 2005, pp. 136-160.

HALL, S. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HALL, S. “Quem precisa de identidade?”. IN: SILVA, T. T. da. (org.), *Identidade e Diferença. A perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

LALEYE, I. As Religiões da África Negra. IN: DELUMEAU, J. (org.). *As Grandes Religiões do Mundo*. Lisboa: Editorial Presença, 2002.

LAPASSADE, G.; LUZ, M. A. *O Segredo da Macumba*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

LÉPINE, C. Mudanças no Candomblé de São Paulo. IN: *Religião e Sociedade*. V. 25, n. 2, Rio de Janeiro, 2005, pp. 121-135.

LODY, R. *Candomblé: religião e resistência cultural*. São Paulo: Editora Ática, 1987.

ORO, A. P. Neopentecostais e Afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra? IN: *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 1, n.1, Nov., 1997, p. 10-36.

ORTIZ, R. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda*. Petrópolis: Vozes, 1978.

PRANDI, R. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. IN: *Civitas*, Porto Alegre, v. 3, n. 1, Jun. 2003, p. 15-33.

PRANDI, R. *Os Candomblés de São Paulo*. São Paulo: Hucitec - Edusp, 1991.

RAMOS, A. *As culturas negras no novo mundo*. São Paulo: Nacional, 1979.

SILVA, V. G. da. *Orixás da Metrópole*. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

SPIVAK, G. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

WIEVIORKA, M. *Em que mundo viveremos?* São Paulo: Perspectiva, 2006.