

# TENSÕES ENTRE INDIVIDUALISMO E COMUNIDADE NAS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA

*TENSIONS BETWEEN INDIVIDUALISM AND COMMUNITY IN AFRICAN-ORIGINATED RELIGIONS.*

*Rodrigo Leistner<sup>(\*)</sup>*

## RESUMO

Este trabalho tem por objetivo promover uma discussão sobre as tensões entre individualismo e coletividade nas lógicas de sociabilidade e construção identitária concernentes às religiões afro-brasileiras. Compreendendo estas religiosidades como práticas desenvolvidas sobre parâmetros “individualistas” – sobretudo no período pós-diáspora – o texto explora o seguinte paradoxo: por um lado, tal individualismo contribui assertivamente no processo de universalização destas religiões; por outro, dificulta a articulação política de seus membros. Neste sentido, o trabalho objetiva a desconstrução desta problemática a partir da reflexão sobre a clássica tensão entre individualismo e comunidade, observada aqui como ponto fundamental para o entendimento das estratégias de articulação e ocupação do espaço público por parte destas religiosidades.

**PALAVRAS-CHAVE:** Religiões afro-brasileiras. Individualismo. Comunidade. Identidades coletivas.

## ABSTRACT

*This paper aims at fostering a discussion about tensions between individualism and collectivity in the logic of sociability and identity construction concerning afro-brazilian religions. Understanding those religiosities as practices developed on “individualistic” parameters – mainly in the Post-Diaspora period – the text explores the following paradox: on the one hand, such individualism assertively contributes to the process of universalization of these religions; on the other hand, it hinders the political articulation of their members. In that sense, this work aims at deconstructing the given problematic from the reflection about the classic tension between individualism and community, observed here as the foundation issue for understanding the strategies of articulation and occupation of the public space by these religiosities.*

**KEYWORDS:** *Afro-brazilian religions. Individualism. Community. Collective identities.*

---

(\*) Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UNISINOS. Tem formação também na área de Comunicação Social e atua principalmente em temas referentes à cultura, identidades, sociabilidades, recepção midiática, movimentos sociais, investigando sobretudo religião de matriz africana. Bolsista da CAPES. E-mail: [rodrigoless@yahoo.com.br](mailto:rodrigoless@yahoo.com.br)

## INTRODUÇÃO

O objetivo deste texto consiste em promover uma discussão sobre as tensões entre individualismo e coletividade nas lógicas de sociabilidade e construção identitária concernentes às religiões de matriz africana. Nesta perspectiva, alguns pressupostos relacionados às características estruturais destas religiões, bem como algumas constatações sobre o histórico social destas religiosidades se projetam como referência fundamental. Primeiramente, verifica-se que as religiões afro-brasileiras não possuem vínculos institucionais organizados, num quadro correspondente a uma enorme fragmentação federativa e total descentralização de poder<sup>1</sup>. Os processos de pertencimento social relacionados aos membros de tais religiões se demonstram extremamente ligados a unidades de culto específicas, engendrando um quadro no qual o *ethos* da categoria designa certas relações de rivalidade, disputa e mesmo de desqualificação de outras unidades<sup>2</sup>.

Torna-se importante destacar que tal competição e fragmentação decorrem em parte do formato como estas religiões se desenvolveram em solo brasileiro, calcadas em parâmetros *individualistas*, o que inclusive referenda seu relativo grau de sucesso no mercado de bens religiosos contemporâneo. No entanto, se tal constatação aponta para determinada *adequação* às características da sociedade contemporânea, na qual a liberdade individual parece designar atributo fundamental, também é fato que o histórico de repressão, preconceito e desigualdade no tratamento social dispensado a estas instâncias religiosas não alude somente a fatos do passado, exigindo delas mobilização e estratégias ligadas a processos legitimatórios. Conforme referiu Negrão (1996), parte desta realidade resultou na interdição de terreiros, prisões e espancamento dos religiosos identificados como *feiticeiros*, *espertalhões* e *charlatões*. Ainda assim, se parte destes fatos não mais condizem com o presente, a atualidade não pretere conflitos e perseguições, agora promovidos em parte pelas igrejas neopentecostais<sup>3</sup>. Desta forma, a necessária articulação de unidades autônomas e, até certo ponto rivais, na formação de um “grupo” baseado na construção de uma identidade reivindicativa se demonstra complexa.

Certas realidades empíricas observadas no Rio Grande do Sul se deno-

<sup>1</sup> Ver Oro (2001).

<sup>2</sup> De acordo com Prandi (1991), Oro (2001) e Otero, Ávila, e Schoenfelder (2006).

<sup>3</sup> Neste aspecto, ver Oro (1999; 1997).

tam como interessantes ângulos de visão sobre as temáticas propostas<sup>4</sup>. Neste Estado, algumas entidades federativas vêm tentando mobilizar grupos afro-religiosos na intenção de reivindicar liberdade de expressão religiosa<sup>5</sup>. Estas, tensionando a *ocupação* da arena pública, valem-se de algumas estratégias dentre as quais cabe ser ressaltada a tentativa de eleição de representantes para cargos na sociedade política. Contudo, estes empreendimentos não se demonstram exitosos. Autores como Oro (2001), Otero, Ávila e Schoenfelder (2006), e Meirelles (2008), têm se debruçado sobre a questão, identificado a competição interna, a falta de centralização de poder e a fragmentação do campo afro-religioso gaúcho como principais motivos destes insucessos.

A problemática engendrada pelos pressupostos enunciados descortina uma lógica que insiste em apontar para o seguinte paradoxo: por um lado, o individualismo que concerne a estas práticas projeta uma maior *bricolagem*, maior autonomia na relação praticante e sistema religioso, acarretando um processo de universalização destas religiões. Tal fator ocasiona uma potencial expansão das mesmas - que deixam para traz seus traços étnicos constituindo-se em religiões abertas a todos; por outro lado, se tal individualização pode ser assim caracterizada como favorável a uma estratégia expansionista, bem como à harmoniosa adequação às características da contemporaneidade, a mesma conduz a uma extrema dificuldade na arregimentação de forças e na construção de uma *comunidade* de matriz africana, uma *identidade* em busca de legitimação frente aos embates típicos da sociedade civil fragmentada - neste caso exemplificados pela perseguição neopentecostal. Desta forma, penso que uma das chaves de acesso para a desconstrução deste paradoxo configure a clássica tensão entre individualismo e comunidade, amplamente debatida na teoria social. Este ten-

<sup>4</sup> Sobre as religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul, ver Oro (1999) e Correa (1990).

<sup>5</sup> Atualmente, neste Estado, pode ser caracterizada uma situação na qual ocorre uma verdadeira “guerra santa” processada no interior do sistema legislativo. Fato que exemplifica esta noção designa a polêmica do sacrifício de animais ocorrida em Porto Alegre, no ano de 2004, em que as práticas rituais afro-umbandistas foram colocadas sob uma “calorosa” discussão social devido a um novo código de proteção animal, nos dispositivos da Lei 11.915, aprovado em 2003 pela Assembléia Legislativa do Estado. Outro exemplo, que ocorre na mesma cidade, trata do atual conflito gerado pelo Projeto de Lei Complementar n° 234/90, que em 2008 proibiu o abandono de animais mortos em vias públicas, inviabilizando a prática do sacrifício de animais nas encruzilhadas, que se denota como traço ritual relevante e imprescindível a estas religiosidades. A situação se demonstrou ainda mais complexa, à medida que estes projetos de Lei de autoria de legisladores de confissão evangélica. Ambos os processos causaram polêmica, demandando das comunidades religiosas mencionadas iniciativas de legitimação dos cultos. Neste sentido, emendas complementares a estas Leis foram aprovadas no sentido de garantir a liberdade de culto religioso, em acordo com garantias constitucionais.

sionamento ora conduz à relação de inversa proporcionalidade entre individualização num grupo heterogêneo ou perda da individualidade em associações homogêneas e concisas, como na abordagem de Simmel (1977), ora traduz-se na difícil opção entre os valores liberdade e segurança, como propôs Bauman (2003). Tais ambigüidades referendam espécies de protótipos relacionais que dificilmente encontram equilíbrio na conexão indivíduo e grupo.

Ampliando esta noção, resalto que este debate logicamente recupera a diferenciação das tipologias sociais teoricamente distinguidas como sociedades tradicionais e complexas, correspondendo a cada uma destas o caráter hegemônico ora pertinente ao holismo, ora ao individualismo, nos termos de Dumont (1985). Desta maneira, torna-se importante detectar que se identifico as religiosidades em estudo como *individualistas*, tal caracterização discorre sobre seus aspectos pós-diáspora africana, em conformidade com os processos adaptativos em território brasileiro, ainda que estas religiões possam reter, em certas dimensões, qualidades derivadas de sua origem tradicional. Este individualismo traduz a idéia de que nestas religiosidades, as principais relações de lealdade, ética e tabu, que envolvem o iniciado, são mantidas entre este e sua entidade espiritual - o orixá<sup>6</sup>. Na melhor das hipóteses, tal lealdade se projetaria em relação às entidades que representam o terceiro ao qual se pertence (caso das entidades do líder espiritual), num sistema que por sua vez é metaforicamente similar a um complexo totêmico, típico das sociedades primitivas e (ou) tradicionais. Contudo, este ilusório totemismo não mais refere à representação de uma comunidade ou grupamento, mas a uma relação extremamente individualizada na qual a principal preocupação reside na perfeita harmonia entre iniciado e sua entidade correspondente, sendo o requisito básico para obtenção da dádiva religiosa em proveito pessoal. Desta forma, a idéia central que norteia esta reflexão, consiste na especulação sobre as possibilidades do deslocamento da lealdade à *entidade religiosa* em direção a uma *entidade civil*, politicamente articulada.

## AS RELIGIOSIDADES AFRICANISTAS: TEOLOGIA IORUBANA E TRANSFORMAÇÕES PÓS-DIÁSPORA

Creio que a compreensão sobre as relações de individualização e de sentimentos de pertença no contexto das religiões de matriz africana passa por algumas considerações sobre os princípios teológicos que caracterizam estas

<sup>6</sup> Para esta discussão, ver Prandi (2000).

práticas. No entanto, ciente do risco que esta explanação contém, na medida em que se observa também na teologia africanista uma imensa fragmentação de sentidos, tais considerações, ainda que num contexto muito amplo, se denotam essenciais para o desenvolvimento deste texto. Creio ser coerente a possibilidade de que alguns traços gerais possam ser atribuídos a uma ampla categoria designada religiões afro-brasileiras, como propôs Prandi (2001), na qual elementos da cultura Iorubá encontram-se majoritariamente aplicados, demonstrando-se hegemônicos em relação à aspectos culturais de outras origens, como a influência dos povos Bantos e Fons.

De acordo com Prandi (2001), na concepção Iorubá existem três planos donde se ancora a realidade: o *Aiê*, que correspondente ao mundo vivido pelo ser humano; o *Orum*, que designa o plano da morada dos deuses, dos orixás e dos antepassados; o mundo intermediário, ocupado pelos que aguardam para nascer. A partir da morte, o ser humano é conduzido a um processo evolutivo - a ancestralização - que culmina com sua chegada ao plano sagrado (*Aiê*) e com sua conseqüente divinização. Porém, ainda que os mortos vivam no *Aiê* e possam assumir o caráter de divindades, para que sejam lembrados e cultuados por sua tribo é necessário que em vida tenham acumulado feitos relevantes e, desta maneira, sejam venerados por sua comunidade. Nesta perspectiva, o culto aos antepassados dos clãs era característica básica da cultura iorubana em solo africano, sendo que a figura destas *entidades clânicas* se encontrava associada aos preceitos éticos e morais destes agrupamentos. Na mesma lógica, quando determinado homem acumulava feitos e conquistas suficientemente grandiosas para serem lembradas e admiradas por comunidades mais amplas, passava então a ser adorado por reinos inteiros. Aqui poderemos distinguir dois tipos de entidade cultuada: o ancestral do clã e o orixá. Este último, membro de uma comunidade mais ampla, tipifica o ser que chegou ao topo do processo de ancestralização. Em síntese, na cosmovisão Iorubá, o ser humano torna-se ancestral, ou mesmo orixá, de acordo com o grau de seus feitos (ou teologicamente falando, em acordo com seu processo evolutivo), passando a atuar sobre o mundo concreto e sobre os seres humanos. Quando orixá, o ser (com passado humano e vivido) não se transforma na divindade propriamente dita - aquela que representa a energia cósmica e os elementos mais básicos da natureza - mas numa espécie de intermediário entre ela e o mundo concreto, através de seu espírito e a partir da possessão.

Trata-se agora de observar que se boa parte desta cosmologia permane-

ce na essência da religiosidade africanista em terras brasileiras, grande porção dela desapareceu em função dos processos de troca cultural e de acordo com as implicações sociais a que foram submetidas às populações negras no país, fundamentalmente no que tange às relações escravagistas. Como relembram Prandi (2001), Da Silva (1995) e Bastide (1960), a escravidão promoveu na concepção de estrutura familiar do elemento negro um profundo efeito de desagregação. Desta maneira, o culto ao antepassado do clã foi não apenas esquecido como se tornou inviável, sendo amplamente suprimido pelo culto aos orixás maiores, das comunidades mais amplas, e que no Brasil conseguiram sobreviver na memória dos escravos. E é justamente no desaparecimento deste aspecto do culto que se encontra a transformação destas religiões numa concepção *não-ética, individualista e personalista*<sup>7</sup>. Ao mesmo tempo em que o culto ao antepassado clânico - o qual detinha a autoridade moral sobre determinado grupo - foi esquecido, desprovendo estas religiosidades de conteúdo moral, a tarefa de moralização do elemento negro no Brasil colonial seria provida com base num sistema jurídico já estabelecido e em conformidade com as tradições judaico-cristãs vigentes no país. Ressalte-se aqui, como bem observou Pierucci (2000), que os orixás, ao contrário dos *ancestrais*, não configuram divindades moralistas, que condenam ou castigam o mal, ao contrário das religiosidades surgidas da palavra e da ação de grandes profetas, cuja idéia central se assenta na regulamentação ética e moral da vida cotidiana de seus seguidores. Assim, religiões como o Candomblé enfatizaram a dimensão ritual, ou como corroborou Prandi, *“podem ser caracterizadas como religiões rituais cuja dimensão mágica supera em muito a dimensão que diz respeito aos aspectos morais”* (2000, p. 77).

Ainda em conformidade com Prandi (2000), se os aspectos morais e éticos aos quais as populações negras se orientavam no Brasil encontravam-se ligados às normas judiciais bem como à ideologia católica, coube à religiosidade negra regular somente as relações entre iniciado e sua divindade. Assim, os tabus, regras e preceitos decorrentes revelam-se na figura da relação devoto e sua entidade, seu orixá e, quando muito, em relação ao orixá correspondente ao tutor religioso – babalorixá ou yalorixá. Nesta perspectiva, os acontecimentos num terreiro se desenvolvem de acordo com a vontade do líder espiritual ou mesmo de acordo com a vontade da entidade espiritual deste líder. Na ocasião

<sup>7</sup> Deve-se considerar que o culto aos ancestrais não desapareceu totalmente no Brasil, fundamentalmente nos cultos de origem Bantu, como a Cabula, que acabou por originar a Macumba carioca e posteriormente a Umbanda (culto dos caboclos e preto-velhos) e Quimbanda (culto dos exus e pomba-giras).

do surgimento dos primeiros templos no país, estes já se projetavam como empreendimentos individuais.

Outro fator reportado por Prandi (2000) remonta ao esquecimento da língua mátria destes praticantes, o que levou a uma extrema complicação ritualística. Esta situação seria responsável pela *hipertrofia ritual* observada nestes cultos. Em síntese, estas características engendraram não apenas o aspecto individualista, como também ocasionaram o desenvolvimento de uma ritualização exacerbada, mágica e pictórica, que por sua vez desembocou em processos de competição interna ao campo afro-religioso. Com a crescente importância do rito, a indústria de artefatos direcionados aos cultos proliferou e a dimensão mágica voltada a soluções práticas para a vida de iniciados e simpatizantes transformou babalorixás em verdadeiros gestores de bens religiosos num mercado cada vez mais competitivo.

#### INDIVIDUALISMO, COLETIVIDADE E IDENTIDADE: ALGUMAS FERRAMENTAS TEÓRICAS

Como referi anteriormente, as concepções teóricas que abarcam as relações entre individualidades e coletividades constituem um aporte essencial para a reflexão sobre as religiões de matriz africana do ponto de vista de sua articulação política e, logicamente, dos processos de pertencimento social relativos a estas práticas. Compreendo que tal aproximação teórica descortine fecundas possibilidades analíticas quanto às lógicas de sociabilidades inerentes a estas religiosidades, fundamentais para a análise tanto dos insucessos eleitorais detectados no campo afro-religioso gaúcho, quanto dos possíveis formatos de construção identitária dos praticantes destas religiões no período atual. Busca-se aqui, a recuperação de conceitos que permitam não apenas a reflexão sobre os formatos associativos típicos de uma sociedade tradicional, mas sua passagem para as lógicas de pertencimento e construção identitária inerentes à contemporaneidade. Passagem esta que, aliás, ocorre em certa analogia com o desenvolvimento da religiosidade africanista, observada em suas circunstâncias originárias e contemporâneas.

O desenvolvimento teórico que refere o tensionamento referido (indivíduo x coletivo), parte também da observação do deslocamento de um mundo tradicional para uma realidade moderna, transformação na qual se projetam derivados os processos de divisão social do trabalho, formação dos Estados na-

cionais, progresso da racionalidade científica e da razão secular, bem como o aumento do individualismo. Neste sentido, algumas teorias revelam interessantes aportes para a reflexão de possíveis formatos associativos diferenciados, novos sentidos de pertencimento de acordo com as diferentes etapas referidas. Na perspectiva durkheimiana, estas transformações foram vistas sob uma fundamental preocupação com a coesão social, potencialmente ameaçada com o avanço da heterogeneidade e individualização. Desta maneira, Durkheim (1978a) traçou um panorama comparativo entre as sociedades antigas e modernas, verificando, sobretudo, os possíveis diferenciais referentes aos laços de solidariedade e à forma de organização social. Estes diferentes modelos de solidariedade encontrados nestas duas etapas históricas serão caracterizados como solidariedade mecânica e orgânica. As relações características da solidariedade mecânica estão baseadas na coesão oriunda da consciência coletiva, organizadas por um conjunto de crenças e sentimentos comuns a todos os membros do grupo, numa dimensão coletiva<sup>8</sup>. Na sociedade contemporânea, solidariedade orgânica, a coesão é estabelecida através da divisão e diferenciação de funções no interior da sociedade, ocasionando relações de interdependência das partes que compõem o todo social. Abordagem semelhante seria proposta por Tönnies (1973), na qual os valores de *comunidade* seriam sucedidos pelos da *sociedade*, de relações mais complexas. Nesta ótica, a grande diferenciação entre a comunidade, típica das sociedades tradicionais, e a sociedade, como realidade moderna, estaria na noção do *entendimento* entre os indivíduos, natural na comunidade tradicional e comprometido, racionalizado e intencional na sociedade moderna.

Enfoque pertinente relacionado à emergência da individualidade moderna trata das concepções Simmelianas, nas quais tal noção se projeta associada ao processo de ampliação dos grupos e círculos sociais de relação. Para Simmel (1977), à medida que a necessidade do consumo e do desenvolvimento de meios para o sustento avançou, engendrou tanto a diferenciação interna de grupos primitivos, com base no necessário desenvolvimento de competências, quanto à aproximação entre grupos distintos, devido às necessidades de ampliação de mercado e de interesses econômicos. Neste sentido, Simmel (1977) destaca que quanto maior a ampliação e o contato entre grupos, maior a individualização de seus elementos, heterogeneidade e fragmentação de seus quadros. A contrapartida descreve que quanto mais fechado e isolado o círculo, menor será a indivi-

<sup>8</sup> Características que Durkheim (1978b) observou nos sistemas totêmicos australianos, por ele considerados como a forma mais primitiva de religiosidade disponível à investigação.

dualidade de seu componente, bem como mais homogêneo e conciso o grupo.

No entanto, torna-se necessário considerar que a noção de individualismo, típica da modernidade, reconduz a outra discussão. A relação entre individualidade e liberdade, que por sua vez se refere aos processos de descentramento do sujeito, com base em oposições na relação indivíduo x razão x sujeito. Em seu pensamento mais tardio, Touraine (1999) propõe uma reavaliação da noção de sujeito, definindo como sua compreensão de modernidade esta histórica relação – carregada de tensões – entre razão e sujeito. Tanto para Touraine (1999), quanto para Bauman (2003), o aumento do individualismo que a idéia de modernidade engendrou não significou a liberdade propalada pelo ideário iluminista, na medida em que o debate entre objetividade e subjetividade, contaminado pelas odes ao racionalismo, suprimiu as possibilidades de subjetivação, reprimindo a emergência do sujeito, agente dotado de consciência e livre-arbítrio. A evolução técnica da indústria, na qual a autonomia profissional e a atividade criativa do sujeito foram invadidas pelo Fordismo e o Taylorismo, fora acompanhada, como lembrou Bauman (2003), por um intenso processo de controle social por parte dos setores dominantes. Tal controle levou Foucault (2003) a prescrever a morte do sujeito, numa sociedade constantemente vigiada e disciplinar, tendo seu surgimento no final do século XVIII e início do século XIX, com base na reformulação do sistema judiciário e penal. Na ótica foucaultiana, a impossibilidade da subjetividade liga-se a uma espécie de controle cuja superação não é possível. Para ele, o sistema capitalista só adquire viabilidade a partir das instituições que o garantem, que mantêm a ordem.

Contudo, a partir das transformações do mundo contemporâneo, como o aumento da fragmentação cultural, massificação da comunicação e disseminação do consumo exacerbado, bem como do declínio de todos os princípios unificadores da vida social como o Estado e o mercado, como proferiu Bauman (2001), processam-se algumas decorrências que variam de acordo com cada perspectiva teórica: para Touraine (1999), o retorno do sujeito se efetua; em Hall (2005), ocorrem os processos de descentramento do sujeito e a constante produção de identidades cambiantes de acordo com diferentes lógicas de poder; para Bauman (2001), projeta-se o aumento do individualismo e o sentimento de insegurança. Ao que toca a perspectiva de Touraine (1999), interessam as relações entre indivíduo, sujeito e ator. O sujeito, proposto pelo autor, não é a presença do universal no *nós*, mas o apelo a transformação do *si - mesmo* em ator, que se inicia no processo de subjetivação, com base na pe-

netração do sujeito no indivíduo e em sua parcial transformação de indivíduo à sujeito. Nesta visão, a identidade se constrói com base na interação entre os sujeitos que se constituem em ator coletivo, e com base no estabelecimento de uma oposição, ou seja, em relação com o outro.

Para Hall, as novas identidades conectadas a um indivíduo fragmentado se opõem à visão que até então pressupunha um sujeito racional, centrado e unificado (2005; 2000). Para ele, 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 estes processos 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, que corresponde ao chamamento do sujeito por estes discursos.

Em sua caracterização, Bauman (2001) definiu as mudanças da sociedade moderna rumo à contemporaneidade a partir das respectivas noções de modernidade sólida e modernidade líquida. Em seu enfoque, a modernidade líquida operou no declive da razão moderna e dos aspectos normativos e unificadores - os quais eram lembrados por Foucault (2003) - com base em alterações nos princípios de funcionamento do sistema capitalista, que nesta etapa não mais necessitavam do tipo de controle exercido anteriormente. Nesta nova condição, o capitalismo leve, mais volátil e menos regulador, engendra profundos sentimentos de insegurança com base nos desmanches do aparato estatal, nas relações de proteção do mercado e de assistência às classes trabalhadoras. Este tipo de sentimento gerado acaba por operar no ordenamento social. As coisas funcionam, agora, com base nestes princípios de incerteza. De forma sintética, o individualismo percebido na contemporaneidade refere-se ao quadro do *cada um por si*, que se por sua vez designa liberdade, traduz-se em sentimentos de insegurança e incerteza. Assim, para este autor, a incerteza e ansiedade despertadas por este individualismo exacerbado sugerem intenções de recuperação de lógicas comunitárias. Nesta perspectiva, estas intenções acabam por estabelecer a difícil escolha entre a proteção - refúgio ao abrigo da comunidade - ou a liberdade típica do individualismo. Neste sentido, a noção de construção identitária proposta por Bauman (2001) apresenta-se carregada deste tensionamento. Estas considerações teóricas serão retomadas adiante, ao serem aplicadas ao contexto das religiosidades de matriz africana na contemporaneidade.

## DA RAZÃO SECULAR À “SECULARIZAÇÃO ENCANTADA”

Se até este ponto procurei desenvolver um quadro sobre as relações teóricas concernentes aos processos de individualização e formação de coletividades e identidades, que possuem ligação estreita com a passagem de uma sociedade tradicional à modernidade, bem como ao contexto contemporâneo, relacionar estes deslocamentos às dinâmicas do campo religioso se projeta como condição essencial para este trabalho. Como referimos acima, dentre os fatores que compõem este quadro de deslocamentos, do tradicional ao contemporâneo, encontra-se também a questão religiosa, que nestas dinâmicas esteve orientada sob o avanço da razão secular. Para Weber (1994), o processo de secularização encontra-se conectado ao aumento da racionalidade e no conseqüente desencantamento do mundo, tendo o religioso assumido aspectos cada vez mais sistematizados e racionalistas. No entanto, é necessário observar que este afastamento das religiões dos espaços públicos, não parece ter levado a uma potencial perda de encantamento, mas sim, a uma espécie de *secularização encantada*<sup>9</sup>. Esta dinâmica permitiu a pluralização do campo religioso e a proliferação da oferta de bens religiosos que cada vez mais atendem a uma demanda considerável. Tratam-se de novas formas de aderir ao religioso, de maneiras menos institucionais e mais individualistas, em modos pessoais de crer, que se promovem de acordo com o trânsito constante que permeia tais ofertas.

Bom exemplo desta lógica aplicada ao campo religioso encontra reverberação no trabalho de Hervieu-Léger (1999), a partir de duas figuras típicas da modernidade religiosa contemporânea que designam o *peregrino* e o *convertido*. A idéia que caracteriza estes dois elementos repousa na noção de movimento. A figura do peregrino consiste no sujeito que se desloca entre os diferentes universos sagrados, conectando-se a uma comunidade móvel e transitória. O convertido delinea a personagem desprendida das tradições, heranças familiares e culturais, sem cujo desprendimento tornar-se-ia impossível seu principal objetivo: uma busca a si mesmo, ao seu interior. Sua busca é finita somente nos momentos em que adere à nova crença, num movimento de fratura com as tradições precedentes. Nesta concepção, a secularização deve ser observada enquanto processo de mudança nas concepções de vivências religiosas, que testemunham o abandono de antigos formatos institucionalizados, assim como o aumento do trânsito inter-religioso em campos e formas de participações reli-

<sup>9</sup> Ver Follman (2007) e Steil (2001).

giosas matizadas, menos reguladas e, sobretudo, num quadro em que a escolha do indivíduo e a ultrapassagem de velhas ortodoxias são imperativas.

## A METAMORFOSE DA ENTIDADE: ESPECULAÇÕES SOBRE UM PARADOXO

Reitero que o paradoxo estabelecido na possibilidade de articulação política de uma categoria tradicionalmente destituída de princípios organizacionais concisos aponta para duas direções. Se por um lado o individualismo típico das religiosidades africanistas projeta certa conformidade com as lógicas de sociabilidade contemporânea e com os novos formatos de vivência religiosa, por outro, dificulta sua arregimentação de forças visando estratégias de ocupação do espaço público. Tal articulação, em boa parte motivada pelos ataques neopentecostais, tem sido observada como ineficaz. Neste sentido, se uma realidade aponta para a universalização e o desprendimento das amarras étnicas como possível fator de expansão, a outra revela a dificuldade de construção de uma identidade unificada em prol de uma política de reivindicação, ou mesmo de combate ao oponente do campo religioso.

Creio que esta análise possa ser efetuada em relação direta com as disputas existentes no campo religioso brasileiro, entre africanistas e evangélicos, e alguns parâmetros de contextualização possam ser obtidos a partir da dinâmica dos *quadros* sócio-demográficos que compõem estas religiosidades. Deve-se ressaltar o fato de que se é bem verdade que as religiões de matriz africana comportaram um importante incremento de seu quadro de adeptos até os anos 1970, sobretudo a partir do crescimento da Umbanda, o censo de 2000 ratificou considerável diminuição neste número<sup>10</sup>. Observo que o decréscimo do número de componentes destas práticas se promove inversamente proporcional ao crescimento do segmento neopentecostal. O ataque da Igreja Universal do Reino de Deus pode ser assim reinterpretado como uma disputa

<sup>10</sup> Importante ressaltar, com base em Pierucci (2004), que boa parte desta retração demográfica referente aos cultos afro-brasileiros encontra na vertente umbandista – prática mais sincretista e ocidentalizada – seu maior expoente. Como observou este autor, a partir do censo de 1991, quando o IBGE passou a separar Umbanda e Candomblé, pode ser verificada que a vertente com maior decréscimo designa a Umbanda, enquanto as práticas mais africanizadas demonstram um sutil crescimento. No entanto, é também necessário destacar que este crescimento das práticas mais africanizadas também se relaciona com o trânsito interno do campo afro-brasileiro, no qual a tendência hegemônica configura a passagem do praticante umbandista ao Candomblé - neste sentido, ver Frigério (2005).

pelo capital simbólico do mercado religioso, destacando que as duas instâncias religiosas destinam atenção a uma mesma parcela de consumidores de bens religiosos, referindo-se às camadas populares que demandam serviços mágicos destinados ao plano material. O que observo como pertinente, é que estas duas religiosidades parecem remeter a certa adequação às lógicas de sociabilidade contemporânea, calcadas em dimensões individualistas. Porém, no caso do segmento evangélico, procura-se atrelar a este individualismo algumas concepções *modernas*, como a centralização de poder, hierarquização e burocratização dos cultos que, se na dimensão mágico-ritual contemplam uma proposta individualista, no aspecto identitário, corporativo, denotam características *modernas*, e até mesmo *pré-modernas* – nesta perspectiva *holistas*.

Não se propõe aqui circunscrever o paradoxo em estudo a estas disputas do campo religioso, cujos resultados se refletem na demografia religiosa do país. Porém, creio que tal embate exemplifique a complexidade que o individualismo engendra nas práticas africanistas, sobretudo quando a competição com o neopentecostalismo não refere apenas o aumento ou diminuição do número de praticantes, mas como referi na introdução, designa um conflito em torno da definição das lógicas de poder com base na ocupação de cargos públicos e na confecção de Leis que incidem diretamente nas práticas rituais do “adversário”. Assim, com base em sua centralização de poder, os neopentecostais não apenas vêm conquistando parte do mercado religioso outrora pertinente ao segmento *afro*, como também prosseguem elegendo representantes políticos na contra-mão do insucesso dos candidatos afro-religiosos.

Recorrer a este exemplo sugere a uma avaliação dos possíveis ganhos, ou perdas, na construção de uma identidade unificada por parte da categoria afro-religiosa. Conforme Bauman (2003) e Hall (2000), a construção de uma identidade permanente contém sérias dificuldades no contexto contemporâneo. Assim, se denota como transitória para Hall (2000), e apresenta a complexa necessidade da recorrente vigília das fronteiras em Bauman (2003). Touraine (1999) também discorre sobre estas possibilidades admitindo que a transformação do sujeito em ator coletivo, engajado na disputa pela gestão de determinado sistema de ação histórica em oposição a um adversário, não signifique de modo algum a sua identificação completa e permanente com a coletividade. Desta forma, creio que se o insucesso nos pleitos eleitorais decorre da fragilidade de uma sólida construção identitária, ele não revela a impossibilidade de que estas religiosidades aglutinem forças em determinados

momentos críticos, de ameaça à liberdade de culto. Em algumas circunstâncias ocorridas no Rio Grande do Sul, caso das mobilizações engendradas pela polêmica do sacrifício de animais, os praticantes das religiões de matriz africana mobilizaram-se fazendo pressão em frente aos prédios dos órgãos legislativos, recebendo espaço na grande imprensa e acionando discursos que se orientavam como estratégias de legitimação. Assim, ainda que em casos isolados, creio que esta aglutinação seja possível, e ainda que uma dimensão conflitiva configure a idéia de *ethos* da categoria, poderá ela atuar como um fator associativo. Um conflito maior, que coloca em jogo a liberdade de culto de toda a categoria, dilui as competições e diferenças internas, promovendo a coesão ainda que em função de uma circunstância específica. Simmel aborda o conflito em sua dimensão positiva, como fator associativo: “*O conflito está assim destinado a resolver dualismos divergentes; é um modo de conseguir algum tipo de unidade, ainda que através da aniquilação de uma das partes conflitantes*” (1983, p. 122). Porém, o aspecto conflitivo não resguarda apenas as categorias envolvidas nos confrontos, mas sim os diversos elementos que decompõem uma das categorias envolvidas, ou seja, os diversos *terreiros* e unidades de culto. Aqui se admite o conflito externo como força de coesão entre um grupo que também comporta conflitos internos. Conforme Simmel, “*uma certa quantidade de discordância interna e controvérsia externa estão organicamente vinculadas aos próprios elementos que, em última instância, mantém o grupo ligado*” (1983, p. 122)..

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Compreendo que o aspecto da autoridade religiosa delinieie um dos temas mais caros ao círculo de relações inerentes ao campo afro-religioso. Uma forma de conhecimento transmitido oralmente e atualizado ritualisticamente, se projeta como conhecimento empírico, adquirido na vivência e na prática diária do culto religioso. A prescrição de um formato unificador de culto, condição útil na formação de uma identidade, vai exatamente ao encontro desta faceta. A homogeneização do grupo reduziria a liberdade da unidade de culto, do terreiro, do babalorixá, em detrimento de uma construção externa promovida por lógicas de poder inerentes a um campo já em constante competição. Desta forma, creio que salvo algumas circunstâncias de extrema ameaça, a constituição de uma identidade fixa não seja possível em longo prazo.

Ainda assim, reporto que a competitividade, fragmentação e a dificulda-

de de uma unificação identitária pode por outro lado promover certa estratégia de universalização. O conflito de natureza *endógena*, pertinente às disputas internas ao campo afro-religioso, exemplificadas na competição entre terreiros e babalorixás, pode inclusive fomentar a fortificação da categoria. Refiro-me a um crescimento baseado nesta mesma competitividade, numa lógica análoga a de um mercado de bens. Quanto mais comportar competitividade, mais atrativos simbólicos pode dispor, e conseqüentemente, maior penetração nos quadros sociais. Ressalto que, se a formatação de fronteiras identitárias acaba por efetuar um processo de exclusão e inclusão, poderia então fragilizar ainda mais os quadros destas religiosidades. Um resgate étnico parece ser de difícil acesso neste caso. De fato, algumas estratégias análogas às construções não-móveis e ostensivamente reguladoras de certas fronteiras culturais parecem proceder com certa eficácia nos diferentes setores sociais. Contudo, os exemplos que referem as políticas de reconhecimento de minorias étnicas e culturais, ou as políticas de atribuição racial típicas do movimento negro brasileiro, ou ainda, as próprias estratégias expansionistas neopentecostais, parecem ser de difícil aplicação ao contexto das religiosidades africanas. Creio que uma definição fronteira e uma identidade não cambiante seja processo raro ao caso das religiosidades em estudo.

A lealdade em direção ao outro, ou a outros líderes, que não sejam *aquela*, proprietário do carisma necessário para que se permita a intermediação entre o praticante e sua entidade, por meio da iniciação, parece ser de difícil aceitação. Se o crente permite que alguém conduza esta intermediação, entre seu viver e seu orixá, o faz enquanto não possui as qualidades necessárias para se tornar independente, babalorixá de si mesmo, em seu modo mais pessoal de crer, típico das religiosidades contemporâneas. O deslocamento da lealdade referendada à entidade religiosa em direção à entidade reivindicativa parece ser possível, porém, em situações de extrema ameaça. Além desta possibilidade, parece que deve continuar ao nível mais restrito, individual, entre o ser e sua própria fé.

## REFERÊNCIAS

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. Paris: Press Universitaires de France, 1960.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*, Rio de Janeiro: J. Zahar, 2001.

\_\_\_\_\_. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2003.

CORREA, Norton. F. *O Batuque do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1990.

DA SILVA, Vagner Gonçalves. *Orixás da Metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995.

DUMONT, Louis. *O Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

DURKHEIM, Émile. *Da divisão do trabalho social*. São Paulo: Abril Cultural, 1978a.

\_\_\_\_\_. As formas elementares da vida religiosa. In: DURKHEIM, Émile. *Da divisão do trabalho social*. São Paulo: Abril Cultural, 1978b.

FOLLMAN, José Ivo. Por onde caminham as religiões e religiosidades, hoje: notas para uma reflexão sobre a secularização encantada. In: WACHHOLZ, Wilhelm wachholz. (Org.). *O luteranismo no contexto religioso brasileiro*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU, 2003.

FRIGÉRIO, Alejandro. Reafricanização em Diásporas Religiosas Secundárias: a construção de uma religião mundial. *Religião e Sociedade*, v. 25, n. 2, Rio de Janeiro, ISER, p. 136-160, 2005.

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

\_\_\_\_\_. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.). *Identidade e Diferença*. A perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris: Flammarion, 1999.

Negrão, L. *Entre a Cruz e a Encruzilhada: Formação do Campo Umbandista em São Paulo*. São Paulo: Ed. USP, 1996.

ORO, Ari Pedro. Religião e política nas eleições 2000 em Porto Alegre. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 2, n.3, Setembro, p. 9-70, 2001.

\_\_\_\_\_. *Axé Mercosul: As Religiões Afro-brasileiras Nos Países do Prata*. Petrópolis: Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. Neopentecostais e Afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra? *Debates do NER*, Porto Alegre, v.1, n.1, Novembro, p. 10-36, 1997.

OTERO, Andréa; ÁVILA, Cíntia; SCHOENFELDER, Rosilene. Religiões Afro-Brasileiras: rivalidade e fracasso eleitoral. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 7, n.10, jul./dez., p. 129-148, 2006.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Apêndice: as religiões no Brasil. In: HELLERN, Victor. (Org.), *O Livro das Religiões*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. Bye bye, Brasil – O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. *Estudos Avançados*, v. 18, n. 52, p. 17-28, 2004.

PRANDI, Reginaldo. O Candomblé e o Tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 16, n. 47, p. 43-58, 2001.

\_\_\_\_\_. Hipertrofia ritual das religiões afro-brasileiras. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 56, p. 77-88, 2000.

\_\_\_\_\_. *Os Candomblés de São Paulo*. São Paulo: Hucitec; EDUSP, 1991.

SIMMEL, Georg. *Sociologia I: estudos sobre las formas de socialización*. Madrid: Alianza Editorial, 1977.

\_\_\_\_\_. A natureza sociológica do conflito. In: MORAIS FILHO, Evaristo. (Org.). *SIMMEL. Sociología*. São Paulo: Ática, 1983.

STEIL, Carlos Alberto. Pluralismo, Modernidade e Transformações do Campo Religioso. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, v. 3, n. 3, p. 115-129, 2001.

TOURAINÉ, Alain. *Crítica da Modernidade*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1999.

TÖNNIES, Ferdinand. Comunidade e sociedade como entidades típico-ideais. In: FERNANDES, Florestan. (Org.). *Comunidade e Sociedade*. São Paulo: Nacional, 1973.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1994.

*Recebido em 29/05/2009*  
*Aprovado em 16/07/2009*