

# Reafricanização e luta por reconhecimento nos terreiros de candomblé do Recife/PE: o caso do Ilê Axé Obá Aganju<sup>1</sup>

Bárbara Luna de Araújo/UFPB

Cláudia Maria da Silva Cruz/Unicap

**Resumo:** Este trabalho tem por objetivo analisar os movimentos de reafricanização como estratégia de luta por reconhecimento nos terreiros de candomblé de Recife/PE a partir de um estudo sobre o Ilê Axé Obá Aganju do Pai Vicente de Xangô. As religiões de matrizes africanas no Brasil sempre foram alvo de discriminação e intolerância religiosa. Atualmente, esse processo tem se acirrado devido a ascensão – no campo político – de um presidente de extrema-direita. Para Axel Honneth, as situações de desrespeito sofridas podem configurar um atentado à identidade, causando danos tanto psicológicos quanto sociais para os grupos atingidos. Ou seja, a não realização – pelas pessoas ou pelos grupos – da autoconfiança, autorrespeito e autoestima ameaça diretamente a identidade dos seres humanos causando danos na sua vida social, assim como as doenças causam danos no corpo físico. Mas, para além desses danos, as experiências de desrespeito oferecem também o impulso para a luta social, para a luta por reconhecimento. O desrespeito a uma dessas esferas gera sentimentos de atrito moral que fundamentam as lutas sociais. Entendendo os movimentos de reafricanização como tentativas, pela comunidade de afrodescendentes, de retomada dos valores africanos no que diz respeito ao resgate ou construção de tradições que possam expressar a particularidade de uma identidade negro-orientada, propõe-se aqui uma análise desse fenômeno como estratégia política de luta e de marcação das diferenças.

**Palavras-chave:** Candomblé. Luta por reconhecimento. Reafricanização.

## 1. Introdução

Em 1952, aos 27 anos de idade, Frantz Fanon publicava *Pele Negra, Máscaras Brancas*, um dos quatro livros mais importantes de sua curta e frutífera carreira. Na obra, o autor antecipa em décadas o debate sobre o colonialismo e o reconhecimento a partir das relações raciais. Apesar de sua importância, o livro passou grande parte do tempo esquecido, sendo retomado o seu estudo a partir da década de 1980 pelos autores da chamada “diáspora negra”, os percussores dos estudos pós-coloniais, entre eles, Homi Bhabha e Edward Said.

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado na 32ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 30 de outubro e 06 de novembro de 2020.

*Pele Negra, Máscaras Brancas* é um livro poético, político e metafórico. O estilo peculiar da escrita de Fanon pode causar estranheza e atordoamento ao leitor de primeira viagem. Não tem o formato acadêmico convencional. Porém, as questões trazidas por ele influenciaram os estudos raciais ao redor do globo. O que quer o homem negro? Essa é a principal indagação do autor. Ao iniciar o debate, Fanon afirma que, para ele, o negro não é um homem:

Mesmo expondo-me ao ressentimento dos meus irmãos de cor, direi que o negro não é um homem. Há uma zona de não-ser, uma região extraordinariamente estéril e árida, uma rampa essencialmente despojada, onde um autêntico ressurgimento pode acontecer” (FANON, 2008: 26)

Nessas linhas, colocadas nas primeiras páginas do livro, fica claro que o autor está tratando do sofrimento psíquico imposto ao negro a partir da relação colonial. Não devemos esquecer a formação de Fanon em psiquiatria, fato que faz dessa obra uma crítica à psicanálise, área de conhecimento que comumente centra seus diagnósticos apenas no sujeito. Pelo contrário, Fanon enxerga no homem negro um sujeito humano que, ao se construir dentro da situação colonial dicotômica (negro/branco) e racista, acaba se tornando um não-homem. Todo esse processo é acalentado, na sociedade europeia pós-escravocrata, por um exercício de negação da cor realizado tanto por negros quanto por brancos. Nesse empreendimento, os conflitos raciais são diluídos em nome de uma ideal de nação universalizante enquanto atitudes de preconceito e reforço de estereótipos ganham força no seio da sociedade. A partir dessas reflexões, Fanon destrói o mito de que na França não existiria racismo.

A França da década de 1950 se dizia uma nação sem preconceitos, porém, ao levantar essa bandeira, o povo francês deixava de discutir os efeitos do regime colonial e escravocrata. Para Fanon, ser indiferente às questões raciais significava privilegiar uma raça específica, a saber, a raça branca. Esse tipo de visão de mundo trazia consequências psicológicas drásticas para o próprio negro que, vivendo sobre a égide da igualdade, sentia cotidianamente os dissabores da cor. Esse cenário desencadeia um processo de negação, algo como um “racismo do negro contra o próprio negro”.

Apesar de ter gerado grande polêmica na época em que foi escrita, essa análise de Fanon deixa de causar espanto quando passamos a entender que, em uma sociedade na qual a cor é negada em prol de uma suposta identidade nacional, mas, no entanto,

permanece como um forte marcador de diferenças, o tipo ideal de sucesso, educação, beleza e civilidade sempre será o homem branco: “o negro quer ser branco. O branco incita-se a assumir a condição de ser humano” (Fanon, 2008: 27). O negro internaliza assim o preconceito contra a sua própria raça, negando a sua cor perante a população branca e competindo com outros negros nas relações cotidianas com seus iguais.

Comparam-se com outros homens de cor buscando características que os tornem superiores. Tentam ao máximo embranquecer, seja através da linguagem rebuscada, do estudo, da relação amorosa com pessoas brancas. É a busca obsessora pelo reconhecimento. A vontade de sentir-se aceito. Para Fanon:

O homem só é humano na medida em que ele quer se impor a um outro homem, a fim de ser reconhecido. Enquanto ele não é efetivamente reconhecido pelo outro, é este outro que permanece o tema de sua ação. É deste outro, do reconhecimento por este outro que dependem o seu valor e sua realidade humana. (FANON, 2008: 180)

O sistema colonial cria o negro e o insere nesse ciclo de relação com o branco que Fanon chega a denominar de “infernial”. O negro vive em um campo de opressão que só podemos entender a partir da relação colonial. O autor irá mostrar que o reconhecimento é o caminho para romper esse ciclo. Através do reconhecimento podemos devolver a humanidade ao outro. Porém, não se chega à etapa do reconhecimento sem luta. Nesse sentido, *Peles Negras, Máscaras Brancas* proclama a libertação do negro de si mesmo tornando-o assim um indivíduo de ação em busca da sua verdadeira liberdade. Proponho aqui que esse caminho em busca de liberdade e reconhecimento é o percorrido por Pai Vicente de Xangô à frente do seu terreiro, o Ilê Axé Obá Aganju.

Não consigo precisar o ano que tive o primeiro contato com Pai Vicente de Xangô e seu terreiro localizado na comunidade do Cardoso, bairro da Madalena, zona oeste recifense. Acredito que entre 2003 e 2005. Dei conta da existência dessa casa de culto por meio da minha avó<sup>2</sup> que muito atenta às rádios locais, escutou no programa do radialista Geraldo Freire<sup>3</sup> uma entrevista com o babalorixá. Lembro dela insistindo para que a

---

<sup>2</sup> Minha avó – já falecida – foi mãe-de-santo, sacerdotisa primeira do candomblé, tendo dirigido por mais de duas décadas o Centro Africano Oxum Pandá, localizado no Alto Nossa Senhora de Fátima – conhecido popularmente como Alto da Foice – que fica na área dos chamados “altos” ou “morros” de Casa Amarela, uma localidade ocupada por população de baixa renda e tradicionalmente conhecida como de grande concentração de terreiros dentro da zona norte recifense.

<sup>3</sup> O programa Super Manhã com Geraldo Freire é, ainda hoje, líder de audiência no seu segmento e seu apresentador é conhecido no estado como o “comunicador da maioria”.

família visitasse o terreiro deste sacerdote que pareceu ser bastante “entendido”<sup>4</sup>, sobretudo porque tinha *feito o santo*<sup>5</sup> em África. Assim fizemos. Dessa primeira visita, lembro das fotos que Pai Vicente exibia (e exhibe até hoje) nas paredes do seu salão: sacerdotes africanos, visitantes nigerianos, imagens do culto tal como ocorre em África. Era o processo de reafrikanização cuja teoria eu só tomaria conhecimento anos depois.

Para Reginaldo Prandi (2001), reafrikanização<sup>6</sup> constitui as tentativas, pela comunidade de afrodescendentes, de retomada dos valores africanos no que diz respeito ao resgate ou construção de tradições que possam expressar a particularidade de uma identidade negro-orientada. Se levarmos em consideração o fato do desenvolvimento do candomblé no Brasil ter sido marcado, entre outros fatores, pela necessidade dos grupos negros em reelaborarem a sua identidade religiosa sob as condições nada favoráveis da escravidão e, logo em seguida, do abandono social, é possível encarar o movimento de reafrikanização também como uma estratégia política na qual o retorno às raízes africanas representa a busca da origem e da autenticidade<sup>7</sup> do ser negro (Prandi, 2001). Portanto, acreditei ser possível, a partir da abordagem desse fenômeno e da conjuntura política na qual o país se encontra, fazer uma leitura do candomblé no momento em que ele incorpora e manifesta críticas em relação ao mundo tal como é, com suas injustiças e desigualdades.

## **2. As teorias do reconhecimento – George Mead e Axel Honneth**

### **2.1. Mente, *self* e sociedade**

Para entender as teorias do reconhecimento precisamos voltar a 1934, ano de lançamento do livro *Mente, Self e Sociedade*, uma compilação de textos selecionada pelos

---

<sup>4</sup> No candomblé “entendido” é o pai/mãe de santo que demonstra conhecimento aprofundado sobre os preceitos do culto.

<sup>5</sup> Realizar o ritual de entrada no culto. Na verdade, Pai Vicente renovou seu santo com Pai Maninho – esse sim teria viajado à África em busca de novos elementos para seu culto.

<sup>6</sup> Alguns teóricos chamam o fenômeno de africanização, outros de reafrikanização ou ainda (re) africanização. Optei aqui pelo segundo termo uma vez que os interlocutores da pesquisa apontam para o sentido de que existia uma religião africana que ao chegar no Brasil sincretizou-se com o catolicismo como forma de resistência. Para eles, agora é chegado o momento de retorno à essa África mítica e política onde se encontram suas origens.

<sup>7</sup> Aqui o termo “origem” e “autenticidade” nos remete às questões sociais trazidas pela perda da tradição. Para Capone (2018), toda vez que a tradição é ameaçada pelo avanço da modernidade o motor da busca das origens e do “ser autêntico” é ativado. Neste sentido, o movimento em direção ao passado funciona como instrumento político de legitimação do grupo que reivindica essa autenticidade.

alunos de George Mead três anos depois de sua morte. George Herbert Mead foi professor de Filosofia e Sociologia na Universidade de Chicago entre os anos de 1894 e 1931, se destacando como um grande expoente daquela instituição. Suas ideias tiveram raízes no pragmatismo filosófico e no behaviorismo psicológico, este último determinante em suas análises sobre *self*, mente e sociedade. Depois, esse campo de análise ficaria conhecido como Psicologia Social e Mead de certa forma inovou esses estudos por dar mais importância às relações sociais do que as mentes individuais.

Para ele, a psicologia enxergava o comportamento humano de forma muito unilateral. Centrava as análises sempre na perspectiva biológica do estímulo-resposta, sem levar em consideração a interação social. Suas ideias terminaram por influenciar a escola sociológica denominada Interacionismo Simbólico e também as recentes teorias do reconhecimento sempre em torno do conceito de *self*.

*Self* é um dos conceitos mais importantes cunhados pelo autor. Grosso modo, podemos chamar de *self* a maneira pela qual nós formamos uma ideia de nós mesmos a partir da experiência com os outros. Tal capacidade só pode ser desenvolvida por humanos por meio da socialização. Segundo o autor:

O *self* é algo que passa por um desenvolvimento. Não está presente inicialmente, no momento do nascimento, mas decorre do processo das experiências e atividades sociais, ou seja, desenvolve-se no indivíduo em resultado de suas relações com esse processo como um todo e com outros indivíduos dentro desse mesmo processo. (MEAD, 2010: 151)

Para ilustrar essa teoria, Mead vai analisar a linguagem, as brincadeiras e jogos infantis como constituintes da primeira etapa da socialização humana. Para ele, a linguagem é o elemento principal e essencial ao desenvolvimento do *self*. É a comunicação significativa com outros indivíduos e com nós mesmos que introduz o *self*. A etapa seguinte se processa através do brincar. Como, por exemplo, o diálogo, na primeira infância, de crianças com seus amigos imaginários. Através da imaginação, as crianças organizam perguntas e respostas que são espelho das que esperam das pessoas reais e também de si própria. Assim começa a constituição do *self*.

Já em relação aos jogos, outro tipo de fenômeno é observado. O autor forja o conceito denominado “o outro generalizado” que nada mais é que a incorporação na nossa prática cotidiana da noção de um “outro” mesmo que seja idealizado. É assim nos jogos infantis quando as crianças necessitam respeitar regras pré-estabelecidas. Elas precisam

estar prontas para assumir o papel do outro, para pensar na reação de cada um dos participantes do jogo e só depois decidir o que fazer. Para Mead, é a partir daí que a criança passa a perceber o mundo como mediado por regras sociais, ou seja, pela interação com os outros. Só assim o *self* estará completo.

Nesse sentido, *self* pode ser definido como a capacidade de enxergar a nós mesmos pelo olhar do outro. Isso só é possível por causa da comunicação, da interação social. A interação é base da formação do “eu”, logo, Mead não acredita na ideia de que esse “eu” possua uma pré-existência. Para ele, essa consciência firme de quem somos só passa a existir a partir das experiências cotidianas com os outros. Dentro dessa linha de pensamento, conceitos como ação e identidade passam a ser entendidos a partir da ideia de um “outro” no horizonte de interação, mesmo que este “outro” não esteja fisicamente presente. Essa é a principal ponte do autor com o interacionismo simbólico.

Percebe-se assim que Mead encara o indivíduo como um ser complexo, de várias dimensões, construídas sempre a partir de suas relações sociais. O sujeito não é edificado só, mas a partir de um “nós”. Em termos de investigação social, essa forma de encarar os fatos, proporcionou um crescimento da pesquisa qualitativa no campo sociológico, focando também na técnica de coleta de dados baseada na história de vida. Antes de Mead ter influenciado o campo do interacionismo simbólico, as histórias de vida eram criadas a partir de heróis isolados, como se esses fossem personagens criados sozinhos, sem interação com outras pessoas. A partir de então, esses indivíduos passaram a ser encarados como produtos da interação social.

Percebe-se que, para Mead, não existe um sujeito pronto que é jogado na sociedade. Pelo contrário, esse sujeito vai ser o resultado de um processo que envolve linguagem e papéis. Nós entendemos o que somos pelo que o outro é. O outro generalizado passa ser a comunidade que você faz parte e o *self* só estará completo quando a ação das pessoas ao seu redor começa a fazer sentido para você.

O *self* é constituído por duas dimensões: o eu e o mim. O “eu” representa a consciência e a racionalização, enquanto o “mim” representa os padrões da sociedade que são internalizados pelo sujeito. Quando, no indivíduo, existe um descompasso entre essas duas dimensões, o sujeito fica insatisfeito com os “outros” que a sociedade oferece para ele surgindo assim os questionamentos acerca da identidade e do reconhecimento.

### 2.3 Luta por reconhecimento

Na mesma década em que a compilação dos estudos de Mead era publicada, Max Horkheimer assumia, na Universidade de Frankfurt, a direção do Instituto de Pesquisa Social, referência nos estudos da obra de Karl Marx e do marxismo o qual deu início a corrente teórica denominada Teoria Crítica. Entre as figuras de destaque que passaram pela direção do instituto ao longo dos anos estão também Theodor Adorno, Jürgen Habermas e Axel Honneth.

Honneth – nascido em 1949 – apresenta-se como um grande expoente da Teoria Crítica. Foi assistente de Jürgen Habermas na Universidade de Frankfurt entre os anos 1984 e 1990, período no qual realizou sua tese de livre-docência cujos resultados foram publicados no livro *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Seus escritos, anteriores à Luta por Reconhecimento, consistiam em uma revisão das teorias de Horkheimer no sentido de corrigir o que o autor chamará de “déficit sociológico”, empreendimento que não foi levado à frente por Habermas. Para Honneth, grande parte dos teóricos da Escola de Frankfurt não levou em consideração a ação social do sujeito como mediador dos conflitos sociais. Essa revisão irá culminar na sua teoria do reconhecimento.

Honneth deixa claro que a base da interação social é o conflito. Será a partir dos conflitos oriundos do desrespeito social e dos ataques à identidade pessoal ou coletiva que o autor irá tecer seu arcabouço teórico. Para tanto, ele retoma a ideia de reconhecimento de Hegel. Hegel nos explica que devemos nossa identidade positiva ao reconhecimento dessa mesma identidade pelos outros, nossos pares sociais. Para atualizar as ideias hegelianas, Honneth utiliza ainda Mead e a teoria do *self*. Segundo o autor:

É do entrelaçamento interno de individualização e reconhecimento, esclarecido por Hegel e Mead, que resulta aquela vulnerabilidade particular dos seres humanos, identificada com o conceito de "desrespeito": visto que a auto-imagem normativa de cada ser humano, de seu "Me", como disse Mead, depende da possibilidade de um resseguro constante no outro, vai de par com a experiência de desrespeito o perigo de uma lesão, capaz de desmoronar a identidade da pessoa inteira. (HONNETH, 2003: 213-214)

Como vimos anteriormente, para Mead, a constituição do “mim” depende da relação de reconhecimento com o “outro”. O indivíduo só passa a entender o que ele é pelo o que o outro é. Diante disso, as situações de desrespeito sofridas podem configurar

um atentado à identidade, causando danos tanto psicológicos quanto sociais. Mas, para além desses danos, as experiências de desrespeito oferecem também o impulso para a luta social, para a luta por reconhecimento.

Para explicar melhor o seu conceito de reconhecimento, Honneth o divide em três esferas: a esfera emotiva (amor), a esfera jurídica-moral (direito) e a esfera da estima social (estima). A esfera do amor traz o reconhecimento a partir das nossas relações primárias. Por exemplo, a relação entre mãe e filho nasce de um amor que incute no filho a noção de autoconfiança importante para a sua socialização. Já da esfera jurídica-moral surgem os direitos sociais como se fossem símbolos de um respeito que a comunidade deve aos cidadãos, isso imprime no indivíduo autorrespeito. Por fim, na terceira esfera, o que está em jogo são as particularidades únicas de cada pessoa, como o estilo de vida ou a participação em um trabalho útil valorizado, isso transmite a ideia de autoestima.

Para Honneth, a não realização da autoconfiança, autorrespeito e autoestima ameaça diretamente a identidade dos seres humanos causando danos na sua vida social assim como as doenças causam danos no corpo físico. O desrespeito a uma dessas esferas gera sentimentos de atrito moral que fundamentam as lutas sociais. Nas palavras dele: “as reações negativas que acompanham no plano psíquico a experiência de desrespeito podem representar de maneira exata a base motivacional afetiva na qual está ancorada a luta por reconhecimento”. (HONNETH, 2003: 218).

Sendo assim, o autor contraria teóricos clássicos da sociologia, rejeitando a ideia de que as lutas sociais ocorrem por questões de interesses que resultam da má distribuição das oportunidades materiais. Para ele, lutas sociais é um processo no qual situações de desrespeito são identificadas como experiência comum a um grupo inteiro que, reconhecendo-se como iguais, constroem uma identidade coletiva que possibilita a criação de estratégias de luta. Por trás de todo esse procedimento há sempre uma luta moral pela possibilidade de que seu estilo de vida ou sua posição social sejam aceitos pela coletividade. Surgem assim os movimentos sociais, tão importantes para motivar mudanças no seio da sociedade, que nada mais são do que resultado de uma luta por reconhecimento.

### **3. Alguns apontamentos sobre reafriização no candomblé**

Sobre a reafricanização nos terreiros, cabe aqui discutir o que nos diz Reginaldo Prandi, um dos autores que inauguraram os estudos sobre o fenômeno. Para o autor, ainda na década de 1970, fora da academia, a resistência à ditadura vivia o seu auge e – impulsionados pelo crescimento econômico – os nordestinos migravam em busca de uma nova vida em outras regiões do país. Neste cenário, pais e mães de santo encontraram terreno fértil para construir seus terreiros em cidades do Sudeste<sup>8</sup>. Foi então que se deu o fenômeno da africanização. Longe de suas raízes nordestinas, inserido na grande cidade, o candomblé passou a ser uma religião voltada para toda a população e não apenas para os negros (apesar de esses continuarem sendo maioria). Além disso, fez grande sucesso entre artistas, intelectuais e pessoas da classe média, principalmente nas cidades do Rio de Janeiro e de São Paulo.

Diante dessas mudanças, os terreiros – tão distantes da Bahia que estavam – buscaram uma outra forma de legitimação, dessa vez, retornando à África. Começou o movimento que Prandi (1998) denominou de *africanização*. Como explica o autor: “voltar à África não para ser africano nem para ser negro, mas para recuperar um patrimônio cuja presença no Brasil é agora motivo de orgulho, sabedoria e reconhecimento público (...)”. (p.161). A africanização envolve ainda a intelectualização dos sacerdotes do candomblé, a dessincretização com o catolicismo e a reorganização do culto conforme o modelo africano contemporâneo. Como explica Hofbauer:

Tais convicções motivam diversos sacerdotes não apenas a retirar dos terreiros as imagens de santos. Também o costume de levar o/a recém-iniciado/a (iaô) a uma igreja para assistir à missa antes do axexê é agora criticado. Algumas casas promovem “toques de despedida”, em que os caboclos, até então cultuados, são ‘expulsos’, uma vez que se entende que os caboclos, enquanto espíritos ancestrais indígenas, constituem um elemento estranho à “verdadeira tradição africana” (2012, p. 104)

Outra preocupação dos terreiros africanizados diz respeito ao aprendizado da língua ritualística. Muitos sacerdotes, insatisfeitos por não entenderem o significado das palavras proferidas nos cultos, procuram aperfeiçoar seu vocabulário em relação a língua ioruba. Além disso, a busca por um maior conhecimento religioso envolve também viagens aos lugares considerados sagrados da África (p. ex. Nigéria e Benin) e a leitura

---

<sup>8</sup> Isso não quer dizer que tais manifestações religiosas não existissem na sociedade paulistana, significa apenas que o candomblé não tinha se constituído de forma significativa ali.

de obras científicas sobre religiões afro-brasileiras<sup>9</sup>. Por isso, para Prandi (2007), africanizar será sempre sinônimo de intelectualizar.

Dentro das análises do autor, chama a atenção dois fatores: 1 – o início da africanização se deu no momento em que esses terreiros do Sudeste começaram a abrir as suas portas aos brancos escolarizados; 2 – o movimento de africanização foi impulsionado pela competição em um acirrado mercado religioso no qual as religiões de matriz africana estavam perdendo espaço. Para o autor, o primeiro fator contribuiu para que o candomblé passasse de uma religião étnica para uma religião universal (com acesso para todos e não mais uma religião de negros) e o segundo fator derivou da penetração do capitalismo avançado nas religiões que, agora, competem entre si por formação de clientela. Desse modo, Prandi concentra suas análises na forma como a religião, pouco a pouco, deixa de ser um fenômeno coletivo que gera coesão social para centrar-se no indivíduo que deseja “consumir” uma experiência religiosa e voltar para casa sem criar maiores laços com a comunidade em questão.

Longe de desprezar as contribuições do autor para a compreensão das religiões de origem africana no Brasil, proponho aqui seguir um caminho mais dialético ao tratar do fenômeno. Isso ocorre porque, os caminhos apontados por Prandi – principalmente no que concerne à distância ou proximidade dos chamados terreiros tradicionais da Bahia, intelectualização dos líderes religiosos, presença de brancos e acirrado mercado religioso – ganha novos contornos a partir do momento que os terreiros do Nordeste, epicentro das religiões de matrizes africanas no Brasil, começam a investir no discurso da reafrikanização.

Para solucionar esse problema seguiremos os passos de outros autores e outras abordagens. Basta lembrar que, a teoria da africanização inicialmente proposta por Prandi (2001) sofreu algumas revisões das quais se destacam duas. A primeira delas foi trazida pela antropóloga americana Diana Brown (1994) que aponta uma ligação entre as mudanças sofridas nas religiões de matriz africana e os processos de polarização racial no Brasil. Para esta autora, os movimentos de africanização coincidem com o fortalecimento do movimento negro no país (a partir da década de 1970). Dessa forma,

---

<sup>9</sup> Prova disso é o sucesso, dentro da comunidade afro-religiosa brasileira, das obras de Juana Elbein dos Santos (que escreveu em 1976 sobre as conexões dos cultos na África e no Brasil) e Pierre Fatumbi Verger (que com seu livro “Orixás: deuses iorubas na África e no Novo Mundo” lançou um paralelo entre a Bahia e a África).

Brown recusa-se a enxergar a africanização com consequência da apropriação pelo capitalismo da lógica religiosa afro-brasileira (como o faz Prandi). Para ela, a subjetividade dos agentes sociais envolvidos no processo precisa ser levada em consideração. Nesse sentido, africanização seria uma forma de mobilização étnico-racial.

Já o antropólogo argentino Alejandro Frigerio aponta dois processos diferentes: africanização e (re) africanização. Para o autor, africanização é a fase de transição na qual um adepto de uma religião sincrética (p. ex. a umbanda) se converte a uma religião mais próxima dos ideais africanos (p. ex. o candomblé) enquanto a (re) africanização ocorre quando adeptos do candomblé se sentem insatisfeitos com o nível de conhecimento que possuem e voltam-se para África com intuito de ampliar seus repertórios teológicos e ritualísticos (FRIGERIO, 2005). Importante no entendimento desses fenômenos é a noção de diáspora religiosa. Frigerio chama de diáspora religiosa primária a consolidação das religiões africanas nos locais que recebeu uma maior quantidade de escravos (p. ex. Salvador e Recife) e de diáspora religiosa secundária a difusão dessas religiões devido às constantes migrações internas e externas do povo do santo (p. ex. São Paulo). O autor destaca ainda que a (re) africanização seria uma tentativa, por parte da comunidade afro-religiosa, de superar os conflitos locais (disputa entre terreiros) em busca de tornar o candomblé uma religião mundial.

Entendendo o retorno à África dentro dos terreiros em questão como uma tentativa de recuperar um patrimônio que se perdeu na diáspora (Prandi, 2007), percebe-se o quanto, nesse fenômeno, o negro aparece como protagonista da busca pelo reconhecimento de seu povo e de sua religião.

### **3. Do Centro Cabocla Jupira ao Ilê Axé Obá Aganju**

Vicente Rosa Filho nasceu em 11 de setembro de 1953 na cidade de Recife/PE, filho do comerciante Vicente Rosa e da dona de casa e mãe de santo Maria Figueiredo Rosa, conhecida como Mãe Rosa de Iemanjá. Desse modo, o contato de Pai Vicente com o candomblé se deu muito cedo, por via materna. Como ele explica:

*Comecei da seguinte maneira: meus pais... minha mãe já era do candomblé, minha mãe foi iniciada por uma africana chamada D. Maria do Alto da Favela e, em seguida, veio o casamento de minha mãe. Ela era uma pessoa muito jovem, já tinha descendência com africanos por causa dos meus avós e se iniciou com D. Maria do Alto*

*da Favela, ali naquela... Pro lado de Cavaleiro... E, em seguida, ela casou-se com meu pai. Meu pai um homem materialista, conseguiu construir um grande patrimônio, era um negociante muito bem-sucedido. Sou da família dos Rosa, meu pai chamava-se Vicente Rosa e ele nunca aceitou né? Sempre o caso dele era mais financeiro, ele nunca aceitou a religião.*

Apesar de toda a resistência do seu pai biológico, Pai Vicente iniciou-se na religião aos doze anos de idade com a finada mãe Alaíde cujo terreiro ficava em Afogados, bairro da zona oeste recifense e Pai Carlinhos de Ogum, um descendente de africanos que tinha casa de culto localizada no bairro de Prazeres, cidade de Jaboatão dos Guararapes, região metropolitana do Recife. Ambos eram de denominação nagô. O ano era 1965 e ele lembra que eram tempos difíceis para os praticantes da religião:

*Quando eu me iniciei com doze anos foi muito escondido, ainda chegou a polícia a bater na casa da minha mãe de santo, de uma denúncia que tinha um menino de menor dentro de um quarto, fazendo umas cerimônias e achavam que era coisa de magia... Que tudo do candomblé eles começam e terminam sempre dizendo que é magia, mas o candomblé não tem nada a ver com magia, são forças que vêm da natureza, orixá é coisa muito sagrada.*

Após sua iniciação, seus pais se separaram fazendo com que a família passasse dificuldades financeiras. Apesar dos problemas enfrentados, a ligação com a religião foi primordial: “*mas que eu nunca me afastei da minha religião. Sempre eu estava dentro do candomblé. Pedindo sempre a Deus, ao meu orixá Xangô. Proteção, segurança, equilíbrio, e daí por diante*”. Em 1972 Pai Vicente abriu o seu terreiro, tendo sua mãe biológica como a mãe de santo da casa. A casa localizava-se na Rua Paraguaçu, número 97 sob a denominação Centro Espírita Cabocla Jupira, como atesta a licença de funcionamento retirada junto à prefeitura da cidade. Um ano depois, Pai Vicente conseguiu – com recursos próprios – adquirir a casa na qual mora atualmente na comunidade do Cardoso, bairro da Madalena. Sua mãe biológica viveu com ele até falecer no ano 2000, ambos se dedicando exclusivamente à religião.

O episódio da chegada da polícia na porta do terreiro em que Pai Vicente, ainda criança, fazia o ritual de iniciação no candomblé não foi a única situação de violência que ele teve que enfrentar durante seus anos de devoção e sacerdócio. Foram inúmeros os

casos de intolerância sendo o mais grave ocorrido em 2012 quando sua casa foi invadida por evangélicos. Como ele mesmo conta:

*(...) Simplesmente a minha casa é uma casa muito bem frequentada e devido a frequência eles achavam que minha casa estava mais frequentada de que a própria igreja deles. Estava e está mesmo até hoje. A frequência da minha casa, graças a Deus, nunca caiu. Então com isso eles se revoltaram, chutaram meu portão... Fomos para televisão, rádio...*

Infelizmente, os números de casos de intolerância religiosa só têm aumentado desde o episódio sofrido por Pai Vicente, principalmente após a onda conservadora que tomou conta da política brasileira. Apenas no ano de 2018, as denúncias de intolerância contra religiões de origem africana subiram cerca de 47%<sup>10</sup>. Já no primeiro semestre de 2019, mais de 500 casos foram registrados pelo Disque 100<sup>11</sup> (uma denúncia a cada dezessete horas), serviço disponibilizado pelo Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos (MMFDH)<sup>12</sup> e, apesar das denúncias contra outras religiões terem caído, os números de casos relacionados ao candomblé e a umbanda continuaram subindo. Interessante de notar nesse cenário é o fato dos agressores serem, em sua maioria, evangélicos (em mais de 70% dos casos) e voltarem suas ações para terreiros pequenos (com até 50 frequentadores), portanto, mais vulneráveis – exatamente como aconteceu no caso relatado acima. Além disso, se formos analisar os dados de intolerância em diferentes âmbitos – raça ou cor, homofobia ou transfobia e xenofobia – veremos que, ainda assim, as religiões afro-brasileiras parecem ser o alvo principal correspondendo a um aumento de 171% das denúncias desde 2018 (Prandi, Jácomo e Bernardo, 2019).

Analisando esse contexto, tornam-se compreensivos os recentes movimentos dentro do candomblé, uma vez que fenômenos como a reafricanização estão diretamente

---

<sup>10</sup> <https://oglobo.globo.com/sociedade/denuncias-de-ataques-religoes-de-matriz-africana-sobem-47-no-pais-23400711>. Acessado em 28/07/19.

<sup>11</sup> <https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/brasil/2019/06/13/interna-brasil,762632/disque-100-registra-mais-de-500-casos-de-intolerancia-religiosa.shtml>. Acessado em 29/07/2019.

<sup>12</sup> Instituído pelo presidente Fernando Henrique Cardoso em 1997, o órgão era denominado até 2015 de Secretaria Especial de Direitos Humanos. Com a reforma ministerial da presidenta Dilma Rousseff a pasta foi unificada com as secretarias de Políticas de Promoção de Igualdade Racial e de Políticas para as Mulheres formando o Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial e dos Direitos Humanos (MMIRDH). Já em 2016, após impeachment de Dilma Rousseff, a pasta foi extinta pelo presidente interino Michel Temer que só viria a recriá-la um ano depois sob o nome de Ministério dos Direitos Humanos. Com a posse do atual presidente Jair Bolsonaro a pasta foi transformada em Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, englobando também as políticas indígenas que antes pertenciam ao Ministério da Justiça. Atualmente, quem está à frente do ministério é a pastora evangélica Damares Alves.

ligados a construção de uma identidade negra. A resistência sempre foi uma característica do povo do santo e as formas de sobrevivência da religião vêm se modificando com o passar dos anos.

Durante sua trajetória religiosa, Pai Vicente fez a renovação do santo algumas vezes. O pai de santo explica que não tem uma data certa para cerimônia ocorrer, depende muito das condições financeiras do fiel já que a renovação exige dinheiro para as oferendas, as indumentárias próprias do culto, entre outras coisas<sup>13</sup>. Ele afirma que ficou com Mãe Alaíde e Pai Carlinhos até o falecimento dos dois. Depois fez renovação com Mãe Guiomar cujo terreiro de denominação Nagô localizava-se no bairro da Mustardinha. Ele conta que Mãe Guiomar foi iniciada por uma senhora africana conhecida por Dudu Baitó, mãe de santo bastante respeitada na cidade e que era deficiente visual.

Com o falecimento de Mãe Guiomar, Pai Vicente passou aos cuidados do segundo pai de santo desta, o S. Luís de França Barros, mais conhecido como Lula da Mangueira. Lula da Mangueira foi figura bastante respeitada no candomblé recifense. Iniciou-se na religião no ano de 1946 pelas mãos de Maria Júlia do Nascimento, a afamada Dona Santa, do Maracatu Nação Elefante. Em 1947 ele abriu a sua casa de culto no bairro da Mangueira sob a denominação Terreiro de Candomblé Senhor do Bonfim – Nação Nagô Vodú, edificação que existe até hoje. Lula da Mangueira faleceu em 1999 deixando centenas de filhos de santo, entre eles, Pai Edu sacerdote que ganhou bastante destaque no estado de Pernambuco nas décadas de 1970 e 1980<sup>14</sup>.

Com o falecimento de Lula da Mangueira, Pai Vicente iniciou o processo que culminaria na maior mudança que o seu terreiro iria sofrer ao longo da sua trajetória religiosa. Como ele mesmo explica:

---

<sup>13</sup> Na verdade, na nação nagô a qual Pai Vicente pertenceu durante maior parte do seu sacerdócio, as cerimônias rituais conhecidas como “obrigações” devem acontecer depois de um, três, cinco, sete, vinte e um ano ou, ainda, com o advento da morte do pai/mãe de santo que o iniciou no candomblé. Porém, a questão econômica é sim um fator que pode adiar esses rituais por anos, uma vez que esse tipo de cerimônia exige que o iniciado gaste uma quantia em dinheiro que, na maioria das vezes, não faz parte da sua realidade.

<sup>14</sup> Babalorixá responsável pelo Palácio de Iemanjá, localizado no Alto da Sé em Olinda, Eduim Barbosa da Silva (Pai Edu) conseguiu reunir em torno de si (entre as décadas de 1970 e 1980) diversos intelectuais, atletas e artistas de renome. Ganhou notoriedade por ter conseguido prever a morte da cantora Clara Nunes e por ter ajudado – por meio de seus poderes mágico/religiosos – o Clube Náutico Capibaribe a obter o título de hexacampeão pernambucano. O episódio do boi que foi dado de presente à Pai Edu para fins de sacrifício pelos dirigentes do Náutico é, até os dias de hoje, motivo de comentários e brincadeiras entre os torcedores no estado. Pai Edu faleceu em 2011. Para mais informações sobre o sacerdote ver CAMPOS e OLIVEIRA (s/d).

*Depois dele, hoje, eu mudei um pouco a nação, me envolvi com as pessoas que tinham um certo conhecimento com a África com algumas pessoas e, inclusive, hoje eu tô com um pai de santo por nome de Manuel que é Maninho, chama de Maninho. Ele é de Obatalá que ele é filho de Oxalá e é iniciado com um africano, já viajou até a Nigéria. Hoje, os africanos já tiveram aqui na minha casa, já me visitaram, já fizeram rezas africanas aqui. Hoje eu estou com Maninho e Gilmar.*

Apesar de Pai Vicente atribuir a mudança de nação apenas ao fato de que o pai de santo escolhido para fazer a renovação foi iniciado no ioruba, ele acredita que o culto possibilita uma relação mais forte com a ancestralidade africana. Segundo ele: “*se diz culto em ioruba porque é um culto mais profundo, as coisas são mais diferentes, a reza do orixá é mais longa, tudo é mais dentro do ioruba*”. É como se a iniciação no ritual ioruba proporcionasse ao pai de santo a entrada em um universo mais poderoso, espiritualmente falando. Existe a crença em um maior poder religioso e mágico ligado ao ioruba: esse culto seria mais forte e, portanto, melhor para resolver os problemas cotidianos tanto das pessoas do terreiro quanto dos clientes que procuram a casa.

Ele afirma também que o diferencial que o ioruba oferece é um transe mais profundo, além de uma ligação mais forte com orixás cujo culto havia diminuído ou se perdido na história das religiões de origem africana no Brasil. Ao ser indagado sobre qual eram esses orixás, Pai Vicente respondeu:

*Ajê, o orixá da riqueza, o orixá da prosperidade. Ossain, o orixá das folhas. Sem folha não existe orixá, todos orixás têm que ter folha e a gente cultuava as folhas, mas não tinha o dono das folhas, o principal dentro de casa e, hoje, nós temos. O Exu porque o Exu a gente tinha ele em otá, em pedras e hoje ele é assentado em larvas de vulcão que a energia é mais forte.*

Vê-se então que, na concepção de Pai Vicente, a passagem ao culto ioruba elevou seu terreiro a uma potência mística superior, principalmente no que concerne ao culto do Exu identificado aqui como tendo uma energia mais forte porque é assentado em larvas de vulcão. Tal característica é importante na medida que os pais e mães de santo, em sua maioria oriundos das camadas mais populares da sociedade, precisam conservar uma aliança sólida com as forças sobrenaturais para garantir o sustento e a sobrevivência – sua e dos seus. Sendo Exu um mediador entre os deuses e os homens, fazer circular uma “energia mais forte” em torno desse orixá facilita o êxito do sacerdote. Exu também garante a proteção do sacerdote e sua comunidade de terreiro. Livra-os do perigo, de

qualquer tipo de violência. Num contexto de desigualdades sociais como o vivido no Brasil onde as pessoas menos favorecidas economicamente não possuem um estado forte que lhes garanta proteção, uma aliança com os espíritos se torna fundamental.

Outra questão presente é a dessincretização. Ao ser indagado se o terreiro possuía um calendário de festividades, ele respondeu:

*Tem... A gente.... Muita gente aqui, inclusive, até eu falei aqui essa semana que foi o mês de Nossa Senhora do Carmo, dia de Nossa Senhora e muita gente diz: “Não, Nossa Senhora é Oxum”, “Não”... Não, eu não tenho esse calendário porque o orixá, pra mim, não tem dia. O dia do orixá é no dia que a gente joga, o orixá pede uma obrigação, dependendo da oferenda que a gente fizer já é uma festa para o orixá. E mesmo se a gente está em condições de fazer uma festa pro orixá só é comprar todos os pertences, tudo o que for necessário pra aquele festejo e fazer uma festa pra Xangô, Oxum, Iansã, pra Iemanjá, tudo. Agora, como os africanos eram muito perseguidos, a religião era muito perseguida, tudo era feitiçaria, então eles viam os nomes, os dias dos santos aí botava: Nossa Senhora da Conceição – Iemanjá, Oxum – Nossa Senhora do Carmo, mas os santos da igreja católica não têm nada, nada a ver com os santos do candomblé.*

Capone (2018) chama atenção para o fato de que se no Sudeste o discurso de reafricanização esteve e ainda está muito ligado aos cursos da língua iorubá e aos jogos de adivinhação de Ifá, no Nordeste o embate maior se dá no campo da dessincretização.

Porém, ao ser indagado sobre o culto da jurema, outra forma de mistura presente nos rituais de candomblé, o pai de santo afirmou:

*A jurema continuou, com certeza. Porque a jurema também faz muita parte da minha... dos meus antepassados. Meus antepassados sempre tinham muito a ver com o lado da jurema. Aí eu não posso deixar. Não desprezei. Até hoje eu cultuo a jurema e trabalho com a jurema. O culto ioruba permite porque é um culto quase de.... É um culto de egun. Jurema são os mestres antepassados, são os caboclos antepassados. É um culto de egun, agora, só que é um culto diferente. É onde a entidade se incorpora... é..... Toma alguma bebida, fuma, dança, se veste, aí é um culto diferente.*

Percebe-se nesta fala que é em respeito aos seus antepassados que Pai Vicente, mesmo submetendo seu culto a processo de reafricanização, decide continuar com o culto da Jurema, ou seja, a ancestralidade aqui é invocada como justificativa de continuidade. Pai Vicente, ao iniciar-se no culto iorubá carregou consigo as entidades com as quais trabalhava no xangô umbandizado, como justificativa compara o culto aos mestres e

caboclos com o culto dos eguns. Encontrou um culto correspondente no universo africano, ou seja, reinterpretou esses espíritos, reafrikanizando-os.

#### **4. À guisa de conclusão: um caminho teórico para o entendimento do fenômeno da reafrikanização**

A análise empreendida acima teve como objetivo fazer um pequeno passeio pelos estudos acerca do reconhecimento localizando características desse debate no processo de reafrikanização dos terreiros. Apontamos então três autores que a partir de diferentes perspectivas tratam da questão e nos ajudam a entender a reafrikanização nos moldes como ocorre no Ilê Axé Obá Aganju do Pai Vicente de Xangô.

Percebe-se que os estudos iniciados por Fanon (2008) e Mead (2010) ganham ressonância em autores como Honneth (2003) que oferece um novo lugar sociológico às discussões sobre a agência das minorias. Fanon, como grande precursor desse debate, traz questões importantes sobre as consequências da colonização no negro e sobre como este é inserido em uma relação conflituosa com o branco. Como pauta comum a Fanon e Honneth, podemos destacar a dimensão ativa do sujeito, aspecto bastante negligenciado pelas narrativas da modernidade.

Como representante da teoria crítica, Honneth vai lançar nas suas análises a questão da emancipação. Para ele, as experiências de desrespeito configuram um motor de mudança. Na sociedade, trabalhamos com a ideia de que todas as demandas dos cidadãos serão atendidas. Quando as pessoas não conseguem essa realização e percebem que não estão sozinhas nesse processo, iniciam movimentos de reivindicação de novas oportunidades. Nesse sentido, ao ligar o sofrimento das minorias discriminadas à ação ativa do sujeito, Honneth avança no debate de reconhecimento iniciado por Mead.

O autor vai chamar a atenção para o fato da base da interação social ser o conflito. Será a partir dos conflitos oriundos do desrespeito social e dos ataques à identidade pessoal ou coletiva que o autor irá tecer seu arcabouço teórico. Para ele, as situações de desrespeito sofridas podem configurar um atentado à identidade, causando danos tanto psicológicos quanto sociais. Mas, para além desses danos, as experiências de desrespeito oferecem também o impulso para a luta social, para a luta por reconhecimento. Para

Honneth, a não realização – pelas pessoas ou pelos grupos – da autoconfiança, autorrespeito e autoestima ameaça diretamente a identidade dos seres humanos causando danos na sua vida social, assim como as doenças causam danos no corpo físico. O desrespeito a uma dessas esferas gera sentimentos de atrito moral que fundamentam as lutas sociais.

Vimos, a partir do exemplo da casa de culto Ilê Axé Obá Aganju, como as religiões de origem africana sofreram ataques do estado, da população e de outras religiões ao longo dos anos. Tudo isso parecia ter ficado para trás no final da década de 1980 quando foi promulgada a constituição brasileira. O Brasil se redemocratizava, era celebrado como um lugar de pluralismo e a liberdade de crença seria, por fim, garantida. Prandi, Jácomo e Bernardo (2019) lembram que esse foi um período de bastante expansão para as religiões afro-brasileiras que se faziam presentes na esfera pública contribuindo em diversos setores de cultura não religiosa. Porém, o que parecia celebração logo se converteria em retrocesso tendo como palco diversos episódios de intolerância. Isso ocorreu devido ao crescimento das igrejas neopentecostais em todo o território nacional aliado à abertura política que colocou em cena novos atores que até então não tinham força nas instâncias de decisão do estado. Aproveitando-se dessa representação, políticos evangélicos têm articulado, desde então, diversas ações que vão de encontro ao desenvolvimento das religiões afro-brasileiras. Esse cenário tem piorado nos últimos anos devido a ascensão de um governo de extrema direita.

Eventos como esses atingem as vítimas na esfera jurídico-moral – uma vez que os representantes do Estado fecham os olhos e, em alguns casos até incentivam a intolerância religiosa – impossibilitando a construção social do autorrespeito e também na esfera particular do estilo de vida, prejudicando assim a construção da autoestima. Analisando esse contexto, torna-se compreensivos os recentes movimentos dentro do candomblé, uma vez que fenômenos como a reafricanização estão diretamente ligados a construção de uma identidade negra. A resistência sempre foi uma característica do povo do santo e as formas de sobrevivência da religião vem se modificando com o passar dos anos.

## **5. Referências Bibliográficas**

BROWN, D. **Umbanda**: religion and politics in urban Brazil. New York: Columbia University Press, 1994.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FRIGERIO, A. (Re) africanização em diásporas religiosas secundárias: a construção de uma religião mundial. **Religião e Sociedade**, 2005, v. 25, nº 2, p. 136-160.

HOFBAUER, A. Pureza nagô, (re) africanização, dessincretização. **Vivência**, Natal, 2012, n. 40, p. 103-119. Disponível em <https://periodicos.ufrn.br/vivencia/article/download/3386/2734/>. Acessado em 22 de janeiro de 2020.

HONNETH, A. *Luta por reconhecimento*: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed. 34, 2003.

MEAD, G. Mente, Self e Sociedade. In: MORRIS, Charles W. (org.). **Mente, Self e Sociedade**. São Paulo: Ideias & Letras, 2010.

PRANDI, R; JÁCOMO, L; BERNARDO, T. Trinta anos depois: realidade e pesquisa das religiões afro-brasileiras do centenário da Abolição aos dias de hoje (1988-2018). **Revista USP**, São Paulo, 2019, n. 122, p. 99-120. Disponível em <http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/162623> Acessado em 26 de outubro de 2020.

PRANDI, R. **Os candomblés de São Paulo**: a velha magia na metrópole nova. São Paulo: Hucitec, 2001.

\_\_\_\_\_. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 151-167, jun. 1998

\_\_\_\_\_. As religiões afro-brasileiras nas Ciências Sociais: uma conferência, uma bibliografia. **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, São Paulo, n. 63, p. 7-30, 1º semestre de 2007. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/conferen.doc>. Acessado em 13 de setembro de 2017.