

## IDENTIDADES EM TRÂNSITO: ESTRATÉGIAS PARA FORMAR E MARCAR ESPAÇOS ENTRE INDIVÍDUOS E/OU GRUPOS

IDENTITIES IN TRANSIT: STRATEGIES TO FORM AND MARK SPACES BETWEEN INDIVIDUALS AND/OR GROUPS

Eval Cruz<sup>1</sup>

**Resumo:** Este trabalho buscou situar e compreender como ocorrem os processos identitários entre os indivíduos e/ou grupos. Para tanto, fez-se necessário análise cuidadosa sobre as discussões que foram travadas por Hall (2006), Costa (2006), Cunha (1985/1986), Dantas (1988); entre outros. Conclui-se que não existe identidade fixa, mas sim, identidades em constante fluxo, isto é, temporárias, ocorrendo nos “entre meios”, ou “fronteiras” como bem pontua Bhabha (2005). Verificou-se, pois, que as identidades não são formadas de modo aleatório, mas são cuidadosamente processadas a partir de estratégias bem elaboradas, com elementos que possam ser comparados com outros presentes na esfera social, em que os indivíduos e grupos formadores estão inseridos. Ademais, notou-se que a identidade é linguagem, podendo, pois, ser potencialmente de natureza manipulativa e política.

**Palavras-chave:** Identidades; Fronteiras; Estratégias.

**Abstract:** This work sought to situate and understand how identity processes occur between individuals and/or groups. Therefore, it was necessary to carefully analyze the discussions held by Hall (2006), Costa (2006), Cunha (1985/1986), Dantas (1988); between others. It is concluded that there is no fixed identity, but identities in constant flux, that is, temporary, occurring in the “between means”, or “frontiers”, as Bhabha (2005) rightly points out. It was verified, therefore, that the identities are not formed randomly, but are carefully processed from well-elaborated strategies, with elements that can be compared with others present in the social sphere, in which the individuals and groups that form them are inserted. In addition, it was noted that identity is language and can therefore be potentially manipulative and political in nature.

**Keywords:** Identities; Borders; Strategies.

---

<sup>1</sup> Eval Cruz - Mestre em Antropologia (PPGA/UFS); graduado em História pela **Universidade Federal de Sergipe (2008)**. Tem experiência na área de Antropologia das religiões de matrizes africanas, com ênfase em História das Religiões, atuando principalmente nos seguintes temas: candomblé, cultura, identidade e poder.

*“Deve-se considerar que a identidade se constrói e se reconstrói constantemente no interior das trocas sociais. Esta concepção dinâmica se opõe àquela que vê a identidade como um atributo original e permanente que não poderia evoluir” (Coche, 2002, p 183).*

## I - INTRODUÇÃO

Historicamente, as produções identitárias ocorrem quando há o encontro de indivíduos ou grupos de diferentes civilizações que vão filtrando elementos culturais com os quais se identificam, passando a existir entre as partes, um processo de ressignificação de valores. O período de colonização das Américas e África é, sem dúvida alguma, um bom exemplo para perceber esse fenômeno entre os indivíduos envolvidos no processo colonizador; ademais, a diáspora negra permite-nos perceber que as conexões atlânticas engendraram, em certa medida, e reformularam os valores identitários desses indivíduos e/ou grupos que atravessaram suas fronteiras e aportaram, entre outros lugares, no Brasil – como é o caso de inúmeros africanos que –, como escravos, adentaram em solo brasileiro. A travessia não os impediu de trazerem suas bagagens culturais que incluíam também, sua religião, que aos poucos foi sofrendo modificações influenciada pela civilização europeia – notadamente a portuguesa –, e dos povos indígenas que aqui habitavam e, desse modo, suas práticas religiosas passaram a se diferenciar, de algum modo, daquelas cultuadas na África.

Neste sentido, Bastide afirma que:

[...] da mesma forma, a religião africana tendeu a reconstituir no novo habitat a comunidade aldeã à qual estava ligada e, como não o conseguiu, lançou mão de outros meios; secretou, de algum modo, como um animal vivo, sua própria concha; suscitou grupos originais, ao mesmo tempo semelhantes e, todavia diversos dos agrupamentos africanos. O espírito não pode viver fora da matéria e, se esta lhe falta, ele faz uma nova (BASTIDE, 1960, p.32).

Segundo Cruz (2012), aqui estando os povos africanos, era imprescindível se diferenciarem dos demais grupos e indivíduos presentes no novo mundo em que acabavam de chegar, assim, começaram a processar a construção de suas identidades utilizando, entre outros, sua religião como elemento distintivo. Certamente o percurso para modelar a sua identidade não aconteceu de imediato, mas sim de modo gradual, o que quer dizer que levou um longo tempo até eles poderem manifestar, abertamente, sua visão de mundo religioso. Dentro desse cenário em que estavam inseridos, deve-se dizer que na qualidade de trabalhadores do campo, seus laços com a África vão se enfraquecendo ou “desafricanizando-se” e, à vista disto, a sua religiosidade não tinha grande destaque. Assim, se o campo fez com que perdessem suas raízes africanas, foi nas cidades que houve uma “reafricanização”, sendo, pois, resultante do encontro com “[...] centros de resistência cultural, confrarias ou nação” (BASTIDE, 1960, p.96).

Pode-se afirmar que, seguindo as informações de Silva (2005), os *calundus*<sup>2</sup> fazia-se presente no cenário social como religião nos centros urbanos até o século XVIII, cultos esses que precederam os atuais terreiros de candomblé na atualidade. Neste sentido, baseado nas pesquisas Bastide (1960), entende-se que posteriormente assinatura da Lei Áurea, que levou a extinção da escravatura no Brasil, os cultos africanos já tinham sofrido alterações significativas e, desse modo, entre os fins do século XIX e início do século XX, essas crenças religiosas passaram a aguçá-la curiosidade de estudiosos, a exemplo do médico psiquiatra e professor, Nina Rodrigues, um dos primeiros a adentrar nesse campo que, mesmo com seu posicionamento de críticas e pelo seu preconceito as religiões africanas, contribuiu com sua pesquisa permitindo, assim, que outros estudiosos entrassem nesse campo de estudo e o investigasse mais apuradamente (CRUZ, 2012).

Entendido que a dispersão do povo africano foi, em grande medida, responsável pelo esfacelamento de alguns traços culturais, levando-os a modificação da rotina desses indivíduos em solo brasileiro e; sabendo que foram inseridos em um universo cultural totalmente diferente daquele em que estavam fixados desde o seu nascimento, sendo-lhes imposta nova conduta moral, trabalho forçado com punições diárias aplicadas pelos portugueses opressores que não os viam como seres humanos e, sim, como animais feitos para aquele tipo de trabalho; mesmo tendo sofrido todo tipo de trauma por consequência da dispersão pelo mundo – que os forçou a deixar tudo para trás sem saber o que os esperava –, os seus princípios religiosos não se apagaram de suas memórias, mas permaneceram intimamente vivos e prontos para se exteriorizarem no primeiro momento que fosse possível. Sua visão de mundo sagrado foi preservada e protegidas em silêncio e no momento certo foi ressignificada para que pudesse se expandir de inúmeras formas pelas várias localidades do Brasil. Assim é que sua visão de mundo religioso se perpetuou e chegou na contemporaneidade cada vez mais forte (CRUZ, 2012).

Por assim ser, pode-se perceber que os africanos seguindo um entendimento coerente ligado a ressignificação de valores identitários, perceberam que não iria prestar culto aos seus deuses de

---

<sup>2</sup> *Calundu* é um “termo de origem banto, que ao lado de outros como batuques ou *batucajé* designava e abrangia imprecisamente toda sorte de dança coletiva, cantos e músicas acompanhadas por instrumentos de percussão, invocação de espíritos, sessão de possessão, adivinhação e cura mágica” (SILVA, 2005, p. 43).

\*\*\*

Mau humor, neurastenia, irritação, frenesi. Até meados do século XVIII, era o mesmo que Candomblé ou macumba, festa religiosa dos africanos escravos, com canto e dança ao som do batuque. Gregório de matos citava *calundus*, fins do século XVI: *Que de quilombos que tenho/ Com mestres superlativos,/ Nos quais se ensinam de noite/Os calundus e feitiços* (CASCUDO, 1972, p. 211-212).

igual modo que em terras africanas, nesse sentido, processaram os meios primordiais e o executaram para praticar sua religiosidade de forma similar ao da África que ficou para trás.

Investigando a questão, Bastide esclareceu que:

Os negros brasileiros puderam, dessa forma, transformar os batuques em calundus, organizando-os sobre o tipo das confrarias religiosas africanas, mas como os filhos ou as filhas de santo não eram assim bastante numerosos para constituir, em um novo *habitat*, confrarias separadas, se reuniram na mesma associação. Em torno deste núcleo sólido, que formava como que o centro de gravidade da ‘nação’, outros negros da mesma origem étnica agruparam-se num sistema de inter-relações, organizaram-se, pouco a pouco, com *status* sociais, com hierarquias de graus, de papéis distintivos no interior do grupo segundo a maior ou menor aproximação de cada um com o sagrado. A nova sociedade que assim se formava, modelava-se, pois, sobre categorias místicas. O calundu substituíu ao mesmo tempo as linhagens, destruídas pelo regime de escravidão como pela dispersão de seus membros pelas mais diversas plantações e povoados, diminuídas em número, cuja vida outrora se pautava ao ritmo das estações (BASTIDE, 1960, p. 226).

Cruz (2012) informa que levou um longo tempo para se falar da importância da religião africana no Brasil. Até muito recentemente, quando fazia referências às religiões de origem negra, percebia-se um grande preconceito que se tinham a elas. Por assim ser, percebeu/percebe-se no senso comum, uma visão distorcida dessas religiões, fortalecida notadamente, pela visão cristã que atribuía/atribui a essas práticas religiosas um sentido demoníaco, fortalecendo, pois, para a perpetuação de uma visão deturpada. Na contemporaneidade ainda se capta olhares temerosos em muitas localidades do país, contudo, já se fala mais abeto e positivamente sobre as religiões de origem negras e, talvez, essas transformações no olhar do brasileiro tenham se dado devido a vários eventos que contribuiram para essa nova realidade, como bem saliente Santos:

A presença e a participação dos grupos de candomblé em eventos e espaços públicos tornaram-se o principal meio de divulgação do candomblé, participando da construção da sua identidade religiosa a partir do caráter público e coletivo da festa, em contraposição às representações que o definiam pela dimensão mágica de suas práticas. Na construção dessa nova identidade, vários interesses entraram em jogo: supressão da violência empreendida contra os terreiros, reconhecimento social, construção do prestígio de líderes religiosos, interesses políticos, entre outros (SANTOS, 2005, p.20-21).

Percebe-se, pois, que a participação/aparição de indivíduos ou grupos de religião de matriz africana em espaços públicos – seja através da música, na dança, no teatro, na televisão, ou mesmo na aparição e apresentação de grupos folclóricos ou parafolclóricos, entre outros –, colaborou significante para diminuir a visão preconceituosa dessas religiões, apesar desse preconceito ainda ser bem forte no nosso país. Os descendentes dos povos africanos no Brasil – que não são poucos –, com sua visão de mundo e identidade que abraçam; deveriam/devem ser vistos, aceitos e respeitados por todos, como parte integrante da sociedade brasileira, sem a aversão que se tem a essas pessoas e a sua visão de mundo. Deste modo, entende Santos (2005, p.21), que: “Os negros descendentes sempre

souberam usar a seu favor o poder de atração de seus cultos, seja para se contrapor ou para estabelecer diálogos e alianças com os segmentos que insistiam em subjugar-los”.

Embora na contemporaneidade haja muitos conflitos envolvendo os indivíduos de origem negra, pelo simples fato da sua cor de pele e/ou prática religiosa, entre outros; há um movimento de mudança na conduta de uma certa parcela do povo brasileiro, que se reconhece e protege a relevância de usarem a religiosidade de matriz africana como elemento distintivo, tal qual fizeram seus ancestrais e, desse modo o faz, com o objetivo de expandir seus conhecimentos às gerações futuras, perpetuando, assim, essa visão de mundo sagrado. Seguindo por esse entendimento, pode-se afirmar que a identidade é de grande relevância, uma vez que, ela identifica indivíduos/grupos, diferenciando uns dos outros; ela é engendrada nos “*interstícios da conjuntura social*”, sendo seu primeiro objetivo marcar fronteira. “Nesta perspectiva, a identidade cultural aparece como uma modalidade de categorização da distinção *nós/eles*, baseado na diferença cultural” (COUCHE, 2002, p.177). Assim entendido, deve-se dizer também que o mundo pós-colonial passa por mudanças significativas, levando as velhas identidades que antes “estabilizavam o mundo” entrarem em crise, tornando-se este um momento histórico marcado, sobretudo, “[...] pelo colapso das velhas certezas e pela produção de novas formas de posicionamento” (WOODWARD, 2011, p.25).

Por sua complexidade, para se compreender mais detalhadamente a discussão que vem sendo arrolada, é imprescindível voltarmos para as discussões que foram travadas por Hall (2006), Bhabha (2005) e Costa (2006), sobre o tema e, por assim ser, esse se torna o primeiro objetivo do texto; contudo, pretende-se, também, ao longo das argumentações, examinar os recursos na escolha dos elementos distintivos na/para produção das identidades.

## II - IDENTIDADE EM TRÂNSITO

Ao discutir a questão da identidade, Hall (2006) afirma que as velhas identidades estão entrando em declínio em decorrência dos amplos processos de mudança estrutural porque passam as sociedades modernas, estremecendo assim, as sólidas referências culturais presentes na esfera social e usada pelos indivíduos como referencial identitário. A esse respeito, afirma:

[...] Um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final do século XX. Isto está fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinha fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais. Estas transformações estão também mudando nossas identidades pessoais, abalando a ideia que temos de nós próprios como sujeitos integrados. Esta perda de um ‘sentido de si’ estável é chamada, algumas vezes, de deslocamento ou descontração do sujeito. Esse duplo deslocamento - descentração dos indivíduos tanto de seu lugar no mundo social e cultural quanto de sim mesmo – constitui uma ‘crise de identidade’ para o indivíduo. (HALL, 2006, p.9)

Diante da complexa crise pela qual passa a identidades culturais, o sujeito pós-moderno se desloca a todo o momento, já que a identidade é constituída e destituída a todo instante. Sendo assim, possuir uma “[...] identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia” (HALL, 2006, p.13). O que a estrutura social oferece aos indivíduos e grupos é uma variedade de identidades com as quais os sujeitos possam se identificar, mesmo que seja por um breve período. Isso ocorre porque os processos de mudança nas sociedades modernas são rápidos e contínuos e, deste modo, antes que o sujeito tome determinado símbolo social como referencial fixo no espaço e no tempo, outros elementos identitário lhe são apresentados.

Por sua vez, Bhabha (2005) em *O Local da Cultura*, dá ênfase à questão da identidade ao falar das fronteiras logo ao iniciar o texto introdutório a obra, quando diz que é “[...] o tropo dos nossos tempos colocar a questão da cultura na esfera do além” (BHABHA, 2005, p.19). Aqui, o “além” a que Bhabha se refere, não deve ser entendido como o futuro ou o abandono do passado, mas um local de trânsito onde se encontram, no espaço e no tempo, os mais diversos tipos de sujeitos que se cruzam para formar “[...] figuras complexas de diferença e identidade [...]” (BHABHA, 2005, p.19).

Os sujeitos presentes nas fronteiras não abandonam os elementos culturais que carregam consigo, nem desprezam os que estão diante dele, por isso a fronteira é um local de interação onde os indivíduos não deixam de estar “[...] aqui e lá, de todos os lados, *fort/da*, para lá e para cá, para frente e para trás” (BHABHA, 2005, p.19) ao mesmo tempo. Assim, entende-se que os agentes situados nesta esfera que se encontra em constante movimento de inter-relação, podem viver em meio a uma *pluralidade cultural*, pois o que eles buscam é marcar a fronteira e, portanto, se diferenciar do outro, mesmo que esta diferenciação seja por um breve período.

Já Costa (2006, p.92), aponta para o fato de Bhabha defender a ideia de que o indivíduo é definido entre as diferenças que permeiam os “entre - meios” e não pela “polaridade dentro/fora”. Sendo assim, abandona por completo a ideia de um sujeito preso e identificado por laços fixos a um lugar nas estruturas sociais, o sujeito aqui é *transitório*, está em constante mudança. “A diferença é construída, no processo mesmo de sua manifestação, ela não é uma entidade ou expressão de um estoque cultural acumulado, é um fluxo de representações, articuladas *ad hoc*, nas entrelinhas das identidades externas [...]”.

Assim percebido, entende-se que os sujeitos em Bhabha são “sempre provisórios” e não devem ser “definidos” por uma conexão a um “lugar” na estrutura social ou identificado por um conjunto de ideias. A identidade desses indivíduos emerge dada a circunstâncias onde se encontram, isto é, a identidade desses sujeitos será sempre construída nas fronteiras. Neste sentido esclarece:

[...] A rigor, Bhabha evita a remissão à ideia de um sujeito que seja definido pelo vínculo a um lugar na estrutura social ou que seja caracterizado pela defesa de um conjunto determinado de ideias. O sujeito é sempre um sujeito provisório, circunstancial e cingido entre um sujeito falante e um sujeito ‘falado’, reflexivo. O segundo nunca alcança o primeiro, só pode sucedê-lo. Isso, contudo, não implica a impossibilidade da resistência à dominação (COSTA, 2006, p.93).

De acordo com informações de Cruz (2012), a antropóloga Cunha (1986) se debruça e argumenta sobre o tema, “(...) a partir do movimento de retorno de brasileiros iorubanos, que ‘*libertos ou alforriados*’ voltaram a seu país de origem, a Nigéria (Cruz 2012, p.52-53). A estudiosa constatou que àqueles indivíduos que votaram a Nigéria, permaneciam identificando-se como brasileiros, o que a levou a questionar tal procedimento. A primeira resposta para seu questionamento residia no fato de que as comunidades aldeãs com as quais esses sujeitos preservavam algum tipo de vínculo, localizavam-se no interior do país e em conflito, por essa razão o acesso as localidades eram dificultadas. Outra resposta sobre o questionamento da antropóloga, sobre o motivo que levavam esses brasileiros de retorno ao país dos seus ancestrais, talvez nos seja dado por Guran (2001) ao se reportar aqueles de descendência africana que regressaram ao Benim, também na África.

Ele destaca e, portanto, corrobora com a questão em foco, quando informa que aqueles indivíduos que retornavam a África, naquele momento, não eram mais vistos como um dentre os autóctones; seus laços familiares haviam se perdido e a língua já não era a mesma. O antigo escravo, reencontra a terra dos seus ancestrais, volta ao porto em que foram embarcados; estar, mas não se encontra mais na realidade que presenciam. Neste sentido, entende-se que:

“[...] ao chegar à África não era mais aquele indivíduo filho de fulano, casado com sicrana, natural de tal aldeia e súdito de tal rei. Na verdade, todos os seus laços familiares e sociais tinham sido cortados pela escravatura, o que fez dele, uma vez de retorno, uma espécie de *africano genérico*. (...) outro aspecto importante a ser considerado é que ele volta, normalmente, ao porto onde foi embarcado para o Brasil e acaba ficando por ali mesmo, já que a sua aldeia ou seu meio social de origem está completamente mudado, se é que não desapareceu de todo. (GURAN, 2001, p.13).

Percebe-se, pois, que havendo sofrida toda influência cultural do meio em que viviam, em retorno a África, esses sujeitos eram tão somente ex-escravos e, por assim ser, encontravam-se novamente na *fronteira*; local em que mais uma vez eles se deslocam juntamente com outros com os quais se identificam e, juntos, processam uma *identidade* díspares daquela do novo *habitat*. Por esse viés, a justificativa apresentada por Guran (2001), para destacar a *identidade* dos brasileiros que voltaram ao Benim, possa ser empregada para responder o questionamento que fizera Cunha (1986) sobre os também brasileiros que retornaram a Nigéria. Seguindo esse entendimento, no que tange a *Identidade*, Cunha acertadamente argumentou:

O que se ganhou com os estudos sobre a etnicidade foi à noção precisa de que a identidade é construída de maneira situacional e por contraste, ou seja, que ela constitui uma resposta política a uma determinada conjuntura, uma resposta articulada com as outras identidades envolvidas, com as quais forma um sistema (CUNHA, 1985, p.206).

Deve-se ressaltar que, os “descendentes de brasileiros” vão processando sua *identidade* com elementos culturais que os façam diferentes. Esses elementos distintivos, não são selecionados de modo aleatório, antes, pois, são cuidadosamente escolhidos conforme àqueles, presentes e comparáveis, na sociedade em que estão. Por este entendimento, Cunha (1986), informa que para engendrar sua *identidade*, os indivíduos ou mesmo os grupos, tiram de sua cultura componentes marcantes usando-os como elementos distintivos. Para a estudiosa, esses atores não “[...] levam para a diáspora todos os seus pertences. Manda-se buscar o que é operativo para servir ao contraste” (CUNHA, 1986, p.101). Em Lagos – Nigéria – os brasileiros escolheram alguns traços distintivos como a religião, as construções, a língua, as comidas, as festas, as celebrações, entre outras. Deve-se esclarecer, também, que muitos desses indivíduos poderiam assumir uma *identidade* provisória, caso estivesse diante de uma situação que lhes fosse favorável. Neste sentido, indivíduos ou grupos “[...] compartilham uma *identidade* porque também compartilham interesses econômicos e políticos. Organizam-se em grupos que possam disputar com grupos rivais o acesso às fontes de recursos” (CUNHA, 1986, p.89). Assim esclarecido, a passagem de Cunha expande-nos mais um entendimento como terceira justificativa para esclarecer o motivo pelo qual esses sujeitos continuavam a se identificar como brasileiros na África.

Observando o pensamento de Cunha (1986), ao discutir a identidade com base no deslocamento dos brasileiros que retornaram a Nigéria e, analisando a “*Irmandade Santa Bárbara Virgem*”<sup>3</sup>, pode-se entender como o grupo cunhou suas estratégias para se alicerçar como uma religião com uma *identidade* exclusiva, distinto de outras manifestações religiosas afro-brasileiras fixadas naquela localidade e no país. Assim, seguindo Cruz (2012, p.52), entende-se que:

“[...] cingidos por um discurso de pureza – pureza no sentido de não terem se misturado aos torés como fizeram outros terreiros da cidade que, tendo assim agido, se desencaminharam da “pureza africana” e levaram para dentro de suas casas a desordem –, o grupo procura preservar apenas os ensinamentos que foram transmitidos pelos africanos, fugindo do que eles chamam de “misturas” (Toré/Caboclo). Contudo é importante ater-se ao fato de que por este entendimento de pureza, os cultos afro-brasileiros na cidade de Laranjeiras, ficaram divididos em dois grupos: o Nagô – considerado “puro” e os “Tores/caboclos”, vistos pelos membros da “Irmandade Santa Bárbara Virgem” como “impuros”.

<sup>3</sup> Religião de matriz africana que, pelas suas peculiaridades, seus integrantes não a considera Candomblé – Laranjeiras/SE.



Examinando a questão, Dantas (1988) afirma que – para os pertencentes ao Nagô de Laranjeiras/SE – aqueles adeptos dos e/ou mesmo os próprios Tores<sup>4</sup>, são vistos como inferiores em relação aos Nagôs. Em seus centros religiosos, permeia todo tipo de pessoas, sendo lugar de “amoralidade”, do “vício”, onde se “trabalha para o mal”. Portanto, há a “desordem” e a “mistura”, a “impureza”. Por este viés, evidencia-se, segundo Dantas (1988, 126-128), que os Torés, são relacionados “[...] com o Mal, o que pode ser resumido na seguinte expressão: trabalhar com Exu para prejudicar os outros”.

Se por um lado os Tores são vistos como impuros por, entre outras coisas “trabalharem para o mal”, o Nagô em questão, se vê como “puros”, por rememorar as tradições, cultuando somente os orixás africanos. Por assim entenderem, segundo Cruz (2012), em seus centros religiosos há o inverso do que há nos Torés/Caboclos, ou seja, a “moralidade”, a “ordem” a “virtude” e o “trabalho para o bem”. Logo, é imprescindível – entre o grupo –, que este entendimento se mantenha vivo. “É como se disse: o meu poder é legítimo, porque é africano ‘puro’ e trabalha em nome do bem; o poder do outro é ilegítimo, porque é ‘misturado’ e trabalha em nome do mal”. (DANTAS, 1988, p. 129)

No intuito de manter a ligação com seus ancestrais africanos, Cruz (2012) destaca que a Irmandade – ou mesmo Nagô de *Bilina* –, como muitos o chamam, diz manter figuras representativas vindas da África, das entidades mágicas cultuadas ali, aumentado com isso, segundo Dantas (1988, p.69), a ligação com seus ancestrais:

Por essa via a narrativa liga o presente ao passado e remete à África. Esta é a fonte de legitimidade do terreiro e de sua dirigente. É à base da ideia de continuidade e fidelidade à África que se constrói a ‘pureza’, sinal que o distingue dos torés ‘misturados’ da cidade, nos dias de hoje, conferindo ao terreiro e à sua dirigente uma posição de destaque na escala de prestígio em que são ordenados os centros de culto de segmento afro-brasileiro local.

Tanto Dantas (1988) quanto Cruz (2012) arrolam as principais diferenças que marcam esse grupo religioso em relação a outros na cidade, e assim, percebe-se o quanto os pioneiros do grupo foram cuidadosos na escolha de seus elementos identitários. Por assim ser, vê-se que:

Os fundadores do grupo escolheram outros elementos diacríticos na construção de sua identidade, entre os mais importantes estão: a feitura de santo, a religião católica e as roupas que seus fiéis usam nos rituais. Os trajes usados nas cerimônias são calça e camisa brancas para os homens e saia e blusa para as mulheres, muito diferentes das grandes saias rodadas e coloridas, presentes em outros terreiros da cidade. Outro elemento importante, citado por Dantas (1988) e que precisa ser lembrado é o ritual de iniciação ao grupo, chamado pelos integrantes da casa de “*batismo*”. Ao contrário de outras vertentes afro-brasileiras, nas quais o noviço se recolhe para este rito de passagem, na “*Irmandade Santa Bárbara*” não há a reclusão, a raspagem da cabeça

---

<sup>4</sup> Torés: “Terreiro de caboclo. Aquele que mistura tradições **rituais diversas**” (DANTAS, 1988, p.262).

e nem o derramamento de sangue de animais. Aqui, a cerimônia é simples e o neófito deve ser *católico* (CRUZ, 2012, p.53)

Pela passagem acima, vê-se que um dos elementos diacríticos adotados pelo grupo foi a religião católica. Cruz (2012) destaca que a escolha desse elemento distintivo foi acertada, pois durante o período de proibição a este tipo de culto, a religião católica passa a ser um diferencial nesse terreiro. Associada a questão, tem-se ainda o grupo das Taieras<sup>5</sup>, que segundo ele, mantém uma relação de proximidade com o catolicismo, uma vez que, o grupo participa de vários festejos durante o ano. Assim, ao participarem das festas religiosas com a comunidade local, o grupo se aproxima – levando consigo o Nagô –, incluindo-o, assim, no contexto cultural da cidade. Por este entendimento, percebe-se que a aparição do grupo – liderado pela sacerdotisa do terreiro, com suas músicas, roupas e instrumentos próprios –, nas festas católicas da comunidade local; contribuiu consideravelmente para reduzir o preconceito a uma religião de matriz africana. A esse respeito, Dantas (1988, p. 224- 228), esclarece que:

Setores brancos que poderiam mostrar-se indiferentes, ou mesmo agressivos em relação ao Xangô, sujeito ainda a estigmatização, são ‘domesticados’ através da Taieira. Esta integra o conjunto das tradições populares da cidade, ou seja, as partes da cultura recortadas para a valorização. (...) As relações de cordialidade entre o terreiro nagô e o agente local da igreja católica assentam numa situação de compromisso, em que a exclusividade da igreja católica, naquilo que se pretende realmente exclusiva, não se sente ameaçada pela ‘tradição africana’; doutro lado, o nagô não vê o catolicismo como rival, mas antes como religião que deve ser de todos e à qual o nagô se acrescenta.

Deve-se dizer que a argumentação arrolada até aqui, serviu/serve para destacar como a identidade é produzida e quais foram os elementos distintivos usados pelo grupo religioso em destaque – *Irmandade Santa Bárbara Virgem* – ou simplesmente o Nagô de Bilina, para se alicerçar como religião com o respeito da sociedade local. É bem verdade que todo esse processo não se deu de uma hora para outra, ele foi acontecendo aos poucos e ganhando seus próprios contornos marcados por uma identidade própria e construída na fronteira.

### III - CONSIDERAÇÕES FINAIS

Deve-se dizer que a questão aqui levantada – produção das identidades e recursos escolhidos para/na sua elaboração –, continua aberta, pois, pela sua complexibilidade há muito ainda a se dizer, principalmente quando se busca compreender a identidade cultural na contemporaneidade. Por assim entender, a discussão aqui destacada teve por objetivo traçar essa questão a partir das argumentações

---

<sup>5</sup> Grupo folclórico mantido pela *Irmandade Santa Bárbara Virgem* – Laranjeiras/SE

travadas por Hall (2006), Bhabha (2005) e Costa (2006). Salientando igualmente as colaborações relevantes das antropólogas Cunha (1985/1986) e Dantas (1988) que destacam a importância das estratégias na constituição das identidades.

Assim entendido, percebeu-se que as “velhas” identidades passam por uma crise em virtude das transformações estruturais por que passa o mundo contemporâneo. As mudanças, que são constantes e muito rápidas, permeiam os vários seguimentos da/na sociedade. Transformações presentes na política, na economia, atingido, assim, a identidade cultural em escalas não só global, mas nacional, local e até individual. (Woodward, 2009). Por assim ser, entende-se que, na contemporaneidade, os agentes vivem diante de uma multiplicidade cultural com a qual ele lida e convive sem tantas dificuldades. Por assim ser, diante dessa conjuntura, não existe identidade fixa, mas preferível afirmar que identidade em constante fluxo, que são formadas nos “entre meios” das fronteiras, local para onde se deslocam os vários tipos de sujeitos e, ali, se cruzam e fazem nascer as várias diferenças indenitárias.

Observou-se, pois, que as identidades são pensadas, elaboradas e processadas com base em artifícios cuidadosamente elaborados com outros elementos com os quais possam ser comparados e estão presentes na estrutura social no qual os grupos ou indivíduos estão presentes. Logo, conclui-se que seu processo de constituição não é aleatório. Assim, acompanhando o pensamento Cunha (1986, p.99) sobre a etnicidade, aqui pode se dizer que ela poder ser compreendida “como forma de organização política e uma linguagem”. No que tange a linguagem, ela permite “a comunicação”, potencialmente com/de natureza “manipulativa”; já no que se refere a “organização política”, ela só vai acontecer num “meio” mais espaçoso “[...] e é esse meio mais amplo que fornece os quadros e as categorias dessa linguagem”.

#### IV - REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: Contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações*. São Paulo: pioneira, 1960a, v.1.

\_\_\_\_\_. *As religiões africanas no Brasil: Contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações*. São Paulo: pioneira, 1960b, v.2.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2005.

COSTA, Sérgio. *Dois Atlânticos: Teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

CASCUDO, Luís Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*, 3ª. ed.r.a., Brasília,INL, 1972.

CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. 2ª ed.Bauru: EDUSC, 2002.

- CUNHA, Manuela Carneiro da. *"Religião, Comércio e Etnicidade: uma interpretação preliminar do catolicismo brasileiro em lagos no século XIX" & "Etnicidaide: da cultura residual mas irredutível"*. In: Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Gal, 1988.
- CRUZ, Eval. *Sacerdotisa em Laranjeiras/SE: trajetória e recursos na ocupação de um espaço de poder e dominação*. Dissertação – Universidade Federal de Sergipe –, São Cristóvão, 2012. Disponível em: <https://ri.ufs.br/browse?type=author&value=Cruz%2C+Eval> . Em 13/01/2023.
- GURAN, Milton. *Africanos no Brasil e "Brasileiros" na África: os "Agudás" do Benim*. Rio de Janeiro: Educam 2001.
- HAALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11. Ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- SANTOS, Eufrásia Cristina Menezes. *Religião e Espetáculo (análise da dimensão espetacular das festas públicas do candomblé)* São Paulo, 2005. Tese de doutorado.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira* 2ª ed. São Paulo: Selo negro, 2005.
- WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos Culturais*. 10ª ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2009.