

A construção da identidade nacional brasileira e as religiões de matriz africana: implicações no processo de constituição da identidade étnico-racial dos negros no Brasil

Renilda Aparecida Costa¹

Este artigo visa compreender as bases conceituais da construção da identidade nacional brasileira e sua relação com o processo de constituição da identidade étnico/religiosa no Brasil, ou seja, como a identidade nacional influenciou e foi influenciada pelas Religiões de Matriz Africana. Evidencia-se que aquela foi sustentada em três pontos fundamentais: a democracia racial, a brasilidade e a homogeneidade cultural. Assim sendo, se faz necessário compreender o contexto sócio histórico e cultural em que as Religiões de Matriz Africana foram constituindo identidade étnico-raciais no Brasil a partir de processos dinâmicos que não se limitaram a reprodução do passado e influenciaram sobremaneira na construção da identidade nacional.

Palavras Chave: identidade nacional brasileira, Religiões de Matriz Africana, identidade étnico-religiosa.

¹ Doutora em Ciências Sociais pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), Professora Adjunta da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA) e coordenadora do Núcleo de Estudos Afro Indígena – NEAINC. Contato: Renildaaparecidacosta@gmail.com

The construction of brazilian national identity and the religions of the african origin: influences on the elaboration process of the racial-ethnic identity of the blacks in brazil

Abstract

This article aims to understand the conceptual basis of Brazilian national identity construction and its relationship with the process of formation of ethnic / religious identity in Brazil, that is, as the national identity influenced and was influenced by the religions of African origin. It is evident that this was sustained on three fundamental points: racial democracy, Brazilianity and cultural homogeneity. of national identity. Keywords: Brazilian national identity, African Origin of Religions Therefore, it is necessary to understand the historical and cultural contexts in which the religions of African origin constituting ethnic-racial identity in Brazil from dynamic processes that were not limited to reproduction of the past and greatly influenced the construction, ethnic and religious identity.

Keywords: Brazilian national identity, African Origin of Religions, ethnic and religious identity.

Identidade Nacional e Homogeneização Cultural

O sociólogo clássico alemão Max Weber ao discutir a questão da identidade nacional, repensando a fragilidade vivida pela Alemanha em seu livro “Economia e Sociedade”, distinguiu três importantes categorias: “raça”, “etnia” e “nação”. Nesse ensaio, pôde perceber que o seu país se encontrava em desvantagem

a outros países da Europa², por não possuir uma unidade nacional e por estar dividido em várias regiões com dialetos distintos. Enfim, havia uma fragmentação geográfica, cultural e linguística.

Trata-se de uma questão que não concerne só à Alemanha no tempo de Weber. As fragmentações geográficas, culturais e linguísticas fazem parte dos mais diversos processos de formação dos Estados Nacionais. No Brasil não foi diferente. Aliás, este país, devido a sua história e extensão territorial, é considerado um caso paradigmático.

A comunidade de origem, segundo Weber, fundamentava-se na pertença racial. Assim sendo, considerava raça e semelhanças físicas como um, entre tantos elementos, que podiam ser percebidos através da subjetividade; mas não o considerava como o mais importante no processo de investigação. A relevância só era adquirida na análise social, através do estudo das relações de dominação.

Os grupos étnicos, no dizer de Weber (1994), eram grupos humanos que viviam de uma crença subjetiva em uma comunidade de origem fundada nas semelhanças de aparência externa ou dos costumes, ou dos dois, ou nas lembranças da colonização ou da migração. A integração pela etnicidade³ não levava à constituição de um grupo, mas facilitava a sua formação. A comunidade política, todavia, era considerada especialmente importante; nesta, a ideia de Nação estava ligada a um sentimento de solidariedade e a lembranças de um passado e destino comum.

2 Que é o caso da França que se sentia fortalecida em consequência da Revolução Francesa.

3 Para Barth a etnicidade assegura a unidade efetiva do grupo tanto quanto pressupõe seu caráter constituído, a especificidade da organização social étnica decorre do papel que desempenham os contrastes culturais, mas esse papel não pode ser dissociado dos processos de manifestações de identidades (POUTIGNAT e SPREIFF-FENART, 1998, p.113).

O pensamento de Weber mostrava-se deveras importante para elucidar como se construíra a ideia de nação no Brasil, no sentido de verificar as influências na construção da identidade nacional. Inicialmente, constata-se que o Brasil, diferentemente da Alemanha, não tinha fragmentação geográfica, mas precisava lidar com a diversidade cultural e linguística que se faziam presentes na sua formação com base em várias etnias. A questão foi enfrentada pelo governo, nas décadas de 1930/40 entendendo que: “[...] já conquistada historicamente a unidade territorial e a unidade política do país, fazia-se necessário implantar e/ou solidificar a unidade cultural brasileira; desenvolvendo o sentimento de nação, alimentado pela sua vertente lusa” (FIORI, 1996, p.622).

No âmbito dessa vertente, foi surgindo a Ideologia do Branqueamento (1889/1914) que, segundo Skidmore (1976, p.81) fez parte da construção da identidade nacional brasileira. Afirmava-se em três premissas básicas: 1) a superioridade branca em relação a outras etnias. Esse entendimento teria como alicerce as ideias da existência de diferenças raciais inatas e da inferioridade de algumas raças comparativamente às outras, usando-se eufemismos raças “mais adiantadas” e “menos adiantadas”; 2) o entendimento de que a população negra diminuiria sensivelmente, por ter uma baixa natalidade, maior incidência de doenças e a desorganização social; 3) a miscigenação daria origem a uma população mais clara, pois o gene branco era considerado mais forte. Assim, “[...] a miscigenação não produziria “degenerados”, mas, uma população mestiça sadia capaz de tornar-se sempre mais branca, tanto cultural como fisicamente” (SKIDMORE, 1976, p.81).

A identidade nacional brasileira, também foi influenciada pelo conceito de democracia racial, difundida no cenário mundial a partir da obra “Casa Grande e Senzala”, de Gilberto Freyre (1933), cujo tema girava em torno da vida social no Brasil, em meados do século XIX. Seu livro pregava a ideologia da harmonia nas relações entre brancos, negros e índios.

O livro possibilita a afirmação inequívoca de um povo que se debatia ainda com as ambiguidades de sua própria definição. Ele se transforma em unicidade nacional e ao retratar a problemática da cultura brasileira, Gilberto Freyre oferece ao brasileiro uma carteira de identidade (ORTIZ, 2006, p.42).

A análise de Gilberto Freyre “servia principalmente, para reforçar o ideal de branqueamento, mostrando de maneira vívida que a elite (branca) adquirira preciosos traços culturais do íntimo contato com o africano (e com o índio em menor escala)” (SKIDMORE, 1976, p.211).

Decorrente desses entendimentos amadurece a ideia de brasilidade, um sentimento de pertencimento que fundamentava as origens nacionais nas raças lusa, africana e indígena. É o que Roberto Da Matta, em sua obra “O que faz o Brasil, Brasil?” chamava de “a fábula das três raças”. (MATTA, 1997). Ao referir-se a essa interpretação, Ortiz (2006, p.38) colocava que a ideia de fábula é sugestiva, mas ele a designa como mito - o “mito das três raças”. Antropologicamente, a ideia de mito sugere um marco inicial para uma história mítica, que tem a tendência de se adequar à sociedade na qual era produzida e apaziguar os conflitos. A partir daí, solidifica-se e passa a ser eterno imutável.

Fica clara, neste caso, segundo o autor, a emergência da história mítica. Esta se deu num momento em que a sociedade brasileira passava por profundas mudanças, saindo de um modelo econômico escravista para o capitalista; de uma organização política monárquica para a república. Buscava, também, a substituição da mão de obra escrava pela imigração estrangeira, vindo ocupar as regiões que estavam ainda despovoadas.

O mito das três raças, ao se espalhar pela sociedade brasileira, especialmente no Estado Novo, fez com que grupos sociais de diversas classes, com fronteiras etnicamente delimitadas, passassem a repensar as relações raciais, nesse padrão. Os conflitos

sociais se desdobraram em duas ordens – o mascaramento dos conflitos em relação aos indígenas e negros e a instigação dos conflitos em relação aos imigrantes, principalmente os germânicos. Dessa forma, identidades diversas foram colocadas embaixo de um único guarda chuva, o da nacionalidade.

Não importa quão diferentes seus membros possam ser em termos de classe, gênero ou raça, uma cultura nacional busca unificá-los numa identidade cultural, para representá-los todos como pertencendo à mesma e grande família nacional. Mas seria a identidade nacional uma identidade unificadora desse tipo, uma identidade que anula e subordina a diferença cultural? (HALL, 1998, p.59).

A Construção da identidade nacional brasileira e o processo de constituição da identidade étnico-racial dos negros.

Ao estudar Weber fui percebendo o quanto ele seria importante no desenvolvimento desta análise, não só com relação a sua contribuição em explicitar as diferenças dos conceitos etnia, nação e raça abordados anteriormente e que foram fundamentais para pensar a construção da identidade nacional brasileira, mas por contribuir para que eu pudesse contextualizar que a história brasileira não teve único sentido, uma vez que não aconteceu de forma linear e que a compreensão desta realidade está ligada a uma interpretação da subjetividade das relações humanas.

Max Weber se diferencia em sua sociologia da religião, pois não está interessado no estudo da religião em si, em pensar uma teoria geral como em Durkheim, que enfatiza a função do religioso no social, nem tão pouco como Karl Marx que considerava a religião como ópio do povo, ou seja, como um fator de alienação imposto pelo capitalismo em que na relação entre exploradores e explorados os últimos encontram nela uma forma de sublimar as agruras vivenciadas pelo sistema gerador de desigualdades e exclusões sociais.

Weber propõe a compreensão da religião, não na sua veracidade ou falsidade, mas a partir da análise do funcionamento da mesma no cotidiano e de sua influência no comportamento político, administrativo, econômico e moral em diferentes contextos históricos (MACRAE, 1988).

Em sua obra a *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* tenta compreender como o fenômeno religioso influenciou desde o início o capitalismo. “A razão destas diferentes atitudes deve, portanto, ser procurada no caráter intrínseco permanente de suas crenças religiosas, e não apenas em suas temporárias situações externas na história e na política” (WEBER, 1987 p. 23).

Dentro desta concepção o estudo da religião se faz fundamental para a Sociologia, pois sem este estudo, dimensões mais profundas da ação humana em sociedade não são percebidas. Ou, como nos reportam Poutignat e Streiff- Fernart (1988), “a religião pode desempenhar um papel central, particularmente quando ela se apoia num mito de eleição ou quando ela é substituída por um código legal regrando os aspectos mais íntimos da vida”. (POUTIGNAT, STREIFF-FENART, 1988, p.163). Assim, ao explicitar a questão dos espaços e práticas de religião de matriz africana como fatores decisivos no reconhecimento da identidade étnico-racial dos sujeitos, estamos trazendo à tona esta percepção mais ampla da incidência do religioso.

Assim, a construção da identidade nacional brasileira se deu de maneira complexa e ao mesmo tempo contraditória, inicialmente a partir de uma perspectiva homogeneizante com base na brasilidade e na ideologia do branqueamento. Esta perspectiva eurocêntrica de conceber o Brasil via a religião católica como sendo a única capaz de trazer a salvação eterna haja vista que vinha de uma cultura – a europeia – considerada símbolo de superioridade e que levaria o Brasil a construção de nação sólida, que influenciou decisivamente o imaginário cultural e religioso do país.

[...] se a religião católica sofreu influência das modificações da estrutura social, ela, de outro lado, moldou a nova sociedade; encarnou-se nela como uma alma que, de dentro, modelaria o corpo onde passaria a viver. (BASTIDE, 1971, p. 32)

Neste sentido, se faz necessário compreender o contexto sócio-histórico e cultural das religiões de matriz africana no Brasil e como este processo se fundamentou a partir da constituição de identidades étnico-raciais que não se limitaram a reprodução do passado, mas se desconstituíram e se reconstituíram influenciando sobremaneira a construção da identidade nacional brasileira. Assim, explicitar a construção das relações raciais no Brasil, implica em perceber como os sujeitos foram ao longo da construção da nação brasileira constituindo subjetivamente uma identidade étnico-racial.

[...] Da mesma forma, a religião africana tendeu a reconstituir no novo habitat a comunidade aldeã à qual estava ligada e, como não 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, 1971, 32)

É amplamente conhecido como as religiões africanas foram espaços e práticas de resistência das culturas negras ao longo de todo o período de escravidão no Brasil e também do pós-escravidão. Durante o período de escravidão uma das estratégias mais conhecidas era a de enganar o olhar católico dos patrões, camuflando a simbologia religiosa das origens africanas atrás dos símbolos e imagens das práticas católicas. A partir desta prática formou-se também um grande sincretismo de assimilação, por algum aspecto de semelhança, entre santos católicos e orixás dos panteões africanos.

Roger Bastide (1971) em seu livro: *As Religiões Africanas no Brasil*, fruto de pesquisa financiada pela UNESCO, afirma que os negros trazidos para o Brasil eram deslocados de diferentes regiões da África e estavam ligados a civilizações e religiões muito diversas. Enfatiza, ainda, que o tráfico negreiro desconsiderou este contexto e os africanos escravizados foram obrigados a “se incorporar, quisesse ou não, a um novo tipo de sociedade baseada na família patriarcal, no latifúndio, no regime de castas étnicas”. (BASTIDE, 1971, p. 30).

A questão torna-se mais complexa, segundo o autor, pois o negro e suas religiões, além de sofrerem com a influência das variações da estrutura social, sofreram também com a pressão cultural do europeu branco, católico, bem como pela política do Estado português e da Igreja Católica Romana. Assim, as superestruturas, as representações como símbolos da mística, os valores culturais dos africanos ou de seus descendentes estavam subordinados às representações coletivas dos cristãos, dos símbolos culturais dos europeus, dos valores portugueses (BASTIDE, 1971, p.32).

O marxismo teve que nos alertar contra o idealismo, lembrando que não há vida social ou cultural possível fora da matéria que a condiciona; seu erro foi crer que ela nasce sempre da matéria. Não devemos ao contrário, esquecer este poder de criação das correntes profundas da alma coletiva (BASTIDE, 1971, p.32).

Retomamos aqui mais uma vez contribuições de Roger Bastide (1971), o qual argumenta que o processo de urbanização no Brasil, inicialmente, destrói a comunidade negra, por fim ela fornece uma reorganização social na forma de solidariedade de classe e os negros podem se mesclar ao proletariado, mas eles são preteridos pelos filhos de imigrantes que são considerados como brasileiros pelo nascimento. O resultado é que a população negra não consegue, mesmo com as leis trabalhistas e as oportunidades da industrialização, mudar seu padrão de vida (BASTIDE, 1971).

Por outro lado, o autor afirma que surge um fato novo para os negros, o de não aceitarem a sua condição como acontecia em outros tempos, principalmente se estes têm acesso à escolaridade, marcando, dessa forma, uma linha divisória entre as velhas e novas gerações. Cabe ressaltar que raramente os mesmos tinham acesso à instrução e quando tinham não iam além da escola primária.

Entretanto, Bastide explicita que o acesso à instrução, mesmo que precária para o negro, apresenta um duplo efeito: ao mesmo tempo em que suscita um sentimento de integração à massa da população do país, possibilitar a tomada de consciência de que se está no ponto mais baixo da escala social, tornando-se mais vulneráveis às injustiças das discriminações raciais. “E é um fato inegável que o homem de cor instruído não vê outra razão para o seu baixo nível de vida e sua situação inferior, que não seja a existência de um preconceito que o aniquila” (BASTIDE, 1971, V. II p.423).

A constatação por parte dos negros desta situação ou os levou a um choque existencial ou a uma timidez que o autor chama de patológica na sua relação com o branco, nascendo, assim, uma psicologia do ressentimento que pode levá-lo não somente à revolta contra os outros, mas contra si mesmo e é este sentimento que vai ser balizador das realizações políticas, bem como das manifestações religiosas urbanas. Bastide (1971) afirma que na imprensa e nos grupos de interesses raciais é que se encontram, primeiramente, as ideologias negras. O autor distingue três períodos diferentes: o primeiro dos jornalistas negros que escrevem nos jornais dos brancos ou eles próprios são diretores de jornais e trazem os brancos para trabalharem juntos. Bastide explicita que em termos políticos a luta não segue a linha da divisão racial, mas a dos partidos políticos, sendo que em pouco tempo percebem que foram enganados pelos políticos a despeito do uso de seus sufrágios para chegarem ao poder sem que isto trouxesse muito retorno para a população de cor.

Desta forma, se desenha o segundo período que é o da criação de grupos em defesa dos homens de cor. Data deste momento histórico do Brasil os primeiros jornais de negros que são de cunho mais literário do que político e que fazem parte de uma imprensa provinciana presente nas pequenas cidades. Estes jornais são mais sociais do que de reivindicações e se preocupavam de certa forma com a integração dos negros na sociedade capitalista emergente. Assim, é possível encontrar desde anúncio de aniversário, celebrações de casamento, e necrológios até poesias e geralmente estão ligados às sociedades dançantes e a clubes atléticos.

Estas organizações vão aos poucos se transformando em órgãos de combate muito influenciados pelas ideias de liberdade e fraternidade do pós-guerra. É neste momento que se cria a “Frente Negra Brasileira” que surge em São Paulo e se espalham rapidamente pelo resto do país como grupos locais. Desta maneira, a entidade pública o que o referido autor chama de jornal polêmico: *A Voz da Raça*. Com o advento de Getúlio Vargas ao poder a Frente Negra deixa de existir como partido.

Com o final da segunda Guerra Mundial e com a volta das liberdades democráticas no Brasil, se inicia o terceiro e último período considerado pelo autor, no qual se reconstituem as associações de classe negras. Essas associações organizam congressos nacionais e regionais com o intuito de tratar a problemática racial. No entanto, percebe-se que o elemento democrático de comunhão se agrega ao elemento da luta:

É que em verdade o negro, numa democracia racial, é o homem esquartejado. Esquartejado entre a revolta contra o branco que tende a rejeitar, e a revolta contra si mesmo, que aumenta seu sentimento de inferioridade. Esquartejado entre o protesto africano e a vontade de se fundir-se pela miscigenação na grande massa branca (BASTIDE, 1971, V.II p. 424).

O autor reafirma que essa ambivalência fez com que os negros que queriam ao mesmo tempo se afastar dos brancos se sentissem impelidos a se identificar com os mesmos. E isto fica visível nos considerados jornais dos negros ao anunciarem, numa mesma página, produtos de alisamento e artigos que tratam o alisamento como uma traição contra a raça.

Assim, se de um lado se criticava a política do embranquecimento, de outro se considerava a miscigenação das três etnias negra, índia e européia como constituidora da originalidade do Brasil sob influência de Gilberto Freyre ao defender o mulatismo, sutilmente se volta contra a ariana do Brasil – por influência do mito das três raças, brasilidade – “[...] não só se verdadeiramente brasileiro quando se tem sangue negro nas veias [...]” (Bastide, 1971, V.II p.425)

Entretanto os jornais e associações negras, segundo Bastide (1960), têm outra função além de servir como instrumento de reivindicação. Os mesmos têm o intuito de valorização do negro.

Cria-se, desse modo, um tempo afro-brasileiro, medido por uma série de comemorações, um tempo histórico negro, que sem dúvida se enquadra no tempo histórico brasileiro, mas, que não deixa de ter sua própria temporalidade, como corrente que corre num rio mais vasto, sem que as suas águas a ele se misturem. Tempo que não é apenas cronológico, mas afetivo, sentimental, com suas recordações de sofrimentos do passado, suas páginas brilhantes de esperança, seus momentos de cólera ou admiração; os feitos de uma raça (BASTIDE, 1971, V.II p. 426).

O autor argumenta que mesmo com clareza da relevância destes jornais em dar confiança aos negros, fazem-no lembrar de um passado glorioso e a lição que deve desprender é que o negro pode “evoluir” – grifo do autor – e igualar-se ao branco

[...] capacidade de assimilação do negro à civilização do branco. Assim a imprensa de cor chega as raias de um puritanismo que prega que a sociedade vê o negro como um ente preguiçoso, beberão sensual e ladrão ele só sairá desta condição Ele só subira pela instrução e a honorabilidade (BASTIDE, 1971, V. II p.427).

Daí se justifica o esforço das associações em criarem teatros, cursos de alfabetização e de boas condutas que às vezes chegam regular o modo de vestir e se portar na sociedade, já que o que conta são as aparências. O autor afirma que em tal momento o negro encontra outra contradição: se a sociedade valoriza a aparência, como ele teria espaço no mercado de trabalho se não conseguiria neste quesito competir com o branco, então se fez necessário mudar seus valores e, assim que, ao fim desta ideologia mais social e política do que religiosa é que vamos encontrar o místico como fator fundamental na constituição da identidade étnico-religiosa do negro no Brasil.

Religiões de Matriz Africana, Espiritismo Kardecista e Catolicismo: implicações na constituição da identidade étnico-religiosa do negro no Brasil

Roger Bastide enfatiza que com relação a construção da identidade étnico-religiosa dos negros no Brasil: “A tendência é passar-se da pretidão da pele para a pretidão da alma, mas alma não tem cor; as qualidades da inteligência ou as virtudes do coração são idênticas em todos os homens” (BASTIDE, 1971 V. II, p.426).

O negro busca uma forma de superar o branco e isto é que ele faz através da espiritualização e o sofrimento, ainda mais se este for injusto como fora o dos escravos. Assim, o espiritismo passa a ser uma linguagem no qual se traduzem os fenômenos do transe místico que é aceita e estudada pelo erudito e pelo metapsiquismo, proporcionando ao africano o alento de que suas experiências já não podem ser consideradas de bárbaros e primitivos e

que possuem valores humanos e não somente racial (BASTIDE, 1971).

Dessa maneira, há uma resposta à imagem do negro preguiçoso, bêbado e ladrão que se impõe ao olhar do branco, uma nova percepção do negro como trabalhador a serviço do bem. “[...] trata-se, igualmente, de reatar essa nova imagem, não a influência do cristianismo ou da ocidentalização do negro, mas, ao contrário, a sua maior fidelidade à África” (BASTIDE, 1971, V.II p.428).

Segundo o autor o espiritismo foi se transformando à medida que ia explicitando como a estrutura social brasileira foi se construindo. Assim, houve um espiritismo em que participavam os intelectuais, médicos, engenheiros, funcionários e universitários em que há um forte desejo de encontrar uma religião, mas que pudesse ser experimentada e principalmente justificada racionalmente.

Outro espiritismo, mais socializado entre os pobres brancos é o espiritismo do novo evangelho de Allan Kardec que trouxe um alento às classes baixas atendendo ao desejo de saúde espiritual e física debilitada pelas adversidades advindas de um país que inicia sua inserção no capitalismo com grandes desigualdades sociais. Essa nova vertente espírita se fortaleceu pregando uma moral de fraternidade e amor; ou seja, a felicidade do mundo astral depende da qualidade das ações de cada indivíduo no cotidiano – lei do karma – que construiu, a partir de sua Federação, escolas, creches, clínicas dentárias e hospitais que auxiliam aos proletários nas carências das grandes cidades em desenvolvimento.

A partir deste contexto, o espiritismo sofre um novo processo de transformação ao se deslocar das classes baixa brancas para as classes baixas dos denominados pelo autor como “homens de cor”, cujos espíritos que vão se encarnar pertencem ao mundo dos índios e negros. Era como “[...] se a divisão racial continuasse no além, e como se as comunicações entre o mundo da na-

tureza e o do sobrenatural não pudessem se estabelecer exceto segundo a linha da cor” [...] (BASTIDE, 1971, volume II, p. 434)

Há algumas mudanças visíveis entre o Espiritismo Kardecista e o espiritismo que começava a ser vivenciado pela população negra, a começar pelo presidente das sessões – quem conversa é o médium – este interroga os espíritos, os expulsa dando-lhes ordens assumindo uma postura revestida de poder e certo autoritarismo como se dominasse as forças do além.

Outra mudança que o autor menciona é a passagem de um estágio do espiritismo propriamente dito para o animismo. Dessa forma, o Espiritismo dava ao animismo um caráter científico e os negros se sentiam confortados com o fato dos brancos serem espíritas e, de certa forma, os faziam internalizar a ideia de que poderiam seguir em direção da sua antiga civilização sem se sentirem atrasados ou bárbaros.

Bastide (1971) adverte que os brancos passaram a designar esse terceiro espiritismo como “baixo espiritismo” (grifo do autor). Assim o preconceito de cor não deixou de espriar-se pelo espiritismo brasileiro e a grande crítica dos kardecistas aos umbandistas é de que os espíritos encarnados por eles são inferiores e atrasados. O autor reafirma que no imaginário dos Kardecistas permanecia o questionamento sobre a ideia de como um negro bêbado, ignorante, grosseiro e mentiroso ou uma ladra e prostituta pudessem, depois da morte, transformarem-se em espírito de luz, guiar os irmãos de raça ou guiar os brancos.

E a velha luta racial que passa do mundo terrestre para o mundo sagrado. As barreiras que as leis democráticas impõem que se estabeleçam na sociedade de fato se transpõem para a sociedade dos espíritos (BASTIDE, VII, 1971, p.439).

Diante desse processo de inferiorização, o negro vai reagir e a expressão desta reação é o espiritismo de Umbanda e o sucesso

desta nova “seita” – grifo meu – primeiramente no Rio de Janeiro e posteriormente em outros estados brasileiros – Minas, Rio Grande do Sul, São Paulo, Recife. Assim, a Umbanda que outrora era considerada uma heresia, torna-se um sistema religioso que, de certa forma, é aceito pelo que Renato Ortiz chama de outras profissões de fé. Desta forma, assiste-se “a emergência e ao reconhecimento social de uma nova religião que se desenvolve hoje através de toda a nação brasileira” (ORTIZ, 1999, p.13).

O autor argumenta: a Umbanda difere de outros cultos afro-brasileiros e se apresenta como uma religião nacional que de certa maneira se impõe diante das outras religiões consideradas de exportação como o Protestantismo, Catolicismo, e Kardecismo. Ela se define mais do que um sincretismo afro-brasileiro, já que ela representa uma síntese nacional de uma religião endógena.

Neste aspecto, o autor afirma que diverge da análise feita por Roger Bastide que considera a Umbanda uma religião negra como fruto da integração do homem de cor na sociedade brasileira, mas reafirma que o pensamento de Bastide tem se modificado nos últimos anos e o mesmo tem admitido o caráter nacional da Umbanda. O Candomblé e a Macumba são considerados expressões de religiões africanas. Já o Espiritismo de Umbanda se considera uma religião nacional (BASTIDE apud ORTIZ 1999).

Prandi (1996) fazendo um esforço na construção de uma sociologia das religiões afro-brasileiras afirma que a religião negra era capaz de suscitar uma identidade negra africana que recuperava, no rito, a família, a tribo e as cidades perdidas na diáspora, ainda que em processo de reconstrução cultural. Por outro lado, era o catolicismo que dava a mobilidade necessária aos negros numa sociedade dos brancos dominadores que não podiam ser brasileiros sem ser católicos.

Podiam preservar suas crenças no estrito limite dos grupos familiares, muitas vezes os laços familiares através da congrega-

ção religiosa, daí a origem dos terreiros e das famílias de santo. Mas a inserção no espaço maior exigia uma identidade nacional, “[...] o imperativo de ser, sentir-se e parecer brasileiro (grifo do autor). Nunca puderam ser brasileiros ter, uma identidade que refletisse o conjunto geral da sociedade católica em expansão” (PRANDI, 1996, p.57).

A partir desta perspectiva, Renato Ortiz (2006) argumenta:

[...] A questão que se coloca não é de se saber se a identidade ou a memória nacional apreendem os verdadeiros valores brasileiros. A pergunta fundamental seria: quem é o artífice desta identidade e desta memória que se querem nacionais? A que grupos sociais elas se vinculam e a que interesses elas servem? (ORTIZ, 2006, p. 139).

Ortiz enfatiza que para responder a estas questões se faz necessário perceber em que medida o nacional e o popular se entrecruzam, principalmente por que este conceito, no Estado brasileiro, estava colado à ideia de brasilidade. Assim, o autor retoma a noção de memória, bem como, aproxima a problemática da cultura popular do Estado através da relação entre memória coletiva e memória nacional.

No mesmo texto, ele evidencia esta relação usando o Candomblé e manifestações folclóricas como exemplos: O Candomblé ao demarcar o terreiro como um espaço social sagrado re-atualiza e revivifica a memória coletiva africana. Assim a origem é relembrada através dos rituais religiosos, como afirma o autor:

É na trama da interação social que o teatro da memória coletiva é atualizado. Os papéis diferenciados de ‘mãe de santo’, ‘filha de santo’, ogã definem posições e funções que permitem o funcionamento do culto e a manutenção da tradição (ORTIZ, 2006, p. 133).

Dessa forma, a memória coletiva só sobrevive como uma prática que precisa ser vivenciada cotidianamente. A memória nacional, por sua vez, se manifesta no campo das ideologias como um tipo ideal weberiano que se refere a uma história que transcende os sujeitos. Ao contrário da memória coletiva, ela não é a representação de mitos e tradições ligados a grupos sociais em particular e sim produto de uma história social que se quer universal, enquanto história que se projeta para o futuro e não se limita à reprodução do passado.

A partir deste entendimento, este autor afirma que o nacional não se constitui em um prolongamento dos valores culturais, mas, como um discurso de segunda ordem na medida em que contém um caráter universalizante e descaracterizador das heterogeneidades via discurso ideológico. Dessa forma, o Estado pressupõe uma totalidade mais ampla que transcende e integra os elementos concretos da realidade social, delimitando o quadro de construção da identidade nacional.

Portanto, há uma urgência social e sociológica de se compreender a complexidade das relações raciais no Brasil e isto implica em perceber como negros, brancos e indígenas foram ao longo da construção da nação brasileira constituindo subjetivamente uma identidade étnico-racial em fronteira. Outro aspecto relevante é evidenciar o contexto sócio-histórico e cultural das religiões de matriz africana no Brasil e, como este processo fundamentou a constituição de identidades étnico-raciais que não se limitaram a reprodução do passado, mas se desconstituíram e, se reconstituíram, influenciando sobremaneira a construção da identidade nacional brasileira.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUGRAS, Monique. **O duplo e a metamorfose**: a identidade mítica em comunidades nagô. Petrópolis: Vozes, 1983.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações. São Paulo: Pioneira, v.2. 1971.

_____. **As religiões africanas no Brasil**: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações. v.1. São Paulo: Pioneira, 1971.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**: tratado de sociologia do conhecimento. 6ª ed. Petrópolis: vozes, 1985.

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.

CARNEIRO, Edison. **Religiões negras**: notas de etnografia religiosa; Negros brancos: notas de etnografia religiosa e de folclore. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

DURKHEIM. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. Tradução: Paulo Neves, São Paulo, ed. Martins Fontes, 2000.

FIORI, Neide A. **Rumos do nacionalismo brasileiro nos tempos da segunda guerra mundial**: o “nacional” e as minorias étnicas “inimigas”. Caderno de Sociologia. Porto Alegre: vol. 4, 1993, p. 131-144.

_____. **O A cultura luso-brasileira ameaçada? Controvérsias dos tempos da segunda guerra mundial. Dinâmicas multiculturais, novas faces novos olhares**. Lisboa: Edições do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. 1996, p. 621-630.

FOLLMANN, José I.; LOPES, José, R. (Org.). **Diversidade religiosa, imagens e identidade**. Porto Alegre: Armazém Digital, 2007.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande e senzala**. Rio de Janeiro: Editora Record, 1988.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 2 ed. Rio de Janeiro: PD&A, 1998.

MACRAE, Donald G. **As idéias de Weber**. 3ª. Ed. São Paulo: Cultrix, 1988.

MAIO, Marcos C.; SANTOS, Ricardo V. (Orgs.). **Raça, ciência e sociedade**. Rio de Janeiro: Fio Cruz/CCBB, 1996.

MATTA, Roberto da. **O que faz o Brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1997.

MOURA, Carlos M. de (Org.). **Culto aos orixás, voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. Rio Grande do Sul: Brasiliense, 2006.

_____. **A morte branca do feiticeiro negro**: Umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1999.

POUTIGNAT, P.; SPREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade. Seguidos de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. São Paulo: UNESP, 1998.

PRANDI, Reginaldo. **Herdeiras do axé sociologia das religiões afro-brasileiras**. São Paulo: HUNCITEC, 1996.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. SP: Companhia das Letras, 2000.

SACHS, Viola. **Brasil & EUA**: religião e identidade nacional. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

SKIDMORE, Thomas. **Preto no branco raça e nacionalidade no pensamento brasileiro**. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

WEBER, Max. **Economia y sociedad**. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

_____. **Ensaio de sociologia. 3. Ed.** Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

_____. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. RJ: Zahar, 1987.

Data de Recebimento: 12 de dezembro de 2014

Data de Aprovação: 30 de dezembro de 2014