
O Retorno Mítico à Terra-Mãe: A Comunicação Simbólica com a África Negra Através dos Ritos¹

Alan Rodrigues Soares²

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS

RESUMO

Nesta pesquisa, observamos que uma das maneiras pelas quais a ancestralidade africana se manteve presente nos afro-americanos foi através da lógica dos ritos. Elementos como a roda, o canto e a própria relação com o corpo nos mostram a persistência mitogênica africana na diáspora, que estabelece conexão através de processo de comunicação simbólica do imaginário antropológico.

PALAVRAS-CHAVE

Comunicação Simbólica; Mito; Negritude.

CORPO DO TEXTO

A religiosidade sempre foi um dos elementos centrais para a preservação das culturas africanas na diáspora, e não à toa este foi um dos aspectos onde os colonizadores mais investiram esforços para apagar e transformar os cativos escravizados no território por eles dominado. A cristianização passou a ter um papel político muito mais do que sagrado e espiritual. Negar os deuses africanos era também negar as suas raízes culturais, sociais e identitárias, fazendo com que a lógica europeia e sua visão de mundo fosse a única versão aceitável da realidade. Com o tempo, o projeto parecia fazer com que qualquer memória da terra natal desaparecesse. O objetivo, no entanto, não se concretizou. A ancestralidade africana jamais foi totalmente esquecida ou renegada pelos negros, mesmo aqueles que nasceram gerações após a chegada dos primeiros escravizados na América.

Veremos, ao longo desta pesquisa, o trajeto da negritude na diáspora e a possibilidade de retorno ao continente africano não através do corpo, mas através da alma. Fazendo uso dos mais variados rituais de tradição *yorùbá*, os então chamados afro-americanos mantiveram vivas, mesmo que inconscientemente, os mitos que regem a lógica através da qual um povo se relaciona com a realidade. Desse modo, ainda que o contexto tenha sido abruptamente alterado, a visão de mundo acabou por sobreviver no

¹ Trabalho apresentado no GP Comunicação Antirracista e Pensamento Afrodiaspórico, XIX Encontro dos Grupos de Pesquisas em Comunicação, evento componente do 47º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação.

² Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Comunicação da UFRGS, email: oalansoares@gmail.com

inconsciente coletivo (DURAND, 2004). Abordaremos, então, alguns dos principais elementos míticos que se atualizam através dos ritos, ainda que adaptados aos modelos cristãos de práticas religiosas – condição imposta de forma exógena, e não endógena.

Primeiramente, é importante ressaltar que não existe, enquanto totalidade histórica, a África ou uma cultura africana abstratamente em si mesma. Esta seria uma resposta a uma cultura europeia. “A cultura africana constitui um movimento relativo transatlântico antiescravista e antirracista, surgido em fins do século XIX (VISENTINI et al., 2013, p. 6). Há uma enorme diversidade étnico-cultural-religiosa entre os países do continente. O norte e o nordeste africano, por exemplo, foram arabizados e/ou islamizados. Nas outras regiões, sempre houve um longo e intenso processo migratório. “Ao longo desse período ocorreram não apenas a formação de reinos e impérios africanos, mas também mestiçagens, bem como o surgimento de novas culturas” (VISENTINI et al., 2013, p. 10). Por conta disso, é preciso ressaltar que a noção de que existiria uma cultura africana unificada já é ultrapassada e rejeitada pelos estudiosos contemporâneos. Há, na realidade, uma pluralidade cultural no continente.

Antes da chegada massiva dos Estados invasores europeus no continente, havia uma diferença essencial entre a organização do poder nas sociedades da Europa e nas sociedades da África. Enquanto no primeiro o poder estava mais relacionado à posse de terras e ao domínio permanente dela, para os africanos o poder estava muito mais relacionado ao controle de pessoas e rebanhos. Dessa forma, os chamados impérios africanos não devem ser confundidos com entidades territoriais, como na Europa, pois eles existiam em constante migração – um modelo nômade de imperialismo.

Sobre a preservação das raízes no transatlântico, é importante delimitar uma diferença entre os países da América. Aqui, podemos dividir o continente em duas partes: a primeira caracteriza-se pela evidente preservação das culturas africanas, na qual inclui-se o Brasil e Cuba, por exemplo. Em contrapartida, a segunda metade é marcada pela perda das raízes culturais, como é o caso dos Estados Unidos (CAPONE, 2011, p. 26). Uma das explicações para tal diferença está no número de escravizados levados da África e das Antilhas à América do Norte: “de um total de 9.566 milhões de escravos africanos que chegaram ao continente americano, somente 427 mil desembarcaram nas colônias inglesas e francesas da América do Norte” (CAPONE, 2011, p. 31), o que representa 4,5% do total de cativos. O número de escravizados nos

Estados Unidos, porém, aumenta exponencialmente com o passar das gerações. Na ocasião da abolição, o país contava com um total de 4 milhões de homens e mulheres negros (CAPONE, 2011, p. 31) – ou seja, dez vezes mais do que o número de africanos trazidos originalmente. Essa maioria de negros, portanto, nasceu em solo norte-americano, e não africano.

Assim, quando nos referimos aos cativos africanos que foram levados ao país, temos um povo que precisou sobreviver sem passado e sem memória. Dessa forma, “eles só podiam ‘evoluir’ adaptando-se à cultura dos brancos” (CAPONE, 2011, p. 26). Ainda assim, há uma presença da ancestralidade africana na América, manifestada nas práticas religiosas dos escravizados – entre elas destaca-se o *ring shout*, ritual que abordaremos com mais detalhes adiante.

A relação entre o *homo religiosus* e sua casa, sua Terra *Mater*, é uma de uma forte ligação (ELIADE, 1992) – podemos dizer até vital, do ponto de vista religioso. Entre o seu íntimo e o mundo lá fora, há a casa para estabelecer essa ponte entre o mundo profano e o sagrado, sem a qual o humano religioso pode se ver completamente perdido, sem ter para onde ir e nem para onde voltar, pois o mundo externo, aquele que ultrapassa as fronteiras da casa, é o mundo do desconhecido, dos perigos primordiais e, mais do que isso, do não-sagrado. Esse fato “[...] traduz-se pela experiência de uma oposição entre o espaço sagrado – o único que é real, que existe realmente – e todo o resto, a extensão informe, que o cerca” (ELIADE, 1992, p. 17).

A ruptura do povo negro africano com sua terra mãe é talvez o caso mais nefasto de separação do *homo religiosus* da sua casa sagrada. Um oceano inteiro se põe entre ele e o seu lar. Além disso, mais do que a distância geográfica, nota-se que a ruptura veio de fora, de um outro povo, de uma outra língua, de uma outra religião. Uma ruptura sem qualquer tipo de escolha, sem qualquer possibilidade de preparação. Ela é abrupta em todos os sentidos. Uma vez pisando em terras exóticas, estrangeiras, esse mesmo *homo religiosus* se vê privado não somente de voltar à Terra *Mater*, mas também privado de exercer qualquer tipo de liberdade, inclusive de realizar suas práticas religiosas, ou seja, de conectar-se com seus deuses.

Durante os séculos de escravidão, os negros se viram, então, obrigados e se adequar às práticas religiosas de seus raptos, ou seja, o cristianismo. Essa conversão, no entanto, deu-se de forma forçada, e, portanto, não foi genuína, espontânea. Pode-se

dizer que o *status* civil dos negros até podia se considerar cristão, mas muito provavelmente a sua alma jamais pôde ser convertida totalmente – é quase como se ela ansiasse o retorno ancestral à sua terra sagrada. Isso porque, embora o tempo histórico do qual estamos falando compreenda algumas centenas de anos, o tempo religioso não passa, não se move, não se modifica. “É a experiência do Tempo sagrado que permitirá ao homem religioso encontrar periodicamente o Cosmos tal como era *in principio*, no instante mítico da Criação” (ELIADE, 1992, p. 37). Retornar ao tempo dos deuses é sempre voltar ao mesmo ponto, independente de quantas eras cronológicas tenham se passado.

Esse projeto europeu de ruptura, porém, não se sucedeu sem resistência. Pelo contrário, ainda que sob pena de castigos e até de morte, os africanos escravizados jamais perderam completamente o laço sagrado entre seus corpos, suas almas e sua terra mãe. Os rituais persistiram, ainda que escondidos e, muitas vezes, transformados, adaptados à nova situação. “A História acrescenta continuamente significados novos, mas estes não destroem a estrutura do símbolo” (ELIADE, 1992, p. 69).

O rito atualiza o mito. Isso significa que, ainda que distanciados da terra-mãe, os africanos (agora chamados afro-americanos) retornavam às suas origens a cada ritual praticado, independente de onde estivessem. Assim como o tempo profano passa diferente do tempo sagrado, pode-se dizer que o espaço do mundo comum também se organiza de forma diferente do que o espaço religioso – o *templum* (ELIADE, 1992, p. 41). Ainda que a presença física no solo sagrado seja primordial para o *homo religiosus*, em situações extremas o espaço profano também pode transportá-lo para o templo dos deuses. Trazemos aqui um outro exemplo de ritual, ainda mais evidente, em que igrejas protestantes quase se transformam em espaços genuinamente africanos, através do chamado *ring shout*, rito que

[...] resulta geralmente no êxtase ou na possessão, em meio a gritos que invocam o Senhor e outras demonstrações de fervor religioso – influência direta, segundo Stuckey, dos rituais africanos dedicados aos ancestrais. (CAPONE, 2011, p. 45).

Dessa maneira, ainda hoje, através dos ritos, o sujeito africano em diáspora é capaz, mesmo sem jamais ter colocado os pés no território da África, retornar espiritualmente ao seu solo ancestral, anulando toda a distância e passagem do tempo, pois as raízes não se encontram na superfície – visível a olho nu e passível de

mudanças. Elas estão cravadas no subsolo, no inconsciente, onde forças externas jamais poderão alcançá-las nem cortá-las.

A relação do negro diaspórico com a realidade, independente das instituições religiosas às quais ele está atrelado, acabam retomando certos elementos das suas raízes africanas. Isso se deve ao inconsciente coletivo e à dinamização dos mitos primordiais através das práticas rituais. As coerções sociais não conseguem penetrar no subsolo do imaginário, onde as pulsões movimentam a mente humana sem que se tenha qualquer controle sobre elas. No caso da escravidão e cristianização dos cativos africanos, mudar os hábitos sociais não implica numa mudança mais profunda das forças inconscientes que regem toda uma cultura. Abandonar o nome de determinada divindade para cultuar outra não significa alterar a força mítica para a qual se dedica o culto.

Conforme pudemos observar, diversos elementos regem a relação dos afro-americanos com o sagrado. Dentre eles, a relação com a corporalidade se destaca, provavelmente por seu enraizamento mais profundo com a origem das lógicas que movimentam o ser humano – a própria descoberta de que o corpo existe separado do mundo. Uma ligação tão íntima com o corpo seja, talvez, o elemento principal, ou ao menos um dos mais centrais para a persistência mitogênica africana na diáspora. Os povos africanos subsaarianos preservaram por muito mais tempo a sua relação mais direta com os mitos, enquanto o Ocidente foi enfraquecendo esse laço através dos processos de escrita e imagens exógenas, conforme aponta Durand (2004, p. 14): “O positivismo e as filosofias da História [são] as duas filosofias que desvalorizarão por completo o imaginário, o pensamento simbólico e o raciocínio pela semelhança [...]”. Ao deparar-se com essas lógicas dominantes, os africanos puderam até suprimir suas raízes míticas, mas jamais abandoná-las por completo. Havia ali uma pulsão grande demais para ser apagada de maneira tão definitiva pelas forças coercitivas. O conjunto de crenças parecia fraco demais para substituir a totalidade da fé presente no imaginário negro, uma vez que os processos históricos enfraqueceram o cristianismo, podando suas polissemias originais, e deixando lacunas que foram imediatamente preenchidas pela multiplicidade dos *òrìṣà* e dos demais elementos centrais da mitologia e dos rituais *yorùbá*.

REFERÊNCIAS

-
- BENISTE, José. **Mitos Yorubás**: o outro lado do conhecimento. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2021.
- CAPONE, Stefania. **Os yoruba do Novo Mundo**: religião, etnicidade e nacionalismo negro nos Estados Unidos. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.
- DOMINGUES, Petrônio. Movimento da negritude: uma breve reconstrução histórica. In: **Mediações - Revista de Ciências Sociais**, Londrina, v. 10, n. 1, p. 25-40, jan.-jun. 2005
- DURAND, Gilbert. **O imaginário**: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem. Rio de Janeiro: DIFEL, 2004.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- KELEMAN, Stanley. **Mito e Corpo**: uma conversa com Joseph Campbell. São Paulo: Summus Editorial, 1999.
- LUZ, Marco Aurélio de Oliveira. **Agadá** [livro eletrônico]: dinâmica da civilização africano-brasileira. Salvador: EDUFBA, 2013.
- NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Pan-africanismo na América do Sul**: emergência de uma rebelião negra. Petrópolis: Editora Vozes, 1981.
- OLIVEIRA, Alan Santos de. **Círculos, espirais e rodas no mundo afro-atlântico**: itinerários do pensamento rodante. 2021. Tese (Doutorado) - Curso de Comunicação, Universidade de Brasília, Brasília, 2021.
- PAYNE, Daniel Alexander. **Recollections of Seventy Years**. Nashville: Publishing House of the A.M.E. Sunday School Union, 1888. Digitalizado por Emory University em 2020.
- PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- SÀLÁMÌ, Síkirù. **A mitologia dos orixás africanos**. São Paulo: Editora Oduduwa, 1990.
- SMITH, Robert. **Kingdoms of the Yoruba**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1988.
- VISENTINI, Paulo Fagundes; RIBEIRO, Luiz Dario Teixeira; PEREIRA, Analúcia Danilecivz. **História da África e dos africanos**. Petrópolis: Vozes, 2013.