



"Educação como prática de Liberdade":
cartas da Amazônia para o mundo!

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ (UFPA)
SET-OUT 2021

ANPEd - Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação

8982 - Resumo Expandido - Trabalho - 40ª Reunião Nacional da ANPEd (2021)

ISSN: 2447-2808

GT21 - Educação e Relações Étnico-Raciais

**SECULARIZAÇÃO À BRASILEIRA: RELAÇÕES ENTRE CULTURA POPULAR,
RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA DE TRADIÇÃO NAGÔ-YORUBÁ E
LAICIDADE DA ESCOLA PÚBLICA**

Eneida da Silva Fiori - FACULDADE DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES DA UERJ
Luiz Fernando Conde Sangenis - UERJ - FFP - Universidade do Estado do Rio de Janeiro

**SECULARIZAÇÃO À BRASILEIRA: RELAÇÕES ENTRE CULTURA POPULAR,
RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA DE TRADIÇÃO NAGÔ-YORUBÁ E
LAICIDADE DA ESCOLA PÚBLICA**

Resumo

As investigações em torno da laicidade do estado e da escola pública criaram o consenso de que a sociedade brasileira apresenta dificuldades para atomizar-se estritamente ao campo político sem a interveniência da esfera da religião. Importa, agora, pensar as causas que podem explicar as razões para que o processo de secularização/desencantamento, no contexto brasileiro, se configure diferenciado. Argumentamos que a teoria da secularização, elaborada em sociedades cristãs europeias, não tem a mesma eficácia teórica para explicar outros processos de secularização em sociedades não europeias. A cultura brasileira, além do cristianismo, formou-se a partir de diversas matrizes religiosas, a indígena e a africana, num imbricado processo de sincretização. Destacamos a influência africana, particularmente a tradição religiosa nagô-yorubá, que permeou o complexo cultural brasileiro. Mesmo em ambientes católicos, ainda hegemônicos, vigora uma compreensão mágica e sacral da realidade. Ao contrário do que se esperaria, o mundo continua encantado e permeado por forças sobrenaturais que inibem a potência secularizante do cristianismo.

Palavras-chave: Laicidade. Teoria da Secularização. Cultura Brasileira. Sincretismo.

Os estudos que tematizam a secularização voltaram a ocupar o interesse dos pesquisadores sociais brasileiros. Ainda que mais propriamente concernentes à esfera da sociologia da religião, a laicidade do estado ganhou relevo nas reflexões dos educadores e também passou a ser um problema emergente das pesquisas no campo da educação.

Desejamos, todavia, ir além da tematização de questões que versam sobre o aspecto empírico e factual de que o estado brasileiro e suas instituições públicas – dentre elas a escola pública – apresentam dificuldades para atomizar-se estritamente ao campo político sem a interveniência da esfera da religião. Importa pensar as causas que podem explicar as razões

determinantes para que o processo de laicidade, no contexto brasileiro, se configure demorado e mesmo pareça ora avançar e ora recuar (CUNHA, 2016).

A complexidade da questão envolve o tratamento da fenomenologia política e social da temática, mas, sobretudo, implica o seu aprofundamento no âmbito cultural. Razão pela qual se torna necessário revisitar a teoria da secularização. O conceito de secularização, apesar de polissêmico e bastante disputado no campo das ciências sociais, recobre processos de múltiplos níveis e dimensões, referindo-se a distintos fenômenos sociais e culturais que precisam ser melhor investigados, no contexto social brasileiro.

Há que se tomar distância crítica das contribuições teórico-conceituais que provêm da sociologia europeia das religiões, reconhecendo seus valores e suas contribuições, porém fazendo um esforço de reelaboração de conceitos que sejam mais coerentes com os fenômenos específicos da América Latina e do Brasil. Parker (2006, 2018) afirma que Marx, Weber, Durkheim, Troeltsch, Mauss, Simmel, James escrevem em contextos Ocidentais e trabalham com definições de religião que exibem um viés institucional historicamente enraizado nas igrejas católica e protestantes europeias, assim como manejam os tipos normativos de organização religiosa que refletem o padrão e o odor da cultura Ocidental.

Propusemos o argumento de que a teoria da secularização, elaborada em sociedades cristãs europeias, não tenha a mesma eficácia teórica para explicar outros processos de secularização em sociedades não europeias, a exemplo da brasileira.

Em nosso ponto de vista, o cristianismo é portador do que caracterizamos de germen ou potência secularizante, presente na revelação bíblica e na ulterior constituição da religião cristã, quando incorpora a filosofia grega e pagã, utilizando-a como ferramenta teórica fundamental para erguer o seu edifício teológico. Para este fim, utilizamos, como inspiração e roteiro da nossa análise, o texto seminal de Boaventura Kloppenburg (1970), intitulado *O cristão secularizado*. O autor, a partir das escrituras judaico-cristãs, destaca a radical intenção dessacralizante dos autores bíblicos, desde o Gênesis, com a ideia da criação *ex-nihilo*, às cartas do Novo Testamento.

Mas coube-nos considerar, antes de tudo, que o Brasil é um país de composição cultural afro-luso-americano. Conforme destacou Elbein dos Santos (1993), somos americanos, evidentemente, por uma situação geográfica e nossa população indígena; lusitanos em razão da colonização portuguesa; e africanos, porque a nação brasileira foi formada pelo trabalho dos negros escravos. A autora, no entanto, enfatiza que os negros, historicamente, constituíram o componente populacional de maior densidade nas cidades brasileiras, fossem elas grandes ou pequenas, assim como nas plantações e nos setores de extração mineral. Os negros africanos foram “elemento base a partir do qual se multiplicou a população do Brasil, profundamente marcada por seus costumes, sua religião e suas tradições” (ELBEIN DOS SANTOS, 1993, p. 26).

Destacamos, particularmente, a influência das concepções religiosas da tradição nagô-yorubá que permearam o complexo cultural brasileiro. Tal cosmovisão africana transplantada para o Brasil influenciou sobremaneira a religiosidade popular. Mesmo em ambientes católicos, ainda hegemônicos, vigora uma compreensão mágica e sacral da realidade. Ao contrário do que se esperaria, o mundo continua encantado e permeado por forças sobrenaturais que inibem a potência secularizante do cristianismo.

No Brasil, em razão de nossa própria história e formação cultural, é preciso que reflitamos sobre as peculiaridades que vem tomando o processo de secularização/desencantamento, de modo que propusemos identificar tal processo com a expressão “secularização à brasileira”. Segundo Parker (1993, 1994), o processo de

secularização/desencantamento na América Latina não significou o incremento linear e ascendente da não-crença, mas sim, fundamentalmente, do pluralismo religioso.

Berger (2017), ao desenvolver a ideia de “modernidades múltiplas” de Eisenstadt (2001), colabora em fundamentar uma atitude crítica ante uma pretensa lei sociológica fixa que liga religião e modernização. Conforme Baum (1983, p. 1179), “em cada parte do mundo é necessário realizar pesquisas independentes sobre o impacto da modernização sobre a religião.

As manifestações religiosas não cristãs, em geral, são menos visíveis e sobrevivem em esferas culturais mais recônditas e subterrâneas, bastando que reconheçamos a sua história de sobrevivências, a partir de estratégias de dissimulação e de ocultação, ainda tão presentes nas religiões afro-brasileiras. Na atualidade, continuam a sofrer perseguições violentas (PRANDI; JÁCOMO; BERNARDO, 2019).

A questão pode ser posta da seguinte maneira: até que ponto, a teoria tradicional da secularização, iniciada por Weber (2004), e que, empiricamente, utilizou como referentes as sociedades cristãs em estado “puro”, pode servir de base conceitual válida para teorizar processos de secularização em curso em sociedades que, além do cristianismo, se constituíram a partir de outras matrizes e tradições religiosas, entre elas a africana?

No ambiente religioso brasileiro, marcado pelo sincretismo, traço fundamental do catolicismo popular, bem como das religiões afro-brasileiras, a exemplo dos candomblés e das umbandas, e do espiritismo de diversos matizes e doutrinas, a potência secularizante se inibe ante os aspectos mágicos e encantados da cultura brasileira. A influência africana no catolicismo popular é marcante. Vive-se ainda num mundo caracteristicamente sacral. O mesmo se pode dizer da religiosidade popular, até nos ambientes mais católicos e praticantes, inclusive no interior de igrejas e, sobretudo, de santuários (PEREIRA, 2004). Em ambientes culturais não cristãos ou de cristianismo sincrético ou “impuro” como o nosso, a teoria da secularização não consegue dar conta de explicar a idiossincrática secularização à brasileira.

Não é forçoso dizer que a cosmovisão religiosa do complexo cultural nagô-yorubá penetrou fundamente nos alicerces da cultura brasileira (BASTIDE, 2001). Esta tradição muito complexa e não uniforme – porque há um sem número de suas variantes sem que haja instância que possa impor uma opinião dominante – foi suficiente, no entanto, para estabelecer uma concepção unitária básica do mundo, bem diversa do modo com que os cristãos compreenderam o cosmos.

A cosmologia nagô-yorubá tem como fundamento diversos mitos genéticos colhidos da tradição oral (WOOTMANN, 1978; ELBEIN DOS SANTOS, 1993; BENISTE, 2020). As versões diversas do mito yorubano da criação enriquecem e abrem múltiplas possibilidades de entendimento e de interpretação.

Fica bastante patente, no mito de criação, que o mundo e os orixás surgem a partir do movimento de emanção de Olórun. A emanção é um processo cosmogônico no qual o ser superior produz o inferior pela sua própria superabundância sem que o primeiro perca nada nesse processo. A emanção é, pois, distinta da criação *ex-nihilo* ou a partir do nada. Olórun produziu o mundo, todavia, tirando-o de sua própria substância inesgotável. Todos os seres, portanto, são apenas fluxo ou uma expansão da essência divina. O Ser divino, em sendo o criador do mundo, não é absolutamente separado de sua obra criada.

Na concepção nagô-yorubá, o universo existe em dois níveis de existência: o *àiyé*, o mundo natural ou físico, e o *òrun*, o mundo sobrenatural e imaterial. *Aiyé* designa a vida na terra e o tempo de vida, e, mais amplamente, a dimensão cosmológica da existência

individualizada, em contraste a *òrun*, dimensão da existência genérica e mundo habitado pelos orixás, e povoado, ainda, pelos espíritos dos antepassados naturais e humanos, das pessoas que morreram no *àiyé*, designados de *egúns*.

De imediato, é necessário um esforço para compreender os dois planos, o *àiyé* e o *òrun*, livre de analogias com a concepção judaico-cristã do mundo. Não obstante ao fato de que muitos autores traduzem *òrun* por céu (*sky*) ou paraíso (*heaven*), Elbein dos Santos (1993, p. 54) assevera que tais traduções induzem o leitor ao erro e deformam o conceito, além de ser “o fruto de uma concepção insuficiente e de tendência forânea”.

O *àiyé* e o *òrun* não são apenas mundos paralelos, no sentido de apartados ou que não se encontram. Ao contrário, o *òrun* engloba todo o *aiyé*. “O *òrun* engloba tudo e todos. Ou dito de outra forma, o Aiyé não é um nível de existência fora do Orum, mas – para usarmos uma imagem – é como um útero limitado dentro de um corpo sem limites” (BERKENBROCK, 2012, p. 181).

Mas o cerne de nossa questão é demonstrar que a concepção cosmológica nagô-*yorubá*, à diferença da concepção cosmológica cristã, baseada na ideia de criação *ex-nihilo*, não possui uma potência secularizante. Aliás, bem ao contrário, conforme deixaremos patente, não há como afastar a dimensão sacral do *àiyé*, que, circunstancialmente separado do *òrun*, após uma violação, conforme as narrativas míticas, jamais poderá se tornar secular.

Para a tradição religiosa africana o visível constitui manifestação do invisível. O sagrado permeia de tal modo todos os setores da vida, que se torna impossível realizar uma distinção formal entre o sagrado e o secular, entre o espiritual e o material nas atividades do cotidiano. Essa mesma vivência é compartilhada pelas demais religiões de matriz africana. A cosmologia afro-brasileira, apoiada no seu pensamento mítico, insiste em manter juntos e intercomunicáveis domínios que o pensamento científico, com sistemática obstinação, veio a dividir, segregar, classificar e compartimentar (VOGEL; MELLO; BARROS, 1993).

Não há secularização possível em tal forma de conceber o mundo. Toda a criação participa da mesma dimensão trágica da existência, porque está irmanada na separação que afastou o mundo das criaturas do mundo dos deuses.

Referências

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia**: rito nagô. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BAUM, Gregory. Sociologia da religião (1973-1983). **Concilium**, n. 190. p. 1172-1180, 1983.

BENISTE, José. **Òrun-Àiyé**: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-*yorubá* entre o céu e a Terra, 14 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2020.

BERGER, Peter. Múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis: Vozes, 2017.

BERKENBROCK, Volney J. **A experiência dos orixás**: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé. 4. ed., Petrópolis: Vozes, 2012.

CUNHA, Luiz Antônio. O projeto reacionário da educação. 2016. Disponível em: <<http://luizantoniocunha.pro.br/uploads/independente/1-EduReacionaria.pdf>>. Acesso em: 16 mai. 2019.

EISENSTADT, S. N. Modernidades múltiplas. *Sociologia, Problemas e Práticas*, n. 35, p. 139-163, abr. 2001.

ELBEIN DOS SANTOS, Juana. **Os nãgô e a morte**: pãde, àsèsè e o culto égun na Bahia. 6. ed., Petrópolis: Vozes, 1993.

KLOPPENBURG, Frei Boaventura. O cristão secularizado: o humanismo do Vaticano II. Petrópolis: Vozes, 1970.

PARKER, Cristián. **Otra lógica en América Latina**: religión popular y modernización. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 1993.

PARKER, Cristián. Sociologia de la religión en América Latina: sociologia o religión? In: Frigerio, A. e Carozzi, Maria J. (Orgs.). **El estudio científico de la religión a fines del siglo XX**. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina: 167-191, 1994.

PARKER, Cristián. Magico-popular religion in Contemporary Society: towards a Post-Western Sociology of Religion. In: BECKFORD, James A.; WALLISS, John (Org.). **Theorising religion**: classical and contemporary debates. London: Routledge, 2006, p. 60-74.

PARKER, Cristián. Popular religions and multiple modernities: a non-Western perspective. In: APRIL, Wilfred (Org.). **Culture and Identity**. Londres: IntechOpen, 2018, p. 90-112.

PEREIRA, José Carlos. **Sincretismo religioso e ritos sacrificiais**: influências das religiões afro no catolicismo popular brasileiro. São Paulo: Zouk, 2004.

PRANDI, Reginaldo; JÁCOMO, Luiz; BERNARDO, Teresinha. Trinta anos depois: realidade e pesquisa das religiões afro-brasileiras do centenário da Abolição aos dias de hoje (1988-2018). **Revista USP**, n. 122, p. 99-120, jul/ago/set. 2019.

VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. 2 ed., Rio de Janeiro: Difel, 1977.

VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antonio da Silva; BARROS, José Flávio Pessoa de. **A galinha-d'angola**: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira. Rio de Janeiro: Pallas, 1993.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WOOTMANN, Klass. Cosmologia e geomancia: um estudo da cultura Yorubá-Nagô. **Anuário Antropológico**, v. 2, n. 1, p. 11-84. 1978. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6014>>. Acesso em: 10 de mai. 2021.