



“NÃO SOMOS RELIGIÃO, SOMOS UM POVO”: APONTAMENTOS SOBRE AS ESTRATÉGIAS PARA GARANTIA DE DIREITOS DOS TERREIROS NO BRASIL

ROSIANE RODRIGUES DE ALMEIDA*¹

Resumo: Este artigo pretende apontar mudanças relativas às formas de reivindicação e garantia de direitos dos religiosos de matriz afro na cena nacional. O trabalho apresenta os primeiros dados da etnografia produzida sobre as estratégias de mobilização do Fórum Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana (FONSANPOTMA), que reivindica o reconhecimento das religiões afro-brasileiras como Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, conforme estabelece a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT).

Palavras-chave: Povos e Comunidades Tradicionais. Religiões afro-brasileiras. Convenção 169 da OIT.

"We are not a religion, we are a people": notes on the strategies to guarantee rights of terreiros in Brazil

Abstract: This article intends to point out changes related to the forms of claim and guarantee of rights of afro-matrix religious on the national scene. The paper presents the first data of the ethnography produced on the mobilization strategies of the National Forum for Food and Nutrition Security of Traditional Peoples of African Matrix (FONSANPOTMA), which claims the recognition of Afro-Brazilian religions as Traditional Peoples and Communities of African Matrix, as established by Convention 169 of the International Labor Organization (ILO).

Keywords: Traditional Peoples and Communities. Afro-Brazilian religions. ILO Convention 169.

* Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense (UFF). Bolsista CAPES. E-mail: rosiane.r72@gmail.com

INTRODUÇÃO

A proposta deste trabalho é apresentar como a autodeterminação dos afroreligiosos a partir de Povos e Comunidades Tradicionais, conforme estabelecida pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, tem deslocado o eixo de suas demandas por garantia de

direitos. O objetivo é o de apontar as formas deste descolamento partindo dos dados etnográficos da pesquisa desenvolvida para a tese de doutorado sobre as estratégias de mobilização do Fórum Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana (FONSANPOTMA). O Fórum foi criado em 2011 como um movimento autônomo, com representação em onze estados¹ do país, reunindo cerca de 150 lideranças das religiões afro, cuja missão é exigir o reconhecimento do Estado² brasileiro de que os terreiros e os seus adeptos devem ser tratados à luz do Direito Internacional.

As mobilizações dos adeptos e lideranças das religiões de matriz africana por garantia de direitos no Rio de Janeiro têm sido observadas pelo Instituto de Estudos Comparados em Administração de Conflitos (INCT-InEAC/UFF) desde 2008. As análises produzidas sobre essas mobilizações (MIRANDA, 2010, 2011; MIRANDA; BONIOLO, 2017) têm demonstrado que, apesar da ideia de que esses religiosos não se articulam politicamente no espaço público, suas atuações políticas são frequentes e possuem características sofisticadas (VOGUEL; MELLO; BARROS, 1993) e específicas, sendo que na contemporaneidade destacam-se os enfrentamentos aos ataques (SILVA, 2007) dos pentecostais³. Ao propor uma agenda de reivindicação de direitos considerando a legislação internacional, que rechaça a centralidade do pertencimento religioso, este Fórum promove um paradigma que os distingue de outros grupos – que têm o enfrentamento à intolerância e à garantia da liberdade religiosa como centrais para as suas mobilizações –, conforme observado por Miranda (2010), Pinto (2011), Lima *et al* (2011), Boniolo (2014), Almeida (2015), Miranda e Boniolo (2017).

Garantir que as práticas dos africanos e seus descendentes sejam vistas como um direito inalienável à liberdade de crença tem sido pauta comum de reivindicação de pais e mães de santo desde Nina Rodrigues ([1939] 2010). A liberdade de cultos para todas as matrizes religiosas parece ter sido consolidada no país com a promulgação da Constituição Federal de 1988. Na esteira dos avanços da Constituição Federal (CF), o artigo 20 da Lei 7716/89 (conhecida como Lei Caó) que tornou inafiançável e imprescritível o crime de racismo, estabelece pena de reclusão para quem “praticar, induzir ou incitar a discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional”. Em 2010, o Estatuto da Igualdade Racial (Lei 12.288/2010) reafirmou os direitos civis e sociais dos adeptos das religiões afro-brasileiras. O Estatuto é uma das leis que compõem o arcabouço legal das políticas públicas de identidade que visam proteger e garantir direitos aos negros de forma ampla, uma vez que incluídas na legislação a proteção as suas práticas culturais, formas de organização social e religiões (ALMEIDA, 2015).

No entanto, as pesquisas sobre os conflitos que envolvem a negação de direitos dos afrorreligiosos (SILVA, 2007; MIRANDA, 2010, 2011; ALMEIDA, 2015; MIRANDA; BONIOLO, 2017) demonstram que o cenário das agressões contra os terreiros tem se agravado. Ou seja, a criação de leis e equipamentos públicos – como Conselhos de Igualdade Racial e as delegacias especializadas em crimes de intolerância religiosa e racismo, por exemplo – não têm sido capazes de garantir os direitos de liberdade de crença e as práticas religiosas desta parcela da população, muito menos a penalização dos seus algozes. Mesmo com uma robusta legislação, a incapacidade do Estado em lidar com as violações dos direitos dos adeptos de matriz afro tem levado os religiosos a desenvolver formas alternativas para administrar esses conflitos. Na prática precebeu-se que as vítimas de intolerância religiosa tendem a desconsiderar as instâncias governamentais de justiça criminal e segurança pública como mediadores eficazes nos casos de violação de direitos relativos aos terreiros e seus adeptos (ALMEIDA, 2017).

Nos últimos anos vem sendo observada a reivindicação dos afrorreligiosos para que suas demandas sejam consideradas sob o enquadramento da legislação internacional. De fato, a categoria Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana já tem sido gradualmente incorporada pelo governo brasileiro para designar os adeptos e locais de culto das religiões afro-brasileiras. Moraes e Jayme (2017), a partir da análise de documentos oficiais da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir) na implantação da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNSPCT) que passou a incluir os terreiros, perceberam a mudança com a qual os afrorreligiosos passaram a ser tratados pelas instâncias governamentais. A PNSPCT baseia-se “em normas de organismos internacionais, como a UNESCO e a Organização Internacional do Trabalho (OIT), inscritas no contexto da valorização da diversidade cultural” (MORAIS; JAYME, 2017, p. 276).

Uma das mobilizações do FONSANPOTMA, no sentido de afirmar este reconhecimento governamental, deu-se com a publicação pelo Ministério da Justiça e Cidadania, em parceria com a Seppir e a Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais, da Cartilha “Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana”, em 2016. No entendimento dos interlocutores, a publicação desta cartilha é a consolidação de que o governo brasileiro reconhece os terreiros e seus adeptos como populações diferenciadas no Estado Nacional – o que os equipararia aos Povos Indígenas e Quilombolas –, a partir de um referencial que os distancia da ideia de religião. O documento baseou-se no Decreto 6040/2007 que define Povos e Comunidades Tradicionais como

grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam território e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (BRASIL, 2007).

O Decreto 6040/2007 é um dos instrumentos jurídicos de garantia de direitos, propiciado por um arcabouço jurídico conformado por Pactos e Tratados internacionais (SHIRIAISHI NETO, 2007), relativo à ratificação do governo brasileiro⁴ à Convenção 169 que

reconhece como critério fundamental os elementos de autoidentificação, e reforça, em certa medida, a lógica de atuação dos movimentos sociais orientados principalmente por fatores étnicos e pelo advento de novas identidades coletivas (DUPRAT, 2007, p. 9).

A publicação desta Cartilha não só demonstra que os afrorreligiosos têm formas sofisticadas e específicas de se mobilizarem em prol de políticas públicas que os garantam direitos, como aponta para um tipo de mobilização que coloca a ideia de ‘religião’ como um componente a mais, mas não central, de suas identidades.

Apesar de a Cartilha discorrer sobre os significados dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, os membros do FONSANPOTMA entendem que esta publicação é o reconhecimento estatal de seus modos de vida a partir da legislação internacional, o que lhes possibilitaria a ampliação das suas reivindicações, uma vez que a Convenção 169 da OIT, em tese, determina que os Estados salvaguardem os territórios tradicionais, preservem os modos de vida e garantam soberania alimentar dos Povos Tradicionais. Segundo os membros do Fórum, esta é uma estratégia desenvolvida para que o governo brasileiro assuma, de algum modo, o compromisso de preservação de suas práticas e a salvaguarda dos seus territórios, diante do recrudescimento das agressões aos adeptos e das recorrentes violações aos seus locais de culto. Conforme os interlocutores, caso o governo não passe a efetivar os direitos previstos na Convenção 169, o Brasil poderia ser denunciado por descumprir os Acordos e Tratados internacionais, o que seria passível de sanções de organismos como a Organização dos Estados Americanos (OEA) e Organização das Nações Unidas (ONU).

O LUGAR DA RELIGIÃO

Conforme apontado por Moraes e Jayme (2017) esta mudança tem se constituído em uma estratégia discursiva dos afrorreligiosos em prol da laicidade (MORAIS; JAYME, 2017), ainda que reivindique a garantia de direitos civis e sociais. Conforme os interlocutores, o fato de os terreiros serem compreendidos como templos religiosos abre espaço para que políticos ligados às bancadas evangélicas neguem os direitos garantidos a essas populações, conforme previsto pelo Estatuto da Igualdade Racial (Lei 12.288/2010). Mãe Nalva de Oxum, coordenadora do FONSANPOTMA no estado do Pará, explica como se dá esta negação de direitos na prática:

A gente chega numa secretaria de governo, num gabinete de político exigindo os nossos direitos, e recebemos a resposta de que “o Estado é laico e não pode investir em programas que beneficiem apenas uma

religião”. Isso é um absurdo! Porque eles dão isenção de imposto para as igrejas, privilegiam pastores e na hora que nós exigimos direitos como povo historicamente discriminado, vêm com essa ladainha. Eles acham que a gente é idiota, só pode! É por isso que a gente tem que afirmar que não somos religião, somos um povo” (Mãe Nalva de Oxum).

A defesa da laicidade pelos interlocutores relaciona-se ao enfrentamento dos privilégios que os pentecostais têm conquistado nas esferas políticas (VITAL DA CUNHA; LOPES, 2012). Por outro lado, o Fórum não exclui de suas fileiras os membros que se autodeclararam como religiosos. Ainda conforme Mãe Nalva, a ideia de *Povo e Comunidade Tradicional* não é pacificada entre os afroreligiosos que veem esta classificação com desconfiança: “é difícil o entendimento da legislação internacional. O pessoal, principalmente das áreas urbanas, tem medo de perder algum direito, ainda que direito, mesmo, a gente não tenha nenhum”, diz a interlocutora. Deste modo, a interlocutora afirma que ser reconhecida como praticante de uma religião afro, ainda que existam leis que protejam suas práticas religiosas, não é o suficiente para que seus direitos sejam garantidos.

Segundo os interlocutores, é uma praxe utilizar a ideia de Candomblé para indicar a miríade de expressões religiosas afro-brasileiras (JENSEN, 2001). A proposta do FONSANPOTMA na formulação da Cartilha, para além de combater a ideia homogeneizante estabelecida pelos usos políticos do Candomblé⁵, está em confrontar o modelo que, de acordo com eles, coloca um complexo de grupos diferenciados na mesma “caixinha”, classificando-os genericamente de religiões afro-brasileiras como sendo

um diversificado conjunto de credos, alguns de caráter local, outros já revestidos da característica de religião universal, que podem ser encontrados por todo o Brasil, e até mesmo em outros países, especialmente Argentina e Uruguai. Mas trata-se, contudo, de um grupo minoritário no universo das religiões no Brasil (PRANDI, 2007, p. 7).

Segundo eles, “religiões afro-brasileiras” não dá conta das complexidades inerentes à organização social, histórias, práticas culturais, alimentares e religiosas e, fundamentalmente, das memórias (individuais e coletivas) que orientam os seus modos de vida. Neste sentido, distanciar-se da ideia de religião exige que sejam afirmadas e explicitadas as especificidades desta população que, ao fim e ao cabo, é sobre o que versa a Cartilha.

OS POVOS TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA

De acordo com a Cartilha, a formação dos Povos Tradicionais de Matriz Africana deu-se através das inter-relações constituídas a partir das memórias (CANDAU, 2011)⁶ dos africanos durante o período colonial, seguindo a teoria do fluxo e refluxo do tráfico de seres humanos, conforme proposto por Verger (1987). Conforme o autor, os africanos foram trazidos em quatro períodos distintos, entre os séculos XVI e XIX, chegando primeiramente os povos Bantus, traficados a partir do Golfo da Guiné, Congo e Angola (entre os anos 1550 a 1650); na sequência passaram a chegar os povos Jeje, embarcados na Costa da Mina (entre 1651 a 1760), e os povos Yorubás, pelo Golfo do Benin, até 1888 (VERGER, 1987). Milhares de seres humanos trasladados como prisioneiros de guerras⁷ tiveram o Brasil como destino. Conforme a Cartilha dos Povos Tradicionais de Matriz Africana,

Entre os séculos XVI e XIX, chegaram vivos às Américas aproximadamente 11 milhões de africanos, originários de diversas regiões do Continente. Somente para o Brasil foram trazidos cerca de cinco milhões de pessoas (BRASIL, 2016, p. 6).

Este contingente de africanos representava a totalidade da população de Portugal que em 1525 que era de, aproximadamente, 1,2 milhão de pessoas, chegando à casa de cinco milhões somente

em 1890 (VALÉRIO, 2001). Os números também contrastam com a quantidade dos indivíduos que habitavam esta parte do continente. A Fundação Nacional do Índio (FUNAI) estima que na primeira metade do século XVI a população indígena no país somava, entre os povos do litoral e os do interior, cerca de três milhões de pessoas, registrando uma queda populacional para 1,2 milhão em 1570⁸.

A partir destes dados, é possível relativizar a ideia de uma categoria afro-brasileira para clasificar socio-historicamente qualquer vertente cultural ou religiosa destas populações, cujas ideias e valores (DUMONT, 2007) são orientados pelos modos de vida dos africanos e seus descendentes. Mesmo que houvesse a possibilidade de classificar o significado do “brasileira”, diante dos dados demográficos apresentados, verifica-se que a proeminência populacional da conformação do país se deu pelos grupos africanos e diante do extermínio das populações indígenas. Ainda que Matory (1998) nos informe que a proeminência demográfica não seja um dado que permita avaliar a precedência cultural entre as populações⁹, penso que descartar, *a priori*, o quantitativo da presença de indivíduos africanos no período colonial do país, não faz jus à própria história do desenvolvimento do Estado nacional que se manteve firme na produção de políticas de controle desta população (MAGGIE, 1992; SCHWARCKZ, 1993; MUNANGA, 2004; VELASCO, 2018).

De acordo com os interlocutores, a conformação dos “Povos Tradicionais de Matriz Africana” considera os três grupos populacionais que orientaram seus modos de vida, a saber: os Bantus (Congo-Angola), Jeje (Ewe-Fon) e os Yorubás (Nagôs). Para eles, são esses grupos que informam as nações (LIMA, 1974)¹⁰ que deram origem às suas expressões culturais e religiosas. Para facilitar a compreensão, formulei o Quadro 1, considerando as características linguísticas, as divindades cultuadas e os locais de origem no continente africano.

Matriz	Nações	Divindades	Língua	Local de origem (cartografia contemporânea)
Bantu Segundo a fala nativa, o termo significa “Humanidade” ou “seres humanos”. Refere-se genericamente a um conjunto de povos compreendidos entre o que hoje se conhece como a África do Sul até a República dos Camarões	Angola, Cabinda, Benguela, Cassange, Munjolo, Rebolo, Congo, Ganguela, Cabundá, Miluas etc.	Inkises, cultuados pelos povos do Congo e Mukixis, cultuados pelos povos Angola	Segundo Slenes (1992), cerca de 300 idiomas-irmãos são falados pelos povos originários da África Central.	África do Sul, Angola, Botswana, Burundi, Gabão, Guiné Equatorial, Lesoto, Malawi, Moçambique, Namíbia, Quênia, República Democrática do Congo, República do Congo, Ruanda, Tanzânia, Uganda, Zâmbia e Zimbábue.

Quadro 1 – As nações africanas.

Fonte: Informações compiladas pela autora, tendo como referência a Cartilha dos Povos Tradicionais de Matriz Africana (BRASIL, 2016).

Jeje (Ewe-Fon) Refere-se ao conjunto de povos compreendidos entre o Benin, Togo e Gana.	Fon, Ewe, Mina, Fanti e Ashanti. No Brasil conformaram-se em: Jeje Mina, Jeje, Jeje Mahin, Jeje Savalu, Jeje Mundobi.	Voduns que são cultuados a partir de três panteões: Dan (Serpente), Hevioso (do Trovão) e Sakpata (Terra), incluindo os Nagô-Vodun	Fon-gbe	Togo, Gana e Benin
Yorubá Além do idioma, os Yorubás estão unidos por tradições que remontam a origem comum, na cidade de Ilé-Ife, que seria o centro do mundo.	Nagôs, Oyo, Ijesá, Ijebu, Egba, Egbado, Hauças, Malês, Canúris, Igbo, Tapas, Efon, Ifê, Ketu etc.	Cultuam Orixás e ancestrais divinizados (Egungun)	Yorubá	A maioria da população concentra-se ainda hoje na Nigéria, distribuindo-se minoritariamente entre o Togo e parte do Benin

Quadro 1 – As nações africanas (continuação)

Fonte: Informações compiladas pela autora, tendo como referência a Cartilha dos Povos Tradicionais de Matriz Africana (BRASIL, 2016).

Aqui estamos diante de uma imprecisão que confronta a compreensão dos interlocutores do que sejam “Bantu”, “Jeje” e “Yorubá” – como categorias homogeneizantes do universo dos povos africanos traficados para o país, a partir do compartilhamento do idioma (LIMA, 1974). Mais ainda, quando hoje entendemos que essas categorias, que acabam conformando “a identidade étnica e as reivindicações de pureza cultural não se dão simplesmente em função de reminiscências ou de inércia, mas, diferente disto, são essencialmente resultado do imaginário e do poder coletivo” (MATORY, 1998, p. 265). O que os interlocutores chamam de Povos Tradicionais (Bantu, Jeje e Yorubá) são classificações inventadas ora por missionários cristãos, ora por pesquisadores (SLENES, 1992; MATORY, 1998) com intuito de criar uma espécie de identidade coletiva entre povos díspares e distintos, mas que se inter-relacionavam, fossem pelas relações de comércio ou de guerras

As culturas dos povos da África central, oriental, e meridional hoje chamadas de “bantus,” inclusive os bakongo, são produtos de uma conquista demográfica e cultural dentro da África muito mais ampla do que a expansão ultramarina dos yorubá. Antes do século VIII, as línguas “bantus” haviam se expandido desde um pequeno núcleo, atualmente da Nigéria para a ilha de Zanzibar na África Oriental (CURTIN *et al.*, 1978, p. 25-30). Os falantes de banto chegaram a dominar inteiramente desde a metade até o extremo sul do continente (MATORY, 1998, p. 265-6).

Mesmo compreendendo que os interlocutores utilizam a ideia de que suas práticas culturais e religiosas, assim como as suas organizações sociais, são orientadas pelos grupos Bantu, Jeje e Yorubá a partir do termo “matriz africana” (matriz subentendendo a origem e africana o lugar

desta origem), a expressão no singular mais esconde que revela a complexidade e a diversidade das suas práticas.

Por outro lado, a ideia de matriz africana remete à tese defendida por Cheickh Anta Diop (2014) de que o empreendimento colonial não subverteu a unidade cultural africana¹¹. No entanto, entendo que o que Diop propõe seria uma unidade que se dá muito mais em nível subjetivo¹², que diz respeito às ideias e valores dessas populações que se pautam pela oralidade, ancestralidade e na relação com o meio ambiente, do que efetivamente em relação às práticas organizativas e culturais dos cerca de dois mil povos que ainda hoje habitam o continente africano. Ainda que seja possível apontar uma unidade subjetiva, conforme propõe Diop, é preciso ressaltar que os povos africanos que chegaram até o Brasil – e se organizaram a partir das adversidades que enfrentaram – possuíam idiomas, organizações sociais e políticas, além de práticas culturais e religiosas muito diversas para que possamos assumir que se conformaram a partir de uma única matriz. Apresentando a questão de outro modo: ainda que se afirme que há o compartilhamento de ideias e valores – porque é exatamente sobre este ponto que versa a disputa pela “tradição” – as práticas e formas organizativas não são únicas nem possuem unidade. Para uma das coordenadoras do FONSANPOTMA em nível nacional, o maior problema é o de

“encontrar uma unidade, algo que nos conecte. Esta também é a nossa maior riqueza porque somos muito diversos. A gente sabe que foram mais de 100 povos africanos que chegaram até aqui por conta do tráfico de seres humanos, durante os 380 anos de escravidão. Foram milhares de pessoas, de várias localidades do continente africano, distribuídos regionalmente, de acordo com o interesse da Coroa. Ora, esses povos africanos encontraram, nos diferentes lugares em que chegaram os povos originais. Sabemos também que os povos originários eram muito diversos e que em cada região havia um contexto colonial diversificado. E isso fez com que o Batuque Ijexá, no Rio Grande do Sul, se diferenciasse sobremaneira do Candomblé Ijexá na Bahia, e mais ainda do Xangô do Maranhão, ainda que possamos entender que se trata de práticas dos povos yorubá. Foram os contextos políticos, históricos e regionais que propiciaram tradições diferentes em relação as mesmas práticas (Mãe Dolores Lima).

Neste sentido, o entendimento da interlocutora se dá em acordo ao já observado por Miranda e Boniolo (2017) de que as tradições de matriz africana se dão a partir de “uma adaptação de diferentes cultos provenientes de regiões distintas em África, que apenas se reuniram no Brasil por conta da escravização de populações negras” (MIRANDA; BONIOLO, 2017, p. 16), mas amplia esta compreensão ao sugerir que o ajuntamento de diferentes povos (africanos, indígenas e europeus¹³) no mesmo território resultou na formulação de arranjos sociais distintos, vinculados a uma localização geográfica do país.

No entanto, os interlocutores, para formular a ideia de unidade, que ao fim e ao cabo remete a encontrar semelhanças e não diferenças, quando se referem a este conjunto de povos com intuito de positivá-las, percebe-se um fenômeno que implica a aglutinação de diferentes tradições (ASAD, 2017), tratando-se de

uma questão de atos linguísticos transmitidos pelas gerações como parte de uma forma de vida, um processo no qual se aprende e reaprende, refletida ou em contextos particulares. Pela repetição, as práticas incorporadas ajudam na irrefletidamente, a operar com palavras, a adaptar o próprio corpo e a sentir em aquisição de aptidões, sensibilidades e propensões de tal modo que a prática guiadora da linguagem se torna redundante. E, por meio dessas práticas, o indivíduo pode autotransformar-se – mudando seu ser físico, suas emoções, sua linguagem, suas predisposições, bem como seu ambiente (ASAD, 2017, p. 347-348).

Sob este ponto de vista, tradição assume a ideia de transformação através de práticas incorporadas, o que significa dizer que é na memória (CANDAU, 2011) dos indivíduos, orientadas e inter-relacionadas a partir (e sobre) os muitos povos que se aglutinaram forçosamente em torno da ideia de formar comunidades, cujo objetivo se constituiu na tentativa de organizar (e perpetuar) suas práticas (LIMA, 1974).

COMUNIDADES TRADICIONAIS E A UNIDADE PELO RECONHECIMENTO

O Fórum concebe a multiplicidade das expressões das tradições de matrizes africanas como interpenetradas não apenas por variadas práticas dos povos africanos, mas também com os povos indígenas, em um diálogo fronteiriço à conversão forçada ao catolicismo, como efeitos da política colonial detectados na atualidade. As possibilidades organizativas que consideram a memória das práticas dos povos africanos circunscritas às comunidades tradicionais – constituídas nas inter-relações, o que significa dizer que estas inter-relações se deram e ainda se dão entre a negociação e o conflito – informa não somente uma ruptura radical com a ideia de homogeneidade, mas também com qualquer pressuposto de pureza (HOFBAUER, 2012). Comunidade está em acordo com o proposto por Benedict Anderson ([1983] 2008), de que toda comunidade é imaginada, posto que se funda no interesse humano, em diálogo com a proposta de Appiah de que as “comunidades imaginadas de cultura, ou a ancestralidade ultrapassando a escala dos contatos face a face e buscando expressão política para si mesma” (APPIAH, 1998, p. 12).

O acionamento da categoria Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana traz um quadro infinitamente mais complexo do que a afirmação do caráter religioso, porque afirma que é na transmissão e repetição dos conhecimentos memoriais (CANDAU, 2011) de geração em geração, que se aprende, reaprende e se transforma o corpo, o ambiente e se recriam as emoções (ASAD, 2017). No entanto, apontar essa complexidade ajuda a refletir sobre o quanto de riqueza memorial, artística, cultural, alimentar, tecnológica e política essas comunidades, acionados no contexto das políticas públicas como espaços conformadores de modos de vida, podem ser entendidas como

fundadas numa ética do reconhecimento, a partir de uma linguagem eminentemente emocional que cria laços entre pessoas diversas (...) ao redor do compartilhamento da “verdade” a respeito dos fatos (...) essa linguagem (...) tem efeitos políticos, na medida em que constrói uma versão compartilhada dos acontecimentos (...) e serve de alicerce para uma ética do reconhecimento e para ações de protesto e de reparação, visto que é um mediador simbólico entre a experiência subjetiva e a generalização social (JIMENO, 2010, p. 99).

Nestes termos, a ética do reconhecimento faz com que essas comunidades, que se conformam como um conjunto de práticas e tradições particulares, acionem uma linguagem emocional em torno da ideia de Povo Tradicional para construir um compartilhamento de memórias sobre os acontecimentos relativos as suas histórias. Esta formulação, ao contrário do que se espera de modelos multiculturais – pautados pela posituação das diferenças – só é possível pela afirmação das semelhanças originais. É também, em certa medida, um modo de reconhecimento para além de um pressuposto da igualdade na diferença. É um projeto que se pretende unificador porque percebe uma unidade, ainda que utópica, não a partir das práticas exclusivas dos africanos, indígenas ou dos povos europeus, mas da experiência pessoal e coletiva, de cada um e de todos, na resistência às estratégias coloniais.

O acionamento da categoria discursiva Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (MORAIS; JAYME, 2017) em oposição ao pertencimento religioso abre um leque de possibilidades analíticas a serem exploradas por afirmar as especificidades e a diversidade das populações dos terreiros. No entanto, esta mudança se pauta fundamentalmente na descrença dos afrorreligiosos em relação aos aparatos governamentais para implementação das leis que pretendem oferecer alguma garantia de seus direitos (ALMEIDA, 2017). Acessar a legislação internacional como forma de comprometer o Estado a garantir direitos é uma estratégia de

mobilização em processo, conformada como alternativa frente ao recrudescimento das agressões aos terreiros e seus adeptos. Por outro lado, será preciso observar se a incorporação de categorias internacionais poderá, de fato, alterar o quadro de violência e discriminação enfrentadas por eles.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Rosiane Rodrigues de. As sensibilidades jurídicas dos ativistas da luta antirracista e a Lei Caó (7716/890). In: AMORIM, M. S.; LIMA, R. K. (Org.). *Administração de conflitos e cidadania: problemas e perspectivas*. Rio de Janeiro: Autografia, 2017. p. 191-213. (Coleção conflitos, direitos e sociedade, v. 4).
- ALMEIDA, Rosiane Rodrigues de. *Quem foi que falou em igualdade?* Rio de Janeiro: Autografia, 2015.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- APPIAH, Kwame Anthony. Patriotas cosmopolitas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 13, n. 36, 1998.
- ASAD, Talal. Pensando sobre tradição, religião e política no Egito contemporâneo. *Política & Sociedade*, Florianópolis, v. 16, n. 36, 2017.
- BONIOLO, Roberta Machado. “Um tempo que se faz novo”: o encantamento de uma política pública voltada à regulamentação dos rituais de religiões afro-brasileiras. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2014.
- BORTOLETO, Milton. “Não viemos para fazer alianças”: Faces do conflito entre adeptos das religiões pentecostais e afro-brasileiras. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.
- BRASIL. Decreto Nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. *Diário Oficial República Federativa do Brasil*, Brasília, DF, 08 fev. 2007.
- BRASIL. Ministério da Justiça e Cidadania. Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais. *Cartilha “Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana”*. Brasília: MJC/SEPPIR/SECOMT, 2016.
- CAMPOS, Leonildo S. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 100-115, set./nov. 2005.
- CANDAU, Joël. *Memória e identidade*. São Paulo: Editora Contexto, 2011.
- DIOP, Cheick Anta. *A unidade cultural na África Negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na Antiguidade Clássica*. Luanda: Edições Mulemba, 2014.
- DUMONT, Louis. *Homo hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: EDUSP, 2008.
- DUPRAT, Deborah. Prefácio. In: SHIRAISHI NETO, Joaquim (Org.). *Direito dos povos e das comunidades tradicionais no Brasil: Declarações, Convenções Internacionais e Dispositivos Jurídicos definidores de uma Política Nacional*. Manaus: UEA, 2007.
- FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.
- HOFBAUER, Andreas. Pureza nagô, (re)afrikanização, dessincretização. *Vivência: Revista de Antropologia*, São Paulo, n. 40, 2012.
- JIMENO, Myriam. Emoções e política: a vítima e a construção de comunidades emocionais. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 16, n.1, 2010.
- JENSEN, Tina Gudrun. Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: Da desafricanização para a reafricanização. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, n. 1, 2001.
- KWONONOKA, Américo. A unidade cultural da África Negra: uma reflexão de grande alcance teórico e metodológico. *Mulemba*, Luanda, v. 5, n. 9, 2015.
- LIMA, Lana Lage da Gama et al. Administração institucional de conflitos envolvendo

- discriminação étnica, racial e religiosa em Campos dos Goytacazes. In: CONGRESSO LUSO AFRO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS, 11., 2011, Salvador. *Anais...* Salvador, UFBA, 2011.
- LIMA, Vivaldo da Costa. O conceito de "nação" nos candomblés da Bahia. In: COLLOQUE NEGRITUDE ET AMÉRIQUE LATINE, 1974, Dacar. Promovido pelo governo do Senegal e UNESCO.
- LOVEJOY, Paul. *A Escravidão na África: uma História de suas Transformações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- MAGGIE, Yvone. *Medo de Feitiço: Relações entre Magia e Poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- MARIANO, Ricardo. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. *Estudos Avançados*, São Paulo, v.18, n. 52, 2004.
- MATORY, J. Lorand. Yorubá: as rotas e as raízes da nação transatlântica, 1830-1950, *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, n. 9, 1998.
- M'BOW, M. Amadou Mahtar. Prefácio. In: KI-ZERBO, Joseph (Ed.). *História Geral da África I: Metodologia e Pré-História da África*. 2. Ed. Rev. Brasília: UNESCO, 2010.
- MEILLASSOUX, Claude. *Antropologia da Escravidão*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.
- MIRANDA, Ana Paula Mendes de; BONIOLO, Roberta Machado. "Em público, é preciso se unir": conflitos, demandas e estratégias políticas entre religiosos de matriz afro-brasileira na cidade do Rio de Janeiro. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 37, n. 2, 2017.
- MIRANDA, Ana Paula Mendes de. *Burocracia e Fiscalidade: uma análise das práticas de fiscalização e cobrança de impostos*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2016.
- MIRANDA, Ana Paula Mendes de; GOULART, Julie Barrozo. Combate à intolerância ou defesa da liberdade religiosa: paradigmas em conflito na construção de uma política pública de enfrentamento ao crime de discriminação étnico-racial-religiosa. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 33., São Paulo, 2011.
- MIRANDA, Ana Paula Mendes de. Entre o público e o privado, considerações sobre a (in) criminalização da intolerância religiosa no Rio de Janeiro. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 35, n. 2, p. 125-152, 2010.
- MORAIS, Mariana Ramos de; JAYME, Juliana Gonzaga. Povos e comunidades tradicionais de matriz africana: Uma análise sobre o processo de construção de uma categoria discursiva. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 17, n. 2, 2017.
- MUNANGA, Kabengele. *Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia*. Niterói: EDUFF, 2004.
- PINTO, Vinícius Cruz. *Picuinha de vizinho ou problema cultural? Uma análise dos sentidos de justiça referente aos casos de "intolerância religiosa"*. Monografia (Conclusão de Curso de Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011.
- PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras nas Ciências Sociais: uma conferência, uma bibliografia. *BIB-Anpocs*, São Paulo, n. 63, 2007.
- RODRIGUES, Raymundo Nina. [1939] *Os africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010.
- SCHWARCZ, Lília Moritz. *O espetáculo das raças*. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.
- SHIRIAISHI NETO, Joaquim. *Direito dos povos e as comunidades tradicionais no Brasil: Declarações, Convenções Internacionais e Dispositivos Jurídicos definidores de uma Política Nacional*. Manaus: UEA, 2007.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: EDUSP, 2007.
- SLENES, Robert W. "Malungu, ngoma vem!": África coberta e descoberta do Brasil. *Revista USP*, n. 12, 1992.
- VALÉRIO, Nuno. *Estatísticas históricas portuguesas*. Lisboa: Instituto Nacional de Estatística, 2001.
- VELASCO, Valquíria Cristina R. *Geografias da Repressão: Experiências, Processos e Religiosidades no Rio de Janeiro (1890 – 1929)*. Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro,

2018.

- VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo*: do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX. Salvador: Corrupio, 1987.
- VITAL DA CUNHA, Christina e LOPES, Paulo Victor Leite. *Religião e Política*: uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2012.
- VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antônio da Silva; BARROS, José Flávio da Silva de. Enigma e Escândalo: A sociedade hierárquica e o sincretismo na romaria afro-brasileira. *Temas e Textos*, Rio de Janeiro, v. 4, 1992.

NOTAS EXPLICATIVAS

- ¹ Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais, Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Rio Grande do Norte, Sergipe, Pernambuco, Piauí, Pará e Brasília
- ² Uso o conceito de Estado conforme Miranda (2016, p.1): “pressupõe a delegação de poderes a diversos agentes que, em seu nome, desempenham várias funções de controle a partir das atividades administrativas”.
- ³ Sobre o pentecostalismo ver: Freston (1993) e Campos (2005). Refere-se à presença de igrejas evangélicas cuja proeminência se dá pela Teologia da Prosperidade e da Batalha Espiritual. Mariano (2004) utiliza o termo neopentecostalismo para se referir ao fenômeno. Sobre os conflitos entre neopentecostais e aforreligiosos, Bortoleto (2014) em sua dissertação de mestrado fez um levantamento das pesquisas produzidas nas últimas décadas.
- ⁴ O governo brasileiro ratificou a Convenção 169 por meio do Decreto Legislativo n.º 143, de 2002, assinado pelo então presidente do Senado Federal.
- ⁵ Souza (2005) em sua tese de doutorado demonstra a operação dos interesses do Estado brasileiro em disputar o mercado internacional africano, a partir da organização do Candomblé na Bahia.
- ⁶ Conforme Candau (2011) memória pode ser definida como “a identidade em ação”.
- ⁷ Para me referir aos africanos neste período utilizo a categoria política “prisioneiros de guerras” em detrimento a categoria econômica “escravo”. Ainda que a categoria ‘escravizado’ (LOVEJOY, 2002) informe para a produção historiográfica a tentativa de mobilidade social entre os humanos sequestrados em meio às guerras no continente africano. Esta conceituação prevê uma mudança na imagem que a produção historiográfica se assentou até então de que se tratava de indivíduos, estáticos e conformados em sua condição colonial. A categoria ‘prisioneiros de guerras’ está em conformidade com a proposta de M’Bow (2010) ao apontar a ideia de que ‘escravo’ se constitui como categoria colonial para identificar os prisioneiros das guerras entre os países europeus em território africano e também das disputas entre os reinos africanos, compreendidas entre os séculos XV e XIX, trazidos para o Novo Mundo durante o empreendimento colonial como objetos-de-trabalho forçados, tendo a perda de suas identidades através da conversão forçada ao cristianismo como controle de seus corpos e memórias. Ao preferir esta categoria ‘prisioneiros de guerras’ para classificar os grupos africanos que chegaram ao Brasil, faço uma escolha pelo protagonismo da ação conflitiva e beligerante dos interesses políticos e econômicos que estavam em jogo dos dois lados do Atlântico em relação à Europa. Minha perspectiva não é a de sobrepujar os horrores deste período, mas demonstrar que esses indivíduos se constituíram em objetos a partir das guerras por domínio de territórios e riquezas no continente africano. Ver: Meillassoux, 1995; Lovejoy, 2002; M’Bow, 2010.
- ⁸ Ver: <<http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/quem-sao>>. Acesso em: 10 nov.2017.
- ⁹ “Estudiosos da diáspora africana discordam radicalmente da hipótese de uma relação de causa e efeito entre o tamanho da população de uma dada etnia e sua predominância cultural” (MATORY, 1998, p. 266).
- ¹⁰ “Nação passou a ser, desse modo, o padrão ideológico e ritual dos terreiros de candomblé da Bahia estes sim, fundados por africanos angolas, congos, jejes, nagôs, - sacerdotes iniciados de seus antigos cultos, que souberam dar aos grupos que formaram a norma dos ritos e o corpo

doutrinário que se vêm transmitindo através os tempos e a mudança nos tempos” (LIMA, 1974, p. 77).

- ¹¹ Kwononoka (2015) ao analisar a obra "A Unidade cultural da África Negra" de Cheikh Anta Diop, informa que: a obra caracteriza-se pela análise da família e filiação matrilineares, pela criação do Estado Território (em oposição à Cidade-Estado ariana), pela emancipação da mulher na vida doméstica, por uma espécie de coletivismo social, chegando até à despreocupação em relação ao futuro. Caracteriza-se também por uma solidariedade material de direito para cada indivíduo (o que faz com que a miséria material ou moral seja desconhecida até aos nossos dias; é certo que existem pessoas pobres, porém ninguém se sente só, ninguém está angustiado)” (KWONONOKA, 2015, p. 4-5).
- ¹² Há aqui o risco de se incorrer na ideia de que esta unidade cultural se relacione com uma suposta diferença psíquica dos africanos em relação aos europeus, retomando a discussão de que existam povos selvagens – ideia superada e combatida desde os primórdios da Antropologia. O uso da categoria subjetiva está em acordo com o entendimento de que as subjetividades são conformadas culturalmente, nada tendo a ver com a unidade psíquica dos seres humanos.
- ¹³ Europeu não está restrito apenas aos portugueses, mas também inclui franceses e holandeses. Esses encontros, estabelecidos pelo contexto colonial em território brasileiro engendrou uma série de contatos entre as práticas indígenas e africanas com o judaísmo e feitiçaria europeia.