



DIREITOS HUMANOS DE POVOS E COMUNIDADES
TRADICIONAIS DE TERREIROS DE RELIGIÕES DE
MATRIZ AFRICANA E AFRO-INDÍGENAS



CONAETE | MINISTÉRIO PÚBLICO DO TRABALHO

@2022 | OIT



Publicado pela CONAETE - Ministério Público do Trabalho
Procuradoria Geral do Trabalho

SAUN Quadra 5, Lote C, Torre A - Brasília-DF — CEP 70040-250
Telefone: (61) 3314 8500

O presente trabalho foi realizado com apoio de
awure, iniciativa: UNICEF, MPT, OIT

Projeto gráfico original
Juliano Bacelar

Editoração eletrônica e infográficos
Carina Meirelles Queiroz

Revisão e normatização
Andréa Valentim Alves Ferreira

Apoio técnico
Raquel Nascimento Dias

Organização
Edelamare Barbosa Melo

Fotografia
Barbara Ságàn

O Desafio da Produção contra colonial e Alternativas Antirracistas em Prol dos Direitos Humanos Fundamentais
dos Povos e Comunidades Tradicionais. Edelamare Barbosa Melo, org. Brasília: Brasil, 2022.

538p.

isbn 978-65-00-58312-0

i. Identidade étnica 2. Direitos – povos e comunidades tradicionais I. Título

MIGUEL DE BARROS¹

SÓCIOLOGO | PESQUISADOR

Pensar processos sociais implica uma multiplicidade de fatores que potencializa, condiciona ou favorece a sua realização tendo em conta as condições existentes ou não para a sua efetividade. Quando esses processos estão inseridos dentro de uma dinâmica mais globalizante, requerem uma atenção especial não só na forma como se manifestam e são aparentemente percebidos, mas sobretudo como nos interpelam sobre a necessidade de mobilizar modos de os imaginar desde o seu historial, os contextos de origem, as estruturas e formas de ação que produzem, os seus protagonistas, as funções que desempenham, os significados que geram, quer através da sua intencionalidade como da sua intensidade, afim de compreendermos os níveis de ramificações que acabam por deixar como normas e/ou relações de poder na contemporaneidade.

¹ Coordenador da Célula de Pesquisa em História, Antropologia e Sociologia CE-SAC – Centro de Estudos Sociais Amílcar Cabral Guiné-Bissá

Ao projetarmos para o espaço público pautas ligadas à transformação estrutural nas relações de poder que estão vincadas a partir de práticas resultantes de sistemas ideológicos que levaram à colonização, escravidão, exploração, exclusão e outras formas de violência simbólica e identitária, desencadeiam-se várias formas de resistências no plano dos valores que pretendem manter privilégios e que levam ao atrofamento do carácter estrutural das leis e ao sentido de funcionamento das instituições, algo que concorre para dar eco através da mediatização de sistemas políticos, jurídicos, económicos e sociais de (re)produção das desigualdades.

Trazer todas essas problemáticas de Justiça Social para o espaço público, depois de séculos de exploração de povos, culturas, destruição de nações e sistemas de saberes, fez com que se abrisse um espaço para produção de narrativas sobre a descolonização como discursos e ideias, mas elas não produziram o efeito transformador como enunciado, na medida que não foram capazes de produzir a restituição e a reparação dos patrimónios materiais e imateriais resultantes do processo colonial às sociedades que foram (e são) vítimas desse sistema, tendo em conta a forma como os Estados mantêm os alicerces das suas estruturas, quer através de instituições criadas e orientadas para coerção e violência, quer através de produção de sistemas económicos sustentáveis e mais solidários, atendendo a manutenção das economias baseadas no extrativismo e especulação, ainda ancoradas ao modelo colonial e excludente.

Por outro lado, o prolongar da colonialidade tem sido um dos apanágios do sistema capitalista que encontra na prática e discurso religioso o espaço para ancorar a propagação do sistema económico neoliberal baseado na produção de modos de vida que determinam formas de espiritualidade monoteísta como base de referência, formas de acumulação e de consumo baseados no egocentrismo, formas de organização familiar *strictu sensu*, direitos sexuais e reprodutivos, contribuindo para a imposição de modelos que consagram a competição, o individualismo excessivo - a imposição de hierarquização cultural. Como consequência, várias situações de radicalismo, intolerância têm sido produzidos a partir dessa visão arcaica e obsoleta para gerar mais injustiça e violência, mas também insegurança na relação entre Estados, sociedades, comunidades e pessoas. No campo socioambiental, se o modelo colonial, através de um comportamento selvático visando a acumulação

privada, sob a proteção do Estado, levou à sobre-exploração de territórios, esgotamentos de solos, alterações nos padrões do clima, intervenções visando meramente a extração de matérias-primas que continuam a dizimar vidas de povos e comunidades tradicionais garantes da gestão durável dos patrimônios naturais. Esse mesmo modelo continua a ser responsável pelas catástrofes naturais, sociais e epidemias das quais resulta a grande pobreza a que se assiste ao nível planetário, sem qualquer ética e políticas baseadas no afeto que possam estancar e repor os modelos assentes na economia social, na sustentabilidade e ancorados nos princípios da justiça, igualdade, solidariedade e progresso comum. Do ponto de vista identitário, o processo colonial foi (e é) responsável pela criação de hierarquias nos sistemas linguísticos impondo categorias e lógicas dominantes como base universalista, o uso da língua do colonizador como fator “civilizatório”, levando primeiro à proibição e depois ao desaparecimento de várias culturas, saberes e formas de conhecimentos tradicionais ancorados nas línguas étnicas e locais dos povos indígenas, através de visões mecanicistas do espaço social e cujo fito era apenas a dominação e a exploração. Neste campo, o papel das instituições religiosas (igrejas) e académicas (centros de pesquisa) no suporte da construção de impérios coloniais ocidentais a partir da condição do Ser, teve implicações cruciais na destituição dos direitos humanos dos povos e desencadeando situações mais complexas nas quais o racismo se assenta e reproduz, contra todos os povos considerados não brancos.

Se em África e Ásia a instituição do colonialismo como regime político foi um processo mais tardio, datado do século XIX (embora já havia a prática) e motivado pelo efeito da procura de matérias-primas, especialmente minérios e produtos de origem alimentar e agrícola, para a produção industrial, que se torna a base que sustenta tanto o racismo ambiental como a produção desigual das relações entre os Estados, colocando as economias do Sul como fornecedoras de matérias-primas ao ocidente. Já nas Américas, o processo de colonização iniciou-se no século XVI e contou com grande mobilização da mão-de-obra africana escravizada retirada com violência dos contextos de origem para a produção agrícola e infraestruturação, contribuindo para que a comercialização de pessoas escravizadas fosse uma das atividades mais intensas do Mundo com a qual o Ocidente lucrou, constituindo a primeira linha das Diásporas africanas e primeiras experiências mais visíveis de construção de identidades coletivas com representação africana fora do continente.

Com o fim do regime colonial nas Américas três séculos depois, a procura de novas fontes de recursos para o abastecimento da suposta “revolução” industrial exigia aos colonizadores uma presença mais efetiva em África e a transição para mercados mais amplos de distribuição de produtos extraídos desse continente, transformados na Europa e distribuídos num mercado promissor, neste caso a América do Sul, tendo em conta o declínio económico da Europa. Deste modo, a economia colonial encontrava uma nova forma de dominação atualizando o sistema colonial a partir do centro ocidental, sem tutela de Estados na América, mas sim das economias. É aqui que se instala e se produzem formas mais perversas do trabalho escravo, particularmente das pessoas negras, pobres, rurais, mulheres e crianças.

A 13 de maio de 1888, o Brasil aboliu oficialmente a escravidão através da conhecida Lei Áurea, sendo o último país independente do continente americano a fazê-lo, algo que demonstra a resistência da sua elite política e económica, a emancipar-se desta forma desumana de produção e acumulação baseada na exploração. Ora, essa esperança não desapareceu na atualidade de forma estrutural, o trabalho escravo faz parte, ainda, do quotidiano da vigência do neoliberalismo afetando milhares de pessoas, com a ampliação da carga horária de trabalho, a idade da aposentadoria, com contratos de trabalhos precários e salários abaixo da cesta básica servindo de suporte e maior determinante do crescimento económico do país. Ou seja, a herança do sistema escravocrata nas suas várias formas de intersecção na organização do sistema trabalhista é das mais estruturantes, já que condiciona a mobilidade social ascendente e ainda modeliza as relações socio-produtivas e socioeconómicas, nas quais o sistema político produz o recurso permanente nas relações interpessoais e interinstitucionais. Deste modo, as suas lógicas de dominação induzem à mobilização das categorias geradas pelo colonialismo para além do modo de exploração económico, mas sim de dominação política hegemónicas.

Ora, essa tentativa de manter a hegemonia também tem forte incidência e manifestação no campo das religiosidades e na obstrução da consolidação do Estado laico no Brasil, com manifestações violentas de racismo religioso e outras formas de intolerância religiosa, particularmente a grupos sociais cujo credo e culto estão associados à busca das raízes culturais e espirituais africanas. Essas narrativas podem ser encontradas nas representações e intervenções das instituições do poder político, judicial e da segurança no contexto atual brasileiro, onde as práticas oriundas das religiões afro-

brasileiras são ainda passíveis de lutas para garantir o direito ao culto nos espaços públicos e onde as figuras que santificam as instituições e os rituais espirituais oficiais do Estado são marcados por formas de colonialidade e que vincam os pressupostos do racismo estrutural, pautando pela tentativa de minimizar processos identitários que resistiram quer à colonização, por um lado, e por outro, demonizando práticas culturais e identitárias do país com a maior comunidade de negros fora do continente africano. É nesta base que ao lançar o presente edital a **Coordenadoria Nacional de Erradicação do Trabalho Escravo e Enfrentamento ao Tráfico de Pessoas**, por meio do **Grupo de Trabalho Povos Originários e Comunidades Tradicionais** convoca vários setores da sociedade para o desafio da produção contra-colonial e emancipadora procurando problematizar e encontrar propostas alternativas antirracistas em prol dos “Direitos Humanos Fundamentais dos Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros de Religiões de Matriz Africana e Afro-ameríndias”.

Os trabalhos reunidos nesta coletânea, versam sobre cinco (5) dimensões:

- a) **Marco teórico conceitual, histórico e jurídico relativo às religiões de matriz africana** no Brasil e na Diáspora, direitos e garantias fundamentais aos povos e comunidades tradicionais e de terreiro, com desdobramentos sobre a questão da segurança pública, violações e do racismo institucional, educativo e religioso a partir de várias experiências, inclusive no mundo do trabalho;
- b) **Marco social com incidência sobre a saúde e os serviços públicos dirigidos aos povos e comunidades tradicionais de terreiro**, bem como as questões do direito à infância e juventude em contextos de educação antirracista, nas quais se inscrevem protagonismos infantojuvenis negros e afro-ameríndios;
- c) **Marco identitário baseado na diversidade do gênero e classe**, direitos sexuais e reprodutivos dos povos e comunidades tradicionais de terreiro, pessoas com deficiência e idosos;
- d) **Marco da sustentabilidade socioambiental, segurança alimentar e nutricional**, com incidência nos sistemas produtivos, agricultura familiar, mobilização para o trabalho, criação de empregos, geração de renda de mecanismos de proteção social nas/ para as comunidades tradicionais e de terreiro;
- e) **Marco sobre patrimônio histórico-cultural e linguístico, produção artística e popular**, ancorado nos processos educativos e criativos, dinâmicas de circulação dos produtos culturais e



reconstrução das identidades afirmativas enquanto formas de produção de territorialidades de comunidades autossustentáveis.

O livro transporta cerca de quatro dezenas de artigos inéditos cujos autores (32 mulheres e 26 homens) mobilizam olhares e pensamentos a partir de experiências de luta em diversos campos, produzindo diagnósticos, reflexões e preposições afirmativas. Os mapas mentais, afetivos e ideológicos se encontram numa plataforma de pré-existências e de lutas para a afirmação de direitos consagrados, mas que ainda buscam efetivação e novos sentidos de apropriação tanto dentro como fora das comunidades mobilizadoras dessas identidades socioculturais e socioespaciais, num novo ecossistema capaz de transformar as relações de poder numa sociedade de estruturação desigual que urge retomar os caminhos da humanização das suas formas de identificação e de identidade.

O mérito desta publicação, está na incessante procura de suportes que favorecem o acesso ao conhecimento através da produção acadêmica e do saber tradicional, enquanto entidades capazes de fornecer subsídios para

MIGUEL DE BARROS



Coordenador da Célula de Pesquisa em História,
Antropologia e Sociologia
CESAC - Centro de Estudos Sociais Amílcar Cabral
Guiné-Bissau

uma reflexão-ação engajada sobre modos de desconstrução dos suportes que ainda alimentam pensamentos e atitudes baseadas nos preconceitos, exclusão e racismos, mas também apresentam instrumentos de enfrentamento de situações que potenciam superar visões reducionistas sobre comunidades indígenas.

Desse modo, esta obra acaba por possibilitar de forma inequívoca a projeção de formas de pensar novas, relações sociais baseadas na diversidade de conhecimento, salvaguarda da livre participação cidadã e a democraticidade na ação cultural transformadora.

Cada vez mais que os processos de produção da massa crítica se efetivam de forma mais participativa, ancorados em processos de mobilização social a partir de movimentos engajados através de pautas produtoras de consciência política e projetos sociais, serão capazes de alcançar a soberania de pensamento integrando as estruturas e instituições geradoras de conhecimento e influenciadoras de decisões que garantam a vigência de formas de vida capazes de superar todas as configurações de colonialidade. A situação atual na sua globalidade, reclama novos e melhores meios de convivência enquanto processos pedagógicos, como forma de construção de sociedades mais equitativas, solidárias, tolerantes, pacíficas, felizes, resilientes e sustentáveis.



SUMÁRIO

NOTA INICIAL: PRINCÍPIOS ORIENTADORES Maria Auxiliadora	18	RISO, PERFORMANCE E ANCESTRALIDADE FEMININA NO TERREIRO TUFOY-TENDA DE UMBANDA FILHOS DE OXALÁ E YEMANJÁ Elderson Melo, Helder Carlos de Miranda e Edson Verbanek	104
O SACRIFÍCIO DE ANIMAIS NA LITURGIA DO TAMBOR DE MINA TRADICIONAL: DIÁLOGOS PERTINENTES ENTRE RELIGIÃO E MEIO AMBIENTE. Arlindo F. Rosário	22	INTOLERÂNCIA RELIGIOSA E RACISMO RELIGIOSO CONTRA OS "POVOS DE TERREIRO" NO AMBIENTE LABORAL: AS DEFICIÊNCIAS NO ENFRENTAMENTO DA PROBLEMÁTICA Emanuela Catunda da Silva	123
A HERANÇA ANCESTRAL E A TRADIÇÃO ORAL DO POVO DE SANTO COMO FERRAMENTA PARA A DESCOLONIZAÇÃO DOS SABERES Carmen Lúcia Alves de França e Juliana Santos de Santana	39	INTOLERÂNCIA RELIGIOSA OU RACISMO RELIGIOSO? POVOS TRADICIONAIS DE TERREIRO DE MATRIZ AFRICANA E DISCRIMINAÇÃO RELIGIOSA NA BAHIA Fátima Tavares, Camila Chagas e Lídia Bradymir	139
NI WIWA OMINIRA: UMA ANÁLISE DOS ANÚNCIOS DE ESCRAVOS FUGIDOS NA PARAÍBA DO SÉCULO XX Cristiano Amarante da Silva e Ilza Carla Souza Soares	49	TENSÕES, AVANÇOS E LIMITES DAS POLÍTICAS DE PATRIMÔNIO PARA AS COMUNIDADES DE TERREIRO DE MATRIZ AFRICANA NO BRASIL Gabriel da Silva Vidal Cid e Luciane Barbosa de Souza	157
A GESTÃO (DES)COMPARTILHADA DAS POLÍTICAS AMBIENTAIS ENTRE O PODER PÚBLICO E AS COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA EM SANTA CATARINA Denísia Martins Borba e João Carlos Ferreira de Melo Júnior	58	DE PEDRA E DE PRETO: O EMBRANQUECIMENTO DO CANDOMBLÉ PELA URBE Gabriel Pereira Garcia e Prof. Dr. Francesco Romizi	178
CANDOMBLÉ ORIGEM E SABERES ANCESTRAL: RECONFIGURANDO UMA ÁFRICA MÍTICA EM TERRAS BRASILEIRAS Dulce Edite Soares Loss e Tania Maria da Silva Correia	80	DIREITO, HISTÓRIA E CULTURA AFRO: A INUMAÇÃO DA VOZ DO NEGRO PELOS CANTOS DA CIDADE Gabriela Lujan Fagundes e Jefferson Antonione Rodrigues	193
ORALIDADE: A CULTURA AFRICANA EM SAÚDE Eduardo Brasil e Ieda Santos	98		

SUMÁRIO

POVOS DE TERREIRO: HISTÓRICO, MARCO LEGAL VIGENTE E MEDIDAS PARA EFETIVIDADE DE DIREITOS Gabriela Piai de Assis Mesquita e Rodrigo Octávio de Godoy Assis Mesquita	214	A PROTEÇÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL NACIONAL E A FORMAÇÃO DA CULTURA BRASILEIRA: MONUMENTOS NEGROS FAZEM PARTE DA SOCIEDADE BRASILEIRA - TERREIRO SE TOMBA!!! Juliano Aparecido Rinck	317
UM BREVE ESTUDO SOBRE MAPEAMENTOS E CARTOGRAFIAS DE POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS: TERREIROS DE CANDOMBLÉ E CASAS DE UMBANDA NA BAHIA; OS DESAFIOS PARA REGULARIZAÇÃO FUNDIÁRIA DESTES ESPAÇOS SAGRADOS Gilmar Bittencourt Santos Silva, Antônio Carlos dos Santos Gonçalves e Elano Santos Silva	235	LEI Nº 10.639/2003: EDUCAR PARA RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS COMO GARANTIA DE DIREITOS HUMANOS Kallyne Kafuri Alves e Maria Raquel S. Krull	340
COSMOVISÕES NEGRAS: PENSAR COM O OUTRO, UM OUTRO PENSAR Hélen de Oliveira Soares Jardim, Elíada Mayara Cardoso da Silva Alves e Dulce Mari da Silva Voss	249	A UMBILICAL RELAÇÃO DE MANUTENÇÃO DA VIDA DOS POVOS E COMUNIDADES DE TERREIRO COM O DIREITO À LIBERDADE RELIGIOSA Lais Nardon Martins e Alex Sandro da Silveira Filho	363
PERSPECTIVAS SOBRE A DIÁSPORA NEGRA E AS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA NO BRASIL Isadora Cristina Cardoso de Vasconcelos.	260	A CAPOEIRA NA ESCOLA E A SUA CONTRIBUIÇÃO NO DESENVOLVIMENTO MOTOR E SOCIAL INFANTIL Lindinalva Silva dos Santos	372
AMEFRICANIDADE COMO OPÇÃO POLÍTICO-EPISTEMOLÓGICA DE REAFIRMAÇÃO DA IDENTIDADE DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA Jennifer Martins Almeida	276	EPISTEMOLOGIAS AFORDIASPÓRICAS: COSMOPERCEPÇÕES SOBRE A NATUREZA DOS TERREIROS DE CANDOMBLÉ Lívia Fraga Celestino	386
HISTÓRIA DE LUTA PELA LIBERTAÇÃO DOS OBJETOS SAGRADOS AFRO-BRASILEIROS Jorge Santana	297	VOZES DE POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DE TERREIROS DE RELIGIÃO DE MATRIZES AFRICANAS EM REDES TRANSNACIONAIS DE ATUAÇÃO POLÍTICA: QUE AGENDA É ESSA? Lúcia de Toledo França Bueno e Bas'ilele Malomalo	405

SUMÁRIO

ECOS E CONTRA-NARRATIVAS OCIDENTAIS: O LETRAMENTO RACIAL CRÍTICO COMO ARTEFATO PARA O (RE)CONHECIMENTO DO PATRIMÔNIO CULTURAL E RELIGIOSO AFRO-BRASILEIRO Maria Alice Silva, Hélen Rejane Silva Maciel Diogo e Francisco Quintanilha Veras Neto	423	MARCO TEÓRICO, CONCEITUAL E HISTÓRICO RELATIVOS ÀS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA NO BRASIL E NA DIÁSPORA Ramon Demétrio Barbosa Ferreira	522
TRANSGENERIDADE NO ESPAÇO DO CANDOMBLÉ: PRECONCEITO VELADO, ACOLHIMENTO OU INCLUSÃO? Maria Goreti da Silva Marques Maciel	444	O INSTRUMENTO DA CONVENÇÃO 169 DA OIT COMO RECONHECIMENTO DA CATEGORIA JURÍDICA DAS POPULAÇÕES TRADICIONAIS DE TERREIRO NO CONTEXTO PÓS-COLONIAL Renata Vieira Meda e Carla Sendon Amejeiras Veloso	538
FORMAS AUTOCOMPOSITIVAS NO CANDOMBLÉ Maria Paula Nogueira Ávila	466	O BATUQUE NO RIO GRANDE DO SUL COMO MARCO CIVILIZATÓRIO DO PENSAMENTO NEGRO NO BRASIL Roselaine Dias da Silva	557
OS NAGÔ, A MORTE E O DIREITO FUNDAMENTAL AO PROJETO PÓS-VIDA Maurício Soares de Souza Nogueira, Hippolyte Brice Sogbossi e Ilzver de Matos Oliveira	476	BRASIL NA NOVA ORDEM MUNDIAL: TRATADOS DE DURBAN Sonia Aparecida dos Santos	566
O POTENCIAL E OS LIMITES DOS INSTITUTOS DE PROTEÇÃO AO PATRIMÔNIO HISTÓRICO, ARTÍSTICO E CULTURAL NA TUTELA DOS ESPAÇOS DE TERREIROS: O CASO DA LAGOA DO ABAETÉ EM SALVADOR Miguel de Santana Soares	492	REGISTRO ESPECIAL DOS TERREIROS DO RECÔNCAVO BAIANO: ETNOGRAFANDO DOCUMENTOS Walkyria Chagas da Silva Santos Guimarães	586
DIREITOS HUMANOS: A PERSPECTIVA DO POVO DE SANTO Ordep Serra	505	DIREITOS, PODER E RESISTÊNCIA RELIGIOSA EM CAPITÃES DE AREIA Willis Santiago Guerra Filho e Thúlio José Michilini Muniz de Carvalho	614

MARIA AUXILIADORA I.



PRINCÍPIOS ORIENTADORES Em 2003 o presidente da República homologou a Lei 10.639/2003 que inclui no currículo do ensino fundamental e médio o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana. No exercício de 2004 o Conselho Nacional de Educação (CNE) aprovou o Parecer n 03/2004 que regulamenta a Lei 10.639/2003. O referido parecer estabeleceu a obrigatoriedade da oferta de Educação para as Relações Étnico- Raciais e Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana na Educação Básica (da educação infantil até o ensino médio). O parecer CNE 03/2003 alterou a LDB Lei 9394/96 acrescentando o Art.26A. De acordo com parecer do CNE a educação para as relações étnico-raciais deve ter como base os seguintes princípios

- Da igualdade básica da pessoa humana como sujeito de direito;
- Da compreensão de que a sociedade é formada por pessoas que pertencem a grupos étnico-raciais distintos, que possuem cultura e história próprias, igualmente valiosas e que em conjunto constroem, na nação brasileira, sua história;
- Do conhecimento e à valorização da história dos povos africanos e da cultura afro-brasileira na construção histórica e cultural brasileira;
- Da desconstrução de estereótipos, por meio de questionamentos e análises críticas, objetivando eliminar conceitos, idéias, comportamentos veiculados pela ideologia do branqueamento e pelo mito da democracia racial;
- Do diálogo, via fundamental para entendimento entre diferentes, com a finalidade de negociações, tendo em vista objetivos comuns, visando a uma sociedade justa



1.

Formada em Pedagogia pela PUC/MG. Atua como Analista Sênior em Educação, realizando as atividades de elaboração de propostas de atividades interdisciplinares na plataforma, realizando a interlocução entre os capacitadores/as dos cursos e formações. Pesquisa, levantamento, sistematização e análise de material bibliográfico para os cursos de capacitação e formação realizados pela Plataforma Awúre; Elaboração de atividades para subsidiar o desenvolvimento dos cursos e formação realizados pela plataforma Awúre Educa;

Lei 10.639/2002	Parecer CNE/CP 03/2004	Artigo 26 A- lei 9394/96 - LDB
Estabelece a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afrobrasileira e africana no currículo do ensino fundamental e médio O artigo que tratava da formação de professores foi vetado pelo presidente	Regulamenta a Lei 10.639/03 estabelece a obrigatoriedade da oferta de educação para as relações étnico raciais e ensino de história e cultura afrobrasileira e africana na educação básica Estabelece a necessidade da formação de professores Estabelece os princípios da educação para as relações étnico raciais	Art.26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afrobrasileira e indígena. (Redação dada pela Lei nº 11.645, de 2008). § 1º O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil (Redação dada pela Lei nº 11.645, de 2008).



		§ 2º Os conteúdos referentes à história e cultura afrobrasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileiras. (Redação dada pela Lei nº 11.645, de 2008)
--	--	---

Apesar dos avanços que se teve na educação nos últimos 30 anos, ainda continuamos a enfrentar dois fatores que sempre interferem negativamente na oferta da educação: o mito da democracia racial e a euro centralização. A democracia racial implica na existência de uma sociedade em que todas as pessoas independentemente da sua origem étnico racial sejam livres e tenham efetivamente acesso aos direitos previstos na constituição. Além disso, os cursos de formação inicial e continuada de professores, os materiais didáticos pedagógicos, ignoram a história e a cultura de diferentes povos não oriundos do mundo europeu e na maioria das vezes são carregados de preconceitos em relação às culturas não que não tenham origem europeia.

O SACRIFÍCIO DE ANIMAIS NA LITURGIA DO TAMBOR DE MINA TRADICIONAL: DIÁLOGOS PERTINENTES ENTRE RELIGIÃO E MEIO AMBIENTE.

ARLINDO F.ROSÁRIO¹

RESUMO

O sacrifício de animais na religião denominada tambor de mina é uma liturgia sagrada, que envolve uma reflexão socioambiental e segurança alimentar destas comunidades tradicionais. Em várias religiões se pratica a imolação de animais em seus templos, e é muito presente a comunhão entre os adeptos. O abate de animais para fins comerciais é uma prática inquestionável, já o abate religioso é criticado de forma exacerbada. É importante analisar conceitos como sacrifício, morte, tradição, preservação da natureza.

Palavras-chave: Imolação. Comunhão. Preservação. Ritualística

¹ Licenciando em Ciência da Religião no Centro Universitário Internacional UNINTER.

1. Introdução

Esta pesquisa percorre questões polêmicas, sem a pretensão de buscar uma única verdade, mas se propõe a apresentar ideias de meio ambiente nas práticas litúrgicas do tambor de mina tradicional. A questão a ser analisada é: quais as possíveis relações que podem ser estabelecidas entre as práticas litúrgicas de imolação de animais no terreiro de tambor de mina tradicional do Maranhão e a preservação e/ou valorização do meio ambiente?

Este trabalho se justifica pela quebra de preconceitos que se perpetuaram ao longo da história. Esse preconceito enraizado na sociedade atual, mas que tem sua gênese na chegada dos primeiros nativos negros ao Brasil e se consolidou com ideologias e entendimentos de crenças alheias à fé afrodescendente. A grande contribuição que este trabalho pode dar a sociedade é o entendimento da ideia de meio ambiente que esta religião pode apresentar. O estudo em evidência poderá apresentar o grau de excelência para estas comunidades tradicionais.

O objetivo desta pesquisa é analisar a prática litúrgica de sacrifício de animais e sua relação com o meio ambiente no tambor de mina. Os objetivos específicos também visam estudar o entendimento acerca das práticas de imolação de animais na religião denominada tambor de mina. Analisar como é possível preservar o meio ambiente diante de práticas de matança de animais. Identificar e compreender categorias tais como: a morte, a tradição, a preservação da natureza e outras. Analisar uma possível relação entre as práticas de matança de animais dentro e fora do ritual sagrado do tambor de mina do Maranhão.

Dos variados materiais estudados, é possível citar alguns. Ferretti (2008) apresenta as características fundamentais para o entendimento da religião denominada tambor de mina. Autores como LEVAL (2004), Lima, Silva e Oliveira (2015), A Bíblia de Jerusalém, Alcorão, KOENIG (2013), apresentam com qualidade a ideia de sacrifício e as práticas litúrgicas de outras tradições religiosas. Além dos autores citados, a pesquisa apresenta o Papa Francisco que nos alerta para o crescimento tecnológico, pondo em observação a preservação da vida (FRANCISCO, 2015). Ao analisar o conceito de meio ambiente a partir de vários autores, a pesquisa propõe um diálogo entre o homem e o meio ambiente (Berté, 2013, p. 22).

A sequência do artigo se deu de forma necessária para a melhor compreensão da temática. Num primeiro momento apresenta-se o tambor de mina tradicional do Maranhão, seguido da discussão

acerca da ideia de sacrifício na bíblia, em diferentes cultos e nas práticas litúrgicas dentro do tambor de mina tradicional do Maranhão. Em seguida, a pesquisa elenca algumas estatísticas e estudos sobre o abate de animais sem fins religiosos, levantando uma reflexão para a quebra de paradigmas. Por fim, o trabalho levanta uma discussão sobre meio ambiente sob uma perspectiva ética presente nas religiões afrodescendentes.

2. Metodologia

Como método se utilizou a revisão bibliográfica, pois é permitido aumentar a experiência em torno da resolução do problema proposto utilizando uma abordagem qualitativa. Conhecer qualitativamente as possíveis relações existentes entre meio ambiente e o tambor de mina tradicional é avançar no conhecimento.

Neste trabalho, apresenta-se uma visão teórico-crítica acerca do conceito de meio ambiente, traçando um paralelo com a liturgia de sacrifício de animais em terreiros tradicionais de tambor de mina. Para tal, foram feitas coleta de dados, reunindo os principais autores bibliográficos, sites, artigos e vídeos através de uma longa e duradoura pesquisa, para que se possa apresentar um resultado consistente e instigante para os interessados na temática.

No desenrolar da pesquisa, foram elaboradas hipóteses que surgiam durante análises de dados coletados, entende-se que “hipótese é a suposta resposta ao problema levantado no projeto de pesquisa” (Cordeiro, 2014 p. 144) que, durante a releitura das bibliografias, foram descartadas ou legitimadas. Esta pesquisa também suscita outras questões norteadoras de temas para futuros trabalhos acadêmicos.

3- O tambor de mina tradicional do Maranhão.

O tambor de mina é a religião vinda com os africanos escravizados que chegaram ao Brasil para trabalhar nas lavouras de algodão e cana de açúcar. É uma religião iniciática e de transe ou possessão. Nascida em São Luís do Maranhão, o Tambor de mina, ou “mina” (como esta religião é conhecida entre seus adeptos), propagou-se para vários estados do Brasil, onde foi levada principalmente por migrantes maranhenses e do Pará. Seu culto é direcionado aos voduns, orixás e encantados₁. (FERRETTI, M. 2008 p. 03).

O tambor de mina se mesclou com o culto ameríndio (ou pajelança), constituindo culto aos voduns africanos e encantados, que são seres

1 Voduns e orixás são entidades africanas de nação jeje, nagô, Cabinda e outras. Encantados são espírito de pessoas que não morreram, eles se encantaram, no tambor de mina, são entidades de origem ameríndia, turca, francesa e outras (FERRETTI, M. 2008 p.03).

que viveram nesta terra, mas não conheceram a experiência da morte, se encantaram ou passaram para um plano espiritual superior ao mundo que vivemos.

A tradição é um “conjunto dos valores morais e espirituais, transmitidos à descendência” (AULETE, 2021), e é nesse modelo que o tambor de mina segue sua trajetória. A tenda Santo Antônio₂, por exemplo, segue uma tradição vinda do Ilê Ashé Oba Izo₃, que segue uma ritualística oriunda da Casa Fanti Ashanti₄, que, por sua vez, reúne as tradições do Terreiro do Egito₅. Essas comunidades seguem uma tradição oral hereditária e não agrega características que estejam fora da tradição.

É importante apresentar o “tambor de mina tradicional” como uma religião sem seja[UdW1] qualquer vínculo ou influência com outras denominações como umbanda, batuque amazônico, jurema ou quimbanda, mesmo que as entidades presentes numa corrente religiosa também m presente em outra corrente. Isso é importante para que se observe as práticas ou ações de valorização e proteção do meio ambiente. Pois em outras denominações religiosas (candomblé, umbanda, batuque amazônico, jurema ou quimbanda) podem existir diferentes formas de relação com o meio ambiente ou até mesmo tipos de práticas de abate de animais que não faz parte dos valores tradicionais do tambor de mina tradicional.

Outra característica do tambor de mina tradicional são seus rituais próprios que difere de outras tradições. Existem ainda, algumas práticas de rituais de imolações de animais em que a casa se denomina “tambor de mina”, no entanto não tem viés “tradicional” do Maranhão, como podemos observar na pesquisa de Hermes de Sousa Veras intitulada “Galos e quintais: um estudo do sacrifício na mina nagô paraense”. Nesta pesquisa, o autor apresenta uma etnografia do ritual de sacrifício realizado em um terreiro de nação Mina Nagô, na Grande Belém do Pará (VERAS, 2017 p. 173), contudo o ritual por ele apresentado não faz parte da tradição do tambor de mina genuinamente maranhense.

No Tambor de mina tradicional, os rituais variam de acordo com a

2 Terreiro de tambor de mina tradicional situado em Belém do Pará.

3 O Ilê Ashé Obá Izô (Casa do Rei do Fogo) é um terreiro de Tambor de Mina localizado no bairro que é o maior quilombo urbano da América Latina chamado de Bairro da Liberdade em São Luís (Maranhão).

4 Terreiro de Tambor de Mina Tradicional localizado no Bairro Cruzeiro do Anil em São Luís do Maranhão. Reune a tradição oriunda do terreiro do Egito.

5 Terreiro de Tambor de mina fundado em meados do século XIX por uma africana chamada Massinokou Alapong ou Basília Sofia, muito conhecida por Nhá Bá. Este terreiro deu origem a uma grande ramificação de casas que continua crescendo até os dias atuais (FERREIRA, 1987, p. 51).

entidade dona daquela festa. Nesta tradição, não se faz imolação de animais para os encantados, sendo o sacrifício, uma prática exclusiva para as entidades denominadas voduns ou orixás. No Ile Ashé Oba Izo, o ritual de imolação acontece constantemente como forma de alimentar as entidades que se fazem presente nesse terreiro. Para o ritual são necessários vários elementos naturais que são essenciais ao longo da ritualística. Para Pai Wender,⁶ “o alimento dentro da ancestralidade, é uma das principais fonte de vida, de transmutação de crescimento, com a prosperidade” (PHOTO, 2020). No tambor de mina, se alimenta o orixá ou vodum como forma de pedido ou agradecimento por alguma graça alcançada.

Mas estes rituais são exclusivos de praticantes iniciados no culto, o que constitui uma dificuldade muito grande de se entender as práticas litúrgicas destas comunidades. Ao falar de rituais, Pai Euclides lamenta não poder dar melhores informações, pois os detalhes das cerimônias e dos ritos divinatórios internos não lhe são permitidos revelar, nem sobre a iniciação, porque os segredos são guardados de maneira restrita (FERREIRA, 1987 p. 104).

4. A ideia de sacrifício e as práticas litúrgicas dentro do tambor de mina tradicional do Maranhão.

Em muitas religiões históricas como hinduísmo, islamismo, judaísmo se encontra a prática ritualística de sacrifícios. Para Lima, Silva e Oliveira o sacrifício “consiste em um ato fundamentalmente religioso que, de forma geral, tem por finalidade o agradecimento ou a obtenção de graças ou favores das divindades”. Assim, Lima e Oliveira apresenta o sacrifício como a relação do ser humano com sua divindade em que este ser humano precisa pedir ou agradecer suas necessidades vitais como alimento, saúdes, afetividades e outros. Esta relação percorre uma trajetória histórica desde o homem primitivo até os dias atuais (LIMA, SILVA e OLIVEIRA, 2015, p.102).

Na bíblia encontramos inúmeras passagens em que apresenta a prática de sacrifícios de animais. Só no livro de Genesis podemos citar o episódio em que Adão e Eva pecaram, Deus providenciou túnicas de pele de animais (Gn 3:21). Em Gênesis 4:4-5, Deus recusa a oferenda de Caim, que era frutas, mas aceita a oferenda de Abel que eram nada mais do que animais de seu rebanho. Mais adiante, em Gênesis 8:20-21, encontramos o sacrifício que Noé faz a Deus, considerado um “sacrifício de aroma agradável ao Senhor Deus”. Ainda em Gênesis 22:10-13, Deus ordenou que Abraão sacrificasse seu filho Isaque,

⁶ Sacerdote responsável pelo Ilê Ashé Obá Izo

ao obedecer a Deus, Abraão já estava prestes a sacrificar a Isaque, quando Deus interveio e providenciou um carneiro para morrer no lugar de Isaque. Esta última passagem bíblica também pode ser encontrada no Alcorão, a narrativa está na sura 37: 99-111.

No judaísmo existe o ritual denominado “Kasher”. Para os adeptos, este ritual é uma prática em que o rabino abate o animal para alimentar a comunidade de fiéis. “A degola é feita por um rabino ou o seu representante, o shohêt, o qual, seccionando as artérias do animal, deixa-o esvair-se em sangue”. É importante observar que neste ritual, o animal segue preceitos e tratamentos para que possa participar da imolação. Após o ritual, a carne deve estar em perfeito estado para consumo. (LEVAI, 2004, p. 84).

No islamismo, para lembrar esta passagem, milhões de muçulmanos celebram todos os anos, durante os dias de peregrinação na Arábia Saudita, um dia denominado como “O dia do sacrifício”. Esta festa marca o fim do jejum do Ramadã, onde os muçulmanos trocam presentes, um animal é sacrificado e sua carne é dividida entre as famílias da comunidade e entre pobres da região. Esta festa acontece em homenagem ao profeta Ibrahim que sacrificou seu filho Ismail como forma de obediência a Deus.

O Fundamento principal desta festa reside no fato de Deus ter substituído o sacrifício de Ismail, como o Alcorão aponta: “nós resgatamos (Ismail) substituindo um sacrifício animal e nós preservamos a história dele para gerações subsequentes” (ALCORÃO, 37:107-108). Algumas regras são exigidas neste ritual, isto é, o animal que será sacrificado seja macho, não esteja ferido ou com algum problema de saúde, e seja um animal adulto. Na crença muçulmana, a festa do sacrifício não possui um objetivo de derramamento de sangue ou ferimentos ao animal.

O princípio básico da festividade demanda que o muçulmano que possuir condições de ofertar um animal em sacrifício, que o faça. Não há número limite de sacrifícios, sendo condição sine qua non que o animal seja macho, saudável e adulto. Podem ser oferecidos em sacrifício uma ovelha, uma cabra, uma vaca, uma cobra ou, até, um camelo (KOENIG, 2013 p. 41).

É de fundamental importância legitimar a atitude muçulmana em que a carne dos animais sacrificados é dividida por um terço para familiares, um terço para vizinhos e um terço para os pobres. Os

⁷ É o nono mês do calendário do islamismo, baseados no ciclo da lua. Os muçulmanos acreditam que nesse mês, o profeta Muhammad recebeu a revelação da palavra de Alah, sendo considerado um mês sagrado.

adeptos do islamismo que vivem em países onde o sacrifício de animais é proibido tem a possibilidade de fazer doações aos pobres ou organizações não governamentais. Não diferente do tambor de mina tradicional, os mulçumanos possuem uma prática que sofre discriminação por se tratar de abate. No entanto, no Brasil as religiões de matriz africana sofrem um preconceito muito mais intenso.

Todas estas práticas e crenças observadas ao longo da história não são diferentes às crenças e práticas ritualísticas das religiões de matriz africana, sobretudo o tambor de mina tradicional. Para estas comunidades tradicionais, o conceito de morte é um legado trazidos pelos nagoenses chegados ao Brasil no século XVIII. Para Joana Eubein dos Santos, a ideia de morte não está ligada o fim de tudo, segundo Santos “morrer é uma mudança de estado, de plano de existência e de status”(SANTOS 2012, p. 253). Para os praticantes do tambor de mina tradicional, a morte não é a extinção total ou o aniquilamento, mas uma passagem para outro ciclo. É importante observar que as comunidades tradicionais de matriz africana fazem valer o respeito para com o conceito de morte em seu meio, pois quem morre não chega ao fim de tudo, apenas passa a outro plano espiritual e segue uma outra missão dada pelas divindades. Dessa forma, quando um animal é sacrificado numa liturgia de tambor de mina, tem duas finalidades: a primeira finalidade consiste na oblação do animal ou entrega de seu espírito para a divindade que está sendo reverenciada naquele ritual; a segunda finalidade reside na comunhão que a comunidade fará da carne daquele animal.

A imolação de animais é uma prática fundamental da crença afro-religiosa, sem a qual, estas tradições não poderiam sobreviver. O Sangue tem significado de vida, ele é a condição para que haja existência de outras vidas no planeta. Dentro da tradição do tambor de mina não se abate animal ou se extai sangue do mesmo apenas por motivo de crueldade.

A galinha, o pato, o pombo, o bode, o carneiro e até mesmo o boi são tipos de animais que são sacrificados. Não se é permitido matar animal silvestre ou doméstico. Muitas vezes, são sacrificados vários bichos para um mesmo ritual, e o bicho escolhido para o ritual varia de acordo com a entidades. Cada festa é dedicada a uma ou várias entidades que, durante um ritual interno recebem oferendas de animais, frutas, bebidas e comidas. Os animais são sacrificados pelos “tocadores” (FERRETTI, 2011 p. 254), pois esta função é atribuída a homens que devem ser preparados para a função. São entoados cânticos e rezas em dialetos iorubanos que segundo a crença, levará

o animal a um estado de transe impossibilitando o sofrimento durante a sua imolação. “Os bichos são imolados com um golpe na nuca. Depois, a cabeça e os membros são oferecidos e o animal sacrificado vai sangrar até a última gota antes de ser destinado à oferenda” (CAMPOLIM, 1995). O “ejé”, que nada mais é do que a força vital da entidade para aquela crença. Aqui reside a máxima do ritual: fazer propagar o “axé”. Dessa imolação sairá a alimentação que será oferecida a toda a comunidade de devotos que participa da festa daquela determinada entidade que está sendo festejada. No tambor de mina tradicional a “comida representa uma obrigação, um sacrifício, um pedido de proteção e uma benção” (FERRETTI, 2011 p. 250).

5. O Abate de animais sem fins religiosos: uma reflexão para a quebra de paradigmas.

O abate de animais sem fins religiosos não tem uma repercussão na discussão acerca de crueldade na matança de animais. O abate em frigoríficos e em outros locais que não tenha fins religiosos causam um certo silêncio nas mesas redondas e nos debates públicos, pois se trata de discutir questões que mexem rigorosamente em setores da economia.

O rebanho bovino brasileiro foi o maior em 2020, representando 14,3% do rebanho mundial, com 217 milhões de cabeças, seguido pela Índia com 190 milhões de cabeças. Além de liderar o número de rebanho bovino, o Brasil é o terceiro maior produtor de carne do mundo, incluindo a produção de aves e porcos, somando 9,2% do total, ou 29 milhões de toneladas, perdendo apenas para a China e os Estados Unidos (ARAGÃO e CONTINI, 2020).

O Brasil é considerado, segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE), um dos maiores exportadores de carne bovina do mundo. Só no segundo trimestre de 2021 foram abatidas 7.067.246 cabeças de gado bovino e 1.519.489.683 frangos. A alta do preço do boi gordo e do bezerro, e o crescimento nas exportações de carne contribuíram para o aumento do rebanho (IBGE, 2021).

O Brasil é o terceiro maior exportador de carne de frango durante esta última década. Em 2020 os Estados Unidos lideraram com 16,7%, seguidos do Brasil com 11,8% (14 milhões de toneladas) e da China com 11,7% da produção mundial. Em 2020, o Brasil se tornou o maior exportador de carne de aves com 4,3 milhões de toneladas (20,9%) e em segundo lugar os Estados Unidos com 18,2% do volume total

8 Palavra da língua iorubá que significa literalmente sangue. É o sangue retirado dos animais imolados para uma entidade.

exportado. (ARAGÃO e CONTINI, 2020).

Diante da realidade presente no Brasil, observa-se a atenção que a sociedade e algumas instituições tem e são voltadas apenas para as práticas de imolação de animais nas religiões de matriz africana, tentando criminalizar uma prática milenar, sem voltar seus olhares para a mesma prática fora dos rituais religiosos, ou seja, o abate animal para fins comerciais.

A sessão do Supremo Tribunal Federal (STF) do dia 08 de agosto de 2018 discutiu a ação que o Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul julgou improcedente: a validade da lei que trata do sacrifício de animais. A Lei local nº 11.915, de 21 de maio de 2003, instituiu o Código Estadual de Proteção aos Animais, no âmbito do Estado do Rio Grande do Sul, visando a tutela da fauna e a promoção da harmonia com o desenvolvimento econômico da região. O Ministério Público do Estado do Rio Grande do Sul aponta a inconstitucionalidade. Nesta sessão do Supremo Tribunal Federal (STF), o que mais chama a atenção é o pronunciamento do Doutor Hedio Silva Junior, que fez uma relação fundamental da matança de animais em ritual das religiões de matriz africana e o “agribusiness”. Doutor Hedio apresenta dados da “carnificina” no comércio de animais, e até mesmo a morte de pessoas negras nas periferias do Brasil, e aponta como “esquizofrenia” o ato de uma pessoa fazer um discurso acalorado em defesa dos animais quando esta mesma pessoa está utilizando sapatos de couro, alimente-se de carne bovina (STF, 08/08/2018).

Diante destas exposições de dados, observa-se que o tambor de mina, bem como todas as outras religiões de matriz africana, pratica o ritual de sacrifício de animais não contrariando os dispositivos legais que asseguram a proteção contra condutas que infrinjam crueldades e maldades, pelo contrário, vendo os animais como algo sagrados e dignos de respeito, tal prática litúrgica é recepcionado pelo sistema jurídico brasileiro. Já o comércio de carne bovina, aves e outros “produtos” do meio agropecuário, mesmo tendo uma legislação vigente, há uma prática de carnificina diária que não é questionada ou analisada pelos protetores de animais.

Diante de uma intensa alienação do ser humano e constante desvalorização da cultura afrodescendente, bem como uma falta de respeito para com as liturgias alheias, que visivelmente se observa no tambor de mina, observa-se a necessidade de uma quebra de paradigmas. Contudo, para que se tenha tal quebra de paradigmas na sociedade e se reconstrua um conhecimento verdadeiro acerca do ato de sacrifício de animais em ritos religiosos, não basta somente

acumular novos conhecimentos, é necessário haja uma reflexão acerca das atitudes do ser humano. Segundo Kuhn:

As operações e medições, de maneira muito mais clara do que a experiência imediata da qual em parte derivam, são determinadas por um paradigma. A ciência não se ocupa com todas as manifestações possíveis no laboratório. Ao invés disso, seleciona aquelas que são relevantes para a justaposição de um paradigma com a experiência imediata, a qual, por sua vez, foi parcialmente determinada por esse mesmo paradigma. Disso resulta que cientistas com paradigmas diferentes empenham-se em manipulações concretas de laboratório diferentes (Kuhn, 1998, p. 162)

Kuhn, apresenta a ciência como exemplo de quebra de paradigmas, pois para ele, o ato de observar e o experimento podem diminuir drasticamente a extensão das ações desenvolvidas, pois “de outro modo não haveria ciência, e não podem, por si só, determinar um grupo específico de crenças parecidas”. Ou seja, para o filósofo, uma mudança de paradigma é uma transformação da realidade utilizando a intelectualidade. Não se pode viver uma realidade sem, com frequência, executar análises e observações, pois são essas análise e observações que fazem com que a realidade seja modificada (Kuhn, 1998, p. 23). Não diferente das ideias sobre a imolação de animais em rituais de tambor de mina, deve-se buscar uma constante análise do que se pode considerar certo ou errado dentro desta tradição.

Se todo ser humano compreendesse que é preciso analisar suas atitudes para que se possa seguir decidindo as próximas ações, ter-se-iam um mundo coerente e harmônico. Os paradigmas ajudam a compreender que dentro das relações sociais se adquire problemas e soluções modelares que são presentes em nosso cotidiano e ajudam a seguir com seus objetivos vitais.

Ao observar uma possível relação entre as práticas de matança de animais fora do ritual sagrado do tambor de mina e a própria prática dentro de um terreiro desta mesma tradição do Maranhão, nota-se objetivos extremamente diferentes. No tambor de mina não se vê uma obsessão com lucratividade financeira. A prática de imolação de animais dentro dos ritos afro-religiosos do Maranhão se apresenta, em sua essência, como alimento vital onde se fortalece o laço de união entre a entidade e o devoto, bem como gera possibilidade de alimentar os devotos que, em alguns casos, procuram os terreiros pensando em adquirir uma alimentação que não possui em sua casa.

6. Meio ambiente: uma perspectiva ética presente nas religiões afrodescendentes.

Observa-se que o conceito de Meio Ambiente pode ser exposto de várias formas por diversos autores. A discussão é muito presente em vários setores da sociedade, tendo em vista a preocupação social que existe e se faz necessário no mundo todo.

A Lei nº 6.938/81, no artigo 3º, inciso I, apresenta o meio ambiente como um “conjunto de condições, leis, influências e interações de ordem física, química e biológica, que permite reger a vida em todas as suas formas”. O meio ambiente é uma discussão mundial que abrange vários setores da sociedade, com o objetivo de gerir proteção ambiental.

Dentre vários eventos que impulsionaram o avanço da legislação ambiental e seus respectivos documentos nos países, temos: Estocolmo (1972), a Rio-92 (1992), Johannesburgo (2002) e a Rio+20 (2012), e no âmbito dos Direitos Humanos internacional, temos a Declaração de Estocolmo das Nações Unidas sobre Meio Ambiente Humano (1972), a Carta Mundial da Natureza (1982), Protocolo de Quioto (1997), entre tantos outros documentos internacionais (FENSTERSEIFER, 2014, p. 154). A Declaração de Estocolmo das Nações Unidas sobre Meio Ambiente Humano foi usada como guia para a definição dos princípios mínimos necessários à tutela ambiental, o que influenciou todas as legislações nacionais, inclusive a brasileira.

Para Berté (2013), o conceito de meio ambiente é apresentado por vários autores do ponto de vista biológico, deste modo se propõe um diálogo entre o homem e o meio ambiente. Ele afirma:

As relações entre comunidade biológica e homem como organismo vivo podem ser definidas como a esfera da vida: onde houver vida, existe a biosfera; onde há biosfera, existe uma integração entre todos os seres que a compõem. (BERTÉ, 2013, p. 22).

Mendonça e Dias (2019), abordam a temática partindo da ideia separada de relações entre elementos constituintes de determinada realidade. O Meio ambiente não é uma realidade isolada, mas a combinação e a complexidade de elementos relacionados em determinado contexto temporal e espacial (MENDONÇA e DIAS, 2019, p. 24). Nesse contexto, apresenta-se a ideia de meio ambiente vivida dentro dos terreiros de tambor de mina tradicional. Não existe culto de tambor de mina sem a harmonia dos símbolos naturais como água, fogo, ferro, folha, animal, alimento e vários outros elementos que juntos compõem a formação do meio ambiente vital do ser

⁹ Dispõe sobre a Política Nacional do Meio Ambiente, seus fins e mecanismos de formulação e aplicação, e dá outras providências.

humano.

Alencastro (2015) aborda um tema fundamental para a discussão da matança de animais em rituais religiosos: a ética ambiental. Para este autor, o conceito de ética ambiental ainda não está consolidado. Contudo, pode-se afirmar que esta matéria “trata da conduta do ser humano em relação a natureza, tendo como objetivo a conservação da vida global” (ALENCASTRO, 2015, p. 51).

Na carta apostólica *Laudato si*, o Papa Francisco discute a importância da preservação da natureza, sem atacar de forma direta ou indireta nenhuma prática afroreligiosa. Ao contrário, esta carta apostólica apresenta meios de se preservar a natureza de um modo cristão, que não foge dos padrões éticos mundiais. Ao falar da morte, o Papa Francisco não aborda ritualística de imolação de animais, mas aponta a importância da preocupação com os mais pobres que não tem acesso aos recursos naturais.

o meio ambiente é um bem colectivo, património de toda a humanidade e responsabilidade de todos. Quem possui uma parte é apenas para a administrar em benefício de todos. Se não o fizermos, carregamos na consciência o peso de negar a existência aos outros. Por isso, os bispos da Nova Zelândia perguntavam-se que significado possa ter o mandamento «não matarás», quando «uns vinte por cento da população mundial consomem recursos numa medida tal que roubam às nações pobres, e às gerações futuras, aquilo de que necessitam para sobreviver. (FRANCISCO, 2015 p. 30).

Em toda sua reflexão presente na carta apostólica, o Papa Francisco apresenta um ser humano totalmente interligado com o seu meio natural. Nesse sentido, todo ser humano é responsável por toda vida que há no meio em que vive. Na realidade, se analisarmos as ações por todo o mundo visivelmente observaremos os ricos e poderosos se apropriando indevidamente de bens da natureza para gerar lucro para uma minoria e, causando assim miséria, destruição e genocídio. A carta apostólica levanta forte discussão sobre a falta de ética e uma necessidade de relação de alteridade no mundo. Ao olhar para o outro, deve-se ter uma consciência coletiva, deixando suas diferenças de lado e entender que esses problemas ambientais são comuns a todos, e isso fortalece a necessidade de uma preservação do meio ambiente.

A preservação da natureza no tambor de mina é primordial, pois são os elementos naturais que dão vida para esta religião. As folhas, a água, o animal, o alimento, são entendidos como parte integrante da vida humana, sem o qual não se pode existir culto. Neste

segmento religioso, de forma muito diversificada, pode-se observar a preservação e valorização da natureza. Em alguns terreiros se encontra o cultivo de plantas pertencentes aos ritos, onde cada planta tem seu objetivo dentro do culto, cada elemento tem sua função. Por isso, para cada elemento existe uma “reza”, um modo de invocar a entidade responsável por aquela planta ou aquele elemento (PHOTO, 2020).

Pode-se afirmar que o tambor de mina é uma religião que reúne inúmeros elementos tradicionais voltados para a preservação e valorização da natureza. Na festa da “família de acossio¹⁰” dedicada a São Sebastião, dentro do sincretismo, oferece-se um banquete para os cachorros contendo tudo o que um ser humano come: arroz, feijão, macarrão, carne assada (de primeira qualidade), torta de camarão, salada, etc. Esta festa reúne uma tradição secular em que os adeptos do tambor de mina seguem preceitos rígidos em respeito à entidade festejada. Nas festas grandes, muitos animais são imolados, inclusive o catraio¹¹ e o bode. (FERRETTI, 2011, p. 253).

A cura através das ervas medicinais, é outra tradição dentro das casas de culto de tambor de mina. Não se trata de curandeirismo ilegal, o que se faz são preparos com garrafadas, chás, banhos e compressas que são considerados tratamentos tradicionais da fitoterapia, que se faz muito presente no tambor de mina (CARDOSO, 2004 p. 54).

Além das características próprias citadas acima, muitas outras práticas do tambor de mina podem ser apresentadas como forma de demonstrar respeito pela natureza e valorização do meio ambiente. No entanto, esta pesquisa se limita a discutir e analisar o papel da imolação de animais dentro do tambor de mina tradicional, dando incentivo para outras pesquisas que ajudarão a compreender a temática acerca do tambor de mina.

7. Considerações finais

Com base nos estudos dos materiais coletados ao longo da pesquisa, constatou-se que existe um grande dilema quanto ao entendimento acerca das práticas de imolação de animais na religião afrodescendente denominada tambor de mina. Percebe-se uma falta de conhecimento sobre as tradições e liturgias que, por este motivo, surgem polêmicas acerca destas crenças.

Observou-se que diante da referida questão levantada na pesquisa, os protetores dos animais, para atacar estas religiões, se valem da

10 Família de voduns (entidades africanas) ligadas ao elemento natural “terra”.

11 Ave da família dos galináceos oriunda da África e introduzida no Brasil pelos negros escravizados. Seu nome muda de acordo com a região brasileira.

arguição de maus tratos e da crueldade presentes nestas práticas religiosas. Contudo, foi possível constatar que o tambor de mina tradicional do Maranhão não é a única religião que se vale, nos dias atuais, de tal prática valorizando o cuidado com o animal, bem como o traquejo de comunhão e benevolência da partilha alimentícia, descartando a possibilidade de abate de animais com finalidade de crueldade ou destruição da natureza.

O diálogo entre religião e meio ambiente expõe uma esplendor na sacralidade que existe nas liturgias do tambor de mina. Estas liturgias, segundo Ferretti, são “fenômenos sociais” em que “os devotos oferecem festas e alimentos em troca de benefícios recebidos (FERRETTI, 2011). Os rituais sagrados do tambor de mina não são aleatórios, eles vêm de uma tradição ancestral que tem por objetivo agradecer ou pedir aos deuses que realizem seus anseios.

Através do respeito que existe no tambor de mina, pôde-se constatar que é possível preservar o meio ambiente diante de práticas de imolação de animais, pois esse respeito se potencializa quando estas comunidades religiosas buscam a sacralização destes rituais. Ou seja, dentro do tambor de mina não se mata para fins de comercialização, para praticar a crueldade, para destruir a espécie ou outro objetivo atroz. A imolação de animais tem a finalidade de celebrar a vida, fortalecer os laços entre determinada divindade e os fiéis, estabelecer a comunhão e propiciar a prática alimentícia da comunidade.

Esta pesquisa estimula uma ampla discussão e abre grandes e necessárias vertentes de estudos e debates acerca das práticas ritualísticas desta tradição chamada tambor de mina. É notória a certeza de que esta pesquisa se configura uma porta de entrada para um universo de objetos de indagações e de debates que precisam ser explorados nos dias atuais, pois estes esclarecimentos acerca das religiões de matriz africana ajudam na destruição de preconceitos presentes na sociedade.

Portanto, a relação existente entre as práticas do tambor de mina e a preservação do meio ambiente se dá no seu objetivo de buscar a alimentação espiritual, o equilíbrio e o fortalecimento da fé através de uma comunhão entre seus praticantes. É importante analisar a liberdade religiosa e a prática legal de culto, para que não se pratique intolerância religiosa. Inúmeros são os diálogos que podem ser estabelecidos entre o tambor de mina e o meio ambiente, nascendo assim um convite à comunidade acadêmica a fortalecer a discussão, o estudo e a pesquisa neste campo.

8. Referências

ALCORÃO, Português. Alcorão. Tradução: Mansour Challita. Rio de Janeiro: Associação Cultural Internacional Gibran, 1995.

ALENCASTRO, Mario S. C. *Ética e meio ambiente: construindo as bases para um futuro sustentável*. Curitiba: Intersaberes, 2015.

ARAGÃO, A.; CONTINI, E. *O agro no Brasil e no Mundo: uma síntese do período de*

2000 a 2020. EMBRAPA-SIRE 2020. Disponível em: <<http://www.acr.org.br/uploads/biblioteca/o-agro-no-brasil-e-no-mundo.pdf>> Acesso: 01 de agosto de 2021

AULETE, C. In: *Dicionário contemporâneo da Língua Portuguesa 2021*. Disponível em: <<https://www.aulete.com.br/risco/>>. Acesso em: 27/07/2021.

BERTÉ, Rodrigo. *Gestão socioambiental no Brasil*. Curitiba: InterSaberes, 2013.

BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. Nova edição rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 1985.

CAMPOLIM, S. *Candomblé no Brasil: orixás, tradições, festas e costumes*. Super Interessante. Janeiro 1995. Disponível em: <http://super.abril.com.br/religiao/candomblebrasil-orixas-tradicoes-festas-costumes-441075.shtml> Acesso em: 1 jun. 2021.

CARDOSO, T. F. L. *Entre médicos e voduns: os cuidados com a saúde num terreiro de tambor de mina em São Luís/MA*. São Luís: 2004. Disponível em: <https://tedebc.ufma.br/jspui/handle/tede/1036>> Acesso em 13 de agosto de 2021.

CORDEIRO, G. do R.; MOLINA, N. L.; DIAS, V. F. *Orientações e dicas práticas para trabalhos acadêmicos*. Curitiba: Editora InterSaberes, 2014.

FENSTERSEIFER, Tiago; SARLET, Ingo W. *Direito Ambiental: introdução, fundamentos e teoria*. São Paulo: Saraiva, 2014, p. 154.

FERREIRA, E. M. *Acasa Fanti-Ashanti e seu alashé*. São Luís: Editora Alcantara, 1987.

FERRETTI, M. Apresentado em Recife, nov. de 2002, no I Encontro da ABET – Sessão Temática Continuidade e mudança na música do Norte/Nordeste, 1938/2002: *trabalhando com as gravações da Missão de Pesquisa s Folclóricas*. Publicado em Caderno

Pós de Ciências Sociais-UFMA, v. 3 / 6 ,

2008. Disponível em:

<<https://repositorio.ufma.br/jspui/bitstream/1/204/1/Minada%20MPF%20aos%20nossos%20dias.pdf>> Acesso em: 15 de Agosto de 2021.

FERRETTI, Sergio F. *Comida ritual em festas de Tambor de Mina no Maranhão*, Belo Horizonte: 2011. v. 9, n. 21, p. 242-267.

FRANCISCO, Santo Padre. *Carta Encíclica Laudato Si'. Sobre o Cuidado da Casa*

Comum. Vaticano, 2015. Disponível em:

https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papafrancesco_20150524_enciclica-laudato-si.html>. Acesso em 10 de Março de 2021.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Censo Demográfico: resultados preliminares. Pesquisa trimestral do abate animal*. Disponível em: < <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/todos-os-produtos-estatisticas/21119-primeirosresultados-2abate.html?edicao=22048&t=resultados>> Acesso em 30 de Agosto de 2021.

KOENIG, M. *Sacrifício de animais em rituais religiosos: conflitos entre os preceitos constitucionais de liberdade de crença e do meio ambiente ecologicamente equilibrado - UNIVERSIDADE DO SUL DE SANTA CATARINA (UNISUL) Tubarão*, p. 41. 2013. Disponível em: <https://repositorio.animaeducacao.com.br/handle/ANIMA/5921>. >Acesso em 14/04/2021.

KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. 5ª. ed. São Paulo: 1998. Perspectiva.

LEVAL, Laerte Fernando. *Direito dos Animais*. 2. ed. Campos do Jordão: Mantiqueira, 2004.

LIMA, K. J. M.; SILVA, T. T. A.; OLIVEIRA, I. de M. de. *Aimolação nas liturgias de matriz africana: reflexões sobre colisão entre liberdade religiosa e proteção dos direitos dos animais não-humanos* disponível em: <<https://periodicos.ufba.br/index.php/rppgd/article/view/15216>> Acesso em: 03 de Agosto de 2021.

MENDONÇA, F.; DIAS, M. A. *Meio Ambiente e Sustentabilidade* Curitiba: editora

Intersaberes, 2019.

PHOTOS, Junior Carneiro. *Oficina comidas Terreiro Obalzo*. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=X7NTJJoTLDE&t=821s>> Acesso em 10/07/2021.

SANTOS, ELBEIN, J. dos. *Os Nagôs e a Morte*. 14ª edição. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

STF- Supremo Tribunal Federa. *Sessão Extraordinária sobre o Sacrifício de animais em rituais religiosos*. 08 de Agosto de 2018. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=l93qKl3Yzro&t=4145s>> Acesso em: 15 de Agosto de 2021.

VERAS, H. S. GALOS E QUINTAIS: UM ESTUDO DO SACRIFÍCIO NA MINA NAGÔ PARAENSE. *Debates do NER, Porto Alegre, ano 18, n. 31, p. 173-197, jan./jun. 2017.*

ARTIGO II

A HERANÇA ANCESTRAL E A TRADIÇÃO ORAL DO POVO DE SANTO COMO FERRAMENTA PARA DESCOLONIZAÇÃO DOS SABERES

CARMEN LÚCIA ALVES DE FRANÇA E JULIANA SANTOS DE SANTANA

“Ko si ewe, ko si Orisa”

(Ditado tradicional de candomblé)

RESUMO

O presente artigo tem como principal objetivo descrever como a herança oral passada dos mais velhos para os mais novos nos terreiros de axé são potencializadores de práticas sustentáveis e educativas. Traçando paralelos com a ancestralidade e afrodiasporicidade, trazendo a mitologia Yorubá para justificar ações de preservação, conservação e exaltação da natureza e como a decolonialidade pode se aliar aos conhecimentos produzidos no culto aos deuses e orixás para construir referenciais baseados em saberes ancestrais. Debatendo a perspectiva de uma Íyálórìṣà em confronto com a formação profissional de duas pedagogas que trabalham com a perspectiva afrocentrada em suas vivências didático-pedagógicas.

Palavras-chave: Tradição Oral. Sustentabilidade. Descolonização.

INTRODUÇÃO

A tradição oral afirma que a condição do Ser é primordial à manifestação do Saber. “Os conhecimentos são como orixás, forças cósmicas que montam nos suportes corporais, que são feitos cavalos de santo; os saberes, uma vez incorporados, narram o mundo através da poesia, reinventando a vida enquanto possibilidade” (1). Essa tradição encontra-se presente nas práticas cotidianas de educação das comunidades, mas são forçadas para longe dos espaços formais de educação. Dentro do atual cenário brasileiro é papel da comunidade “assumir a emergência e a credibilização de outros saberes, diretamente comprometidos, agora, com o reposicionamento histórico daqueles que o praticam. Nessa perspectiva, emerge outro senso ético/estético; os saberes que cruzam a esfera do tempo, praticando nas frestas a invenção de um mundo novo, são aqueles que se encarnam na presença dos seres produzidos como outros”. (RUFINO, 2019, p. 12).

Os conhecimentos determinados como importantes ignoram o lugar de potências culturais e científicas que ocupam as margens do conceito de ciência e de produção científica, em uma valoração daquilo que merece ou não ser estudado e/ou apreciado.

Enquanto educadoras que pautam a centralidade das práticas afro-brasileiras e africanas, existe o desconforto comum em questionar diante de certos cenários de que nos serve a lei 10.639 de 2003, diante de um sistema educacional que quase duas décadas depois da institucionalização da obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Afro-Brasileira, se os currículos e saberes ainda são construído e validados pela perspectiva do outro? Rufino (2019) questiona “onde estão os tupinambás, os aimarás, os kikongos, os iorubás, os xavantes, os quíchuas, o povo da mina, na chamada Idade Antiga ou Idade Média?” e me permita o avanço em questionar: em que lugar foram silenciadas as práticas educativas desenvolvidas e aplicadas por esses povos desde o início dos tempos? Como é possível apresentar para as crianças a pluriversalização do mundo se apresentamos a estas apenas as metodologias brancocêntricas e/ou os frutos de suas pilhagens epistêmicas? Como que uma estrutura social permite o silenciamento de conhecimentos e práticas ancestrais dos povos de santo que possibilitam qualidade de vida e desenvolvimento moral, ético, cognitivo e o respeito à natureza?

É nessa inquietação que nasce, da perspectiva de uma pedagoga e

1 Conceito de pilhagem epistêmica discutido por Henrique Freitas, na obra o arco e a arkhé

Íyálórìṣà, a necessidade de visibilizar o debate sobre a incalculável contribuição pedagógica dos conhecimentos ancestrais, passados de mais velhos para mais novos dentro das comunidades de axé, tendo a tradição oral como metodologia que orienta a disseminação dos saberes dentro dos terreiros de candomblé. Conhecimentos estes que vivem à margem da validação científica, e são impossibilitados pela intolerância religiosa a alcançar outros lugares em que relações de ensino e aprendizagem de práticas sustentáveis poderiam ser fundamentadas no Ifá de Ossain.

COLONIALIDADE E MODERNIDADE

A marginalização dos saberes ancestrais não é uma simples marca de exclusão, é um fenômeno estruturado pela modernidade ocidental em pautar todo e qualquer conhecimento como importante apenas sob a validação eurocêntrica.

Há uma diferença entre o mito da modernidade e o conceito de modernidade. O conceito emancipador da modernidade consiste no reconhecimento da Europa como civilização superior às outras culturas. Essas outras culturas se rendem à Europa por verem nela a oportunidade de saírem do seu estágio de barbárie, uma oportunidade de se evoluírem. Já o mito da modernidade é mais amplo visto que ele abarca a ideia eurocêntrica e desenvolvimentista do conceito da modernidade e ainda se somam as ideias de violência necessária do colonizador sobre o colonizado, de mérito do colonizador e de culpa do colonizado por não ter “aderido” voluntariamente aos ideais europeus. (ASSUNÇÃO, 2020, p. 342).

Sem a subversão dessa conjuntura continuamos sendo o personagem da história, mas não alcançamos o lugar de protagonismo da mesma, protagonismo este que nos foi roubado, nos colocando no lugar de subservientes passivos, nascidos para servir em um sistema centenário de escravagismo que caminha de mãos dadas com a ideia da modernidade que coloca a tradição oral em um lugar de inexistência.

O cientista social Carlos Moore diz que “os estudos africanos não atendem apenas a uma demanda exclusiva do movimento social negro, mas de toda a sociedade, e tornam-se indispensáveis para o conhecimento do mundo no qual vivemos e dos mundos que nos precederam”. A busca por construir um apanhado de referências para pessoas não brancas, não é apenas um reflexo da necessidade de reparação histórica, é também um alarme sobre a necessidade de preencher lacunas sobre referências que permitem potencializar a existências dessas pessoas.

Principalmente na infância, a construção de referências é material básico para formação de caráter e personalidade da criança, conhecer a histórica versão de escravização e dominação como ponto de partida de sua existência condiciona a criança a um lugar de envergonhamento e de abdicação da sua própria imagem. Ninguém quer parecer com aqueles personagens fracos, que facilmente se entregaram e se deixaram escravizar, torturar e matar. “(...) o Atlântico foi nomeado pelas populações negro-africanas que o atravessaram como “calunga grande”, um termo utilizado para designar o oceano como o “grande cemitério”” (1).

No contexto de (re)existência, as possibilidades e as impossibilidades das alternativas para construir a própria identidade no Brasil depende dos contextos históricos e culturais. O acesso diferenciado a recursos materiais e simbólicos é marcado no país pela desigualdade social que se estrutura no racismo herdado pela estrutura colonial: o trabalho escravo, a monocultura, o monopólio das terras, criaram abismos que foram intensificados pelo sistema capitalista (3).

O colonialismo e a colonialidade se confundem nos debates, devido a ausência da compreensão objetiva e subjetiva dos fenômenos. Enquanto conquista física, o colonialismo possuía estruturação militar, jurídica, política e administrativa, que se finda com a estruturação de uma nova lógica de desenvolvimento – o capitalismo. A colonialidade, por sua vez, não foi silenciada com uma mudança de estrutura social, vive nos imaginários dos sujeitos colonizados – é popularmente conhecida como “síndrome de vira-lata” um fenômeno que mantém certos grupos em lugar de subalternidade, sem questionar o potencial emancipatório, silenciando vivências e saberes por uma dominação subjetiva (2).

A modernidade, definida pelos seus próprios conceitos, não compreende inovação, avanço tecnológico, racional e científico o Egito, a China, as civilizações Maias e Astecas que são pioneiras em produzir conhecimento, muito antes da Europa. Então porque insistir em construir referências em uma modernidade que reproduz e soma em construções pré-existentes para validar seu próprio sistema? Arquitetura, matemática, armamentos, pirâmides, cidades, templos, palácios, séculos de pensamento científico organizado abandonado com base em parâmetros raciais (2).

A visão dos povos africanos e afrodiáspóricos em relação ao mundo que os rodeia difere em muitos aspectos da visão eurocêntrica dos colonizadores. Para os negros, tudo no cosmo está interligado, como numa teia, e a estrutura de cada ser e sua organização constituem

uma unidade que é uma parte da natureza e, conseqüentemente, do universo. (CERQUEIRA, 2021, p. 109).

Tratando-se de Brasil, a perspectiva centrada na negritude pensando organização social, valorização da ancestralidade, saberes afroreferenciados; os povos de santo dos terreiros do candomblé são vanguarda da descolonização dos modos de viver e pensar. A tradição oral carregada de símbolos, e com vocabulário característico/próprio, cruzou mares, cruzou inclusive a colonização e nos serve de herança para pensar a decolonialidade da palavra, e a decolonialidade das formas de construir conhecimento de valor (5).

A voz manifesta a sabedoria e a memória ancestrais e, em se tratando de criação poética, a prosa afro-brasileira tornou-se uma forma de protesto e de resistência aos costumes ocidentais não apenas do fazer literário como de toda uma estética e ideologia padronizada. Enquanto sofriam o banzo da terra natal, os negros abasileirados contavam suas histórias sobre a mãe África como forma de resistência. Ao narrar se reapropriavam de bens culturais e simbólicos em busca do antigo chão matriarcal. A palavra nas sociedades tradicionais figura como a guardiã dos costumes e do patrimônio cultural de grupos minoritários, a exemplo das comunidades candomblecistas espalhadas pelos recônditos do país. Assim, além de resistência, a contação de histórias tornou-se uma prática pela alteridade dos corpos e mentes negras nascidos da diáspora (ALVEZ-GARBIM, 2016).

Munir a prática profissional, enquanto educadoras, com a tradição oral é sinalizar a sobrevivência cultural e legitimar a memória ancestral – para além do espaço da contação de histórias, mas dos saberes matemáticos, químicos, dos fenômenos físicos e naturais (5). A oralidade assume nos terreiros de candomblé o papel de transmitir rituais e conhecimentos ancestrais das práticas que mantêm a memória coletiva do povo negro, agindo como disseminadora de memória, cultura e identidade dos povos africanos e abasileirados (6).

Nessa perspectiva, entendo o candomblé como uma recriação dos rituais religiosos africanos, praticados por homens e mulheres que tiveram que reinventar toda a sua existência, uma insigne de reorganização e manutenção mínima de valores por eles considerados essenciais, ligados às questões do sagrado e das práticas simbólicoculturais. A organização do culto do candomblé nesse contexto seria o reagrupamento de conhecimentos no sentido de resistência e manutenção do pertencimento (ALVES; SILVA, 2016).

ANCESTRALIDADE E CIÊNCIA

Os povos, arrancados de suas origens, posteriormente chamados de afro-brasileiros eram fragmentados em uma série de dimensões, inclusive linguística. O encontro de diferentes nações no território brasileiro possibilitou a construção de uma nova maneira de fazer cultura – diferente dos nativos americanos (ameríndios) e contraposta a cultura europeia (majoritariamente portuguesa) (6). Canclini (2003) compreende que “as fronteiras móveis e a interculturalidade, buscaram encontrar na memória coletiva reconstruída uma força que possibilitou a existência dos povos de terreiro”. O acervo cultural desses homens e mulheres constroem esses saberes que ainda hoje são afastados de espaços educacionais e demonizados, assim negligenciando seu potencial de agregar a herança ao repertório de experiências trazidas pelos povos nagô, malês, ketu e bantos.

Falar de comunidades de axé, é tratar necessariamente da língua yorubá como herança de memória ancestral que se perpetua dentro dos espaços de candomblé. Um grande volume de línguas chegou no solo brasileiro com os escravizados trazidos do continente africano e ter, hoje, em solo brasileiro o yourbá difundido em uma comunidade específica, enquanto língua viva e carregada de simbologia pelos falantes, que aprendem com seus mais velhos, é demonstrar como a tradição oral cumpri o papel de disseminar o conhecimento ao longo de séculos (8).

Durante todo o período do sistema escravista, as pessoas negras desenvolveram por conta própria uma estrutura social, econômica e política; pensando em formas de poupança para compra de alforrias, em maneiras de reduzir problemas internos entre pessoas de diferentes nações e etnias, para planejar e organizar fugas e montar a estrutura religiosa escondida na lógica cristã instaurada na sociedade (8).

A elaboração de uma síntese representativa do vasto panteão de deuses ou entidades cósmicas africanas (os orixás), assim como a preservação do culto dos ancestrais (os eguns), e a continuidade de modos originais de relacionamento e de parentesco; de ordem linguística – a manutenção do yorubá como língua ritualística (SODRÉ. 1988, p. 120).

A sobrevivência dos elementos que conhecemos atualmente como herança africana se deve em grande parte as formas de resistência instituídas pelas religiões afro-brasileiras, que sobrevivem hoje majoritariamente nos terreiros, mas não deveria se restringir somente aos espaços religiosos. Os conhecimentos passados dentro dessas instituições podem servir como base, por exemplo, para valorização

da preservação ambiental, sustentabilidade e práticas que valorizem o meio ambiente sob a perspectiva dos recursos naturais, e também sob a perspectiva do sagrado. E é nessa conjuntura que encontramos espaços para lançar mão dos ensinamentos de Ossain como referência de todo material necessário para fazer a natureza ser pauta educativa em uma perspectiva decolonial.

Os elementos da natureza têm uma importância vital para as práticas nos terreiros de candomblé, sem as folhas não é possível realizar nenhum ritual. Ko si ewe, ko si Orisa, sem folha não existe Orixá. Dentro dessa perspectiva, toda folha possui seu próprio poder e sua própria finalidade. O Babalorixá é o responsável por manusear as folhas, e conhecer suas propriedades, ensinamento que passa para seus filhos e iniciados conforme o desenvolvimento dentro da religião. A utilização de elementos da natureza nos rituais é amparada pelos cânticos e palavras sagradas, em yorubá, que despertam o poder e a força da folha: é o que chamam de axé (10).

Ossain é Orixá das folhas, que “abre caminhos para a construção de uma identidade ecocidadã” (10). Em seu trabalho, Pereira, Damasceno e Vasconcelos (2014), trazem opções de práticas pedagógicas possíveis pautadas na sustentabilidade de uma perspectiva afrocentrada:

1. Abordar a importância das ervas e plantas medicinais explorando seus princípios ativos e o desenvolvimento de novos medicamentos a partir do conhecimento afrobrasileiros e ameríndios. Como esses princípios podem ser utilizados pela indústria farmacêutica ou podem ser substituídos pelo uso da medicina popular?
2. Ecocidadania e preservação ambiental da flora e fauna local, construção de uma identidade sustentável nas comunidades. Relações alimentares nos ecossistemas. Estratégias de vida nos ecossistemas.
3. Agricultura sustentável, esgotamento do solo e adubação, rotação de cultura e desertificação, extrativismo e manejo adequado de culturas agrícolas.
4. Fertilidade do solo, os nutrientes do solo, desequilíbrio do solo e desmatamento. Como o solo sustenta a vida. Os tipos de solo brasileiro e africanos.
5. O papel das plantas, respiração das plantas e clorofila. A importância da fotossíntese.
6. Preservação ambiental e qualidade de vida.
7. A construção de uma horta medicinal.

Este tipo de contribuição é de suma importância diante da dificuldade enfrentada pelos educadores diante da implementação da Lei 10639/03. Profissionais dos diversos segmentos e níveis educacionais simplesmente ignoram a relevância desse tipo de prática, devido as lacunas em sua formação, ou motivado por racismo/intolerância religiosa disseminada socialmente com a demonização dos orixás.

Ensinar cultura afro-brasileira de maneira interdisciplinar não deve se resumir ao “Novembro Negro” ou ao Dia da Consciência Negra – existe muito mais potencialidade nos símbolos historicamente produzidos pela população afrodiaspórica.

Questionar a implementação da lei e as formas concentradas de promover o ensino de práticas afrocentrada exige considerar a relevância dos saberes ancestrais atrelados a tradição oral que mantém as práticas em vigência por centenas de anos.

É de primária importância a garantia de uma educação diversa cultural e intelectual para as crianças, sejam elas negras ou não. Essa perspectiva permite o abandono da modernidade compulsória obrigatoriamente pautada nos currículos educacionais e monoculturalidade de saberes “que coloca o conhecimento brancocêntrico cis hetero patriarcal (centrado no homem branco heterossexual e afetivo) como única possibilidade, diante de uma vasta gama de conhecimentos disponíveis sobre outros povos e suas culturas” (11). A decolonialidade tem esse potencial, de construir para os sujeitos outras versões possíveis de vivência, para além da sobrevivência e luta, e pensar a sustentabilidade do olhar sagrado seria de fundamental importância, inclusive, no processo de preservação da natureza.

A descolonização jamais passa despercebida porque atinge o ser, modifica fundamentalmente o ser, transforma espectadores sobrecarregados de inessencialidade em atores privilegiados, colhidos de modo quase grandioso pela roda viva da história. Introduz no ser um ritmo próprio, transmitido por homens novos, uma nova linguagem, uma nova humanidade. A descolonização é, em verdade, criação de homens novos (FANON, 1968, p.26).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Descolonizar a educação pelas vias dos saberes ancestrais que vivem e sobrevivem no território brasileiro é promover impactos diretos na formação da identidade. Nesse contexto histórico e social, positivar a autoavaliação e a autovalidação é romper com as barreiras estruturais do racismo institucionalizado nas instituições escolares. Os sentimentos, pensamentos, desejos dos indivíduos são subsidiados pela visão de mundo que lhes são apresentadas, desmistificar a centralidade da Europa como referência de conhecimento e validação dos saberes promove o desmonte de inverdades historicamente compartilhadas como o único espelho que reflete a verdade.

Para uma pessoa negra, olhar-se no espelho da colonialidade é

nunca se reconhecer como agente e competente de compreender o desenrolar das tramas do sistema a que se insere. Assumir a passividade da ação cidadã é o projeto ideológico que precisa e pode ser rompido com a descolonização. Inclusive o afastamento das comunidades de terreiro da demonização cristã que potencializa a exclusão dos saberes que poderiam ser herdados e repassados de maneira muito mais dinâmica que a tradição oral praticada ainda hoje.

A resistência de vivências negras, e os mecanismos de luta por direitos das pessoas pretas, têm se movimentado no sentido de escrever os conhecimentos orais, para despontar novas perspectivas, inclusive educacionais, baseadas nas vivências herdadas de nossos ancestrais.

REFERÊNCIAS

- 1 - RUFINO, L. *Pedagogia das encruzilhadas*. Mórula Editorial. Rio de Janeiro, 2019, p. 164.
- 2 - ASSUNÇÃO, Jefferson Machado de. *Ebó de Exu em Hermes na encruzilhada do mundo: despachando o epistemicídio milenar*. p. 341-356. RODRIGUES, Marcelino E.; OLIVEIRA, Luiz Fernandes de.; LINS, Mônica. (Orgs.) *10 anos de insurgência: síntese do grupo de pesquisa em políticas públicas, movimentos sociais e cultura*. Porto Alegre: RS, Editora Fi, 2021, p. 390.
- 3 - SANTOS, Luane Neves. *A Psicologia na assistência social: convivendo com a desigualdade*. São Paulo: Cortez, 2014, p. 131.
- 4 - CERQUEIRA, Walter Ramos P. “Taxonomia de Terreiro”: uma outra proposta para classificação dos animais. *Revista África e Africanidades*, Ano XIV, Ed. 38, mai. 2021, p. 107-116. NASCIMENTO, Carolina Cavalcanti do.; et al. (Orgs.) *Dossiê Temático Educação das Relações Étnico-Raciais nas Ciências da Natureza, Exatas e suas Tecnologias*. Quissamã-RJ, mai. 2021, p. 154. Disponível em: https://africaeaficanidades.online/documentos/Dossie_Educacao_Etnico_Raciais_Ciencias.p df Acesso em: 07 jan. 2022.
- 5 - ALVEZ-GARBIM, Juliana Franco. *Tradição Afro-brasileira e cultural oral em processo de editoração*. BOITATÁ, Londrina, n. 21, jan-jun. 2016.
- 6 - ALVES, Maria Rosa A.; SILVA, Kleyton Gualter O. *A transmissão oral nos terreiros de candomblé: memória e história do povo descendente de africanos em Juazeiro-BA*. Anais: CONIDIS

- I Congresso Internacional da Diversidade do Semiárido, 2016.
Disponível em:

https://www.editorarealize.com.br/editora/anais/conidis/2016/TRABALHO_EV064_MD1_S_A8_ID2282_18102016174044.pdf Acesso em: 06 dez. 2021.

7 - CANCLINI, Néstor G. A modernidade depois da pós modernidade. In: BELUZZO, Ana Maria de M. (Org.). *Modernidade: vanguardas artísticas na América Latina*. São Paulo: Memorial da América Latina, 1990.

8 - ALVES, Maria Rosa A.; MARQUES, Juracy. *Africanidade e identidade Yorubá nos terreiros do sertão: a força da tradição oral*. REVASF, Petrolina: PE, vol. 6, n. 10, p. 65-74, jul. 2016. Disponível em: <http://www.periodicos2.univasf.edu.br/index.php/revasf/article/view/883/594> Acesso em: 12 dez. 2021.

9 - SODRÉ, Muniz. *A Verdade Seduzida*. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1988.

10 - PEREIRA, Linconly Jesus A.; DAMASCENO, Roberta Liana; VASCONCELOS, Raquel Célia S. de. *Ciências e africanidades: implementação da lei 10.639 através da formação de professores/ professoras de ciências no ensino fundamental*. Anais: VI Fórum Internacional de Pedagogia, Santa Maria: RS, jul-ago. 2014.

11 - SANTANA, Juliana Santos de. *Educação Afrocêntrica: um currículo decolonial e antirracista na educação infantil*. Educação Sem Distância, Rio de Janeiro, n. 2, dez. 2020. 12 - FANON, F. *Condenados da Terra*. Vol. 42. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira. 1968.

ARTIGO III

NI WIWA OMINIRA: UMA ANÁLISE DOS ANÚNCIOS DE ESCRAVOS FUGIDOS NA PARAÍBA DO SÉCULO XIX

PROF^o. MS. CRISTIANO AMARANTE DA SILVA¹ E PROF^a. ESP. ILZA CARLA SOUZA SOARES²

RESUMO

Analisar os anúncios de escravas e escravos fugidos nos jornais na Parayba do Norte no século XIX, tem por objetivo resgatar a memória delas e deles, que em meio ao sofrimento buscavam fora das propriedades dos seus senhores uma nova vida, muitas vezes nos quilombos, em outras regiões da província. Nos utilizando da metodologia da História dos Análises saímos do centro para margem pesquisando jornais de 1849 a 1888 existentes na Hemeroteca da Biblioteca Nacional, e os registros de batismo da Family Search. Buscamos nossas bases teóricas nas obras de José Rivair Macedo, Ney Lopes e em outras literaturas do século XVIII e XIX, no sentido de demonstramos a realidade, que foi a escravidão, como forma de contrapor afirmações que essa “maléfica ação trouxe benefícios” as pretas e pretos que viveram nas senzalas urbanas e rurais na Parayba do Norte.

Palavras –chave: escravidão; anúncios; jornais; Ominira.

1 Mestre em Ciência das Religiões (UFPB), Professor no Curso de Licenciatura Plena em História na UVA/UNAVIDA.

2 Especialista em História (IESP), Professora do Ensino Fundamental e Médio na Escola João da Cunha Vinagre – Conde – PB.

1. INTRODUÇÃO

Em tempos de mudanças e lutas por direitos e inclusão social dos afrodescendentes, pesquisar, analisar e refletir as influências e conquistas realizadas pelas nos últimos tempos na Paraíba, refletir sobre a intolerância, desrespeito e perseguição a pessoas escravizadas no século XIX é um tema um tanto pertinente e necessário como forma de resgatar a memória contida em diversos meios como os documentos, imagens e símbolos que formam o universo dos desses homens e mulheres escravidão. Mas como é comum nas ciências humanas nada vem do acaso, tudo tem um sentido que nos faz despertar. Desde minha infância, fui influenciado pela experiência de fé de meu avô materno Luís Joaquim Amarante (in memoriam), um homem de tamanho mediano, de cor negra, semianalfabeto, mas que dominava muito bem o latim presente nos ofícios católicos, que o orientavam nos momentos das excelências, recitada quando participava de algum velório, nos arredores do atual Distrito de Roma na Cidade de Bananeiras, no brejo paraibano.

Um homem a frente de seu tempo que não comungava com as injustiças que o rodeava, sempre buscando dignidade para ele e para os seus. Buscar refletir sobre as formas de vida que viveram nosso a antepassados é mais que necessário e acima de tudo gratificante, a ele dedico essas linhas, bem como a minha avó preta, que em meio a segunda metade do século XX, foi capaz de criar 9 filhos sozinha já que ficou viúva muito jovem e decidiu por não se casar mais.

2. UMA VISITA A PARAYBA DO NORTE: tempos de escravidão.

Ao visitarmos a historiografia e documentação referente a Parayba do Norte encontramos diversas informações correspondente ao período da Pré-colonização e colonização, terra habitada pelos Potiguaras e Tabajaras no litoral, e no interior por diversas outras etnias. Os primeiros anos de colonização do território que forma hoje a Paraíba pertenceram a capitania de Itamaracá, que nascera com problemas de organização em virtude da morte de seu donatário, segundo Aécio Villar de Aquino (p.17):

Ao Norte, a situação da capitania de Itamaracá era ainda pior, relegada quase ao completo abandono com a morte do seu donatário Pero Lopes de Sousa, ocorrida em um naufrágio em 1539, poucos anos depois de tomar posse do seu quinhão de terra "...têm ali quatro pessoas que melhor seria não estarem, porque outra coisa não fazem senão brasil para os armadores, e quando quero castigar

degredados vão-se eles para lá e fazem cousas por onde já mereciam todos serem enforcados; se lhe mando alguma carta precatória, que ali é couto e tem privilégios”.

Constatamos através da fonte por nós citada que a capitania de Itamaracá tinha problemas diversos que extrapolava o administrativo, o que causou uma total desorganização e conseqüentemente não vantagem para o reino deixar a mesma com um território tão extenso, porque o resultado estava sendo o tráfico de pau brasil, realizado pelos franceses em acordo como os potiguaras, habitantes do lado norte, onde se encontra o litoral paraibano. O que fez a situação se agravar mais foi o falecimento de Duarte Coelho em agosto de 1553 em Lisboa, piorando de vez o processo de colonização de Pernambuco e Itamaracá. Como consequência de sua morte, se passou a conviver com uma villa sitiada (Aquino, 1988, p.8):

Logo depois da saída do donatário para Portugal, intensificaram-se as tropelias dos índios e Olinda vivia sitiada pelos gentios que matavam[...] Jeronimo Albuquerque, que dirigia a Capitania juntamente com D. Brites, viúva de D. Duarte, em carta a El Rei lamenta o abandono de dois engenhos, um em Igarassu e o outro nos arredores de Olinda, por falta de recursos.

A situação do desenvolvimento da colonização lusitana só agravava, depois da morte de Duarte Coelho, a distância das propriedades recém-criadas das vilas, deixavam as mesmas vulneráveis, por serem fazendas e engenhos de pequeno porte, o que possibilitava o ataque dos povos autóctones da região, impossibilitando assim um desenvolvimento de forma mais efetiva das empresas de açúcar e fazendas, que iam nascendo onde não era possível desenvolver a cultura da canaveira. São nesse contexto que inicia a necessidade de desenvolver a fundação de uma nova capitania ao norte, apesar de terem tentado adquirir mão de obra e estabilidade para esses investimentos com a capitania que nascia. Entre as decisões tomadas pela metrópole lusitana visando reprimir os indígenas e aprimorar as empresas de açúcar, foi a de considerar legal a escravidão dos nativos, que viviam no território da capitania de Pernambuco. Em relação a esse fato Aquino (1988, p.18-19) nos fala que “Em 1557, um edito régio considerava legal a escravidão perpetua dos Caetés, bem como seus descendentes, sem distinção de sexo ou idade.

Mas essa pratica não se restringe apenas aos Caetés na capitania de Pernambuco, se espalhando assim por toda colônia durante o século XVI, seguindo até o século XIX. Segundo Jaime Pinsky, a princípio se desenvolveu a o sistema de troca entre indígenas e europeus, mas

depois se passou a escravizar os indígenas, lucrando assim com sua mão de obra e ao mesmo tempo dizimando, com doenças, trabalhos forçados e assassinatos.

Antes de chegar à escravidão negra, a História do Brasil, já em seu primeiro século, registra a utilização do trabalho do índio. Interessados logo nos chamados produtos tropicais – notadamente o pau-brasil –, os membros das primeiras expedições tratavam de conseguir, em troca de algumas quinquilharias, a força de trabalho indígena. Enquanto os produtos oferecidos pelos portugueses atraíam os índios, o sistema de trocas funcionava bem: o pau-brasil e os alimentos desejados eram conseguidos. Seja, porém, pelo ritmo de trabalho dos índios, seja pelo seu desinteresse total em servir os portugueses uma vez satisfeita a curiosidade pelos produtos europeus, o escambo não mais resolvia a necessidade dos comerciantes lusitanos. Partiu-se, então, para a escravização do índio. Embora seja difícil aferir a extensão do regime escravista completo para a mão de obra indígena no Brasil (com as características de perpetuidade, transmissão hereditária por via materna e irrestrita alienabilidade), não há dúvida de que não se tratou de casos esporádicos como se poderia pensar, mas de algo regulamentado pela Coroa portuguesa e que atingiu caráter amplo no espaço e no tempo. É verdade que a legislação variou bastante, estabelecendo inúmeras restrições à escravidão do índio – logo veremos por que o negro era mais interessante – mas os autores encontraram várias circunstâncias em que o aprisionamento e a escravidão do índio brasileiro podiam ser legitimados. (Pinsky, 2000, p.10)

No tocante a Paraíba, Frei Vicente Salvador nos põe a par das trocas que haviam da mão de obra indígena por bugigangas trazidas da Europa, mas não só isso, como também ferramentas de metais e não podemos esquecer das investidas bélicas realizadas pelos reformados franceses contra os lusitanos durante o processo de colonização do território ao norte da Capitania de Itamaracá, com o objetivo de fundar a Capitania Real da Paraíba, que trataremos na segunda abordagem de nosso artigo. Assim nos fala o autor de História do Brasil:

[...] Informado El-Rei D. Sebastião de todo o conteúdo no capítulo precedente, e receoso de se os franceses situarem no rio da Paraíba, mandou ao governador Luiz de Brito de Almeida o fosse ver, e eleger sítio para uma forte povoação, donde se pudessem defender deles, e dos Potiguares (Salvador, 1627, p.67);

[...] Daí a nove dias, chegando à lagoa viram estar uma nau

francesa, surta três léguas ao mar, para o rio de S. Miguel, da qual se haviam desembarcado 10 franceses, e estavam em uma tranqueira contratando com alguns gentios. (Idem, p.69)

[...] Os franceses vendo o socorro se recolheram às suas naus, que haviam deixado na baía da Traição, e consultando o caso o almirante com os capitães do socorro, assentaram que ficasse Pedro Lopes capitão da galé no forte. (Idem, p.78)

Através do texto do Frei Vicente Salvador podemos perceber as relações dos Potiguares com os reformados franceses de forma clara, o que gerou preocupação por parte dos lusitanos culminando com a fundação da cidade de Nossa Senhora das Neves em 1585. Em relação aos negros africanos na Paraíba, nós constatamos desde os primórdios, a partir do século XVII já se constata a presença nos engenhos, Amarante nos aponta pistas da existência de negros africanos na capitania da Paraíba nesse século, mas não se dispersou a mão de obra indígena (2016, p.69):

Referência do Arquivo Ultramarino	Documento	Assunto
AHU - ACL - N - Paraíba - Nº do catálogo 1	Provisão de novembro de 1593	Provisão (treslado) do governador do Brasil Francisco de Sousa, ordenando que a quantia que o capitão mor, Feliciano Coelho de Carvalho, recebeu para o sustento dos índios da Paraíba, seja levada em despesa ao almoxarife de Pernambuco, Duarte Reimão.
AHU - ACL - N - Paraíba - Nº do catálogo 95	Consulta ao Conselho Ultramarino de 07 de outubro de 1675	Consulta do conselho ultramarino ao Príncipe Regente D. Pedro, sobre a representação dos moradores da Paraíba para conservarem os índios usá-los em lavouras e fabricas de engenho, lenhas e outros serviços, na falta de escravos de Angola.

No tocante ao século XVIII, destacamos a presença fecunda das Irmandades dos Pretos em toda Capitania da Paraíba do litoral ao Sertão, tendo como principais Santos de devoção Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. A principal missão desse grupo religioso era a de dar assistência funerária e com o passar do tempo social aos pretos escravos e livres existentes na capitania.

Há uma farta documentação relacionada as ditas irmandades no Arquivo Ultramarino, que informa desde as terras pertencentes as

irmandades até os termos de compromissos, que normalmente deviam ser aprovados pelo rei (AMARANTE,2016).

Mas não podemos esquecer das dificuldades de se pesquisar a vida dos escravos no Brasil já que há uma série de problemas, entre eles registros, como nos lembra João José Reis

(1989, p.14) “A abordagem da escravidão a partir do escravo, pode esbarrar, em alguns problemas sérios. O mais conhecido e lamentado deste é, sem dúvida, a carência de fontes”

3. A VIDA DOS FUGIDOS.

Nesse tópico nós iremos apresentar quem são esses escravos e escravas em fuga, fruto de um de trabalho de pesquisa, que nós realizamos em jornais e registros de eventos: nascimentos casamento civil, matrimônio católico e óbitos.... Os espaços de pesquisas que muito contribuíram em nosso artigo foram a Hemeroteca Nacional e o Family Search, através dos tesouros encontrado em seus arquivos digitais podemos desvendar o enigma da vida daqueles e daquelas que buscavam a liberdade tão sonhada por todos que vivem sobre a opressão da escravidão. A tabela a seguir, será nossa guia na proposta de explicar nosso objeto de pesquisa.

Nome do jornal / pagina.	Local - Ano/Mês	Nome do escravo (a)	Idade do escravo (a) cor	Dono do escravo (a)
O publicador - 4	Parahyba, 15 de março 1864	Josepha	30 anos / preta / voltando supostamente para seus antigos possuidores. – (cariri).	Sr. Antônio Vicente de Magalhães – desta cidade.
O Liberal Parahybano - 3	Parahyba, 19 de Junho 1879	Elias	24 anos / preto	Vendido por: Sr. Idelfonso Ayres de Albuquerque Cavalcante e seu mano Silvino Ayres de Albuquerque Cavalcante moradores em Pátos a José Pordeus Rodrigues Seixas – Campina grande
O Liberal Parahybano - 3	Parahyba, 19 de junho 1879	Paulo	25 anos / pardo bastante escuro / trabalhou no engenho Tibiry	Ignacio Dantas Correia de Gois – Teixeira

O Liberal Parahybano - 3	Parahyba, 19 de junho 1879	Antônio	30 anos / mulato	Foi escravo de: Joventino da Silva Borges, morador em Curráes nova Villa do Acary, Província do Rio Grande do Norte, hoje pertence a João Jeronimo de Souza e João Evangelista de Souza – Cuité de Guarabira
O Liberal Parahybano - 4	Parahyba, 19 de junho 1879	Cyrillo	Escravinho/ cabelos estirados e acastanhados, nariz chato, rosto redondo, boca olhos e pés retangulares.	José Peregrino de Araújo – nesta capital.
O Liberal Parahybano - 4?	Parahyba, 28 de abril 1883	Firmino	Escravinho: 14 anos pardo, destino pouco provável Guarabira, Pilar ou Manguape ou mesmo que tenha tomado outro destino a título de foro.	José Monteiro da Franca: não faz referência a dono do escravo, porém acredito que seja, o nome que aparece logo depois da gratificação oferecida.
O Liberal Parahybano - 4	Parahyba, 18 de junho 1879	— ?	30 anos / preto	Dono: _____ _escravo, fugiu do engenho Caxoeira, termo da Villa de independência. Observação (antigo nome de Guarabira).
O Liberal Parahybano - 4	Parahyba, 20 de setembro de 1882	José Passa – Bem	36 anos / pardo	D. Paula Pessoa de Lacerda Leite – nesta cidade rua: Barão da passagem, nº 112

Resolvemos realizar essa tabela por reconhecermos a importância do levantamento desses no campo da pesquisa, para se poder entender o contexto em que viviam os escravos e escravas, que fugiam de seus senhores na Paraíba do Norte do Sec. XIX, por entendermos que só desenvolvendo um apanhado relacionada ao período nós conseguiremos desenvolver uma tomada de reflexão mais consistente contribuindo assim para discussão em pauta que é a exploração da vida humana.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Hoje mais que nunca se faz necessário desenvolver a pesquisa nos periódicos do século XIX, para podermos entender o mundo dos escravos fugidos na Parayba do Norte, esse artigo deseja principalmente demonstrar que há toda uma fonte existente

nos jornais ainda não confrontadas que nos trazem informações riquíssimas do cotidiano dos homens e mulheres escravizados naquela época. Se concentrar em busca de suas identidades é altamente importante, para entendermos esse universo.

Sites como Family Scheacher nos possibilita avançarmos nas identidades dessas pessoas que foram exploradas em épocas passadas, tendo como resultado todo um vasto caminho de perseguição e trabalhos forçados, mulheres estupradas e maltratadas, tratadas como moedas de troca, tendo seus filhos arrancados de si para serem vendidos, ou até mesmo trocados por outras pessoas ou objetos, muitos pardos, mas que não escaparam dessa chaga chamada exploração em comunhão com o preconceito existente em nossa terra apesar de muitos inclusive negros e negras desejarem negar tão violenta barbárie que aconteceu com o nosso povo em épocas passadas. No tocante a Parayba do Norte, foco de nosso trabalho podemos perceber através do desenvolvimento da pesquisa a importância e contribuição também das Irmandades de Nossa Senhora do Rosario, tema que buscaremos aprofundar adiante por entendermos que foram um grupo de resistência.

Esperamos para que esse seja muitos de tantos projetos que possam vir fazer parte das ações do Ministério Público do Trabalho, possibilitando a reflexão cada dia mais necessária, realizando o resgate da memória que muitos dessem apagar de nosso meio e de nossa história, tentando assim justificar tanta barbárie, mas juntos sempre lutando contra a intolerância e a perseguição não permitiremos que isso venha a acontecer.

5. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICA

CARDOSO, Fernando Henrique. *História da Escravidão*. São Paulo: Companhia das

Letras,1982.

CERTEAU, Michel. *A Invenção do cotidiano: 1. Artes de Fazer*. Petrópolis: Editora Vozes,2014.

FIGUEIREDO, Luciano (org.). *A Era da Escravidão*. Rio de Janeiro: Sabin,2009.

FIGUEIREDO, Luciano (org.). *Raízes africanas*. Rio de Janeiro: Sabin,2009.

MOTTA, João Batista. *Jornal Parayba*. Parayba 04 de março de 1892.

RIBEIRO, Darcy. *O povo Brasileiro*. São Paulo: Companhia das

Letras,1998.

SILVA, José Flavio. *Progresso e Destruição na Cidade da Parayba: Cidade dos Jardins*. João Pessoa: Editora Universitária- UFPB,2009.

JORNAL O PUBLICADOR. Parayba, 15 de março 1864.

JORNAL O LIBERAL PARAHYBANO. Parayba, 19 de junho 1873;

..... Parayba, 28 de abril 1883;

..... Parayba, 18 de junho 1879;

..... Parayba, 20 de setembro de 1882;

PISKY, JAIME. *A Escravidão no Brasil*. São Paulo: Editora Contexto,2009;

PONTEIRO, José Ferreira. *Anúncios. A Regeneração*. Parayba pag. 04, 01 de dezembro de 1864.

A GESTÃO (DES)COMPARTILHADA DAS POLÍTICAS AMBIENTAIS ENTRE O PODER PÚBLICO E AS COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA EM SANTA CATARINA

DENÍSIA MARTINS BORBA,¹ E JOÃO CARLOS FERREIRA DE MELO,²

RESUMO

Trabalho baseado em investigação qualitativa, com pesquisa bibliográfica identificando a presença das comunidades tradicionais de matriz africana em Santa Catarina, e lançando um olhar sobre os reflexos e determinantes do poder de atuação coletiva no exercício da cidadania, analisando políticas públicas vigentes, em 13 municípios do Estado. A identificação se deu por meio do snowball, também conhecido por “bola de neve”, produzindo uma amostragem de uma população que, ainda não foi mapeada por outros estudos. Percebeu-se que, não há diálogo entre as gestões públicas municipais e as comunidades de matriz africana protegendo a floresta, território ambiental, cultural e sagrado.

Palavras-chaves: Candomblé; Patrimônio cultural; Patrimônio florestal; Território sagrado; Democracia participativa.

¹ Dotoranda em Patrimônio Cultural de Joinville pela Universidade da Região de Joinville.

² Professor Dr. do Departamento de Ciências Biológicas; do PPG Saúde e Meio Ambiente e do PPG Patrimônio Cultura e Sociedade da Universidade da Região de Joinville – UNIVILLE.



1 INTRODUÇÃO

As comunidades tradicionais são consideradas aquelas que apresentam formas de organizações sociais e culturais distintas dos padrões ocidentais e que se reconhecem diferentes. Essas comunidades ocupam e usam seus territórios e os recursos naturais como condição fundamental para sua manutenção e reprodução cultural, social, religiosa, e econômica, referenciadas nos conhecimentos ancestrais aliados às inovações e transmitidas de geração em geração oralmente. A identificação das comunidades tradicionais de matriz africana explicita também uma dimensão da prática de fé dessas comunidades, pouco visível, o seu comprometimento com o meio ambiente como uma necessidade estratégica da própria sobrevivência de suas práticas. Para as comunidades tradicionais de matriz africana, as plantas são imprescindíveis - “*Kò sí ewé, kò sí Òrìsà*” (Sem folha, não há Orixá). Portanto, as matas e/ou florestas são espaços sagrados para essas comunidades, que integram matas e árvores fundamentais para a existência das energias denominadas *de Òrìsà*. Observa-se que, parte significativa das áreas verdes de territórios urbanos tem diminuído ao longo do tempo, em virtude do aumento populacional, além da instalação e expansão de indústrias.

As práticas sociais imbricadas às práticas religiosas das comunidades tradicionais de matriz africana (SANTOS, 1977), ou sobre aspectos da memória e a transmissão do conhecimento (ROCHA, 2000). Quando se trata da relação das comunidades tradicionais de matriz com o meio ambiente, as pesquisas apontam para práticas de usos terapêutico de plantas, ou ainda trabalhos de catalogação de plantas utilizadas em rituais de matriz africana (BARROS, 2015).

Contudo, tem-se que as comunidades de matriz africana vivem da, e para a floresta, a qual é fonte de medicamentos que tratam os males do corpo e da alma. Tal qual como a terra são recursos socioculturais, são também habitat de suas divindades e território de cultos e rituais (RAMOS, 1988; BORBA et al., 2019). São comunidades que buscam o equilíbrio de seu *àse*, entendendo que meio ambiente ultrapassa os limites da sustentabilidade, das ações climáticas e do aquecimento global, pois trata-se de um território no qual habitam suas divindades (BORBA et al., 2020).

1 Os Òrìsà são ancestrais africanos que foram divinizados, mantendo uma inseparável ligação com os seres humanos. Segundo Pierre Verger, o Òrìsà é uma forma pura, axé imaterial, que se torna perceptível aos seres humanos incorporando-se a um deles. (VERGER, 2002, p.1).

2 Àse significa força, poder, energia vital (CAPUTO, 2012, p. 72).

Para assegurar um território ambiental íntegro às práticas culturais e religiosas ligadas às comunidades tradicionais de matriz de africana, são necessárias políticas públicas que assegurem sua proteção, conservação e garantia de acesso à essas comunidades, sendo, portanto, imprescindível a presença desta última no debate de formulação, proposição e fiscalização dessas políticas (BORBA et al., 2021).

Destaca-se que, para os povos e comunidades tradicionais, o território é uma das características mais evidentes, considerando ser o espaço necessário à reprodução cultural, social, econômica e religiosa (DIEGUES, 2001). Nos territórios existentes no Estado de Santa Catarina, os povos tradicionais, dos quais destacam-se aqueles alvos desta pesquisa – os povos e comunidades tradicionais de matriz africana representados pelo Candomblé e pelo Batuque –, se reconectam por meio da territorialidade às suas memórias ancestrais e desenvolvem suas práticas culturais e de fé expressando sua identidade coletiva (SALES JÚNIOR, 2015).

O território brasileiro, caracterizado por dimensões continentais, apresenta seis biomas reconhecidos como patrimônio nacional, conforme art. 225 §4º da Constituição Federal e lhe confere o papel de detentor de um dos maiores patrimônios naturais do planeta ocupando posição central nos discursos ambientalistas e de sustentabilidade (JACOBI; SULAIMAN, 2017). No mesmo artigo está disposto que caberá ao poder público e à coletividade a defesa e preservação desse patrimônio público visando o bem-estar de todos, bem como, o seu desenvolvimento sustentável. Entretanto, as produções normativas no Brasil sempre dependem do momento político vivido pela sociedade e, há que se destacar, que o meio ambiente é interpretado pelos legisladores como uma polarização entre os planos econômico e social que, na maioria das vezes, apresentam interesses conflitantes (ALVES; PHILIPPI, 2005).

A Constituição Federal de 1988 trouxe avanços que ainda são passíveis de discussão, como é o caso da presença das comunidades tradicionais de matriz africana nos conselhos de meio ambiente.

Refletir sobre a ausência e/ou precariedade de participação das comunidades tradicionais de matriz africana, no que se refere ao controle social na área ambiental, é imprescindível. Apresentar possibilidades aos gestores públicos, que possibilitem essa participação considerando a relação de interdependência dessas comunidades com o meio ambiente, inclusive à sua sobrevivência como grupo social e expressão da sua cultura, pode ser a contribuição

da academia às comunidades tradicionais de matriz africana. Assim, esta investigação lança um olhar sobre os reflexos e determinantes do poder de atuação coletiva no exercício da cidadania, analisando a legislação e as políticas públicas vigentes, em 13 municípios de Santa Catarina, observando a relação das comunidades com às áreas remanescentes da Mata Atlântica, identificando e discutindo em quais canais de participação, como instrumentos de exercício de democracia participativa as comunidades tradicionais de matriz africana estão inclusas.

2 MATERIAL E MÉTODOS

2.1 CARACTERIZAÇÃO DA PESQUISA

Trata-se de uma investigação qualitativa (DENZIN; LINCOLN, 2006), visando a abordagem do problema, qual seja, compreender a inserção das comunidades de matriz africana na perspectiva da política ambiental em seus municípios, por meio da coleta de dados expressos nas leis orgânicas, leis de criação dos Conselhos Municipais do Meio Ambiente (CMMA) e seus respectivos regimentos internos.

Para compreender a realidade geográfica, política e especificidades do Estado pesquisou-se os dados produzidos pelo IBGE, a partir do censo de 2010 (IBGE, 2010). Identificou-se em todos os municípios de Santa Catarina o número de habitantes que se autodeclararam pretos e pardos; os pertencentes ao Candomblé e/ou à Umbanda; bem como a macro e microrregião em que os municípios se localizam.

O trabalho realizado por Leite (2017) pelo Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas – NUER/UFSC, que identificou o patrimônio cultural relacionado às comunidades tradicionais de matriz africana em Florianópolis e Região metropolitana, serviu de base para a delimitação do grupo amostral da pesquisa e a realização de contatos com as comunidades tradicionais de matriz africana em outros municípios de Santa Catarina.

Utilizou-se o método do snowball (bola de neve) para se chegar aos sacerdotes das comunidades. Trata-se de um procedimento de amostragem de redes, que se demonstra adequado para estudos relativos a populações de difícil acesso, ou que ainda não foram mapeadas por outros estudos (BERNARD, 2005). O snowball foi complementado por meio de consulta às prefeituras (coordenadorias e conselhos da igualdade racial), consulta à literatura acadêmica referente à temática, mapeamentos realizados por organizações não governamentais (ONGs) de Santa Catarina e indicações de líderes do movimento negro e afro-religioso do mesmo Estado.

A partir das informações obtidas, procedeu-se o contato inicial com as comunidades de matriz africana para a apresentação da pesquisa e da metodologia a ser utilizada, chegou-se ao universo amostral composto por 13 comunidades, dispostas em 13 municípios distribuídos nas seis mesorregiões do Estado: a) Norte: Araquari e Joinville; b) Oeste: Chapecó; Florianópolis: São José e Florianópolis; c) Vale do Itajaí: Itajaí, Blumenau, Camboriú, Navegantes, Rio do Sul e Penha; d) Serrana: Lages; e) Sul: Laguna.

Após identificadas as comunidades tradicionais de matriz africana, seus sacerdotes e os respectivos municípios, procedeu-se à pesquisa das políticas públicas relativas ao meio ambiente. A análise dos atos normativos permitiu identificar as possibilidades efetivas de participação das comunidades tradicionais de matriz africana, como integrantes dos conselhos municipais do meio ambiente, com direito a voz e voto.

2.2 BASE DOCUMENTAL ANALISADA

Realizou-se a revisão da literatura por meio de livros e artigos científicos em periódicos digitais obtidos nas bases de dados da CAPES e EBSCO. Os sites do Senado Federal, das Câmaras Legislativas Federal, Estadual de SC e dos 13 municípios participantes da pesquisa. Pesquisou-se outros atos normativos internacionais e nacionais como os tratados e convenções que o Brasil, em algum período, tenha sido signatário e regulamentado por meio de legislação própria.

Investigou-se a legislação dos 13 municípios, no que tange à criação e regulamentação de políticas públicas na área ambiental, alterações e nomeações de membros dos conselhos de meio ambiente (titulares e suplentes), disponibilizados nos websites da prefeitura de cada município pesquisado.

Buscou-se pelos critérios de participação da sociedade civil, os facilitadores ou limitadores para a elegibilidade de cada instituição. Identificou-se o tempo de existência e a composição dos CMMA, o que direciona para a interpretação do seu potencial democratizante (FARIA; RIBEIRO, 2011). O debate sobre o acesso à participação de segmentos sociais diversos como possibilidade de debates e deliberações de políticas públicas não se configura como realidade efetiva para as comunidades tradicionais de matriz africana, nos municípios analisados.

3 RESULTADOS E DISCUSSÃO

3.1 A GEOGRAFIA DAS COMUNIDADES DE MATRIZ AFRICANA EM SC

Foram identificadas 20 comunidades, distribuídas em 20 municípios

no território do Estado e presentes em todas as mesorregiões, entretanto, após o contato inicial com as lideranças dessas comunidades, apenas 13 tornaram-se parceiras da pesquisa.

3.2 AS POLÍTICAS AMBIENTAIS NO BRASIL

Compreendendo a saúde, o bem-estar e a segurança da população, e possibilidade do desfrute do direito à vida é atribuído ao meio ambiente a função de possibilitar vida saudável. Nesse sentido destaca-se que é um direito fundamental garantido pelo artigo 5º, § 2º, da Constituição Federal, que preconiza sobre a responsabilidade compartilhada de gestão pública e sociedade civil, e ainda, que deve ser de gestão compartilhada entre União, Estados e Municípios, conforme preconiza o inciso VI do Art. 23. A Constituição Federal de 1988 prevê ainda a participação do Poder Judiciário na proteção ambiental, conforme inciso XXXV do artigo 5º. A Constituição Federal trouxe outras questões de normatização sobre a participação da sociedade civil no exercício democrático. Uma delas está relacionada à política de controle social por meio de conselhos. Seguida à Constituição Federal de 1988 ocorreram os debates e promulgação das constituições estaduais e as leis orgânicas municipais espelhando os avanços constitucionais. A existência dos conselhos em diversas áreas de políticas públicas redesenhou a realidade das gestões em que a prática democrática ultrapassa o voto e agrega outros atores. Esse novo espaço democrático, que ficou conceituado como controle social, é fundamental para a construção da ampla participação popular na proposição das políticas públicas.

O modelo de gestão que atenderia aos interesses dessas comunidades seria o já adotado, no início do século XX, por meio da cooperação franco-brasileira, cujos objetivos visavam a criar mecanismos para de gestão integrada e participativa em territórios ambientais brasileiros (CAVALCANTI, 2001). Nesse modelo de gestão todos os interessados nos territórios naturais a serem protegidos e preservados são convidados a participarem (Sindicatos, associações diversas, cooperativas, ONG's – e aqui poderiam ser incluídas as comunidades tradicionais de matriz africana.

3.3 AS POLÍTICAS AMBIENTAIS EM SANTA CATARINA

A Constituição do Estado de Santa Catarina, apresenta em seu artigo 14, inciso I que os conselhos de cunho social terão participação majoritária da sociedade civil organizada. Além disso a referida Constituição estadual traz expresso em seu art. 181 como conceito de meio ambiente, a mesma definição expressa no Constituição Federal de 1988, absorvida do Política Nacional de meio ambiente dispendo

sobre o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado todos os cidadãos são corresponsáveis por sua preservação.

Todos esses marcos legais coadunam com a Agenda 2030, proposta pela Organizações Das Nações Unidas/Brasil, em especial o programa dos Objetivos do Desenvolvimento Sustentável (ODS) – ratificada por 193 países, em 2015. Constituem os ODS propostas de estabelecimento de um pacto global visando o desenvolvimento de forma sustentável.

No documento produzido pelo Brasil, ao manifestar apoio aos ODS, está proposto que até 2030 a gestão pública visa o crescimento da urbanização de forma inclusiva e sustentável, melhorando o planejamento e as políticas públicas para as cidades, aprimorando as práticas de controle social e de gestão participativa, buscando formas integradas e sustentáveis dos assentamentos humanos, em todo território nacional (IPEA, S/D). Entretanto, observa-se que em 2022, as comunidades tradicionais de matriz africana ainda não estão inseridas nesse contexto, considerando que, ainda não conseguiram se inserir nos conselhos de meio ambiente em nenhuma das instâncias, seja federal, estadual (Santa Catarina) ou municipal, os 13 municípios participantes da pesquisa.

Segundo as Resoluções Conselho Nacional do Meio Ambiente/ CONAMA/Ministério do Meio Ambiente 01/1986 e 09/1987, cabe à coletividade participar nas decisões sobre a conservação e uso dos recursos naturais, para tanto a inserção nos conselhos é imprescindível. Ressalta-se que a Resolução do CONAMA09/1987 foi alterada e substituída pela Resolução 494 de 11 de agosto de 2020.

Seguindo a trajetória de proteção ambiental a Mata Atlântica, Bioma no qual se encontra o Estado de Santa Catarina, foi considerada Patrimônio Nacional pela Constituição Federal de 1988. Na região Sul do Brasil, o bioma se estende pelo interior dos 3 estados até parte dos territórios da Argentina e Paraguai.

Segundo dados da Fundação SOS Mata Atlântica, em alguns estados brasileiros, as práticas de desmatamento têm diminuído, no entanto, em estados como Santa Catarina, essa prática ainda carece de atenção e de ações de mitigação, considerando os processos de industrialização e crescimento urbano. Esta é a realidade com a qual Santa Catarina tem que lidar em relação à Mata Atlântica, proteger e conservar o que ainda resta da Mata Atlântica, além de desenvolver ações de recuperação, buscando manter um meio ambiente equilibrado, como previsto constitucionalmente nos níveis federal e estadual. Uma das metas da Convenção da Biodiversidade,

regulamentada no Brasil por meio do Decreto federal 2.519/1998, sugere, que o ideal é a manutenção de pelo menos 10% de cada Bioma, na forma de unidades de conservação, entretanto segundo dados da Fundação SOS Mata Atlântica, no que se refere à Mata Atlântica, esse índice em determinadas regiões, não atinge 3%.

Diante do processo de extrativismo da Mata Atlântica, outras normativas foram sendo regulamentadas, como a Lei federal 11.428/06, que dispõe sobre a utilização e proteção do referido bioma, e o decreto federal 6.660/08, considerando sua diversidade e essencialidade, inclusive para a existência da água que abastece Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais e outros estados. A lei nº 11.428/06, popularmente conhecida como a Lei da Mata Atlântica, prevê que os municípios empreendam ações de conservação e recuperação da vegetação nativa e, em seu art. 38, prevê a necessidade de estudos que culminem no Plano Municipal de Conservação e Recuperação da Mata Atlântica/PMMA. A lei foi promulgada e regulamenta, porém, o Fundo de Restauração da Mata Atlântica, previsto visando o apoio aos municípios para a implementação dos PMMA, ainda não foi regulamentado. Na maioria dos casos a elaboração e implementação dos PMMA são apoiadas via captação de recursos dos municípios em instâncias governamentais e não governamentais (em âmbito internacional, federal, estadual e regional) e, em alguns casos, com recursos próprios dos municípios.

Entre as regras previstas para elaboração do PMMA, está a necessidade de elaboração de diagnóstico da vegetação nativa remanescente, elencar as principais causas de desmatamento, indicando quais são as áreas prioritárias para a conservação e recuperação da vegetação nativa, definir quais serão as ações preventivas ao desmatamento ou destruição da vegetação nativa e ainda, quais serão as formas utilizadas para conservar e de utilizar de maneira sustentável a vegetação.

O recorte temporal estabelecido, pela legislação para a elaboração e aprovação dos PMMA era compreendido pelo período de cerca de 14 anos desde a promulgação da lei e do decreto que regulamentou o conteúdo mínimo dos PMMA até dezembro de 2020. No entanto, grande parte dos municípios inseridos total ou parcial em territórios de Mata Atlântica ainda não apresentaram seus planos. Essa é a realidade, inclusive de muitos municípios de Santa Catarina, objetos desse estudo.

3.4 AS COMUNIDADES DE MATRIZ AFRICANA E AS POLÍTICAS PÚBLICAS DE MEIO AMBIENTE NO BRASIL

No que se refere à legislação que protege e preserva a floresta no território nacional, constatou-se que ela é bastante abrangente. No entanto, ainda falta a inclusão das populações que vivem, usufruem e cultuam a floresta como território sagrado, como é o caso das comunidades tradicionais de matriz africana reconhecidas pelo decreto federal 6.040/07. Os valores previstos na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho/OIT, regulamentada no Brasil por meio do decreto federal 5.051/2004, são considerados ao se tratar dos territórios florestais, no caso dos 13 municípios de Santa Catarina, foco desse estudo.

No Brasil, os templos dedicados à religião de matriz africana, são chamados “ilé”, “terreiros” ou “roças” e trata-se de locais de vivências de valores e princípios naturais do continente africano, apresentam forma de organização coletiva, preservam as tradições dos ancestrais africanos, incluindo a relação equilibrada do universo mítico/sagrado como o mundo material, tendo a natureza como sua fonte de culto e rituais, herdados de diferentes contextos culturais africanos como apresentam (BORBA et al., 2019).

As práticas tradicionais de matriz africana preservam a extensão histórica, social e cultural dos territórios negros constituídos no Brasil, no formato dos ilé de Candomblé e Batuque nos quais a religiosidade e ancestralidade se entrelaçam na conexão com o sagrado asseguradas pelos princípios expresso no decreto federal 6040/2007.

Em 2014, o governo federal, instituiu por meio do decreto 8.243/2014 a Política Nacional de Participação Social - PNPS e o Sistema Nacional de Participação Social, que sistematizou as formas de participação social possibilitando a escuta, diálogo, debate, implementação e fiscalização de políticas públicas, por meio da criação de conselhos. O referido decreto criou um método, definindo objetivos, diretrizes e orientações, bem como recomendações para otimizar a articulação entre a gestão pública. Essa articulação criou uma marca para a democracia, na qual cidadãos e organizações da sociedade civil, são partes ativas do debate e responsáveis pela proposição e fiscalização de ações e de políticas. Além disso referendou uma prática crescente que teve seu início com a Constituição Federal de 1988, sobre a prerrogativa de organizações sociais, tais como a criação de conselhos, a realização de conferências, disponibilização de serviços de ouvidoria, audiências e consultas públicas consolidando os processos participativos.

O Decreto 8.243/2014 não criou propriamente instâncias de

participação, mas teve papel definidor na consolidação dos requisitos dos espaços participativos, como aspecto fundante da democracia, possibilitando a presença da diversidade das instâncias participativas, da transparência e da publicidade das ações, bem como do planejamento e da organização. A promulgação do referido decreto representou a possibilidade dos movimentos sociais terem voz, caracterizada pela interação entre governo e sociedade civil. Essa possibilidade de exercício da democracia participativa (LÜCHMANN, 2007) é ancorada no exercício da cidadania por meio da soberania popular, na qual os cidadãos são partes imprescindíveis dos processos de discussão e decisão política, no entanto, o referido decreto não propôs especificamente a participação ativa das comunidades tradicionais de matriz africana.

Sobre a democracia participativa aqui destaca-se a existência de conselhos, que interessam à pesquisa. O primeiro deles é o CONAMA, que disciplina as finalidades consultivas e deliberativas, bem como suas competências. O CONAMA é composto pelo Ministério do Meio Ambiente; Entidades Ambientais de Âmbito Nacional; Entidades Empresariais; Governos Municipais; Governos Estaduais; representantes do Governo Federal e o Ministério Público Federal com conselheiros sem direito a voto.

A criação do CONAMA disciplinou a criação dos conselhos em âmbito estadual e municipal. O Estado de Santa Catarina, dispondo de 2.186.316 hectares de áreas de florestas, em se tratando de remanescentes de Mata Atlântica, apenas em 2014, o Conselho Estadual de Meio Ambiente (CONSEMA) teve o seu Regimento Interno aprovado, por meio do decreto estadual 2.143/2014. O respectivo regimento prevê no seu Art. 4º que o CONSEMA seria composto por 36 (trinta e seis) membros representantes do Poder Público e da sociedade civil organizada, as comunidades tradicionais de matriz africana estariam contempladas pelo referido decreto não fosse o disposto em seu § 1º, que exige das instituições as afinidades com a temática ambiental expressas em seus estatutos ou seja, convidada pelo titular da Secretaria de Estado do Desenvolvimento Econômico Sustentável.

Contudo, percebe-se ações, em outras regiões brasileiras, que demonstram o interesse das comunidades tradicionais em dialogar com os gestores públicos e com a sociedade civil buscando a construção de mecanismos que possibilitem uma sociedade sustentável. A Rede Afro Ambiental é um coletivo internacional, que agrega comunidades de todo Brasil, promovendo os saberes ancestrais afro-brasileiros-

brasileiros entre a sociedade civil, educadores e gestores, como alternativa para um mundo sustentável (OKU ABO, 2006). O coletivo está construindo a metodologia de participação das comunidades tradicionais na Cúpula dos Povos Rio + 30 e está presente na cidade de Joinville. Outro coletivo que está empenhado no debate sobre sustentabilidade, incluindo as comunidades tradicionais é o Kaipora - Estudos Bioculturais, em Minas Gerais. O coletivo Kaipora está vinculado ao programa de extensão da Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG) e se dedica a ações de pesquisa e extensão em aliança com povos e comunidades tradicionais e os outros viventes que com eles habitam. O objetivo principal do coletivo é problematizar a crise do modelo socioeconômico vigente, no Brasil, visando compreender os impactos da Educação Ambiental, Ecologia de Saberes no bem-estar da sociedade (KAIPORA, 2022).

O Axé Pratygy, situado em Maceió/AL em frente à Praia da Sereia no barro Riacho Doce, mantém além de seu templo religioso, um museu a céu aberto, desenvolvendo ações educativas, formação, preservação e manejo das tradições de matriz africana. É um ambiente cercado por grandes árvores frutíferas, diversas plantas e ervas sagradas. É um ambiente de preservação e manejo, com reuso de materiais, berçário para mudas, horta orgânica, protegendo os resquícios da mata atlântica existente no local (CASA DE IEMANJÁ, 2022).

Em Joinville iniciou-se um processo de educação afro-ambiental: Axé sem lixo. O projeto foi interrompido devido à pandemia. O projeto foi desenvolvido numa parceria da Associação Casa da Vó Joaquina e o Ilé Àse Iya Omilode. O projeto reuniu comunidades tradicionais de matriz africana do município e educadoras(es) da rede municipal de ensino desenvolvendo oficinas de reciclagem e reuso visando diminuir a quantidade de lixo. O projeto foi apresentado na Conferência ODS Brasil & Alemanha com o objetivo de debater os seguintes ODS: 3 – Saúde e Qualidade; 4 – Educação e Qualidade; 7 Energias Renováveis; 9 – Inovação e Infraestrutura; 11 Cidades e Comunidades Sustentáveis e 17 – Parcerias pelas Metas. O projeto de educação afro-ambiental: Axé sem lixo participou do evento, com apresentação de pôster, representando o ODS 11.

Nota-se que todas as ações apresentadas se referem a movimentos de comunidades tradicionais de matriz africana, o que significa que essas comunidades detêm conhecimentos e transmitem esse conhecimento não só entre os integrantes de suas comunidades, mas com todos que se interessam em ouvir.

3.5 AS POLÍTICAS AMBIENTAIS DOS MUNICÍPIOS PARTICIPANTES DA

PESQUISA

A descentralização política tem estreita relação com o sistema federativo adotado pelo Brasil, buscando a compatibilização do princípio de autonomia com a interdependência entre as partes, quais sejam: União, Estados e Municípios. Sendo assim, Estados e Municípios conquistaram a independência legislativa com a promulgação da Constituição Federal Brasileira de 1988.

A maioria dos templos vinculados à matriz africana ainda carecem de regularização tanto da posse, quanto da propriedade, conforme definições dos artigos 1.196 e 1.228 do Código Civil do Brasil de 2002. Além disso, grande parte dos terreiros no Brasil e em Santa Catarina ainda não são constituídos como personalidades jurídicas e, sendo assim, essas instituições não formalizadas se encontram impedidas da participação nas instâncias de controle social como organizações representativas na esfera ambiental.

Ainda que fossem constituídas juridicamente, poucas comunidades tradicionais de matriz africana teriam especificamente em seus estatutos algum artigo que as vinculasse diretamente à temática ambiental, considerando os modelos de estatutos, tal qual o disponibilizado pela Secretaria Municipal de Reparação/Salvador/BA em parceria com o Conselho Municipal das Comunidades Negras, visando o cadastramento dos povos e comunidades de terreiro. No modelo apresentado está disposto como finalidades da organização religiosa: promover cultos, manter tradições religiosas, circular informações e realizar formações de âmbito religioso estabelecendo relações institucionais visando sua manutenção financeira, não havendo expressa como finalidade a temática ambiental.

Nos casos em que a participação nos CMMA esteja vinculada à apresentação do Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica/CNPJ, várias instituições se encontrarão impossibilitadas de se integrarem considerando o grande número de templos que não possuem regulamentação jurídica.

Por meio dos espaços destinados aos CMMA nos websites das prefeituras observou-se que não há divulgação das reuniões dos conselhos ou para os processos de substituição de conselheiros, o que demonstra a ausência de comunicação social (PHILIPPI JR.; ZULAUT, 1999). Quanto à participação social, os CMMA são importantes instrumentos de gestão ambiental nos quais se constroem proposições de políticas públicas que visam assegurar um meio ambiente equilibrado à toda sociedade, da forma necessária às práticas rituais das comunidades tradicionais de matriz africana.

Destaca-se que editais, convocatórias e/ou circulares normalmente não atingem as comunidades tradicionais de matriz africana, considerando o seu processo de isolamento social e político ao qual estiveram expostas desde o período colonial brasileiro.

Analisar os CMMA como espaços plurais de participação é pensar na constituição de um espaço diverso, que agrega uma profusão de conhecimentos sobre o meio ambiente, que subsidiam a formulação de políticas públicas. Trata-se ainda de espaços apropriados para o exercício da democracia participativa, no qual a representatividade de qualquer cidadão deveria ser assegurada (AVRITZER, 2011). A participação da sociedade civil nos espaços de debate e proposições de políticas públicas é condição imprescindível para consolidação da democracia participativa, o que pressupõe os conselhos agregar os diferentes segmentos da sociedade.

Os 13 municípios de Santa Catarina analisados criaram estruturas administrativas para o setor ambiental nas quais a cultura tradicional de matriz africana não foi considerada. Mesmo para outros setores sociais populares percebe-se que a inclusão é pouco significativa, o que se traduz na baixa participação da população local.

Entre os setores da sociedade civil com representatividade nos CMMA destaca-se: Conselho Regional de Engenharia e Agronomia (CREA) e/ou Instituto dos Arquitetos do Brasil (IAB), ou órgão similar representativo das áreas de engenharia e arquitetura; comunidade universitária; associações e/ou sindicatos da área rural dos municípios; segmento empresarial e industrial; Ordem dos Advogados do Brasil (OAB); ONGs representativas do meio ambiente, que tenham expresso em seus estatutos a defesa do meio ambiente; união de associações de bairros/movimento comunitário.

Mesmo que, os CMMA tenham sido criados à luz da Constituição Federal, percebe-se que, a sociedade brasileira ainda não se encontra consolidada democraticamente e, sendo assim, as necessidades específicas dos diversos grupos com valores, morais e princípios políticos diferentes, como aqueles inerentes da matriz africana, bem como suas crenças gerais, ainda não estão em equidade no que se refere à sua representatividade (COUTO, 2012). A representação das comunidades tradicionais de matriz africana como sociedade civil junto à gestão pública ainda não é uma realidade em âmbito nacional, estadual (SC) e em nenhum dos 13 municípios analisados, demonstrando sua exclusão na interface com o estado.

No que se refere aos CMMA, percebe-se se tratar ainda de instituições fundadas numa lógica de mercado, na qual o meio ambiente

ainda está relegado ao patamar da mercadoria, que atende majoritariamente aos interesses econômicos. Nesse sentido, percebe-se que não é possível amenizar os problemas ambientais por meio da apresentação de propostas e do debate nos quais as comunidades tradicionais de matriz africana não estejam incluídas, porque não é possível que apenas as alternativas apresentadas pelo setor econômico nas suas diferentes vertentes (comercial, industrial, imobiliária), estejam nos espaços definidores de políticas públicas para o meio ambiente (LEFF, 2011). A ausência das comunidades tradicionais de matriz africana, que, em âmbito geral, mantém uma relação simbiótica com o meio ambiente, considerando ser a essência de suas divindades e território de rituais é uma realidade em todos os municípios analisados.

Os CMMA, como espaços dialógicos, deveriam assegurar que os distintos pontos de vista existentes nas cidades, fossem o foco e o estímulo para o debate ambiental. Nesse sentido, as comunidades tradicionais de matriz africana como detentoras de significativo capital social, cultural e simbólico, que tencionam o debate com os setores econômicos, centrados apenas no desenvolvimento e expansão das cidades. As posições políticas, assim como as práticas culturais, dessas comunidades deveriam estar representadas nos espaços de escuta e debate, como propõe ser os CMMA.

Percebe-se que o desenvolvimento não é intrínseco ao crescimento econômico e um não é diretamente oposto ao outro. O crescimento econômico deve se dar de forma a minimizar os impactos negativos para o meio ambiente, se aliando aos objetivos sociais (SACHS, 2001).

As comunidades tradicionais de matriz africana são detentoras de conhecimentos que podem contribuir com um desenvolvimento de forma a proteger o meio ambiente. E esses conhecimentos, estão para além do conhecimento dos limites da natureza, eles estão pautados na relação sociedade e natureza, espaço individual e coletivo, gerações presentes e futuras, meio ambiente como recurso e meio ambiente como fonte de vida humana e divina (FERNANDES; SAMPAIO, 2008). Essas comunidades, se consideradas o seu capital cultural, que têm suas divindades vinculadas à terra, fogo, água e ar (BARROS, 2015) precisam de um ambiente equilibrado para manterem vivo o seu culto, fato que agregaria valor ao debate, às proposições e à fiscalização das políticas ambientais, por meio da participação nos CMMA.

Sendo os CMMA um dos modelos de arranjos institucionais que desenvolvem relações afetas à democracia participativa, nos quais a

participação se dá de forma paritária e dialógica com representantes da sociedade civil e do estado, a construção de políticas públicas deve ser entendida à luz da gestão compartilhada (TEIXEIRA, 2005).

Destaca-se que, as formas adotadas para proteção e preservação da natureza, nos municípios participantes da pesquisa, em Santa Catarina a proteção do meio ambiente é entendida apenas do ponto de vista biológico (TOLEDO, 2005). Esse modelo impede qualquer interferência social e/ou cultural de maneira, que os interesses das comunidades tradicionais de matriz africana não estão contemplados. O destaque para a experiência franco-brasileira se deve ao fato de que o modelo propõe que a todos os interessados na conservação do meio ambiente é franqueada a participação desde a etapa da mobilização até a formação de conselhos, caso seja o objetivo do coletivo, pois nos casos de gestão integrada e participativa de proteção da natureza a sociedade civil tem participação ativa em todo o processo. Nesse modelo, a gestão acontece de forma compartilhada buscando atingir o objeto comum, que é a proteção ambiental em todas as suas dimensões. Nesse sentido os territórios florestais são pensados a partir do diálogo, possibilitando a resolução de conflitos, analisando todos os aspectos e atores que envolvem a área a ser preservada, inclusive os possíveis usos por cada grupo social.

As comunidades tradicionais de matriz africana deveriam estar integradas aos CMMA, considerando a interdependência do meio ambiente para seus rituais, organizando uma grande rede, na qual os interesses humanos não estão no centro, mas que possam conectar no mesmo nível hierárquico meio ambiente, negócios, economias, estruturas físicas e tecnologias, e, as culturas possibilitando que a natureza continue a sustentar a vida. Essa grande rede se aproxima dos modelos cíclicos de fluxo de informação, mantidos por laços de realimentação (CAPRA, 1999). Essa interdependência, para as comunidades tradicionais de matriz africana, significa que os corpos humanos, a natureza e o cosmos estão interligados numa rede de relações que dão origem ao *àsê*. Ainda sobre a importância da presença dessas comunidades, pode-se destacar que, seria a salutar a suas proposições para as políticas públicas sobre a proteção ambiental considerando que, para elas todas as plantas são importantes e úteis, mesmo que seus usos não sejam diretamente, para o consumo humano, entretanto esse conhecimento só será possível se essas comunidades tiverem direito a voz, nos espaços de controle social (ALBUQUERQUE; ANDRADE, 2001; CAVALCANTI, 2001).

Entretanto, a elas é permitido apenas referendar as deliberações que são fruto dos debates e proposições das quais elas não têm possibilidade de opinar. A gestão integrada com a participação da sociedade civil e sua presença nas políticas públicas representa o entendimento do processo democrático e transparente, por parte da gestão pública (MILANI, 2008). Possibilitar a participação da sociedade civil, incluindo as comunidades tradicionais de matriz africana significa a valorização de suas identidades e possibilita a consolidação da cidadania comprometidas efetivamente com a proteção das práticas de fé dessas comunidades e do meio ambiente (COSTA et al., 2009).

É certo, que apenas a participação das comunidades tradicionais de matriz africana não assegura que as decisões dos conselhos de meio ambiente sejam favoráveis às suas necessidades, mas sem as políticas de sustentabilidade vivenciadas por essas comunidades estarão incompletas (SIENA, 2002).

Se consideradas as ações de privatização e o isolamento dos territórios ambientais, passam a ser locais onde existem proprietários, e/ou onde a população em geral não tenha direito ao acesso, ocorrerá sempre a precarização de territórios ocupados por povos tradicionais de matriz, quais sejam, nas periferias das cidades ou em áreas altamente adensadas. Dessa forma, essas comunidades têm não só a sua subsistência, suas práticas culturais e de fé ameaçadas, considerando ser no meio ambiente que suas divindades personificadas nos elementos da natureza são cultuadas.

Mesmo os CMMA criados a partir da segunda década dos anos 2000 não alternaram do modelo de participação via referendo e de mediação para o modelo participativo e deliberativo, incluindo as comunidades tradicionais de matriz africana, a maioria dos conselhos analisados, ainda são de cunho consultivo.

A criação dos CMMA certamente não assegura a efetividade de proteção e conservação do meio ambiente, da forma como é necessária às comunidades tradicionais de matriz africana. Suas composições como encontradas nas leis de criação e nos respectivos regimentos internos não deixam margens para o debate, no que se refere à sacralidade de territórios ambientais. Ainda assim, a importância desses espaços é fato a ser considerado como espaços do exercício democrático.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Garantir maior acesso da população às instâncias de controle social,

promovendo a participação efetiva nas tomadas de decisão junto à gestão pública, em todas as esferas. Nesse sentido, a presença das comunidades tradicionais de matriz africana também contribuiria na popularização do conhecimento, por meio de políticas públicas educacional, e nas áreas de meio ambiente, cultura e política.

A possibilidade de que essas comunidades tradicionais possam apresentar sua visão crítica sobre as formas de desenvolvimento, bem como as alternativas possíveis baseadas em seus conhecimentos ancestrais certamente podem contribuir para a proteção e conservação do meio ambiente, de forma que seja adequado à sociedade de forma geral. Uma estratégia política, fundamentada na democracia participativa e na relação de diálogo entre o Estado e as organizações da sociedade civil, permitirá repensar a construção das bases do desenvolvimento sustentável, no qual a proteção ambiental é o ponto de partida para que qualquer política pública seja bem-sucedida.

Considerando os Objetivos do Desenvolvimento Sustentável (ODS), como uma somatória de esforços em nível global, visando a implementação de ações capazes de eliminar a pobreza, proteger o meio ambiente e o clima e garantir que as pessoas, em todos os seus territórios, vivam em paz e tenham prosperidade.

Referente à dimensão cultural, percebe-se a necessidade de promoção, preservação e divulgação das histórias, das tradições, dos seus valores e princípios das comunidades tradicionais de matriz africana. A presença dessas comunidades tradicionais de matriz africana no controle social é imprescindível, até para que a gestão pública e a sociedade de forma geral tenham conhecimento de outras possibilidades de se pensar o meio ambiente, para além dos parâmetros ocidentais baseados no capital.

É necessário que os poderes executivos e legislativos compreendam e ampliem as possibilidades de acesso das comunidades tradicionais de matriz africana, nas instâncias institucionalizadas de controle social, das políticas públicas dos diversos setores, incluindo aquelas relativas à conservação do meio ambiente, para estas possam apresentar suas demandas, a partir de seus conhecimentos tradicionais. Uma possibilidade seria a criação de cotas nas diversas instâncias de participação para que os povos e comunidades de matriz africana e de terreiros possam se fazer representados tendo sua participação efetiva nos espaços de decisão política. Para que essa ação seja bem-sucedida, é necessário que a gestão pública municipal conheça e reconheça efetivamente a sua população. Uma

alternativa para a efetivação desse conhecimento seria por meio da realização de inventários/mapeamentos que possibilitasse identificar as comunidades tradicionais, conhecer suas formas de organização social, sua herança cultural e suas necessidades. De posse desse conhecimento, a gestão poderia orientá-los quanto aos mecanismos de formalização institucional e possíveis canais de participação, os, enfim se daria uma formação de direitos, o que significaria que a gestão estaria efetivamente olhando para o seu território. Percebeu-se que, não há diálogo entre as gestões públicas municipais e as comunidades de matriz africana de forma a proteger a floresta como um território ambiental, cultural e sagrado e ainda, as comunidades de matriz africana não mantêm um diálogo construtivo com o poder público dos municípios selecionados, ocupando os espaços de participação e controle social buscando a proteção das florestas.

REFERÊNCIAS

ALVES, A. C.; PHILIPPI JR., A. (org). *Curso interdisciplinar de direito ambiental*. Barueri: Manole, 2005.

ALBUQUERQUE, U. P. de; ANDRADE, L. de H. C. *Conhecimento botânico tradicional e conservação em uma área de caatinga no estado de Pernambuco, Nordeste do Brasil*. *Acta Botânica Brasilica*. 2001. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-33062002000300004>. Acesso em: 02 de Abr. 2022.

AVRITZER, L. *A qualidade da democracia e a questão da efetividade da participação: mapeando o debate*. IN: PIRES, R. R. (Org.). *Efetividade das instituições participativas no Brasil: estratégias de avaliação*, 124-135. Brasília: Ipea, 2011.

BARROS, J. F. P. de. *A Floresta Sagrada de Ossaim: o Segredo Das Folhas*. São Paulo: Pallas, 2015.

BERNARD, H. R. *Research methods in anthropology: qualitative and quantitative approaches*. Lanham, MD: Altamira Press., 2005.

BORBA, D. M.; MELO JÚNIOR, J. C. F. de; MACHADO, G. *Narrativas de Fé: A força da palavra em comunidades de Candomblé*. *Revista Jesus Histórico (RJHR)*, nº22, 2019 p.149-168. Disponível em: <http://www.revistajesushistorico.ifcs.ufrj.br/novos.htm>. Acesso em: 20 de Nov. 2021.

BORBA, D. M.; MELO JÚNIOR, J. C. F. de; MACHADO, G. *A dimensão patrimonial da floresta: uma Síntese histórica*. *Estudo & Debate, Lajeado/SC*, v. 27, n. 2, p. 193-224, 2020. ISSN 1983-036X. P.193-224.

Disponível em:

<http://univates.br/revistas/index.php/estudoedebate/article/view/2575>. Consultado em: 12 de Dez. 2021.

BORBA, D. M.; MELO JÚNIOR, J. C. F. de; MACHADO, G. *A desproteção jurídica do patrimônio florestal à luz das comunidades de candomblé em Joinville (SC)* p.141-177. In: GUSSO, Luana de Carvalho Silva; MEIRA, Roberta Barros e CARELI, Mariluci Neis. (ORGs). *Direito e patrimônio cultural*. Joinville/SC: Editora da Univille. 2021.

BOTELHO, A. V.; REIS, L. M. *Dicionário Histórico Do Brasil: Colônia e Império*. 3 Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

CAPRA, F. *O Ponto de Mutação: A ciência, a sociedade e a cultura emergente*. Tradução: Álvaro Cabral. 25. ed. São Paulo: Cultrix, 1999.

CAPUTO, S. G. *Educação nos terreiros: e como a escola se relaciona com crianças de Candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

CASA DE IEMANJÁ. Axé Pratygy, S/D. Disponível em: <https://www.casadeiemanja.com/ax%C3%A9-pratagy>. Acesso em: 03 de Abr. 2022.

CAVALCANTI, C. *Política de governo para o desenvolvimento sustentável: uma introdução ao tema e a esta obra coletiva*. In: CAVALCANTI, Clóvis (ORG). *Meio ambiente, desenvolvimento sustentável e políticas públicas*. P. 21-40. São Paulo; Recife: Cortez; Fundação Joaquim Nabuco, 2001.

COSTA, H. A.; Burstyn, M. A. A.; NASCIMENTO, E.P. *Participação Social Em Processos de Avaliação Ambiental Estratégica*. *Sociedade e Estado*. Brasília, V. 24, N. 1, Jan/Abr, 2009. P 89-113.

COUTO, L. D. do. *CARACTERÍSTICAS DA DEMOCRACIA LIBERAL: BREVES COMENTÁRIOS*. *Revista Redescobertas – Revista on line do GT de Pragmatismo*, 2012: 58-70.

DENZIN, N. K; LINCOLN, I. *O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens*. Porto Alegre: Artmed, 2006.

DIEGUES, C. S. *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: Hucitec, 2008.

FARIA, C. F., e U. C. RIBEIRO. *Desenho Institucional: Variáveis relevantes e seus efeitos*. IN: PIRES, Roberto Rocha (ORG.) *Efetividade das instituições participativas no Brasil: estratégias de avaliação*, 124-135. Brasília: IPEA, 2011.

FERNANDES, V; SAMPAIO, C. A. C. *Problemática ambiental ou*

problemática socioambiental? A natureza da relação sociedade/meio ambiente. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, n. 18, p. 87-94, jul./dez. 2008. Editora UFPR. P. 87-94.

IPEA. *Objetivos do Desenvolvimento Sustentável*, S/D. IPEA. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/ods/ods11.html>. Acesso em: 03 de Abr. 2022.

JACOBI, P. R.; SULAIMAN, S. N. Governança ambiental em face das mudanças climáticas. *Revista USP*. São Paulo, n. 109, p. 133-142, abril/maio/junho 2016. Disponível em:

https://www.researchgate.net/publication/310812377_Governanca_ambiental_urbana_e_m_face_das_mudancas_climaticas. Acesso em: 03 de Abr. 2022.

KAIPORA UEMG. *Kaipora - Estudos Bioculturais*, S/D. Disponível em: <https://www.instagram.com/kaipora.uemg/>. Acesso em: 03 de Abr. 2022.

LEFF, E. *Epistemologia ambiental*. São Paulo: Cortez, 2001.

LEITE, I. B. (Coordenador) *Territórios do Axé: religiões de matriz africana em Florianópolis e municípios vizinhos / Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2017.

LÜCHMANN, L. H. H. *A representação no interior das experiências*. Lua Nova, n° 70: São Paulo/SP, 2007: 70-139.

MILANI, C. R. S. *O princípio da participação social na gestão de políticas públicas ociais: uma análise de experiências latino-americanas e europeias*. RAP, v. 42, n.3, mai/jun. 2001. P. 551-579

OKU ABO. *Cartilha Oku Abo Educação ambiental para religiões afro-brasileiras*. Omo Aro Cia. Cultural/Fundação Cultural Palmares/Ministério da Cultura: Rio de Janeiro/Brasília, 2006.

PHILLIPI JR, A, ZULAUF, W. E. *Estruturação dos Municípios para a Criação e Implantação do Sistema de Gestão Ambiental*. In: PHILLIPI JR, A. et al. *Municípios e meio ambiente: perspectivas para a municipalização da gestão ambiental no Brasil*. São Paulo: ANAMMA, 1999. p. 47-55

RAMOS, A. R. *Sociedades Indígenas*. São Paulo: Ática, 1988.

REDE AFRO AMBIENTAL. *Rede Afro Ambiental*, S/D. Disponível em: <https://www.instagram.com/redeafroambiental/>. Acesso em: 03 de Abr. 2022.

ROCHA, A. M. *As nações Kêtu: origens, ritos e crenças: Os candomblés*

antigos do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Mauad, 2000.

SALES JÚNIOR, R. L. de. *O terreiro e a cidade: ancestralidade e territorialidade nas políticas de ação afirmativa*. *Estudos de Sociologia - ISSN: 2317- 5427*, [S.l.], v. 2, n. 20, jan. 2015. ISSN 2317-5427. Disponível em: Acesso em: 03 de Abr., 2022.

SACHS, I. *Repensando o crescimento econômico e o progresso social: o papel da política*. IN: R. ABRAMOVAY et al. (Orgs.) *Em Razões e ficções do desenvolvimento*. São Paulo: Unesp/Edusp, 2001.

SANTOS, J. E. dos. *Os Nagô e a Morte: Pade, Asese e O Culto Egum na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1977.

SIENA, O. *Método para avaliar progresso em direção ao desenvolvimento sustentável*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Centro Tecnológico (CTC), Programa de Pós-Graduação em Engenharia de Produção (PPGEP), 2002. Florianópolis: [s.n], 2002 234 f.

SOUSA, M. S.; LIMA, M. F. *Plantas sagradas nas religiões afrobrasileiras: correlações do seu terapêutico e a fitoterapia*, UFG: Goiânia, s/d, artigo digitado, 2011, pp. 1-20. Disponível em: [https:// studylibpt.com/doc/3193386/plantas-sagradas-nas-religi%C3%B5esafrabrasileiras](https://studylibpt.com/doc/3193386/plantas-sagradas-nas-religi%C3%B5esafrabrasileiras). Acesso em: 19 Set de 2021.

TEIXEIRA, A. C. *Os sentidos da democracia e da participação*. São Paulo: Instituto Pólis, 2005.

TOLEDO, V. M. *Áreas naturais protegidas o estratégia bioregional?* *Gaceta Ecológica*, México, n. 77, p. 67-83, out./dez., 2005.

VERGER, P. F. *O Olhar viajante de Pierre Fatumbi Verger*. Salvador, Fundação Pierre Verger, 2002.

CANDOMBLÉ ORIGEM E SABERES ANCESTRAL: RECONFIGURANDO UMA ÁFRICA MÍTICA EM TERRAS BRASILEIRAS

DULCE EDITE SOARES LOSS,¹ E TANIA MARIA DA SILVA
CORREIA,²

RESUMO:

A origem do candomblé em terras brasileiras e seus saberes ancestrais é fruto da diáspora negra no período colonial. Ao aportarem em terras brasileiras os negros escravizados trouxeram em sua bagagem uma cosmologia própria que anos mais tarde delinearão os contornos de um terreiro de candomblé. O presente artigo aborda uma pesquisa qualitativa exploratória e a metodologia aplicada se deu por fontes bibliográficas. Consideramos que a origem do Candomblé é brasileira, sua origem é negra, carrega em seu bojo uma África mítica refletida em narrativas, ritos, mitos, cânticos e outras manifestações culturais em que o inconsciente ancestral africano persiste.

Palavras chave: candomblé, diáspora, saberes

¹ Doutoranda em Ciência da Informação pela Universidade Federal da Paraíba – UFPB. Mestre em História pela Universidade Federal de Campina Grande-UFCG. Graduação em Licenciatura em História pela Universidade Estadual Vale do Acaraú-UVA. E-mail dulceloss@hotmail.com.

² Mestre em Ciências da Informação pela Universidade Federal da Paraíba. Graduação em Letras pela Universidade Federal da Paraíba. E-mail taniaaxeabaeparrey@gmail.com.

Uma África mítica em terras brasileiras.

“O conhecimento é como um jardim: se não for cultivado, não pode ser colhido!”

(Provérbio Africano).

Ao nos debruçarmos sobre a origem do Candomblé faz-se necessário voltar um olhar para a escravidão, um manto negro que, tal qual uma noite escura, sufocou até o sol, que insistia em brilhar diante das várias faces conflituosas existentes no período colonial da História brasileira. Descortinar um período escravocrata nos remetendo a uma recriação diaspórica de uma cultura africana mítica milenar com saberes diferenciados, originadas a partir da migração forçada de africanos escravizados, “é pisar nos passos de uma ancestralidade legada de ensinamentos que nos leva a reconhecer a importância dos que vieram antes de nós”, como bem explicita o provérbio africano citado na abertura do artigo (LOSS, 2020, p. 43).

O Candomblé tem na ancestralidade a conscientização do homem e da sociedade a seu próprio respeito, conectando um conhecimento, por meio dos mais variados mecanismos instituídos pelos ancestrais, contendo uma “[...] materialidade própria do complexo social a ela referido” (LEITE, 2008, p. 380). A palavra ancestralidade, para o autor é difícil de ser conceituada dada a conexão entre o visível e o invisível no prolongamento da existência, compondo a corrente vital do povo africano. Por conter uma materialidade própria do complexo social do negro africano, ancestrais de essência mítica (preexistente e divindades) e os ancestrais de essência histórica (ancestrais históricos), indica, de maneira expressiva, as ações históricas e os domínios sociais desses complexos civilizatórios específicos configurando os elementos mais decisivos de sua explicação.

A presente investigação surge da relação entre a vivência religiosa e a formação acadêmica da pesquisadora, mais precisamente, do olhar dado pela História Cultural, que abarca no seu contexto o estudo de um povo, sua linguagem, suas crenças, sensibilidades, hábitos, pensamentos, a arte e suas práticas educativas. Roger Chartier (1990) esclarece que a História Cultural é importante para identificar o modo como, em diferentes lugares e momentos, uma realidade social é construída, pensada, apresentada e apropriada. Nesse sentido, analisar a origem e os saberes ancestrais é rastrear, na contemporaneidade, a representação e a apropriação de uma cultura africana histórica, rica e milenar, em que as mesmas estão intrinsecamente ligadas ao meio social, à cultura egressa da diáspora

africana, circulada por motes de símbolos, mitos e ritos mediante uma tradição (LOSS, 2020).

Diante deste cenário o objeto geral desse artigo visa, a partir de fontes historiográficas, traçar um panorama da diáspora negra no período colonial brasileiro e a origem do culto brasileiro – Candomblé e seus saberes ancestrais. A definição do conceito de diáspora vem “[...] dos antigos termos gregos, dia (através, por meio de) e speirō (dispersão, disseminar ou dispersar) e está associada às ideias de migração e colonização da Ásia Menor e do Mediterrâneo” (REIS, 2012, p. 30).

Compreender a origem do culto Candomblé e a preservação dos saberes é dar visibilidade à cultura negra perante a sociedade contemporânea. Discorrer sobre uma cultura de sujeitos, até então oprimidos e constantemente violentados em suas identidades, se torna de suma valia, considerando que a história da cultura do negro e seus saberes culturais representam, além de uma expressão de religiosidade, a manifestação genuína das culturas formadoras da sociedade brasileira, a cultura africana, fundamental para uma identidade coletiva.

Desenhando uma metodologia

Com uma abordagem qualitativa o presente trabalho tem como base um conjunto de dados produzidos que devem ser interpretados, compreendidos e contextualizados e não quantificados ou mensurados (MINAYO, 1995). A metodologia utilizada será a pesquisa bibliográfica, de cunho narrativa, de conhecimento científico, no intuito de coletar e analisar dados referentes às religiões de matriz africana – Candomblé. Para Severino (2007), a pesquisa bibliográfica realiza-se pelo:

[...] registro disponível, decorrente de pesquisas anteriores, em documentos impressos, como livros, artigos, teses etc. Utilizam-se dados de categorias teóricas já trabalhadas por outros pesquisadores e devidamente registrados. Os textos tornam-se fontes dos temas a serem pesquisados. O pesquisador trabalha a partir de contribuições dos autores dos estudos analíticos constantes dos textos (SEVERINO, 2007, p. 122).

Assim podemos afirmar que ela consiste em um conjunto de informações e dados contidos em documentos impressos, artigos, dissertações, livros publicados que pode colaborar no desenvolvimento da pesquisa. O artigo apresenta duas tarefas para pensar a relação origem do candomblé e os saberes presentes na religiosidade. A primeira consiste em um levantamento histórico

sobre a diáspora negra e a formação do candomblé em terras brasileiras e a segunda os diversos saberes presentes no candomblé.

Brasil e as religiões africanas.

“A cultura negra, predominantemente religiosa, foi que permitiu ao antigo escravo superar a própria escravidão”.

(Agenor Miranda Rocha).

A formação do povo brasileiro surge do encontro, do embate e da mistura do invasor português com os índios e com os negros africanos (LOSS, 2016). Nesse encontro sobre o domínio dos portugueses, matrizes raciais diversas com tradições e culturas distintas se unem para dar lugar a um povo novo formando segundo Ribeiro (1995) “uma etnia nacional, diferenciada culturalmente de suas matrizes formadoras, fortemente mestiçada, dinamizada por uma cultura sincrética e singularizada pela redefinição de traços culturais delas oriundas”.

Na historicidade da formação da etnia nacional, a diáspora africana será elemento central para a formação das religiões de matriz africana, que com seus navios negreiros “antes tidos como signos da morte, em seu movimento de trânsito que ao aportarem na Bahia já grávidos do Candomblé” se tornaria parte fundamental da diversidade religiosa brasileira (BORJES JUNIOR, 2014, pg. 8). Segundo Reginaldo Prandi (1995): a presença do negro na formação social do Brasil foi decisiva para dotar a cultura brasileira dum patrimônio mágico-religioso, desdobrando em inúmeras instituições e dimensões materiais e simbólicas, sagradas e profanas, de enorme importância para a identidade do país e de sua civilização (PRANDI, 1995, p. 115).

Fator importante na construção de uma identidade nacional, a diáspora africana desembarcou na nossa colônia, negros de diversas etnias e culturas religiosas. Darcy Ribeiro nos dá um panorama dos grupos que aportaram no Brasil:

Os negros do Brasil foram trazidos principalmente da costa ocidental africana. Arthur Ramos (1940, 1942, 1946), prosseguindo os estudos de Nina Rodrigues (1939, 1945), distingue quanto aos tipos culturais, três grandes grupos. O primeiro, das culturas sudanesas, é representado, principalmente, pelos grupos Yoruba – chamados nagô -, pelos Dahomey – designados geralmente como gegê - e pelos Fanti-Ashanti – conhecidos como minas -, além de muitos representantes de grupos menores de Gâmbia, Serra Leoa, Costa de Malagueta e

Costa do Marfim (RIBEIRO, 1995, p.113).

É difícil dizer a quantidade exata de homens, mulheres e crianças africanas que foram arrancados do seu continente e trazidos como escravizados para o Brasil, rasgando o tecido cultural branco com manifestações de africanidade. Segundo estimativas de autores estudados, Alencastro (2000), Verger (1981) e Roger Bastide (1971), entre três e quatro milhões de negros africanos foram trazidos para o Brasil, isso desde os primórdios da colonização até o fim do tráfico legal ou clandestino. Entretanto, a variação de números continuou.

Em 1985, no livro: “Tumbeiros: o tráfico de escravos para o Brasil”, Edgard Conrad vai estimar em mais de cinco milhões o número de escravizados trazidos para o Brasil entre 1525 e 1851. Se esta análise abarcar o continente americano como um todo, Elias Cashmore afirma que, “[...] antes do fim do tráfico de escravos, em meados do século XIX, cerca de doze a quinze milhões de africanos já haviam sido transportados para países da América do Norte, Central ou do Sul para trabalhar como escravos” (CASHMORE, 2000, p. 189).

Diante destes dados, veremos que quinze milhões de pessoas, de diferentes regiões da África, trouxeram eles “[...] com a vida, a morte, as pessoas, a natureza, a palavra, a família, o sexo, a ancestralidade, Deus, deuses, as energias, a arte, a comida, o tempo, a educação. Enfim, com suas formas de ver, pensar, sentir, falar e agir no mundo” (CAPUTO, 2012, p. 40). Espalhados pelo território americano formaram o que se chama diáspora africana, ou seja, negros e negras, sequestrados e escravizados em suas terras, que trouxeram em sua bagagem cultural suas tradições, mantendo-as e recriando-as no mundo, inclusive no Brasil.

Aportando no Brasil entre o século XVI e XIX a diáspora, em um panorama histórico e cronológico, aconteceu em três grandes ciclos: o ciclo da Guiné, Angola e Congo, durante a segunda metade do século XVI; o ciclo de Angola e Congo, no século XVII; e o ciclo da Costa da Mina, durante os três primeiros quartos do século XVIII (PARÉS, 2006). Pierre Verger, em seus estudos, acrescenta o ciclo da Baía de Benin, os iorubás/nagôs (dentre eles os povos de Ketu), entre 1770 e 1850, incluindo o período do tráfico clandestino. Junto a Pierre Verger, a antropóloga Juana Elbein dos Santos ressalta que os iorubás/nagôs trazidos durante o último período da escravidão foram concentrados em zonas urbanas, na Bahia e em Pernambuco, particularmente nas capitais desses estados, o que historicamente é significativo, visto que contextualiza o fato de a maioria dos terreiros de Candomblé no Brasil serem de tradição Nagô.

É interessante ressaltar que as fronteiras étnicas, na África, existem como demarcações políticas, que identificam, delimitam, marcam e ressaltam determinadas características de distinção entre grupos. Fredrik Barth (1997) cita a manutenção de fronteiras entre grupos étnicos como organização da diversidade cultural. No entanto, essas fronteiras não são fixas, são constantemente atravessadas pelo intercâmbio de grupos em fluxos, resultando no continente africano em uma troca de informações, modos culturais e incorporação de novos símbolos à cultura que ultrapassaram as fronteiras identitárias (BARTH, 1997).

Assim, o tráfico de negros fez com que esses grupos étnicos novamente se aculturassem no processo de escravização, se adaptando no Brasil “a universos fragmentados e fraturados” e vivessem “situações precárias, instáveis e imprevisíveis” (GRUZINSKI, 2001, p. 92). São esses povos que, em sua cultura original e na fé em seus ancestrais, visualizaram a possibilidade de refazerem os laços familiares perdidos com a diáspora, possibilitando a manutenção e a recriação de tradições e, como consequência, a reconstituição, em termos simbólicos, de suas famílias esfaceladas pelo sistema escravista.

Nesse sentido, o que se costuma denominar como “religião dos negros” diz respeito não a um elemento puro e identitário da “africanidade”, mas, no Brasil, se torna resultante de processos de agrupamentos coletivos e seus simbolismos, nação, em que enriquecimentos culturais recíprocos e dialéticos compõem “[...] estruturas psicológicas por meio das quais os indivíduos guiam seu comportamento” (GEERTZ, 1982, p. 8).

O termo nação está relacionado ao modo como missionários e oficiais administrativos das feitorias europeias da Costa da Mina se referiam para designar os diversos grupos populares autóctones. Entretanto, no âmbito das organizações sociais da África Ocidental, o termo nação constituía uma identidade “multidimensional”, fluída, articulada nos níveis religiosos, étnico, político, territorial, educacional e linguístico (PARÉS, 2006).

Darcy Ribeiro (1995, p. 23) afirma que devemos configurar a formação de uma série de “nações” africanas no contexto colonial brasileiro, como “[...] um povo nação que surge da concentração de uma força de trabalho escravo, retratada para servir mercantis alheios a ela, através de processos tão violentos de ordenação e repressão” que constituíram, de fato, um processo agressivo e implacável a esta diversidade étnica.

Entretanto, Vivaldo da Costa Lima, em seu artigo: “O Conceito de Nação nos Candomblés da Bahia” foi o primeiro autor a chamar atenção como o termo “nação” foi perdendo um sentido político no Brasil e se transformando em uma concepção quase que exclusivamente teológica. Desse modo, nação passou a ser o parâmetro ideológico e ritual dos terreiros de candomblé da Bahia. Em outras palavras, nação passou a denominar “[...] uma modalidade de rito, ou uma forma organizacional definida em bases religiosas” (PARÈS, 2006, p. 102).

Esses dados históricos se fazem importante, pois com a chegada dos negros escravizados ao Brasil provenientes de várias nações no continente africano, a religiosidade professada por eles, o culto aos ancestrais divinizados, a princípio se instalou nas senzalas como formas de resistência negra aos seus sufrágios, passando a serem denominadas nações sofrendo mutações que dariam origem ao Candomblé, tornando assim, as casas de Candomblé verdadeira representação da África no Brasil (LOSS, 2016). Volney Berkenbrock (1998) elucida que, do ponto de vista histórico, a África é o campo de origem do Candomblé, mas é no Brasil que o campo de desenvolvimento dessas religiões acontece.

Vale aqui fazer uma observação relacionada aos povos negros escravizados. É fato que, eles não professavam uma única fé, a dos deuses africanos, pois alguns grupos de escravizados, como aponta a historicidade brasileira, professava o islamismo, decorrente do processo escravocrata no continente africano pelos árabes.

Para Vivaldo Costa e Lima, o termo Candomblé, [...] abonado nos modernos dicionários da língua e na vasta literatura etnográfica, é de uso corrente na linguística da Bahia para designar os grupos religiosos, caracterizados por um sistema de crenças em divindades chamadas de santos ou Orixás e associados ao fenômeno de possessão ou transe mítico (LIMA, 1976, p. 66).

Em relação ao corpus ideológico do grupo, o autor cita “[...] os mitos, as cosmogonias, rituais, a ética e o próprio local onde as cerimônias religiosas desses grupos são praticadas, sendo também o termo candomblé sinônimo de terreiro, de casa de santo, de roça” (LIMA, 1976, p. 17). Além do componente místico, o Candomblé engloba uma série de procedimentos litúrgicos, linguísticos e ritualísticos que compõem uma integração entre indivíduo, divindade e o ambiente onde se organizam.

Já Rodney Eugênio (2017), ao realizar uma síntese sobre um terreiro de Candomblé, se refere a este como uma comunidade que “se

articula” com a intenção de preservar pensamentos, crenças e tradições legadas da África por intermédio de seus saberes ancestrais e suas práticas educacionais. Uma comunidade religiosa, de fato e de direito, “[...] com laços simbólicos profundos e tão fortes quanto os de sangue” (EUGÊNIO 2017, p. 66). Nas palavras de Muniz Sodré (apud EUGÊNIO, 2017, p. 66):

A verdadeira liturgia do terreiro é a verificação de uma etnia, isto é, o empenho de dizer a verdade da gente negra arrastada à força de um continente para o outro, expropriada de territórios e bens materiais, mas espiritualmente animada pelo vigor de uma cultura em diáspora.

Entretanto, Adekóyá (1999, p. 122) chama a atenção para que, ao se falar em Candomblé, compreendamos o mesmo como uma “[...] comunidade representativa da cultura negra”, em que as vivências histórico-sociais do negro no Brasil se ressignificam em terras brasileiras na representação daquilo que o negro viveu na África. Enfim, uma complexa organização sociocultural, que não encontra paralelo em nenhuma sociedade africana tradicional envolvida pelo tráfico negro. Nesta rota recorreremos a Eduardo Quintana quando afirma que o Candomblé surge no Brasil como “[...] uma célula embrionária de uma estrutura social” que tem na sua representatividade parte significativa dos valores civilizatórios do continente africano (QUINTANA, 2016, p. 23).

Em suma, o Candomblé, culto aos ancestrais divinizados, é brasileiro e foi formado no período colonial. Uma herança cultural e religiosa construída a partir da memória dos negros escravizados. Vindoura das águas do Atlântico, içados nas velas tremulantes e nos lamentos dos navios tumbeiros o Candomblé aportou em terras brasileiras por meio da diáspora negra, uma visão histórica de mundo africano, seus valores, suas histórias e uma forma própria de transmitir seus saberes ancestrais (LOSS, 2020).

Antes de se institucionalizar como Candomblé as várias manifestações religiosas de origem africana se consolidaram no período colonial como, calundu e batuque e de forma muito diversa, a religiosidade africana se manifestava em cantos, danças, instrumentos percussivos, curas, magias e adivinhações.

Na década de 1830 é institucionalizado o primeiro terreiro de Candomblé, o Candomblé Iyá Omi Àsé Àirá Intilé conhecido como Candomblé da Barroquinha, hoje Ilê Axé Iyá Nassô Oká, Casa Branca. De nação Ketu o candomblé deu seus primeiros passos na “Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios” (Silveira 2006 p.151). Na década de 1850 quando a modernização e rejeição de um passado colonial

chegaram à Bahia, o Candomblé foi invadido e expulso do bairro da Barroquinha e vai se instalar na Av. Vasco da Gama, 463, no Engenho Velho da Federação estando ali até os dias de hoje. As primeiras lideranças foram das africanas libertas da Costa da África, Francisca Silva, conhecida como Iyá Nassô (título mais alto do culto de Xangô do Império de Oyó), e Marcelina Silva (Obatossi), sua sucessora.

Em um inventário segue, segundo autores diversos, a fundação de vários terreiros de diversas nações:

a) - Terreiro do Alaketu – Ilé Maroiá Laji- Salvador – BA Terreiro de nação nagô-ketu, fundado pela liberta Maria do Rosário, originária da aristocracia do reino de Ketu. Localizado no bairro de Matatu desde a década de 1830, quando Maria do Rosário e sua filha compraram terrenos na região, trata-se de um dos mais antigos candomblés da Bahia ainda em funcionamento (CASTILLO, 2012).

b) - Casa da Mina Jeje de São Luís, Maranhão, foi criada pelos chamados minas, procedentes do Daomé, na primeira metade do século XIX. A Casa das Minas teria sido fundada pela rainha Nan Agontime, viúva do Rei Agonglô (1789-1797), vendida como escrava por Adondoã (1797-1818). A atual sede, na Rua de São Pantaleão, esquina com o Beco das Minas, teria sido fundada em 1847, em terreno comprado por libertos (FERRETI, 1995).

c) - Ilé Obá Ogunté - Recife – PE, terreiro do Pai Adão, nação nagô. Localizado na Estrada Velha de Água Fria, no bairro de Água Fria, foi criado pela africana Inês Joaquina da Costa, Tia Inês, cujas primeiras notícias no Brasil datam de 1875. Tia Inês faleceu em 1905. Após sua morte, a casa de culto foi assumida pelo crioulo Felipe Sabino da Costa, mais conhecido como Pai Adão, cujos descendentes preservam o terreiro até hoje (LINS, 2004).

d) - Zoogodô Bogum Malê Hundó – Salvador – BA, terreiro do Bogum. De nação jeje-mahi, fundado no bairro do Engenho Velho da Federação. Está na ativa desde pelo menos a década de 1860, quando era liderado pelos africanos José Moraes, Isidoro Melandras e Raquel. Naquele período, existia uma estreita relação com o terreiro homônimo de Cachoeira (BA). Desde o início do século XX, sua liderança foi exclusivamente feminina (PARÉS, 2006).

e) - Na nação Congo-Angola, entre os terreiros mais antigos com 105 anos de existência, o terreiro do Bate Folha – Salvador – BA foi fundado em 1916, por Manoel Bernardino da Paixão, ou Ampumandezu e é o terreiro com maior área ocupacional, 14,8 hectares. Mantém na sua cosmovisão a tradição de culto aos Nkisis

e o falar das línguas originárias do tronco linguístico banto. Desde 1920, possui como representação civil a Sociedade Beneficente Santa Bárbara, sob a responsabilidade de proteção coletiva e compartilhada. Como curiosidade a casa sempre teve liderança patriarcal em relação às outras Nações (IPHAN- TERREIROS, 2020).

Nenhuma tentativa de se embrenhar na origem/história do Candomblé terá validade, a não ser que se apoie em um legado de conhecimentos – os saberes ancestrais pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos, ao que se denomina como tradição. Vale ressaltar que as civilizações africanas, base estrutural do Candomblé, eram em grande parte civilizações da palavra falada, sociedades com tradições orais, mesmo onde existia a escrita, como na África Ocidental, a partir do século XVI.

Saberes Ancestrais

Ao falarmos de saberes ancestral não podemos deixar de pontuar o seu lugar de fala – a África mítica – ressignificada em terras brasileiras frente à diáspora negra, presente nas ritualísticas e nos passos de uma casa de axé. Entender este lugar de fala é deveras importante neste trabalho, pois todo esforço empreendido por nós, na tentativa de melhor compreender este universo sociocultural, evidentemente, produzirá apenas possíveis imagens do referido sistema.

Nesse contexto, a vida cotidiana de um terreiro de candomblé respira tradição histórica cultural africana milenar ressignificada em terras brasileiras. Edificado sobre uma disciplina rígida, uma gama de saberes circula nas relações interpessoais, nos ritos e nas rodas de conversa com diferentes nuances, tais como: saberes da prática religiosa e ritual; saberes dos ancestrais divinizados; saberes da música e vestimentas; saberes das alimentações ofertadas aos ancestrais divinizados; saberes de folhas; a beleza poética das danças de deuses; a riqueza simbólica dos mitos; oríkis, adurás; fundamentos religiosos (preservados pelo uso do segredo); saberes da linguagem procedente dos valores civilizatórios de uma tradição histórica africana e o sentido da ética do comportamento humano nas relações que estabelecem entre si e com a natureza; difundidas de geração a geração (LOSS, 2020).

A oralidade, a observação e a vivência são os canais para transmissão desses saberes de geração a geração, configurando o advento da experiência e apreensão da memória coletiva de uma tradição africana, fonte primeira dos saberes dessa religião. Vale ressaltar que no candomblé, “[...] o conhecimento e a tradição não são

armazenados, congelados nas escritas e nos arquivos, mas revividos e realimentados permanentemente pelos indivíduos mais sábios de cada geração” (SANTOS, 1986, p. 53).

Os saberes ancestrais se entrelaçam na prática ritual e são acionados, produzidos, reproduzidos e recriados constantemente, na circularidade do cotidiano de um terreiro. Tomemos como exemplo os saberes na alimentação, na música e na dança. Sobre a alimentação, a comida ritual do candomblé compreende toda uma expressão gastronômica com origem nos saberes da mitologia das divindades, estabelecendo vínculos e processos de comunicação entre homens, divindades, ancestrais, natureza e objetos (LODY 2004).

Não existe cerimônia pública ou privada no candomblé em que a alimentação não esteja presente, “comer é acionar o axé-energia e forças fundamentais a vida religiosa de um terreiro à vida do homem” (LODY 2004, p. 27).

Para além de uma necessidade biofisiológica, o ato de comer no candomblé “é uma maneira de se comunicar com o orixá e fortalecer a troca de axé” (LODY, 2004, p. 17), energia que permite a realização da vida, assegurando uma existência dinâmica possibilitando os acontecimentos e as transformações.

No candomblé a comida fala (WORRTMANN, 2013). Ao preparem as comidas votivas às divindades é ensinado aos filhos de santo, que por meio de rituais específicos em seu preparo, desde os saberes de ervas para banhos para eles adentrarem o espaço da cozinha e ornamentação dos pratos votivos até o conhecimento sobre os saberes do ancestral divinizado para a realização do prato votivo, visto que cada prato votivo carrega em seus simbolismo mensagens de socialização entre os iniciados e a comunidade junto as divindades. Esses pratos votivos ao serem arriados e rezados em línguas nativas da nação, nos assentamentos das divindades ou até mesmo em rezas junto a comunidade, permite no ato de dar de comer às divindades, um repasse dessas mensagens.

Ao mencionar as rezas, faz-se necessário compreender que esses saberes ancestrais são a essência da oferenda, invocação e agradecimento aos ancestrais divinizados. Efetuadas na linguagem da nação a que corresponde o terreiro de candomblé, ele se torna parte de um saber ancestral transmitido por gerações. As rezas – Oríkì (do yorùbá, orí = cabeça, kì = saudar) - são versos, frases ou poemas e têm a finalidade de louvar as divindades assim como solicitar ajuda para os problemas do dia a dia. Já os saberes dos áduràs – orações – têm a finalidade de invocar as divindades (KING,1990).

Tem cerimônias que os pratos votivos circulam, ao som dos atabaques (música) e nas rodas das saias dos neófitos (dança) e em outras que os fundamentos religiosos da divindade, preservados sobre o segredo, a que está sendo oferecido falam. Sobre o segredo, cada casa tem seu segredo. O que é considerado segredo em uma casa pode não ser em outra, mesmo que sua origem (nação) seja única. As divindades são o núcleo central do segredo. Uma casa pode ter um número de filhos iniciados para determinada divindade, mas cada um tem uma energia diferenciada, ou seja para cada ancestral divinizado uma especificidade, um segredo (LOSS, 2020).

Já os saberes da música e da dança têm em seu expoente-mor a interligação com os deuses. Esses dois saberes ancestrais são também um elo entre as divindades e seus iniciados. Uma presença cantante e dançante dos ancestrais no meio dos seus para dizer-lhes de sua alegria de estar no meio deles e da certeza que podem ter de contar com eles (MUNANGA, 1977).

O antropólogo Kasadi Wa Mukuna explica que para o africano, o som é movimento, é comunicação: “A música fornece um canal de comunicação entre o mundo dos vivos e dos espíritos e serve como meio didático para transmitir o conhecimento sobre o grupo étnico de uma geração para outra” (MUKUNA, 1978 apud BÁRBARA, 2001, p. 118).

No Candomblé, a música sempre é representativa e alusiva a momentos significativos do rito, norteia e liga o homem aos deuses ancestrais. A sua valorização nas cerimônias festivas e ritualísticas acontece por veicularem valores e ensinamentos da religião, bem como narrativas e fundamentos das divindades. Nesse sentido, a música alimenta a fé, revigora energias e ordena os acontecimentos e o próprio tempo. E ainda, permeia as rezas e todos os atos simbólicos realizados no cotidiano do terreiro, estabelecendo uma identidade cultural entre os que partilham os ritos e as cerimônias festivas do terreiro.

Vale destacar que no Candomblé, a música, e seus cantos em iorubá estão presentes em todos os ritos, ou seja, aprende-se a cantar para tudo. Canta-se em louvor aos deuses, para oferecer as comidas referenciais dos mesmos, para imolar os animais votivos, para pegar na faca que imolará estes animais e, até mesmo para acender uma vela, existe cantiga com aprendizado próprio. Também em uma iniciação se canta para banhar o iniciado, para raspar seus cabelos; para pintar seu corpo; para depositar em sua cabeça o adoxu, cone com elementos mágicos que desperta a divindade; e, para enfeitar

sua testa com a pena do papagaio vermelho (ekodidé) (PRANDI, 2005). E ainda ao entrar para uma iniciação, o neófito aprende com sua Agibonã, mãe criadeira, cantigas para acordar, para comer, para tomar banho e para dormir.

Cada toque, cada ritmo é parte da identidade dos deuses e deusas do panteão africano e os adeptos desta religiosidade identificam, por meio destes sons, as divindades que estão sendo louvadas ou estão presentes no transe dos seus iniciados durante as cerimônias.

Sobre a dança no Candomblé, a roda é um marco. Logo nas primeiras vivências no terreiro os adeptos são ensinados para executarem determinados movimentos representativos dos deuses em suas determinadas cantigas. Para cada divindade, o movimento certo e a dança correta. Assim, e aqui usando a denominação Ketu para as divindades, nas cantigas de Ogum, as mãos se cruzam como se manejassem uma espada; para o Orixá Oyá, as mãos se agitam na representatividade dos ventos; para Oxumarê, as mãos se movimentam na forma do andar de uma cobra; Oxalá, o corpo se curva como se estivesse carregando o mundo e, assim por diante (LOSS, 2020).

Por ocasião de uma iniciação, a dança se torna para o iaô, iniciada (o) para o Orixá, exclusiva. Ele aprenderá os atos coreografados de seu Orixá, pois o Orixá será conduzido ao salão e lá terá que mostrar, por meio do movimento corporal, a representatividade do mito que está sendo narrado em suas cantigas, como já dito. Na dança, o transe desprende o elegun, filho de santo, para que ele se integre mais ao seu Orixá, que, com os movimentos da dança, seguindo o ritmo dos toques e cânticos, relatam suas histórias em uma ritualística fantástica do candomblé, que agrega num mesmo espaço várias tribos e, com isso, entrelaça os povos de uma África imensa e plural, aqui aportados com a diáspora (LOSS, 2020).

Consideramos a dança uma grande narrativa ancestral que deve ser seguida com certa liberdade, mas há uma base coreográfica sempre. Alguns a vislumbram como doutrinação ou como algo imposto. Mas não há cultura que não produza uma narrativa coreografada, pois, movimento corporal não é diferente de uma construção narrativa que tem como objetivo conectar um ao todo e expandir o todo por meio de um. Nesse sentido, não há movimento corporal que não seja coreografado. O Orixá, por meio do movimento corporal apreendido durante ensinamentos no Ilê, dança aquilo que está sendo cantado e tocado, com sua marcação, pausa, cadência e compasso (LOSS, 2020).

Por meio da dança, no contexto de cada manifestação do transe, os saberes ancestrais sobre os mitos são revisitados, recriados e a conexão Orixá-elegun se reatualiza e a expectativa é para que, pela dança, o Orixá diga quem ele é. Dançar faz parte dos ritos, cada parte, cada órgão funcionando para que um corpo complexo viva! Saber dançar é tão fundamental quanto qualquer outro rito.

Sobre os saberes apresentados no decorrer do nosso trabalho, comida, música e dança, nos apegamos Lima 2010 que afirma:

No candomblé os deuses comem. Cada um tem sua comida particular, de seu agrado pessoal, de sua preferência pessoal. Comida ligada às suas histórias, aos seus odus, a seus mitos. Comida que muitas vezes é cantada e dançada numa integração harmoniosa de gestos, música e palavras. (LIMA 2010, p. 138).

Considerações finais

No decorrer do nosso artigo, vimos que a diáspora africana, busca possibilitar uma compreensão da dinâmica pela qual o Candomblé se estabeleceu enquanto resistência de uma cultura negra no Brasil. Os africanos escravizados aportaram em terras brasileiras uma cosmologia própria na qual suas experiências comunitárias nas senzalas delinearão os contornos de um terreiro de candomblé que agregou em seu contexto um espaço de resistência de uma cultura negra e sua religiosidade proporcionando uma identidade cultural e religiosa multicultural no trânsito do Atlântico. Defendemos nesse sentido, que a diáspora negra se torna uma categoria explicativa do presente e não apenas um processo que diz respeito ao passado dessas populações.

Nação, no contexto da escravidão, transformou-se em um só grupo, o que nos leva a concluir que o Candomblé é brasileiro, tem sua origem na religiosidade do negro escravizado configurando uma encruzilhada de etnias, em que cada tribo escravizada aprendeu nas senzalas a cultura e a religiosidade do outro quebrando fronteiras de nações.

A diáspora cria em terras brasileiras uma “mini” África mítica; o culto aos ancestrais divinizados se tornando uma adaptação criativa e dinâmica da memória ancestral do negro, incorporando valores cosmológicos, de uma origem comum, de uma ancestralidade, e de características simbólicas compartilhadas entre seus pares.

Os saberes ancestrais que circulam no cotidiano do terreiro se apresentam em diversas modalidades, assinalamos a música, como um dos elos para se relacionar com as divindades. Sendo

considerada uma linguagem privilegiada no diálogo com os orixás em todas as ritualísticas do terreiro. Já a dança está indissoluvelmente relacionada com os ritos sagrados e com a mitologia africana.

Finalizando, esperamos que as abordagens realizadas neste artigo possam ser úteis na visualização e preservação de uma cultura historicamente silenciada, pois além de uma expressão de religiosidade, o Candomblé apresenta-se como manifestação genuína de uma cultura formadora da sociedade brasileira assim como o processo de construção e transmissão desses saberes, se torna importante caminho de formação humana e cultural.

Referências

ALENCASTRO, Luis Felipe de. *O Trato dos Videntes: Formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo Companhia das Letras, 2000.

ADÉKÒYÀ, Olúmuyiwá Anthony. *Yorubá: tradição oral e história*. São Paulo: Terceira Margem/Centro de Estudos Africanos - USP, 1999.

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. Primeiro e segundo volume*. São Paulo: Pioneira: Ed. da Universidade de São Paulo, 1971.

BARTH, Fredrik. *Grupos étnicos e suas fronteiras*. In: Philippe, Poutignat; FENART, Jocelyne Streiff. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Editora UNESP, 1997, p. 187-227.

BARBÁRA, Rosamaria Susanna. *A dança das iabas: dança, corpo e cotidiano das mulheres de candomblé*. 2002. 200f. Tese (Doutorado em Sociologia) - Programa de Pós-graduação: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo-

SP, 2001. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-09082004085333/pt-br.php>. Acesso em: 15 dez. 2018.

BERKENBROCK, Volney. *A experiência dos Orixás – um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1998.

BORGES Mauricio Ferreira. *Da Diáspora ao Terreiro: os processos rituais do candomblé no egbé onígbadamu, estética e performance*, 2014. Disponível em http://www.performancesculturais.emac.ufg.br/up/378/o/Maur%C3%ADcio_Borges.pdf acessado em 10 de fevereiro de 2016, 23h00.

CASHMORE, Elias. *Dicionário de relações étnicas e raciais*. São Paulo: Summus, 2000.

CASTILLO, Lisa Earl e PARÉS, Luis Nicolau. *Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para a historiografia do candomblé Ketu*. Salvador, *Afro-Ásia*, 36, 111-151, 2007. http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia36_pp111_151_CastilloPares.pdf Acesso em: 15 de abril 2013.

CAPUTO, Stela Guedes. *Educação nos Terreiros: como a escola se relaciona com crianças no candomblé*. 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990.

CONRAD, Robert Edgar. *Tumbeiros, o tráfico de escravos para o Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

EUGÊNIO, Rodney William. *A bênção aos mais velhos poder e senioridade nos terreiros de Candomblé*. 1. ed. Mairiporá: Arole Cultural, 2017.

FERRETTI, Sérgio. *Repensando o Sincretismo no Brasil*. São Paulo/ Edusp, São Luis/ Fapema, 1995.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, 1989.

GRUZINSKI, Serge. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

KING, Síkirù Salaámì. *A Mitologia dos Orixás Africanos*. Editora Oduduwa, 1990.

IPHAN Terreiros. *Ipatrimônio. Patrimônio Cultural Brasileiro*. 2020.

Disponível em <http://www.ipatrimonio.org/salvador-terreiro-de-candomble-do-batefolha/#!/map=38329&loc=-12.937495999999994,-38.46276199999999,17>. Acesso em jan.2022.

LEITE, Fábio Rubens da Rocha. *A Questão Ancestral: África Negra*. São Paulo: Palas Athena: Casa das Áfricas, 2008.

LIMA, Vivaldo Costa e. *O Conceito de “nação” dos candomblés da Bahia*. *Afro-Ásia*, Salvador, n.12: 65-90, 1976.

_____ *Tudo come e tudo se come: em torno do conceito de comer nas religiões afrobrasileiras*. In: *O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos*. Rio de

Janeiro: Pallas; 1995.

LINS, Anílson. *Xangô de Pernambuco: a substância dos orixás segundo os ensinamentos contidos no Manual do Sítio de Pai Adão*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

LODY, Raul. *Santo também come*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

LOSS, Dulce Edite Soares. *Axé Oxum Odenitá: Aspectos Biográficos de José Erivaldo da Silva e sua nação Keto em João Pessoa*. Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade Estadual Vale do Acaraú. Orientadora: Rilma Suely de Souza Melo. 2016.

_____. *Hungbê, um passado como referência: narrativas, experiência de ancestralidade nas práticas educativas no Ilê Axé Omilodé (João Pessoa/PB)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Campina Grande, 2020.

MINAYO, M. C. S. (Org.) *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. Petrópolis: Vozes, 1995.

MUNANGA, Kabengelê. *Os bassanga do Shaba (Zaire): aspectos sócio-econômicos e político-religiosos*. São Paulo, 1977.

PARÉS, Luís Nicolau. *A Formação do Candomblé: História e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas/SP: Editora da UNICAMP, 2006.

PEREIRA, Lucia Helena Pena; OLIVEIRA, Wanderley Cardoso de (Orgs.). *Práticas Educativas: Discursos e produções de saberes*. Rio de Janeiro: Editora E Papers, 2007.

PRANDI, Reginaldo. *Segredos Guardados: Orixá na alma brasileira*. São Paulo. Companhia das Letras, 2005.

_____. *Raça e Religião*. Novos estudos – CEBRAP. Nº42, julho de 1995, pp. 113-129.

QUINTANA, Eduardo. *ÈKÓÓLÉ: No candomblé também se educa*. Jundiaí/SP: Paco

Editorial, 2016.

REIS, Marluze Luiza Martins dos. *Diáspora em movimento social: a Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribenas y de la diáspora e as políticas de combate do racismo numa perspectiva transnacional*. 2012, Tese (Doutorado em Sociologia) - Programa de Pósgraduação em Sociologia Política – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis/SC, 2012.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. Companhia das Letras. São Paulo, 1995.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nagô e a morte: Pàdé, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*; traduzido pela Universidade Federal da Bahia. Petrópolis/RJ: Vozes, 1986.

SEVERINO, A. J. *Metodologia do Trabalho Científico*. São Paulo, SP: Cortez, 2007.

SILVEIRA, Renato da. *O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Ketu*. Salvador. Edições Maianga, 2006.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. Salvador: Editora Corrupio, 1981.

WOORTMANN, Ellen. *A comida como linguagem*. In: *Habitus, Goiânia*, v. 11, n.1, p. 5- 17, jan/jun. 2013.

ORALIDADE A CULTURA AFRICANA EM SAÚDE

EDUARDO BRASIL¹ E IEDA SANTOS²

RESUMO

Desde o início do processo civilizatório, povos criaram seus próprios sistemas de saúde, embasa no conhecimento adquirido por vezes oralizado e transmitido de geração em geração. Em diversos segmentos de povos e comunidades tradicionais e povos originários essa prática é até hoje utilizada e até mesmo difundida a quem não pertence a nenhum segmento como sendo uma forma tradicional para se cuidar. Diante disso, este artigo tem o objetivo de discorrer acerca da cultura oral africana e o cuidado à saúde dos Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiro e de Matriz Africana

PALAVRAS-CHAVE: Ervas, Banhos, Cânticos.

¹ Rad (Eduardo) Assis Brasil Ugarte mais conhecido como Taata Matâmoride é o sexto iniciado por Babalorisa Kaobakessy em 23 de julho de 1977. É jornalista e Acupunturista, Presidente do FOESP Fórum Nacional de Direitos Humanos Cultura e Religião Africana, ganhador do Prêmio de Direitos Humanos de 2015 por Liberdade Religiosa. Muito desse aprendizado religioso veio das experiências vivenciadas no Ilê Alaketu Ijoba Ase Ayra, através do Babalorisa Kaobakessy – Edison Ribeiro Mandarino (Inn Memoriam) e de sua atual Dirigente Thais Mandarino de Osun.

² Iêda Maria Fonseca Santos- Enfermeira, trabalhadora e defensora do SUS, Membro Suplente do Comitê Técnico Estadual de Saúde da População Negra, Iyuarugbá de Òsàlà do Ilê Iyá Omi Axé Iyamassê -Terreiro do Gantois, Membro da Diretoria da Associação de São Jorge Ebé Oxossi - Gantois, Membro da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (RENAFRO/Bahia), Membro da Rede de Defensoras Negras por Direitos Humanos, Membro da Rede de Mulheres de Terreiro, Membro do Comitê Comunitário de Enfrentamento à COVID 19 Nas Comunidades de Religião de Matriz Africana, Membro da Articulação Nacional da Enfermagem Negra – ANEN e Mestre em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente.

Desde os tempos imemoriais o ser humano busca equilíbrio entre o corpo e o espírito. Todos os processos civilizatórios criaram sistemas próprios de saúde ligados a espiritualidade. Criando um contraponto, a atual medicina se distanciou do celeste para embarcar no exclusivamente científico.

Estes processos civilizatórios antigos nos deixaram culturas de saúde profundas, exatas e extremamente complexas: Os chineses foram os primeiros a descrever mente e espírito no livro Huang Di Nei Ching, O Imperador Amarelo, 5000 anos atrás. Um compilado da Medicina Tradicional Chinesa que se baseia no conhecimento da natureza e suas derivações, Yin e Yang e os Cinco Elementos. Os indianos têm também a busca, na Medicina Ayurvédica, do equilíbrio entre mente, corpo e espírito através das personalidades Kapha, Pita, Docha.

Percebemos assim que a homeostase sempre foi a busca do ser humano; a busca pelo equilíbrio. Para os antigos não havia como separar o Espiritual do físico, sendo que a mente reproduz saúde ou doença segundo seu próprio estado de alma. As culturas Africanas remontam à existência do ser humano; o ser humano surgiu na África há no mínimo 200 mil anos. Mas os detalhes dessa história sempre foram nebulosos. Assim tomamos contato com as mais diversas formas de pensamento: os Bantos com cultura própria, o povo Fonbe. Vamos nos ater aos Nagôs que têm um sistema de saúde extremamente complexo e que pode ser visto, conforme procedimentos listados abaixo:

- i. Consultar oraculo ou jogo de búzios;
- ii. Banhos, A água é um dos meios de cura, um veículo de troca de energia com o corpo; aplicada ao corpo, a água atua produzindo efeitos reguladores. Funciona como um tônico e como um sedativo, pois regulariza as funções nervosas. Na temperatura fria, ela é mais tônica e sedativa que na temperatura quente. O banho com ervas frescas ou ervas verdes ativa os sentidos e estimula a harmonização do indivíduo;
- iii. Oferendas;
- iv. Rezas E cânticos:

Um dos cânticos mais conhecidos é este “REZANDO ORI”

Esta reza é para ser feita todas as manhãs, ou pelo menos 4 vezes na semana. Ao acordar, pela manhã bem cedo, não fale com ninguém.

Vá até o seu quarto de Orisá, em frente ao Igbá (altar pessoal) de seu Orisá fun fun (Obatalá). Caso não tenha em casa, vá a uma área

onde você veja o Sol nascendo. Coloque uma eniyn (esteira); caso não tenha, coloque um lençol branco. Ajoelhe-se de frente para o Sol. Pegue um pouco de gin e bocheche, cuspidando para o lado; não engula o gin. Pegue um copo de água fresca, molhe o centro de sua cabeça e invoque ORI: Ori oooooo... Ori oooooo... Ori ooooo. E então proceda a essas Rezas. Não é necessário rezar em Yorubá, mas pode rezar. IRE O (BOA SORTE PARA VOCÊ)

ORI MI, MO KE PE O O ORI MI, A PE JE ORI MI, WA JE MI O KI NDI OLOWO O KI NDI OLOLA KI NDI ENI A PE SIN LAYE O, ORI MI LORI A JIKI ORI MI LORI A JI YO MO LAYE. Tradução: Meu ORI, eu grito chamando por você. Meu ORI, me responda. Meu ORI, venha me atender para que eu seja uma pessoa rica e próspera. Para que eu seja uma pessoa a quem todos respeitem. Oh meu ORI! A ser louvado pela manhã, que todos encontrem alegria comigo.

Obatalá foi o primeiro Orixá criado por Olodumarê. É o mais velho dos Orixás; é o próprio Oxalufã, o rei de vestes brancas, raiz de todos os outros Orixás. É o pai de Oxaguiã, tão grande e poderoso; é Obatalá, que sua palavra transforma-se, imediatamente, em realidade.

Representa a massa de ar, as águas frias e imóveis do começo do mundo, controla a formação de novos seres humanos, é o senhor dos vivos, preside o nascimento. Ele deu a palavra ao homem e durante suas festas não se fala, durante três semanas tudo é silêncio, pois a palavra é dele. É este Orixá que é o responsável por moldar os corpos dos seres humanos. Mas, ao contrário do que muitos pensam, não é ele quem nos dá a vida, quem nos dá o sopro divino de vida (emi) é Olodumarê.

(Reza) ORIKI ORI

ORI LO NDA ENI ESI ONDAYE ORISA LO NPA ENI DA O NPA ORISA DA ORISA LO PA NIDA BI ISU WON SUN AYÉ MA PA TEMI DA KI ORI MI MA SE ORI KI ORI MI MA GBA ABODI , (IFALAIYN. SD)

Assim o culto nagô que é uma das religiões mais antigas do mundo, sem alarde, já se preocupava com o bem-estar físico, emocional e espiritual. O sistema de cura nagô inclui ainda o uso de ervas que são classificadas em quentes, mornas e frias, abaixo explicadas.

I.Ervas Quentes ou Agressivas - Como o próprio nome diz, são ervas extremamente fortes e agressivas, que atuam nas camadas

¹ Tradução: ORI é o criador de todas as coisas; ORI é que faz tudo acontecer, antes da vida começar. É ORISA que pode mudar o homem; ninguém consegue mudar ORISA. ORISA é que muda a vida do homem como inhame assado AYÉ*, não mude o meu destino para que o meu ORI não deixe que as pessoas me desrespeitem. Que o meu ORI não me deixe ser desrespeitado por ninguém. Meu ORI, não aceite o mal.

energéticas mais densas. Devem ser utilizadas para eliminar, limpar, dissolver, anular, cortar e quebrar os acúmulos energéticos negativos, existentes nas pessoas ou no ambiente.

Por serem ervas de intensa força, que onde encostam causam reações, também “roubam” a energia vital das pessoas que a usam, daí vem o “boato” de não usarem certas ervas na cabeça. Estas ervas não podem e não devem ser utilizadas diariamente pelas pessoas e, sempre que forem utilizadas, o recomendado é a seguir utilizar alguma erva morna ou equilibradora.

II.Ervas Mornas ou Equilibradoras - São as ervas que, além de harmonizar e equilibrar as forças vitais das pessoas, também atuam no sentido de corrigir o “estrago” causado pelas ervas quentes ou agressivas. São as ervas que podemos utilizar no dia a dia, ou seja, sem restrições.

III.Ervas Frias ou Específicas - São ervas que servem especificamente para algum fim, ou seja, são ervas como as ervas medicinais, direcionadas para o físico e não para o espiritual. Por exemplo, ervas com característica calmante, atrativas, fortalecedoras etc.

Um dos pontos mais explorados no reino da magia das plantas é o seu uso como elemento facilitador em determinadas situações de nossas vidas. Esse uso é feito por meio de encantamentos e rituais que empregam, além das plantas, os minerais e os elementos animais, muitas vezes misturados em complexas fórmulas mágicas. Esses conhecimentos nos foram legados pelos herboristas, alquimistas, botânicos e sacerdotes do passado. Seus conhecimentos por vezes se perderam, restando apenas informações dispersas e pouco consistentes que ainda assim provocam grande curiosidade na maioria das pessoas.

Um banho, com o Axé das ervas dos Orixá do Candomblé, age sobre a aura eliminando energias negativas, produzindo energias positivas. Um banho de ervas reúne as ervas adequadas a cada caso, agindo diretamente sobre esses distúrbios, eliminando os sintomas provocados pelo acúmulo de energias negativas.

Há ervas que são indicadas para se preparar um banho, onde seus efeitos agem de acordo para o que foi preparado. É possível verificar alguns tipos de banhos abaixo. Seu preparado pode ser realizado por diferentes meios, tais como a infusão ou do ato de macerar as ervas.

i. Uso das plantas em banhos mágicos

Banhos da Felicidade

Manjerona ou Flor do Himeneu (folhas) – é utilizada para combater o catarro nasal, acalma a cólica intestinal, ajuda na eliminação de gases intestinais. É analgésico, antisséptico e antiespasmódico.

Cravo-branco (flor) e Alecrim (folhas) – purificador do ambiente, afasta pensamentos negativos, usada em feridas, na eliminação de gases intestinais, cólica uterinas, reumatismo articular e combate a sarna. Antiespasmódico, analgésico, adstringente, colagogo, antidiarreico, cicatrizante, emenagogo, estimulante. Canela (casca) – estimulante considerada erva masculina por ser usada para aumentar a energia sexual;

Jasmim-estrela (flores) – antidepressivo, antisséptico, afrodisíaco e sedativo

1/2 xícara (café) de álcool de cereais.

Banhos para Tirar Mau-olhado

Alho (dentes)

Alecrim (folhas)

Arruda Guiné (folhas)

Rosa-branca (flor)

Espada-de-são-jorge (folhas)

Sal grosso (um punhado)

Procedimento: Ferve-se banho do pescoço pra baixo ii. Usos das plantas em banhos de Candomblé.

Contra Feitiços

Arruda (folhas)

Guiné (folhas) Espada-de-são-jorge Sal grosso.

Proteção contra Perigos

Espada-de-são-jorge (folhas)

Comigo-ninguém-pode (folhas)

Guiné (folhas)

Arruda (folhas)

Hortelã-levante (folhas)

Proteção no Amor

Rosa-branca (flores)

Jasmim-estrela (flores)

Lírio-branco (flores)

Erva-cidreira,

Depois dos banhos ou defumações, recomenda-se que a própria pessoa recolha as folhas e cinzas e as jogue fora, de preferência na água corrente: em rios ou no mar. Essa etapa faz parte do ritual e deve ser executada com a mesma concentração mental usada durante o tratamento, mentalizando que todos os pedidos vão ser realizados e todas as coisas ruins estão sendo definitivamente levadas embora pela força das águas.

Assim percebemos dentro da cultura Nagô/Yorubá uma constante busca da saúde espiritual física. Foram os primeiros a descobrir os benefícios de banhos de cachoeira rios e mar.

Além de que foram também os primeiros a busca pela preservação do meio ambiente como forma de manter o equilíbrio. Sem Folha não se cultua Ossain, sem água pura não se cultua Osun, sem floresta não tem Ogun, Oxossi, o mundo ficará sem caminhos e seu não poderá fazer o magico acontecer e Xangó se voltara contra os humanos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, MZ. *Plantas Mediciniais [online]. 3rd ed. Salvador: EDUFBA, 2011. ISBN 978-85-232- 1216-2. Available from SciELO Books.*

BALBACH, A. *As Plantas que Curam. Editora Missionária, São Paulo, 2a ed., 1992.*

CAMARGO, MTLA, *Plantas Mediciniais e de Rituais Afro-Brasileira. São Paulo:*

Almed.1988.

CANDOMBLE, UMA FAMÍLIA DE AXÉ. *Ervas e Folhas. Disponível: <http://candombleumafamiliadeaxe.comunidades.net/as-ervas> Acesso: 04 mai 2022.*

IFALAIYN, Marcos. *Ori pode ser traduzido como nossa alma, instituto de sobrevivência. Disponível: <<https://ptbr.facebook.com/Oxum.Lade/posts/1752087585102176/>> Acesso: 04 mai 2022.*

RISO, PERFORMANCE E ANCESTRALIDADE FEMININA NO TERREIRO TUFOY - TENDA DE UMBANDA FILHOS DE OXALÁ E YEMANJÁ

ELDERSON MELO¹, HELDER CARLOS DE MIRANDA² E EDSON VERBANECK³

RESUMO

Fundamentado em bases conceituais e metodológicas dos estudos das Performances Culturais, este artigo apresenta parte da pesquisa-ação (BARBIER, 2007 e MELO, 2016) realizada em 2021, no Terreiro TUFOY - Tenda de Umbanda Filhos de Oxalá e Yemanjá. A ação realizada foi chamada de Àdùrà das Yabás sendo, entre outras coisas, um estudo do riso proveniente da figura da Pombagira. Nesse artigo serão apresentados um breve descritivo e resultados alcançados na pesquisa-ação. Observou-se que a particularidade do culto da Pombagira dentro da religiosidade de matriz africana é um potente catalizador do fortalecimento de vínculo, protagonismo social e pertencimento de mulheres.

PALAVRAS-CHAVE: Candomblé; Ancestralidade Feminina; Performances Culturais; Pombagira.

¹ Pós-doutor em Performances Culturais pela Universidade Federal de Goiás. Doutor em Educação pela Universidade de São Paulo. Graduado em Teatro pela Universidade Estadual do Paraná. Praticante do candomblé e umbanda no TUFOY - Tenda de Umbanda Filhos de Oxalá e Yemanjá.

² Doutorando em Performances Culturais pela Universidade Federal de Goiás. Graduado em Teatro pela Universidade Estadual do Paraná. Professor de arte na Secretaria de Estado e Educação do Paraná. Praticante do candomblé e umbanda no TUFOY - Tenda de Umbanda Filhos de Oxalá e Yemanjá.

³ Pós-graduado em Educação Infantil e Educação Inclusiva. Graduado em Pedagogia pela Universidade Castelo Branco e em História pela UNIOESTE. Professor e Diretor na Escola Municipal I Escola Municipal Irmã Elizabeth Werka da Prefeitura de Araucária, região metropolitana de Curitiba. Babalorixá do TUFOY - Tenda de Umbanda Filhos de Oxalá e Yemanjá.

1.1. Introdução

Salve as Yabás! Epahhey, Oya! Saluba, Nanã!! Ora Yê iê, ô, Oxum! Odò Ìyá, Yemanjá, Erù Iyà! Salve a todas pombagiras! Laroyê, Senhora das Encruzilhadas! Saravá Maria Padilha, Maria Mulambo, Maria Rosa, Maria Quitéria, Maria da Praia. Salve todas essas divindades femininas! Salve todas as Marias! Salve todas as mulheres!

Tomamos a benção das senhoras. Evocamos, como em uma prece, todas as forças femininas. Pedimos licença a todas as meninas, moças, mulheres, solteiras, casadas, senhoras, mães, avós, bisavós. Rogamos licença as que são brancas, mas, principalmente, licença às mulheres que carregam a força de serem uma mulher preta.

Saudamos a todas as deusas negras das culturas africanas e afro-brasileiras, deusas ameríndias das culturas indígenas e deusas de toda e qualquer outra cultura. Deusas que riem, deusas que choram, deusas que cantam e que dançam. Aqui, nosso respeito e empatia a todas as Yabás e a toda força ancestral das mulheres.

No culto aos orixás, as deidades femininas carregam o título de Yabás. O termo vem do dialeto africano ioruba. Mãe, mulher, senhora, aquela que alimenta seus filhos, aquela que carrega o poder feminino. Nanã, Iansã, Oxum, Obá, Yemanjá, Ewa e outras divindades são Yabás e trazem em seus mitos e arquétipos particulares a ancestralidade feminina como a sua força primordial, ou seja, o seu principal axé. Um axé que é a própria força vital das Yabás.

As Yabás podem ser cultuadas e reverenciadas nos rituais de diferentes formas: pela oferta de alimentos, pelas danças, objetos sagrados, saudações faladas ou, ainda, por meio dos Àdùràs. Àdùràs são rezas cantadas aos Orixás. Um tipo de prece musical. Um louvor a todas as forças da natureza. Os Àdùràs agradecem a existência, clamam por socorro, alimentam a fé, rememoram os mitos, celebram a vida em conexão com as divindades sagradas. Suas palavras cantadas em ioruba são responsáveis também por conduzir as movimentações corporais dançadas conectando a nação do Candomblé com a sua ancestralidade afro-brasileira e africana.

Àdùrà das Yabás foi desenvolvido como uma performance-ritual¹ que é o tema central da ação realizada dentro do terreiro TUFOY - Tenda de Umbanda Filhos de Oxalá e Yemanjá. Esse trabalho compõe a pesquisa de doutoramento de Helder Carlos de Miranda, um dos autores desse artigo, intitulada “Deuses que riem: uma incursão

¹ Para saber mais sobre o termo conferir em pesquisa de Patricia Ordáz Gasmán (2021)

teatral sobre o universo dos erês, exus e pombagiras no candomblé e na umbanda”, na Universidade Federal de Goiás, no Programa de Pós-graduação em Performances Culturais. A junção das duas palavras em ioruba, Àdúrà das Yabás, atribuída como título do evento, evoca, entre outras coisas, o poder feminino ancestral fundido com a magia das rezas cantadas no candomblé e das danças em honraria às mulheres. As experiências realizadas na performance-ritual emergem assim nesse universo de simbologia, signos e significantes femininos e religiosos.

Neste texto serão apresentados e analisados parte dos resultados obtidos durante o desenvolvimento da performance-ritual no mês de outubro do ano de 2021. Para isso, são desenvolvidos um descritivo e algumas análises das propostas da performance-ritual realizada a partir do arquétipo ancestral feminino, em especial das religiosidades afro-brasileiras e da figura da Pombagira².

A pergunta inicial que conduziu as perspectivas da performance-ritual e da pesquisa-ação foi: qual a função do riso da Pombagira no desenvolvimento do protagonismo feminino no espaço do terreiro? Nessa experiência, a proposta era rir, dançar, cantar e performar integrando elementos presentes nos ritos de figuras femininas do candomblé e umbanda, principalmente da Pombagira, para o desenvolvimento de uma prática artística e terapêutica de protagonismo feminino.

A pesquisa se realizou a partir do método da pesquisa-ação (BARBIER, 2007 e MELO, 2016). Esse método “se desenvolve como um campo dinâmico no qual a investigação é integrada à atuação social e à pesquisa acadêmica de maneira indissociável, fundindo prática reflexiva e ação transformadora” (MELO, 2016, p. 37). A principal fonte de dados foi estruturada a partir da performance-ritual, registrada em fotografias e vídeos do acontecimento. O trabalho se desenvolveu por meio de pesquisas de campo, realizadas entre os anos de 2017 e 2021, em diferentes casas de candomblé na cidade e região metropolitana de Curitiba, Goiânia e Brasília, das quais participamos ativamente imergindo nos rituais e nas práticas religiosas e culturais realizadas nesses ambientes.

² Inzila, Pombajira, Pambujira, Pombujira, Pombojira, Pombogira, Bombogira, Pombagira ou Pombagira são termos utilizados para se referir a uma das ancestrais femininas muito cultuada pela umbanda e por algumas casas de candomblé. É apresentada como uma mulher sensual, dominadora e independente, simbolizando uma figura que condena a submissão e o recato impostos ao gênero feminino por uma sociedade patriarcal e machista. Ela pode ser exuberante, sedutora, espalhafatosa, dar boas gargalhadas, tomar bebida alcoólica, fumar, entre outros. Acredita-se que essas entidades utilizam os giros, as gargalhadas, a bebida, o cigarro, os atendimentos, entre outros, para transmutar as energias negativas presentes no espaço.

O trabalho foi realizado por meio de incursões entre os saberes provindos da religiosidade do terreiro, com os das performances culturais e do teatro, fundido, dessa maneira, a magia das rezas cantadas no candomblé e na umbanda com as danças em honraria às mulheres. Na performance-ritual, foram realizados jogos e práticas vocais e corporais, reunidos com elementos de princípios do teatro e da arteterapia. Durante a experiência foram escritas, dançadas, cantadas e contadas histórias de mulheres importantes para cada uma das participantes.

Embora já tenha sido apresentado em outros espaços, o relato aqui ocorreu no dia 21 de outubro de 2021. A performance-ritual teve três horas de duração. No encontro tivemos um público médio de 10 mulheres, na cidade de Fazenda Rio Grande, região metropolitana de Curitiba, na casa de candomblé e umbanda TUFOY.

1.2. O candomblé e a umbanda: encontros e desencontros

Agô! Aqui, pedimos licença em ioruba. Assim, no exercício de se mover, abaixamo-nos humildemente no pé de tambores, pais e mães de santos, mestres da cultura e da religiosidade popular brasileira. Pedimos licença aos ancestrais da umbanda, do candomblé, do tambor de mina, da capoeira, das congadas, do tambor de crioula, do omolokô, de toda religiosidade afro-brasileira, de seus adeptos e praticantes, para aprender nesse terreiro.

A cultura e religiosidade de matriz afro-diaspórica é carregada de detalhes, mistérios e segredos. Estes, por sua vez, têm sido guardados e preservados por seus adeptos e praticantes. Neste universo existe um manancial de códigos, técnicas, saberes e matrizes poéticas.

Neste tópico, apresentaremos os conceitos essenciais para o entendimento dessas religiões, de maneira sintética e articulada, organizando o referencial teórico com as perspectivas adotadas na casa de Omolokô, e Umbanda da qual os autores desse artigo integram, a saber, o terreiro TUFOY - Tenda de Umbanda Filhos de Oxalá e Yemanjá.

A umbanda é uma religião estruturada no final do século XIX e início do século XX no Brasil, derivada de sincretismos com elementos religiosos provindos do catolicismo, espiritismo, de religiões africanas e ameríndias. De grande diversidade entre suas práticas e

³ Trata-se de uma religião sincrética brasileira que tem como princípio o culto aos orixás e às entidades de umbanda. Nesse texto, o termo será utilizado como sinônimo de candomblé, expressão que, conhecida de maneira mais popular, será utilizada como agrupadora de todas as religiões de culto dos orixás brasileiros, sem distinção entre as particularidades de cultos que se manifestam, no Brasil, em distintas vertentes, tais como tambor de minas, batuque, omoloko, entre outros.

praticantes, a religião tem como característica principal a sua relação com espíritos ancestrais e os elementos da natureza.

Apesar de séculos de opressão econômica, religiosa, militar e estética imposta pela elite euro-brasileira, em muitos momentos os elementos da tradição africana e ameríndia se fundiram com elementos da tradição europeia. A partir dessa fusão, além da miscigenação de seus descendentes, ocorreu um intercâmbio de suas tradições e manifestações culturais. A umbanda é um grande exemplo disso, que por meio do espiritismo kardecista,⁴ e de perspectivas cristãs, conseguiu reunir elementos de manifestações religiosas ameríndias e africanas.

Ligiéro (2011), ao falar dos elementos religiosos das duas últimas culturas citadas, destaca que:

As religiões dessas culturas adoram as forças da natureza, utilizam a medicina natural encontrada a partir da manipulação de raízes e folhas, acreditam que a alma dos mortos retorna a terra para ensinar ou para evoluir através da reencarnação. Elas têm outro ponto em comum, que particularmente nos interessa: suas performances espetaculares. Em ambas notamos o mesmo cantar-dançar-batucar como um todo indivisível e inseparável. Ambas as performances são interativas e dialogam com o ambiente onde acontecem. O público permanece em roda, reagindo a tudo que os brincantes ou

“performers” fazem (LIGIÉRO, 2011, p. 73).

Os elementos da natureza e o sincretismo entre tradições culturais de povos ameríndios, africanos e europeus são, sem dúvida, uma das características principais da umbanda. Os diferentes guias espirituais, como é o caso do caboclo e do preto-velho, por exemplo, representam espíritos de antepassados brasileiros mortos. Estes carregam traços da diversidade cultural e do hibridismo cultural, principalmente no que diz respeito a população negra, afrodescendente e indígena.

O candomblé, embora seja uma religião que nasceu no Brasil e tenha passado por processo de sincretismo religioso, possui uma ligação mais estreita com a tradição, filosofia e cultura africana. Ainda hoje existem rituais que são realizados em línguas antigas dos povos africanos bantos, jejes ou iorubas. Sua difusão no país foi projetada principalmente pelo povo ioruba,⁵ que se desenvolveu na Bahia, na

4 Espiritismo, Kardecismo ou Espiritismo Kardecista. As três formas referem-se a uma doutrina religiosa de caráter filosófico e científico, com uma crença acredita na constante evolução espiritual humana, por meio das reencarnações.

5 “O culto a Exu em África é realizado entre os diversos povos conhecidos como iorubas, que habitam uma região da África Ocidental, nos atuais países do Togo, Benim e Nigéria. Tal região, que teve seu auge no século XIX, recebeu por alguns estudiosos o nome

primeira metade do século XIX.

Assim como a umbanda, a religião do candomblé é derivada de uma filosofia africana, porém, ao invés de espíritos, cultua arquétipos humanos relacionados a forças da natureza, conforme veremos mais adiante. Seu culto se popularizou a partir da cultura ioruba com a devoção aos Orixás, também cultuados por outros povos com as identificações de voduns ou inkisis. Tem como característica principal a sua relação com o culto às divindades ancestrais e suas ligações particulares com elementos da natureza.

O babalorixá (pai de santo) e biólogo Eurico Ramos (2011), em sua obra “Revendo o candomblé”, na qual apresenta e explica alguns princípios básicos da religião, fala sobre a origem do culto:

O candomblé é um culto estritamente brasileiro, cuja essência possui raízes africanas. Por que se diz que o candomblé é brasileiro? Porque o candomblé, tal como é professado pelos seus adeptos e como é reconhecido pelo Vaticano, só existe no Brasil. O candomblé nasceu quando tribos de diversas etnias foram aglutinadas dentro de uma mesma senzala, ainda no período da escravidão. Isso fez com que ocorressem trocas culturais e miscigenação étnica entre essas várias tribos, ocorrendo em seguida o seguinte fenômeno: ritos que eram professados nas mais longínquas regiões do continente africano, em termos de divindades, cânticos e culto em geral, começaram a ser conhecidos, trocados e acomodados dentro de uma mesma senzala, por grupos de procedência diversas. A partir dessa aglutinação, teve início esse culto de origem africana, que nós conhecemos hoje como candomblé. (RAMOS, 2011, p. 17)

A religião faz parte de uma tradição cultural oral, que é passada por seus adeptos de geração em geração. Durante a perpetuação e os ensinamentos dos rituais, atua-se na busca de recuperar a essência perdida, apropriando-se do que lhe parece mais verdadeiro. Contudo, muitas vezes opera-se nitidamente com aquilo que Hobsbawm (2002) chama de invenção de tradição, no sentido de atuar como um fortalecimento de identidade e pertencimento, neste caso, como um processo afirmativo do povo negro e de seus adeptos.

Nas leituras e vivências realizadas por seus autores por diferentes casas de candomblé, principalmente nas cidades de Curitiba-PR e Goiânia-GO, pode-se perceber que no Brasil existem diferentes formas de se fazer candomblé. Muito embora os ritos apresentem grandes semelhanças, existem peculiaridades de cada casa. É muito

de Iorubalândia. (NOGUEIRA, 2017, p. 43)”

comum encontrar entre as mães e pais de santo a expressão: “foi assim que aprendi”.

Além da fluidez da cultura oral, as matrizes culturais do candomblé advêm de diferentes povos africanos e são reelaboradas ou até reinventadas no Brasil por distintos grupos étnicos, seus descendentes e seus adeptos. De casa para casa, não muda somente a linguagem das rezas, mas as próprias divindades cultuadas também podem ser outras.

Um ponto em comum que pode ser encontrado nesses rituais, independente da forma, são as expressões corporais e dançadas intimamente ligadas às práticas musicais, sobretudo, acrescidas do uso do canto. Esse é um traço marcante das religiões afro-brasileiras. Zeca Ligiero (2011), menciona a tríade “cantar-dançar-batucar” para explicar esse fenômeno. Esse conceito foi desenvolvido pelo autor a partir das teorias do filósofo congolês Bunseki Fu-kia sobre a cultura africana, que demonstra a maneira indissociável entre corporeidade, vocalidade e musicalidade nas experiências afro-brasileiras. Segundo Ligiero (2011, p. 109), “não é possível existir performance negra africana sem este poderoso trio, e o mesmo é aplicável em relação às performances afro-brasileiras.”

Na filosofia africana, uma mesma expressão pode se referir a uma série de conjuntos, tendo em vista que, para esses povos, o olhar sobre a vida não se estabelece de forma tão fragmentada como o pensamento ocidental. Por exemplo, uma mesma palavra que trata da arte, também pode tratar, ao mesmo tempo, do movimento do corpo, de questões políticas e espirituais secretas. Esse é o caso da palavra N'kinsa.

Tiganá Santana Neves Santos, estudioso da cosmologia africana, em sua tese de doutorado (2019), traduz um dos manuscritos do filósofo Bunseki Fu-kia e comenta sobre essa composição multisignificante de uma mesma expressão:

Essa sorte de Nganga Nkisi, que vive, no traduzir, uma experiência de doação, se ainda resgatarmos o radical kinsa, é alguém que dança entre os mundos, tem flexibilidade, faz arte. A palavra N'kinsa, proveniente do radical mencionado, evoca, de acordo com Fu-Kiau (1978, manuscrito, p.210), um “movimento rítmico do corpo”. N'kisi é também um objeto, puramente artístico, ensina-nos Fu-Kiau, ao tempo em que N'kinsi é “necessidade, valor” (FU- 115 KIAU, 1978, manuscrito, p.210). N'kisi é um objeto-diploma (como n'lunga) a oficializar uma especialidade, por exemplo, política ou espiritual secreta. O Nganga Nkisi é um diplomata que serpenteia o seu saber;

especializou-se em segredos que não sabe; transita entre os sistemas por necessidade. (SANTOS, 2019, p. 174-175)

Resta-nos perceber que ao estudar manifestações e/ou religiões da cultura afro-brasileira precisamos entender as partes em seu todo. Torna-se necessário romper com o pensamento cartesiano ocidental, que nos impele a todo tempo organizar os objetos, separadamente, a fins de estudo. Vemos aqui que, para se desenvolver uma pesquisa no âmbito do candomblé e da umbanda, precisamos compreender todos os aspectos que perpassam e circundam o evento.

Música, dança, canto, expressões, religiosidade, contexto social, histórico e político, ancestralidade, teatralidade, entre outros, devem ser levados em conta e ponderados em seu grau de importância para o entendimento do todo.

1.3. TUFOY - Tenda de Umbanda Filhos de Oxalá e Yemanjá

A TUFOY foi fundada no dia 25 de julho de 1994, tendo como principal propósito o desenvolvimento de práticas religiosas que seguem princípios da Umbanda e do Candomblé. Seu babalorixá e dirigente espiritual é Pai Edson de Oyá. Além dos trabalhos religiosos, Edson possui graduação em licenciatura em pedagogia e tem atuado na direção geral de uma escola municipal de ensino fundamental e na direção da Escola de Samba Imperatriz da Liberdade.

A casa ficou amplamente conhecida na cidade de Fazenda Rio grande, região metropolitana de Curitiba, por realizar, anualmente, todo o mês de abril, desde o ano de 2011, a Carreata de Ogum, que tem mobilizado grande parte do município e já chegou a reunir mais de 700 pessoas. A casa também se destaca pelas tradicionais festas de São Cosme e Damião (divindades crianças chamadas de Erê), de Dona Maria Padilha (um dos arquétipos de Pombagira) e de Senhor Zé Pelintra (um dos arquétipos da entidade de Exu).

Entre outras coisas, a casa também fomenta atividades culturais de contação de histórias relacionadas à mitologia africana para crianças, reuniões e ensaios da escola de Samba Imperatriz da Liberdade e trabalhos formativos com palestras e cursos voltados para a educação social.

Na TUFOY, no mês de outubro, são realizadas atividades diferenciadas que visavam fortalecer o mês do “Outubro Rosa”, tendo a segunda edição da performance-ritual como parte da programação. O “Outubro Rosa” diz respeito a uma campanha anual desenvolvida mundialmente nesse período, com o intuito de tratar de assuntos relacionados a saúde da mulher, em especial o diagnóstico precoce e

o tratamento do câncer de mama e do colo de útero.

A produção da performance-ritual foi realizada pela Companhia do Intérprete, grupo do qual alguns dos autores desse artigo fazem parte, atuando de forma significativa no projeto. A direção geral do trabalho foi realizada por Elderson Melo.

O programa e roteiro de ações foi construído de forma coletiva, com a participação de Helder de Miranda, juntamente com Elderson Melo e Xochitzin Patrícia Ordaz. A produção executiva do evento contou com o auxílio de Elderson Melo e Vanilda Oliveria.

Atuaram como oficineiros e performers Helder de Miranda e Elderson Melo. As experiências sonoras do trabalho foram concebidas e executadas por Helder Carlos de Miranda. A orientação espiritual do trabalho foi realizada por Pai Edson de Oyá e Pai Ari, Dofono de Oxalá.

1.4. Riso, Performance e Ancestralidade Feminina

No dia 21 de outubro de 2021 foi realizada a performance-ritual *Àdùrà das Yabás*, com carga horária de três horas de duração. No encontro tivemos um público médio de 10 mulheres, na TUFOY em Fazenda Rio Grande, região metropolitana de Curitiba.

O evento foi destinado principalmente ao público feminino, contudo, também foi aberta a homens interessados no assunto. Para as participantes solicitou-se: que viessem com roupas confortáveis para realizar práticas corporais; que cada uma trouxesse um objeto feminino pessoal que pudesse ser trocado com outras integrantes; e que trouxessem uma saia rodada ou, na falta dela, um lenço grande para assumir a mesma função.

A performance-ritual realizada possuiu um caráter experimental e em cada evento realizado novos elementos puderam aparecer, serem adaptados ou ainda suprimidos. Foi estruturada sem uma dramaturgia convencional, como um *Work in Process* (COHEN, 2004), um trabalho construído em processo seguindo linhas de forças para o roteiro de ações. O acontecimento nunca foi entendido como um trabalho final, mas como parte de um processo que poderá se modificar, conforme suas aplicabilidades.

O trabalho reuniu experiências de diferentes lugares dos autores desse artigo, especialmente do teatro, dos estudos de comicidade, da teatro-educação e das religiões e cultura afro-brasileira. Muito embora o trabalho tenha sido estruturado como uma mescla de várias propostas, o que norteou as escolhas do repertório visual, dos exercícios, músicas e danças foi, principalmente, o arquétipo ancestral da Pombagira.

Entende-se aqui, tendo como perspectiva ensinamentos de terreiro, que as entidades na linha de Pombagira sejam ancestrais femininas. Ou seja, mulheres que viveram na terra há tempos atrás e que têm o poder de incorporar em pessoas vivas para atender pedidos e realizar trabalhos. Essa incorporação tem como propósito, entre outras coisas, transmutar energias ruins por meio de traços femininos dessa ancestral. Ela carrega elementos muito particulares das mulheres, que por muitas vezes acabam sendo desprezados socialmente.

As pombagiras são divindades femininas que durante o ritual podem cantar, dançar, gargalhar, falar coisas importantes ou vão para provocar o riso, dar conselhos amorosos, fumar, beber, entre outros. Nos rituais das religiões afrobrasileiras, tais ações realizadas pelas pombagiras são aceitas e até esperadas. Em contraponto, na sociedade ocidental essas ações quando realizadas por uma mulher são desprestigiadas e julgadas como imorais, tendo em vista um sistema patriarcal que aprisiona os corpos femininos em lugares preestabelecidos e determinados por estruturas machistas.

Nesse sentido, os professores e pesquisadores Marcelo Barbosa dos Santos e Rubenilson Pereira Araujo (2020) comentam sobre a contribuição da figura da Pombagira para perspectivas feministas:

Assim, podemos considerar que esta figura tão emblemática para as religiões de matriz africana acaba sendo, também, muito importante para a sociedade em que vivemos, mesmo que seja uma sociedade carregada de princípios morais e dogmas religiosos cristãos, machista e sexista, pois a atitude dessa entidade nos terreiros de religiões afro-brasileiras está contribuindo progressivamente para o fortalecimento do feminismo em geral, principalmente o feminismo negro por meio de sua atuação firme, alegre e extrovertida que de certa maneira fortalece o despertar racionalizante nos povos dessa nação fazendo com que se “quebre”, gradativamente, os estereótipos construídos acerca de que tudo que ‘vem de preto é coisa do mal e ruim’ e tudo que ‘vem de uma mulher que ri, gargalha, dança, bebe e fuma’ é mulher de “rua”; mulher da “vida”. (2020, p. 57)

Tendo como base alguns dos pressupostos do arquétipo da Pombagira, ou seja, de uma ancestral feminina afro-brasileira, é que as experiências da performance-ritual foram organizadas

O evento foi sistematizado em três momentos sequenciais que acessam estados diferenciados: a limpeza energética, as vivências teatrais e a escrita e leitura da carta. O primeiro momento refere-se ao tributo às mulheres “*Àdùrà das Yabás*” que ocorre no início da performance-ritual e tem como objetivo realizar uma limpeza

energética por meio de diferentes símbolos, signos e deslocamento de tempo e espaço.

Seguimos para as vivências teatrais e artísticas que desenvolvem estados relativos à ancestralidade feminina e ao riso, tendo por base elementos da cultura afro-brasileira. Na terceira parte, encerramos a performance-ritual com a escrita e leitura de uma carta direcionada à uma ancestral feminina de cada uma das participantes. Finalizamos brindando o acontecimento e compartilhando os alimentos preparados para o evento.

Após a leitura de todas as cartas, fizemos uma roda de conversa final para que todas as mulheres pudessem compartilhar as vivências do dia. Este momento faz parte de uma prática quase tradicional em experiências teatrais. Temos o hábito, ao final de vivências artísticas, de compartilhar avaliações pessoais sobre o acontecimento. No psicodrama (MORENO, 1983) também existe essa prática, entendida como o momento de partilhar as emoções, afetos e percepções individuais. Nas manifestações culturais afro-brasileiras essa prática também pode ser percebida, como é o caso de algumas rodas de capoeira, que depois que se encerra o ritual é aberta a fala para mestres e participantes comentarem e significarem o acontecimento.

As ações do evento seguiram um roteiro geral com 07 (sete) movimentos distintos, descritos a seguir:

Movimento 01: Entrada com o altar feminino e apresentação das participantes e objetos pessoais

Figura 1 e 2 – Fotografias da ambientação do espaço criado para a performance-ritual realizada no dia 21/10/2021.



Fonte: Acervo do Tufoy. Foto de Thuani Mattos.

O espaço foi organizado no salão do terreiro de maneira a proporcionar um ambiente acolhedor e que fortalecesse o espírito coletivo. A primeira estratégia adotada foi organizar acomodações para que

as mulheres formassem uma roda, juntamente com os performers. Na imagem podemos notar que todas estão sentadas de forma confortável para que possam emergir aos poucos nas propostas.

A roda foi um elemento que contribuiu para o fortalecimento do coletivo. As mulheres, juntamente com os performers, puderam trocar olhares, se conectar com o todo. Nessa disposição, todos podiam observar as ações e acompanhar o trabalho de maneira participativa.

A roda, por si, convida as participantes a adentrar na performance-ritual. Sem impor limites, o espaço se mantém aberto. As energias circulam. Mesmo que a pessoa não adentre a roda, o espaço vazio te convida. Existe uma energia aberta no meio do círculo, que indica a falta de algo. Essa falta causa vontades de ocupação, de preenchimento, de movimento.

Estar em roda expõe uma política afirmativa de respeito mútuo, todos ocupam os mesmos lugares. O processo de estar em roda pode destituir a ideia de hierarquia. Ou, neste caso, de uma pessoa que está disposta a falar ou professorar. Todos participam, propõem coletividade.

A roda remonta muitas práticas corporais da cultura afro-brasileira. O candomblé se faz e se dança em roda; a capoeira propõe roda; o samba de roda leva essa organização no próprio nome; assim como muitas outras manifestações. Na proposta, essa organização espacial procurou promover a integração social e conectar as pessoas com as memórias ancestrais da cultura negra.

Movimento 02: Limpeza energética durante o tributo às mulheres;

Movimento 03: Completação do altar feminino com os objetos;



Figura 3 e 4 – Fotografias de momentos da limpeza energética e de da criação do altar feminino, parte da performance-ritual realizada no dia 21/10/2021.

A imagem apresenta os objetos deixados, individualmente, no altar feminino e parte do processo de limpeza energética realizado

com as mulheres (para isso foram utilizados elementos simbólicos como: água, ovos, fitas, abraços, danças, músicas, giros, entre outros). Ao trazerem seus objetos para compor o altar, as mulheres compartilham com a performance-ritual suas histórias, seus anseios e seus símbolos. Essa prática pode criar a sensação de pertencimento e de coletivo. Um grupo que se completa a partir da coletividade e da individualidade de cada mulher, em comunhão com todos os objetos e símbolos que significavam o altar feminino.

Movimento 04: Vivências teatrais e experiências artísticas com base no riso e na ancestralidade feminina;



Figura 5 e 6 – Fotografias do jogo pakalala, parte da performance-ritual realizada no dia 21/10/2021.

Em roda, pedimos às mulheres que apoiassem suas mãos na cintura formando a posição Pakalala, depois realizamos algumas danças acompanhadas de pontos de umbanda, cantados para Pombagira. Essa posição refere-se à uma postura corporal que mantém as duas mãos nos quadris, sendo considerada um gesto de desafio. Essa postura aparece de forma recorrente em pombagiras incorporadas e, também, nas manifestações de orixás femininas. Manter as mãos sobre os quadris aflora aspectos da sensualidade feminina, na medida em que contribui para movimentações da cintura, ombros e pernas. Além disso, por deixar o peito aberto, a mulher, as entidades de Pombagira ou mesmo as orixás femininas se colocam prontas para enfrentar os desafios que aparecem à sua frente.

Sobre essa postura adotada por algumas entidades de Pombagira, Zeca Ligiéro (2011) comenta que:

Entre as poses assumidas pelos médiuns, está, especialmente, a pose “pakalala”, a qual se tornou a pose clássica da pombagira, com as mãos nos quadris e uma atitude desafiadora, de enfrentamento. As pernas semiabertas, com os joelhos ligeiramente dobrados, elas parecem guerreiras prontas para o ataque. (2011, p. 159)

Manter o corpo da posição pakalala propõe um estado de alerta ao

corpo. Remete e rememora a postura da Pombagira, uma ancestral feminina astuta que se mantém em estado de prontidão, tanto para a defesa quanto para o ataque. Acreditamos que ao evocar essa imagem para performance-ritual poderíamos resgatar algumas figuras arquetípicas da cultura negra e liberar o corpo para algumas possibilidades que seriam trabalhadas.

Movimento 05: Escrita e leitura de cartas às ancestrais;



Figura 7 e 8 – Fotografias do momento da escrita e leitura das cartas como parte da performance-ritual realizada no dia 21/10/2021.

Inicialmente pedimos para que todas fechassem os olhos. Orientamos que tentassem se reconectar com a ancestral feminina escolhida desde o início do encontro, que se lembrassem de algumas características particulares, tom de voz, cheiro, modo de agir e de pensar. Procurassem sentir essa ancestral se aproximando. Até que ela fizesse parte do seu corpo, próximo da ideia de incorporação que se tem na umbanda e, também no sentido de se sentir ocupando este papel, em uma perspectiva psicodramática. Evocando essa energia para o aqui e agora.

Orientamos que, individualmente, cada uma delas apresentasse sua ancestral como se fosse ela própria. O texto para apresentação sugerido foi: “Olá, eu sou (nome da ancestral)”. Essa perspectiva traz uma conexão diferenciada com a pessoa que foi evocada, passando a deixar de apenas lembrar da pessoa para se colocar no lugar dela. Assumir esse papel.

Mantendo essa energia, pedimos para que cada uma das ancestrais incorporadas escrevessem uma carta para a sua menina. Na umbanda costumamos chamar de menina ou de cavalinho a pessoa que está incorporando as entidades. Entendemos aqui uma associação a esse estado, sem necessariamente incorporar as figuras tradicionalmente sagradas da umbanda. Elas incorporaram aqui suas próprias histórias,

que foram revisitadas ao vivenciarem um novo papel ou personagem de seu passado.

Durante a escrita da carta algumas sonoridades e movimentações corporais, realizadas no início do evento, foram retomadas. Giros, cantigas em ioruba, sonoridades vocais e instrumentos sonoros acompanharam o momento da escrita como uma forma de fortalecer o sagrado e sacralizar as ancestrais escolhidas para o trabalho.

Após o término da escrita das cartas, pedimos às mulheres que viessem à frente da roda, onde estava posicionado o altar feminino para a leitura das cartas. Pedi para que elas mantivessem a ancestral incorporada e que essa figura lesse a carta para a sua menina.

Assim como no momento da escrita, também no momento da leitura da carta algumas mulheres deixavam as lágrimas escorrerem. Era muito impressionante observar duas figuras interagindo ao mesmo tempo: a ancestral incorporada que lia a carta e a menina que seguia chorando ao escutar as palavras. Aqui, essa figura incorporada, provocava em sua menina emoções instantâneas, e a mesma retroalimentava sua ancestral. Era possível observar duas energias conectadas e reagindo de maneira diferente: uma figura mítica, a ancestral, que mantém o padrão lógico do exercício lendo a carta; e uma figura real, a mulher, que perde as condutas esperadas derramando lágrimas ao ouvir tais palavras.

Além do estado que podia ser observado em frente da roda, com o altar de fundo, podíamos observar outras mulheres também derramando lágrimas. Uma sororidade feminina parecia estar instaurada. As palavras organizadas e lidas pela ancestral faziam a menina que lia chorar; ao mesmo tempo esse conjunto também sensibilizava outras mulheres. Podemos entender que esse conjunto trazia consigo realidade, encenação, fantasia e ancestralidade. Essas energias congregadas faziam com que elas se identificassem com a ancestral de sua colega, com sua história, com seu sofrimento.

Movimento 06: Encerramentos com brinde à ancestralidade feminina;

Movimento 07: Troca de objetos femininos e confraternização com os alimentos.



Figura 9 e 10 – Fotografias do encerramento da performance-ritual realizada no dia 21/10/2021.

No final do encontro, foram servidos espumantes de frutas vermelhas colocadas em taças. A taça foi escolhida tendo em vista ser um elemento importante para o arquétipo da Pombagira que, geralmente, quando está incorporada, carrega esse acessório como uma forma de brindar a vida e a existência feminina.

Além disso, a taça e a bebida possuem um símbolo importante que marca vários eventos sociais de diferentes culturas. Com a taça celebram-se datas comemorativas, encontros significativos e até serve como um elemento oferecido para homenagear alguém em especial. Neste dia estávamos celebrando as mulheres, as Yabás, a arte, o teatro, o riso, a cultura afro-brasileira, mas, em especial, a ancestralidade feminina.

1.5. Considerações finais

O rir, dançar, cantar e performar integram elementos da incorporação de deidades femininas do terreiro, especialmente da Pombagira, que, no entendimento da liturgia sagrada, nos acompanham, influenciam e iluminam nossos caminhos e nossa existência.

Na performance-ritual evocamos diversos segmentos da ancestralidade feminina, seja no âmbito religioso, ou mesmo no campo simbólico, artístico, terapêutico e pessoal. Essas energias foram retroalimentadas durante todo o evento para que se pudesse acessar os campos do riso e da ancestralidade feminina.

Entendemos que este trabalho, ao se desenvolver de forma coletiva alinhando artistas e mentores espirituais da casa TUFOY, pode contribuir para valorizar e recolocar novos saberes nos campos de processos afirmativos por meio da arte e da religião. A evocação dos elementos estéticos dessas figuras sagradas demonstrou-se como potente catalizador no desenvolvimento de fortalecimento de vínculo, protagonismo social, pertencimento e identificação positiva

de mulheres.

Dessa maneira, novas possibilidades de experiências terapêuticas para fortalecimento de vínculo e pertencimento social podem emergir por meio da relação e de encontros entre artistas, mestres, xamãs, curandeiros e curandeiras, parteiras, cantores, foliões, lavadeiras, entre outros. Embreados nas manifestações culturais populares e na arte contemporânea (que propõe os estudos da performance cultural), vinculadas aos rituais sagrados, somos conduzidos por nossas intencionalidades poéticas como pesquisadores, artistas e mentores espirituais.

Aqui, também, finalizamos o texto com o mesmo corrido (cantiga) da Capoeira Angola cantado para encerrar a performance-ritual Àdúrá das Yabás.

Cantamos pra subir!

Adeus povo bom adeus

Adeus eu já vou-me embora!

Pelas ondas do mar eu vim Pelas ondas do mar eu vou-me embora!

Adeus povo bom adeus

Adeus eu já vou-me embora!

Pelas ondas do mar eu vim Pelas ondas do mar eu vou-me embora!

1.6. Referências Bibliográficas

BARBIER, R. *A pesquisa-ação. Tradução de Lucie Didio. Brasília: Liber Livro Editora, 2007.*

COHEN, Renato. *Working in progress na cena contemporânea. São Paulo: Perspectiva, 2004.*

GUSMÁN, Patricia Ordaz. *Do canto ritual do Mara'Akame ao 'El canto de lo sagrado': A cantografia do sagrado ou perform(ando) ancestralidades. Dissertação (Mestrado em Performances Culturais) – Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2021.*

HOBBSAWM, E. J. *Tempos interessantes: uma vida no século XX. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.*

LIGIÉRO, Zeca. *Corpo a corpo: estudo das performances brasileiras. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.*

MELO, Elderson Melo de. *O Riso Invade a Educação: uma (des) proposta a pedagogia do cômico. 2016. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2016.*

MORENO, J.L. *Fundamentos do Psicodrama. São Paulo: Summus, 1983.*

RAMOS, Eurico. *Revendando o Candomblé. Rio de Janeiro: Mauad Editora Ltda, 2011.*

SANTOS, Marcelo Barbosa dos Santos. ARAUJO, Rubenilson Pereira. *A Entidade Pombagira e O Sagrado Feminino na Obra de Jorge Amado: Representação de uma Identidade Empoderada. Revista Porto das Letras, Vol. 6, Nº 2. 2020.*

SANTOS, Tiganá Santana Neves. *A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo – USP, 2019.*

ANEXO 01

FORMULÁRIO DE ENVIO DE ARTIGO

1. Dados Pessoais:

Autor 01:

Nome: Elderson Melo

CPF: 52521974234

RG: 129334223

Órgão Emissor: SSPPR

Endereço: Rua Juvenal Cardoso Gomes, 110

Município: São José dos Pinhais

Estado: PR

CEP: 83183000

E-mail: eldersonmelo@gmail.com

Autor 02:

Nome: Helder Carlos de Miranda

CPF: 06284895950

RG: 86893169

Órgão Emissor: SSPPR

Endereço: Rua Juvenal Cardoso Gomes, 110

Município: São José dos Pinhais

Estado: PR

CEP: 83183000

E-mail: helderdemiranda@gmail.com

Autor 03:

Nome: Edson Luiz Verbanek da Maia

CPF: 87370263991

RG: 48712126

Órgão Emissor: SSPPR

Endereço: Rua São Constantino 77

Município: Fazenda Rio Grande

Estado: PR

CEP: 83829112

E-mail: magia-cigana@hotmail.com

2. Dados profissionais/Acadêmicos Autor 01:

Órgão/Instituição afiliação: Companhia do Intérprete

Cargo/Função/curso: Artista-pesquisador

Autor 02:

Órgão/Instituição afiliação: Universidade Federal de Goiás

Cargo/Função/curso: Doutorando

Autor 03:

Órgão/Instituição afiliação: Prefeitura Municipal de Araucária

Cargo/Função/curso: Professor

3. Artigo Título do artigo Submetido: RISO, PERFORMANCE E ANCESTRALIDADE FEMININA NO TERREIRO TUFOY - TENDA DE UMBANDA FILHOS DE OXALÁ E YEMANJÁ

ARTIGO VIII

INTOLERÂNCIA RELIGIOSA E RACISMO RELIGIOSO CONTRA OS “POVOS DE TERREIRO” NO AMBIENTE LABORAL: AS DEFICIÊNCIAS NO ENFRENTAMENTO DA PROBLEMÁTICA

EMANUELA CATUNDA DA SILVA

RESUMO:

Este artigo aborda o fenômeno da intolerância e discriminação religiosa praticada contra “povos de terreiro” no ambiente laboral, partindo da observação de que há marcos jurídicos internacionais e nacionais com conteúdo protetivo para esse grupo social, entretanto, ainda persistem algumas limitações mesmo depois da edição de convenções, decretos e leis, no que diz respeito ao enfrentamento dessa problemática.

Palavras-chave: intolerância religiosa; povos de terreiro; legislação; limitações.

Introdução

Muito embora haja legislações em âmbito internacional e nacional que promovam os direitos humanos, visem o combate a qualquer tipo de discriminação, incluindo a religiosa, a qualquer categorial social, ou ainda, por exemplo, campanhas de combate a intolerância religiosa, identidades sociais como “povos de terreiro”, ainda permanecem sendo alvo das práticas de intolerância religiosa, inclusive no ambiente organizacional.

Quando falamos “povos de terreiro”, nos referimos as pessoas que possuem vínculos com as comunidades religiosas de matriz africana, ou afro-indo-brasileira, em que desdobram-se nas multiplicidades que envolvem Candomblé, Umbanda, o Xangô, a Jurema, e dentre outros. Como bem pontua Fernandes de Oliveira (2020, p.4) , esse é um termo genérico, que tenta abarcar uma multiplicidade de indivíduos que possuem uma matriz em comum. Contudo, até que ponto o termo guarda-chuva, “povos de terreiro”, nos poderá ajudar a compreender as multiplicidades das práticas?

É sabido que os praticantes ao utilizarem a palavra “terreiro”, referem-se ao local de realização dos cultos as divindades específicas de cada uma dessas religiões, bem como é ao local de prática dos seus respectivos rituais, e por este motivo, considerado como sagrado.

Inclusive, a auto identificação ou o autorreconhecimento desses povos, consiste numa vitória que foi formalizada com o Decreto 6.040 de 2007 que instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais, e que entre outras coisas, possibilitou a estes povos a se identificarem como tal, com vistas a obtenção de direitos e garantias fundamentais específicas. Outros direitos relativos aos povos de terreiro também estão presentes na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, nesse caso, esse grupo está incluído na categoria de “povos tribais”. Tal classificação ainda carece de uma maior especificidade que deveria ser atribuída aos “povos de terreiro”.

Pretendo elucidar que se faz necessário fazer uma interpretação que estenda esses direitos a alguns grupos específicos, muito embora tenhamos uma extensa legislação internacional e nacional que trata de uma forma ou outra sobre discriminações por motivações religiosas ou sobre a necessidade de inclusão social desses grupos tradicionais tidos como vulneráveis. Não há um direcionamento especial das leis aos “povos de terreiro”, caracterizando uma proteção genérica a “povos tradicionais”, cabendo ao judiciário estender esses direitos a essa população, identificando a limitação categórica das

referências legais em questão.

Portanto, o artigo tenta, de alguma forma, contribuir para a compreensão da intolerância religiosa, e como isso tem reflexos no ambiente de trabalho. Ressalto a dificuldade no colhimento dos dados quantitativos em relação a intolerância religiosa contra os povos de terreiro nas nossas plataformas de busca como o site do Tribunal Superior do Trabalho, o site Jus Brasil e o MPT busca. Isto é, nos indica que há uma deficiência considerável no mapeamento dos processos envolvendo a intolerância religiosa no mundo do trabalho contra, especialmente, os povos de terreiro. Quais as limitações no enfrentamento desse problema no ambiente de trabalho que atinge direta e cotidianamente as pessoas do grupo social “povos de terreiro”?

Os povos de terreiro e o racismo

O racismo é um fenômeno social, político e cultural extremamente complexo que encontra suas raízes na era da colonização no Brasil. Tal fenômeno é definido como uma prática de discriminação em decorrência do aspecto étnico-cultural do indivíduo que é a vítima, e nesse sentido, uma pessoa ou um grupo se coloca como superior a vítima por ser pertencente a uma categoria étnico-racial considerada mais valorizada. Cada uma dessas religiões que foram citadas anteriormente na introdução deste artigo, apesar de serem muito parecidas e muitas vezes confundidas entre si, possuem singularidades e especificidades para além daquelas de influência africana.

Desse modo, trago alguns exemplos para romper com o engessamento da categoria. O candomblécismo e o xangô são duas identidades religiosas que em vários momentos se misturam com o catolicismo, em que figuras são consideradas sacras por ambos. Essa mistura de aspectos religiosos de religiões diferentes é fruto de uma estratégia nascida logo quando os negros se estabeleceram no país para que pudessem cultuar seus deuses (orixás) de forma mais segura, fazendo referência ao catolicismo (Neris, 2017, p.3). Já a Jurema, segundo Motta (2020), é uma das tradições religiosas que se inclui no amplo conceito de “povos de terreiro” como sendo uma das pioneiras, ao menos no nordeste do Brasil. A religião ou como alguns preferem chamar de “ciência da jurema” traz consigo influências da pajelança indígena presente nos sertões nordestinos e do xamanismo.

Esses indivíduos, em sua maioria negros, sofrem literalmente na pele o racismo, simplesmente pela sua cor de pele, em que tem nas suas raízes históricas e culturais, são rebaixadas, desvalorizadas

e desrespeitadas por aqueles pertencentes a categorias sociais dominantes: brancos e cristãos. No ambiente de trabalho, tais práticas também ainda se fazem presentes, seja entre empregador e empregado ou até mesmo entre os funcionários.

A intolerância religiosa se expressa de diversos modos entre os indivíduos, seja a partir do constrangimento numa entrevista, ao perguntar a fé que determinado candidato professa, da proibição do uso de acessórios sagrados – às vezes visto como necessários pelos devotos –, ou no recrutamento direcionado a pessoas de religiões específicas para serem aceitas nos cargos, através de situações vexatórias que se traduzem em xingamentos, insinuações e provocações. Para exemplificar a gravidade, o processo de número 01786-2013016-10-00-6, TRT-10,¹ traz o caso da funcionária que fora dispensada pela sua religião e ainda fora agredida verbalmente pela empregadora que utilizou os termos “macumbeira” e “mãe de santo” se referindo a empregada despedida. Sendo assim, é perceptível que existem várias formas sutis ou explícitas de práticas a intolerância religiosa, nas quais as que mais sofrem com esse fenômeno no nosso país são justamente as religiões de matriz afro-indobrasileira que chegam a atingir o patamar de 59% das denúncias relativas a tal prática.²

Porém, a liberdade religiosa é um direito garantido constitucionalmente, por força do Artigo 5º, inciso VII, da nossa Constituição Federal de 1988, que preconiza o seguinte: VI - e inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias. Por mais que seja uma garantia constitucional, ainda não temos a dificuldade de sustentar esse direito aos religiosos e praticantes da religião de matriz africana.

Além disso, existem outros diversos textos normativos direcionados a: inclusão de grupos vulneráveis na sociedade, no mundo do trabalho e também ao combate a discriminação de qualquer espécie, inclusive a religiosa. A título de exemplo temos a Convenção 111 da OIT, que fora aprovada em 1964 pelo Decreto Legislativo de nº 104 e ratificada em 1965, que adota diversas disposições a fim de combater a discriminação no ambiente de trabalho por considerar a discriminação como um ato de violação aos direitos humanos.

1 Disponível em: <https://trt-10.jusbrasil.com.br/jurisprudencia/137934588/recurso-ordinario-ro1786201301610006-df-01786-2013-016-10-00-6-ro/inteiro-teor-137934597> Data de acesso: 14/1/22

2 Disponível em: https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/cidades/2019/11/11/interna_cidadesdf,805394/religoes-dematriz-africana-avos-de-59-dos-crimes-de-intolerancia.shtml Data de acesso: 14/1/22

A convenção de 169 da OIT, outro texto normativo, foi ratificada pelo Brasil com o Decreto 143 de 2002; ela também surgiu no intuito de proteger os direitos relacionados aos “povos indígenas e comunidades tribais” e garantir a sua inclusão em todos os âmbitos sociais, inclusive no mundo do trabalho, e nesse sentido, a convenção tem uma parte especial que trata sobre as questões relacionadas ao ambiente laboral.

Temos também o Decreto Legislativo 9571/2018 que trata sobre a garantia dos direitos humanos pelas empresas brasileiras, de quaisquer espécies, estabelecendo algumas diretrizes e eixos orientadores. Nesse sentido, há alguns artigos importantes a serem destacados que guardam relação com o mundo do trabalho, quais sejam os Artigos 5º, I e II, alínea c e o Artigo 8º, alínea x.

Para casos envolvendo lesão a direitos coletivos, temos uma alternativa de caráter mais posterior e repressivo que é a Lei 7347/1985, a Lei de Ação Civil Pública (LACP), não necessariamente voltada a “discriminação religiosa” em si, mas que determina que em casos que envolvam agressões que gerem danos morais e patrimoniais a determinados grupos raciais, étnicos ou religiosos, a propositura de ações civis públicas, e o Ministério Público do Trabalho é figura legitimada para tal. (vide Artigos 4º e 5º, I, LACP).

Vê-se, portanto que há uma extensão legislação que visa combater a discriminação dentro do ambiente de trabalho, e a inclusão dos povos tradicionais, no âmbito internacional, a exemplo das convenções da OIT ou no âmbito nacional, com a nossa Constituição e os decretos que foram explicitados acima.

A trajetória dos povos de terreiro no Brasil: ontem e hoje, reflexos e reflexões

Os negros trazidos ao Brasil para serem utilizados como mão-de-obra, bem como os indígenas que aqui habitavam já possuíam seus credos e suas religiões. Segundo Neris (2017) com a vinda dos jesuítas, cuja missão era tentar propagar a fé católica e resgatar o poderio da Igreja Católica, as outras religiões presentes no território brasileiro foram literalmente “demonizadas”.

Especialmente no século XVII, os negros que foram trazidos para servirem de mão-de-obra para o sistema da escravidão e os indígenas que já aqui habitavam sofreram diretamente com as com as Ordenações Filipinas que vigoraram de 1603 a 1830 e criminalizava a blasfêmia de Deus e dos santos católicos e a bruxaria (Neris, 2017, p.2). Um século depois, o Código Imperial de 1831 veio a criminalizar

o culto ou confissão de religião não oficial do Império, à época, a religião católica. Além disso, considerava os cultos realizados por escravizados como atentado ao Estado e à moral pública presentes no artigo 276 do Código Imperial, de 1831 (Neris, 2017, p.2).

Até na atualidade, o curandeirismo permanece tipificado pelo Código Penal de 1940 no seu Artigo 284 e reconhecido no imaginário social como uma prática dos povos de terreiro, perpetuando institucionalmente e com o respaldo estatal, a prática da intolerância religiosa contra esses grupos. O racismo e a intolerância religiosa contra os negros e povos de terreiro é, portanto, uma chaga social que acompanha o Brasil até atualmente, trazendo várias consequências para as pessoas que fazem parte dessa população.

Essa realidade, para muitos pode parecer fictícia, ultrapassada ou, no mínimo, invisível, mas segundo o Atlas da Violência de 2021 que analisou quantitativamente, entre outros pontos, a taxa de homicídio da população negra em relação a população branca concluiu que,;

Em 2019, os negros (soma dos pretos e pardos da classificação do IBGE) representaram 77% das vítimas de homicídios, com uma taxa de homicídios por 100 mil habitantes de 29,2. Comparativamente, entre os não negros (soma dos amarelos, brancos e indígenas) a taxa foi de 11,2 para cada 100 mil, o que significa que a chance de um negro ser assassinado é 2,6 vezes superior àquela de uma pessoa não negra. Em outras palavras, no último ano, a taxa de violência letal contra pessoas negras foi 162% maior que entre não negras. Da mesma forma, as mulheres negras representaram 66,0% do total de mulheres assassinadas no Brasil, com uma taxa de mortalidade por 100 mil habitantes de 4,1, em comparação a taxa de 2,5 para mulheres não negras.

O que esses dados nos mostram? Os desdobramentos concretos das práticas de racismo que se desdobram até o presente momento, uma vez que, a população branca tem seus índices de homicídio mais baixos do que a população negra. E quando analisamos a partir da redução dessas taxas, a população branca sai com uma redução maior da taxa de homicídios do que a população negra, como é possível de observar nos dados supracitados.

As consequências das práticas de intolerância religiosa as vezes são perceptíveis, quando ganham repercussão em canais de mídia, nos rádios e nas TV's, como foi o caso da menina Kaylanne,³ uma

3 Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/arquivos/artigos/1375-atlasdaviolencia2021completo.pdf> Data de acesso: 12/1/22

4 Matéria disponível em: <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2015/06/>

adolescente de quatorze anos que fora apedrejada no Rio de Janeiro em 2015, logo após ao sair do culto do seu terreiro de Candomblé, e que relatou ter escutado que ela “iria pro inferno e que Jesus estava voltando” pelos seus agressores.

Outros significativos exemplos: o assassinato de líderes, a depredação de templos, casas e santuários, as difamações, agressões verbais e físicas entre pessoas de diferentes religiões. Recentemente, no primeiro dia deste ano, 2022, o Terreiro das Salinas da cidade de São José da Coroa Grande, localizada no estado de Pernambuco também foi alvo de intolerância religiosa, como relata a matéria veiculada no site Brasil de Fato, citada abaixo:

No litoral sul de Pernambuco, o Ilê Axé Ayabá Omi, também conhecido como Terreiro das Salinas, que fica no município de São José da Coroa Grande, foi surpreendido no primeiro dia do ano com um incêndio. Seguindo a tradição Jeje-nagô, o terreiro foi fundado há dois anos pelo babalorixá Lívio Martins.

As chamas surpreenderam os filhos da casa. Uma delas é Vanessa Ferreira, filha de santo no terreiro há mais de um ano. “O sentimento é de revolta, porque o tempo todo as pessoas querem apagar nossa história, nossa identidade, nosso modo de vida... até porque o candomblé não é só uma religião, é um modo de vida, de história ancestral”, lamenta (Grifo próprio)

Assim, a intolerância religiosa caracteriza-se como um fenômeno social, cultural, histórico e político, complexo tal qual o racismo, no qual, as religiões como o Candomblé, Umbanda, Xangô, Jurema etc. são diariamente atacadas, tanto em espaços públicos, quanto nos privados, inclusive no ambiente de trabalho, quando deixam de usar alguns acessórios que indicam a qual religião pertence, quando evitam se identificar como devoto de tal religião, quando não há abertura para o gozo de dias considerados sagrados, ainda que isso seja compensado com horas extras, quando se sentem hostilizados ou observados e até mesmo agredidos.

Os conflitos no mundo do trabalho envolvendo questões religiosas

No ambiente de trabalho diversas práticas que configuram intolerância religiosa podem acontecer, manifestada através de

menina-vitima-de-intolerancia-religiosa-diz-que-vai-ser-dificil-esquecer-pedrada.html Data de acesso: 12/1/22

5 Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2022/01/05/terreiro-e-incendiado-no-litoral-sul-depernambuco-querem-apagar-nossa-historia>. Data de acesso: 12/1/22

diversos modos hostis para com a diversidade religiosa.

A título de exemplo, vejamos a questão do proselitismo religioso institucional, que diz respeito a uma prática que pode ocorrer entre o empregador e o funcionário ou entre os próprios funcionários, ao praticar o proselitismo religioso no ambiente laboral aquele que o faz promove uma determinada fé ou religião, caracterizando uma violação a liberdade religiosa daquele que tenta ser convencido de que sua fé ou visão de mundo religiosa não é a correta.

Já o assédio moral consiste em uma conduta abusiva do empregador ou de seus funcionários, que atenta contra a dignidade e a integridade psíquica do trabalhador, fragilizando-o e desestruturando-o, com a finalidade de excluí-lo do ambiente de trabalho.

De acordo com Marie-France Hirigoyen:

o assédio moral no trabalho é toda e qualquer conduta abusiva manifestando-se sobretudo por comportamentos, palavras, gestos, escritos que possam trazer dano à personalidade, à dignidade ou à integridade física ou psíquica de uma pessoa, pôr em perigo seu emprego ou degradar o ambiente de trabalho. Pode ocorrer de diversas formas, seja diante de uma vigilância excessiva, pelo isolamento do trabalhador, deixá-lo no ócio, ou mesmo ao constrangê-lo e humilhá-lo por alguma característica pessoal, as duas últimas, mais frequentes até que o ambiente de trabalho se torne insuportável ao ponto que o pedido de demissão seja uma das consequências.

Como explicitado anteriormente, o assédio poderá ocorrer desde uma simples entrevista de emprego, na qual o candidato é questionado sobre suas preferências religiosas. A maioria dos povos de terreiro usam alguns colares que são chamados de “guias” e durante às sextas-feiras utilizam roupas brancas. De todo modo, podem ser “reconhecidos” de outras maneiras. A hostilidade e agressão podem vir em forma de apelidos pejorativos, quando alguns funcionários ou o próprio empregador começam a utilizar termos como “macumbeiros”, “mãe de santo”, “Pai de santo” e “catimbozeiro” com a intenção de desmerecer a religião da pessoa, claramente, calcada num preconceito que gera a intolerância religiosa e que já levou a judicialização em alguns casos, como por exemplo: o processo AgRRAg-29-08.2013.5.01.0013 no qual o BANCO HSBC fora condenado a pagar R\$100 mil por danos coletivos, transcrito abaixo:

6 HIRIGOYEN, Marie-France. Assédio Moral, a violência perversa no cotidiano. 19ª edição, Bertrand Brasil, 2000, p.58

O caso tem origem em ação civil pública ajuizada pelo Ministério Público do Trabalho (MPT), em janeiro de 2013, após apurar denúncia de bancária de uma agência no Rio de Janeiro (RJ) que atuava, também, como dirigente sindical. Segundo o MPT, ela fora hostilizada por gestores e por uma colega de trabalho depois de denunciar irregularidades e promover atividades sindicais.

A situação que culminou na ação se deu em 13/5/2010, quando um pó branco apareceu nas mesas dos empregados da agência. Uma colega acusou a bancária, que é umbandista, de “ter colocado pó de macumba” nas mesas e, além de fazer gestos obscenos, a chamou de “macumbeira vagabunda e semvergonha”. Mais tarde, foi apurado que o pó branco era oriundo da limpeza dos dutos do ar condicionado, (grifo próprio)

O processo de nº 0010905-70.2015.5.01.0039, do TRT – 1ª região, também serve como exemplo, na qual a ex-funcionária Dayane Cristina de Sousa Ferreira denunciou a loja Varejo S/A porque o seu superior hierárquico, o sr. Valdoilson Melo a fazia passar por várias situações constrangedoras envolvendo sua religião. Neste processo, a reclamante relatou que foi vítima de assédio moral pelo seu superior hierárquico que a fazia passar por situações vexatórias e humilhantes ao fazer piadas com a religião da mesma, que seguia os preceitos do candomblé. Uma “delas, como consta no processo, foi quando o mesmo disse que a reclamante teria trazido o ‘frango da macumba’ para almoçar; que ele retirava suas guias espirituais; ou que ela estaria fazendo trabalhos para vender bem na loja; e que pediu diversas vezes a outro funcionário evangélico para que ele retirasse os maus espíritos da loja que eram trazidos por Dayane.

Há casos também que não são levados ao judiciário, por medo de represália, conduta decorrente do abuso do poder hierárquico do empregador e medo de perder o emprego, como foi o caso de Luciana, uma vendedora de lojas que chegou a dar entrevista ao site Tribuna do Norte. Nessa entrevista, a vendedora afirmou ter sido vítima de intolerância religiosa no trabalho, em que devota da religião da Umbanda, usava roupas brancas nas segundas e nas sextas-feiras, e assim que chegava à loja, ela afirmava que a sua chefe “bufava e me olhava de cima pra baixo” e não a deixando fazer vendas grandes por

7 Disponível em: <https://tst.jusbrasil.com.br/jurisprudencia/1275434697/ag-290820135010013/inteiro-teor1275434880>. Data de acesso: 17/1/2022

8 Disponível em: <https://trt-1.jusbrasil.com.br/jurisprudencia/509332675/recurso-ordinario-ro109057020155010039-rj/inteiro-teor-509332775>. Data de acesso: 25/1/2

9 Matéria disponível em: <http://www.tribunadonorte.com.br/noticia/intolerancia-religiosa-reduz-chances-detrabalho/520382>. Data de acesso: 26/1/2022

ser negra.

Diante da observação de casos reais aqui explanados de como a intolerância religiosa ocorre no mundo do trabalho, fica claro como ela pode ser expressada, quase sempre através da prática do assédio moral que leva a intolerância religiosa no mundo do trabalho. O último relatório sobre intolerância e violência religiosa (RIVIR) realizado no Brasil fora em 2016 (isso por si, já é um dado problemático que denuncia a negligência estatal em relação ao enfrentamento da intolerância religiosa em si) afirma, baseado em pesquisa quantitativas que:

O trabalho é o local em que se identificam isoladamente o maior número de violações nos processos judiciais (31%) [...] ainda sobre a quantidade de casos envolvendo intolerância e violência religiosa encontrados dentro do ambiente de trabalho nas jurisprudências pesquisadas. Foram destaques os que se referiam a pedido de danos morais devido a ofensas religiosas ocorridas no ambiente de trabalho, motivadas pela a religião do trabalhador ou a obrigatoriedade de realizar determinadas práticas religiosas no local de trabalho, que eram contrárias a fé do empregado, como a realização de orações antes do expediente.¹⁰ (Grifo próprio)

O mesmo relatório, afirma ainda o seguinte:

Ainda sobre a quantidade de casos envolvendo intolerância e violência religiosa encontrados dentro do ambiente de trabalho nas jurisprudências pesquisadas. Foram destaques os que se referiam a pedido de danos morais devido a ofensas religiosas ocorridas no ambiente de trabalho, motivadas pela a religião do trabalhador ou a obrigatoriedade de realizar determinadas práticas religiosas no local de trabalho, que eram contrárias a fé do empregado, como a realização de orações antes do expediente. (grifo próprio)

Por fim, considerando esse dado, faz-se necessário uma atenção maior dos órgãos estatais incumbidos com a proteção e a garantia dos Direitos Humanos e do Poder judiciário trabalhista no sentido de prevenir e de remediar a questão da intolerância religiosa.

Marcos jurídicos e deficiências encontradas no enfrentamento da intolerância religiosa contra os povos de terreiro no ambiente laboral

“A gente não precisa inventar o novo”, diz Ialorixá Luciana de Oyá, em

10 Relatório disponível em: <https://direito.mppr.mp.br/arquivos/File/RelatorioIntoleranciaViolenciaReligiosaBrasil.pdf>. Data de acesso: 25/1/2022

matéria¹¹ sobre intolerância religiosa contra os povos de religiões de matriz africana. Trago essa frase, pois faz parte do imaginário social que há uma carência de leis para proteger esses povos através da prevenção de atos discriminatórios e da punição dos agressores.

De fato, há uma extensa produção de legislações protetivas, que são, entretanto, muito frágeis porque trazem em seu bojo terminologias genéricas, sem detalhamento sobre os grupos aos quais ela é direcionada. Com a citada convenção 169 da OIT, desde logo é possível identificar dois problemas: a limitação terminológica que se refere a “povos indígenas e tribais” sinalizando uma proteção genérica desses grupos sociais, não se caracterizando como um texto normativo aplicado especialmente ao grupo dos “povos de terreiro”. Em segundo lugar, apesar de sua excelente e admirável estrutura e intuito de cria-la por parte do organismo internacional em questão, é um dispositivo que lança horizontes de ações aos Estados Membros, e tem um conteúdo mais diretivo do que se deve fazer, sem muitos detalhamentos dos procedimentos a serem adotados. E não poderia ser diferente, cada um dos países signatários vivem em realidades sociais distintas e cabe a cada um olhar para essas propostas presentes na convenção e adaptá-las aos seus respectivos contextos.

Especialmente na parte III da referida convenção temos algumas diretrizes relacionadas ao aspecto do mundo do trabalho e os grupos sociais em questão.

PARTE III - CONTRATAÇÃO E CONDIÇÕES DE EMPREGO

Artigo 20

1. Os governos deverão adotar, no âmbito da legislação nacional e em cooperação com os povos interessados, medidas especiais para garantir aos trabalhadores pertencentes a esses povos uma proteção eficaz em matéria de contratação e condições de emprego, na medida em que não estejam protegidas eficazmente pela legislação aplicável aos trabalhadores em geral. (grifo próprio)

No caso brasileiro, essa convenção foi ratificada a partir do Decreto Legislativo nº 143 de 2002. E o Decreto 6.040/2007, que surgiu cinco anos depois da ratificação e que trata sobre a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, apenas internaliza as diretrizes que estão presentes na convenção, e assim como consta nela, ressalta a importância do “autorreconhecimento” como figura central na garantia de

11 Matéria disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2020/01/21/denuncias-de-intolerancia-religiosa-aumentaram-56-no-brasil-em-2019>. Data de acesso: 25/1/2022

direitos dessas populações. Porém, ainda mantém um quê de indeterminação dos destinatários, os povos de terreiro não estão citados explicitamente como destinatário do decreto.

Além da Convenção 169 e dos decretos trazidos no último parágrafo, temos também a Convenção 111 da OIT que fora aprovada pelo Brasil em 1964 pelo Decreto Legislativo nº 104 e ratificada no ano posterior, em 1965. Tal convenção, um marco jurídico internacional, visa combater qualquer tipo de discriminação que exista, inclusive a religiosa, em matéria de emprego e profissão, e considera a discriminação como um ato atentatório aos direitos humanos e conceitua em seu primeiro parágrafo, tal prática:

Art. 1 —

1. Para os fins da presente convenção o termo “discriminação”

compreende: a) toda distinção, exclusão ou preferência fundada na raça, cor, sexo, religião, opinião política, ascendência nacional ou origem social, que tenha por efeito destruir ou alterar a igualdade de oportunidade ou de tratamento em matéria de emprego ou profissão;

Temos também o Decreto legislativo 9571 de 2018 que estabelece diretrizes nacionais sobre empresas e direitos humanos estabelecendo eixos orientadores para garantia de direitos humanos, no interior das empresas, de quaisquer espécies, considerando todas as classificações presentes na Lei Complementar nº 123 de 2006.

Tal decreto tem artigos que possuem destaque, como foi dito na introdução deste trabalho, porque guardam estrita relação com o combate as discriminações e a garantia de direitos humanos no ambiente laboral, e estão transcritos abaixo:

Art. 5º Caberá, ainda, às empresas:

I - monitorar o respeito aos direitos humanos na cadeia produtiva vinculada à empresa;

II - divulgar internamente os instrumentos internacionais de responsabilidade social e de direitos humanos, tais como:

c) as Convenções da Organização Internacional do Trabalho;

Art. 8º Caberá às empresas combater a discriminação nas relações de trabalho e promover a valorização e o respeito da diversidade em suas áreas e hierarquias, com ênfase em:

X - efetivar os direitos sociais, econômicos e culturais das comunidades locais e dos povos tradicionais, respeitadas a sua

identidade social e cultural e a sua fonte de subsistência e promover consulta prévia e diálogo constante com a comunidade. (todos os grifos foram próprios)

Mais uma vez, fica claro que, apesar de existirem avanços no reconhecimento da igualdade formal desses grupos pelo Estado Brasileiro, ainda permanece uma proteção genérica, sem detalhamento das categorias destinatárias de tais direitos e ausência de normas posteriores capazes de efetivar as proteções jurídicas, inclusive no âmbito do trabalho. Diante disso, como já afirmei, cabe ao poder judiciário enfrentar essas limitações, não inovando o ordenamento jurídico, mas a partir da identificação das limitações categóricas dos textos legais em questão e aplica-las a partir de uma interpretação que estenda esses direitos aos sujeitos “povos de terreiro”.

Diante de tantas referências normativas cujo escopo é garantir a inclusão social e combater a discriminação de povos tradicionais em todas as esferas da vida social, incluindo o ambiente laboral, fica claro que não se faz necessário “inventar o novo” como diria a lalorixá Luciana de Oyá. Entretanto, apesar da existência de marcos jurídicos e normativos no âmbito internacional e nacional, presentes nas convenções e decretos, o que observei ao fazer a pesquisa é que não existe um mapeamento das ações envolvendo a intolerância religiosa (ou discriminação religiosa), especialmente, contra os povos de terreiro.

A falta desse mapeamento faz com que não saibamos do total de ações que foram judicializadas e guardam relação com a intolerância religiosa de um modo geral são relativas aos “povos de terreiro”, não há como saber também quais são os tipos de violações que se destacam em relação a esses sujeitos. O relatório RIVER afirma que as maiores violações estão relacionadas a prática de assédio moral, mas como já havia sido dito, esses resultados quantitativos e os gráficos presentes no relatório não estão refinando a busca para intolerância religiosa contra os povos de terreiro no ambiente de trabalho.

Ao procurar jurisprudências, acórdãos, e processos envolvendo intolerância religiosa na plataforma do Tribunal Superior do Trabalho, obtive diversos resultados abrangentes. Digo abrangentes porque, ao pesquisar pelas palavras-chaves “intolerância religiosa”, “discriminação religiosa” e “povos de terreiro”, os resultados divididos entre acórdãos ou decisões monocráticas, mas nunca eram de jurisprudência. Tal procedimento de busca de processos envolvendo os casos de intolerância religiosa no ambiente de trabalho, me levou

a concluir que apesar de a plataforma de busca possuir a sua devida excelência, carece no levantamento dos dados refinados, visto que ainda é ineficiente e não estende os resultados para múltiplos processos considerados como “intolerantes”.

Na plataforma de busca do Ministério Público do Trabalho, encontrei somente quarenta ações civis públicas (ACP) que guardavam relação com a intolerância religiosa no meio ambiente de trabalho de um modo geral, não necessariamente os alvos foram trabalhadores que se identificam como devotos de religiões abarcadas pelo conceito de povos de terreiro.

Conclusão

Portanto, o referido artigo, de caráter breve e de apontamentos iniciais, buscou tratar da problemática da elaboração de dados sobre intolerância religiosa no mundo do trabalho. Primeiro, trouxe o conceito de povos de terreiro. Em segundo lugar mostrei os marcos jurídicos voltados que são – de alguma forma, apesar das limitações categóricas – voltados a essa população e foram criados no intuito de garantir a elas a sua devida inclusão social e combater a discriminação, inclusive a religiosa. Por último, mostrei as deficiências presentes no enfrentamento da intolerância religiosa contra povos de terreiro no ambiente laboral, que poderia ser melhor resolvida com um satisfatório mapeamento de ocorrências.

Resta claro, portanto, que no aspecto do mundo do trabalho, as produções normativas já existentes carecem de um maior detalhamento dos sujeitos destinatários, problema que pode ser resolvido com a interpretação extensiva de direitos a essas pessoas pelos próprios operadores do Direito. Para além das limitações categóricas, há uma necessidade urgente da elaboração de dados quantitativos refinados e específicos para que se possam produzir estatísticas em relação as ações judicializadas envolvendo discriminação religiosa contra povos de terreiro no mundo do trabalho, para que o poder judiciário trabalhista saiba a porcentagem das ações que envolvem povos de terreiro, quantas ações tiveram procedência em seus pedidos.

Se esses dados quantitativos forem produzidos e forem transformados em relatórios, servirão bastante para a identificação do recrudescimento ou da atenuação dos casos, que é ideal para medir a eficácia social das leis já existentes, e além disso, para identificar quais são os tipos de violações mais frequentes, para que campanhas sejam feitas de modo mais direcionado.

Bibliografia

BRASIL, *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm>.

Acesso em: 14/01/2022.

BRASIL, *Lei 7347 de 24 de julho de 1985. Disciplina a ação civil pública de responsabilidade por danos causados ao meio-ambiente, ao consumidor, a bens e direitos de valor artístico, estético, histórico, turístico e paisagístico. Casa civil, 1985* Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l7347orig.htm.

Acesso em: 25/1/2022

BRASIL. *Decreto nº 5.051 de 19 de abril de 2004. Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT, sobre Povos Indígenas e Tribais*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2004/Decreto/D5051.htm>.

Acesso em: 25/01/2022

BRASIL. *Decreto nº 6.040 de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de*

Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília: Casa Civil,

2007. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-

2010/2007/decreto/d6040.htm>.

Acesso em: 14/01/2022

BRASIL, *Decreto legislativo nº 9571 de 21 de novembro de 2021. Estabelece as diretrizes nacionais sobre empresa e direitos humanos. Secretaria Geral, 2018*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2018/decreto/D9571.htm.

Acesso em: 25/1/2022

SUSSEKIND, Arnaldo. *Convenções da OIT, 2ª edição, 1998. 338 p. Ed. LTR.*

FERNANDES, DE OLIVEIRA JORGE. *O reconhecimento dos povos de terreiro enquanto comunidades tradicionais no Brasil: limitações das categorias jurídicas frente às dinâmicas epistemológicas do ser e do não ser. Núcleo interdisciplinar de meio-ambiente – Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 2020.*

HIRIGOYEN, Marie-France. *Assédio moral: a violência perversa no cotidiano*. Trad. por Maria Helena Kühner. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil: 2001.

MOTTA, Roberto. *Xangô, Jurema e Umbanda: anotações sobre três formas de religião popular na região do Recife*. *Revista del CESLA International Latin American Studies Review*, (26), 2020: 3-24

NERIS, Simões Julia. *Intolerância religiosa nas relações de trabalho: proteção ao povo de santo*. *Revista Eletrônica do Tribunal Regional do Trabalho da Bahia*, Ano V, n. 9, out. de 2017. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2020/01/21/denuncias-deintolerancia-religiosa-aumentaram-56-no-brasil-em-2019>

ARTIGO IX

INTOLERÂNCIA RELIGIOSA OU RACISMO RELIGIOSO? POVOS TRADICIONAIS DE TERREIRO DE MATRIZ AFRICANA E DISCRIMINAÇÃO RELIGIOSA NA BAHIA

FÁTIMA TAVARES,¹ CAMILA CHAGAS,² E LÍDIA BRADYMR,³

RESUMO

O presente artigo visa apresentar a discussão em torno do uso das categorias racismo religioso e intolerância religiosa para tratar da discriminação contra afro-religiosos no estado da Bahia, bem como expor as ações dos povos tradicionais de terreiro de matriz africana no enfrentamento à discriminação religiosa, notadamente, através dos “Ebós coletivos” promovidos pela Frente Nacional Makota Valdina.

Palavras-chave: intolerância religiosa; racismo religioso; ebó coletivo; Makota Valdina; povos tradicionais de terreiro de matriz africana.

1 Doutora em Antropologia, professora titular do Departamento de Antropologia e da Pós-graduação em Antropologia da UFBA. E-mail: fattavares@ufba.br

2 Advogada. Pós-graduada em Projetos Sociais e Direitos Humanos (UNIFACS). Graduada em Ciências Sociais (UFBA). Colaboradora de KOINONIA Presença Ecumênica e Serviço. Membro do Grupo de Pesquisa ObservaBaía/UFBA e da Comissão Especial de Combate à Intolerância Religiosa (OAB/BA). E-mail: camilachagas.adv@gmail.com

3 Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), Mestre em Antropologia (UFBA) e Doutoranda em Antropologia (UFBA), membro do Grupo de Pesquisa ObservaBaía/UFBA. E-mail: lrbradymir@gmail.com

INTRODUÇÃO

De acordo com o último censo brasileiro, de 2010, os cristãos (católicos e evangélicos) correspondiam a 86% dos religiosos do Brasil, enquanto os afrorreligiosos apresentavam o menor percentual de brasileiros autodeclarados (0,08%). Mesmo considerando a defasagem desses números em relação ao contexto atual, sabemos que apesar de haver um baixo percentual de pessoas autodeclaradas, as religiões de matriz africana são alvo crescente de intolerância religiosa, uma vez que seus adeptos correspondem ao maior quantitativo de vítimas no país.

Segundo dados do Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, no ano de 2018, o Disque 100 (Disque Direitos Humanos) registrou 506 casos de discriminação religiosa. Deste total, 72 casos registrados contra religiosos de Umbanda, 47 de Candomblé e 28 de religiões de matriz africana, grupos que representaram os maiores registros de denúncias.

Lidia Bradymir (2022) aponta dois aspectos que diferenciam os casos de racismo religioso e as reações das religiões afro-brasileiras na Bahia em relação ao contexto nacional. O primeiro aspecto refere-se à presença pública e patrimonialização dos símbolos afrorreligiosos, que, segundo Jocélio Teles (2007), Liliam Santos (2007) e Alexandre Goes (2018), foram forjados enquanto marcadores da “identidade” baiana, construída a partir do governo de Antônio Carlos Magalhães. O segundo aspecto, observado a partir das análises de Liliam Santos (2007), Fátima Tavares e Francesca Bassi (2018),¹ e Jocélio Teles (2007) acerca dos dados referentes ao projeto Mapeamento dos Terreiros de Salvador, é a percepção de que a expansão neopentecostal observada entre às décadas de 1990 e 2000 é acompanhada do crescimento do número de terreiros na capital.

No Estado da Bahia, portanto, soma-se ao histórico de perseguição às religiões afro-brasileiras, sua expansão territorial em conjunto com o avanço neopentecostal. Configura-se, desse modo, um conflito religioso protagonizado por esses dois agentes. Durante o ano de 2019 o Ministério Público do Estado da Bahia recebeu 107 denúncias, através do aplicativo Mapa do Racismo. Dessas, 39 tratavam de questões relacionadas à intolerância religiosa, sendo 87% das vítimas adeptos de religiões afro-brasileiras. No ano de 2020, foram recebidas

¹ Ao comparar os dados dos Censos de 2000 e 2010 Tavares e Bassi (2018) observam crescimento de adeptos de Umbanda e Candomblé, que em 2000 passaram de 0,16% dos religiosos na Bahia para 0,34% no ano de 2010. Em Salvador, no censo de 2000, os afro-religiosos representavam 0,59% da população, e em 2010 aumento para 1,05%. Esse crescimento, segundo as autoras, é observado em todos os municípios da região da Baía de Todos os Santos.

53 denúncias via aplicativo, das quais 80% das vítimas informaram como religião o Candomblé.

Contudo, às mesmas características que fazem dessas religiões alvos de ataques no estado, também molda a forma pela qual se dão às suas reações a eles. Enquanto Ari Pedro Oro (1997) questionava as fracas reações das religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul, Júlio Braga (1995) aponta o candomblé da Bahia como um foco da resistência da cultura afro-brasileira frente à sociedade baiana.

Neste contexto, este trabalho aborda os agenciamentos recentes dos povos tradicionais de terreiro no espaço público da cidade de Salvador, que implica no desenvolvimento ações em defesa dos seus direitos por meio da invocação dos termos de racismo ou intolerância religiosa nessas iniciativas. Para isso, dividimos o texto em duas partes. Na primeira, traçamos os aspectos teóricos em torno do debate sobre intolerância e racismo religioso. Em seguida, a partir das ações da Frente Nacional Makota Valdina, caracterizamos as ações dos povos de terreiro em combate aos ataques historicamente sofridos pelas religiões afro-brasileiras na Bahia. Na conclusão, salientamos as formas atuais de resistência do povo de terreiro em Salvador.

Intolerância e Racismo religioso na Bahia

Jocélio Teles (2007), ao refletir sobre a presença pública das religiões afro-brasileiras em Salvador, aponta para uma mudança na relação entre autoridades do estado e os povos de terreiros entre as décadas de 1950 e 1960 - de um lado as reclamações das vizinhanças sobre o funcionamento dos terreiros, e de outro um incentivo ao estabelecimento de relações entre o candomblé e o turismo. Esse incentivo, destaca o autor, fazia parte de um ambiente sociopolítico e cultural que promovia a construção da imagem de uma “Bahia mística” (TELES, 2007, p. 66), por meio das lutas (e as políticas) pelo tombamento e preservação de terreiros de candomblé, bem como de instalações artísticas com temática afro-brasileira na cidade, como os orixás do Dique do Tororó (GOES, 2018, p. 75). Seguindo na mesma direção, pesquisadores destacam a visibilidade da cultura afrorreligiosa na cidade: Van de Port (2012) associa o candomblé a um “banco de símbolos” da cultura pública de Salvador; Fátima Tavares e colaboradores (2018) apontam para a dimensão pública das religiões afro-brasileiras na cidade; Olívia Beltrão (2021), indicando a não contenção da religião nos templos.

Neste sentido, os conflitos mapeados pelas pesquisas realizadas em Salvador apontam que a intolerância ou o racismo religioso nessa

capital é visibilizado por uma disputa pela ocupação do espaço público. Desde a etnografia de Bruno Reinhardt (2006), sabemos que os neopentecostais, atualmente o principal agente dos conflitos religiosos da cidade, travam uma disputa pela hegemonia religiosa. Mas, podem ir além e indicar que os conflitos em Salvador também visibilizam uma disputa pelos símbolos culturais afrorreligiosos do espaço público da cidade. Dois casos emblemáticos de embates são tratados por Fátima Tavares (2021): as consecutivas depredações à Pedra de Xangô, no bairro de Cajazeiras, importante espaço sagrado, e os investimentos políticos de pastores como Elionai Muralha, que em 2014 propôs a remoção dos orixás do Dique do Tororó, bem como do monumento em homenagem a Mãe Stella de Oxóssi.

Para caracterizar esses sucessivos ataques às religiões afro-brasileiras, os pesquisadores mobilizam conceitos como guerra santa, intolerância religiosa e racismo religioso, mudanças que são apontadas por Milton Bortoleto (2014) como consequência dos desdobramentos das relações entre neopentecostais e afrorreligiosos no espaço público cada vez mais sujeito a disputas pela definição da laicidade. O conceito de guerra santa é mobilizado pelos autores que se debruçam em etnografias sobre igrejas neopentecostais, sobretudo a IURD, como no caso de Reinhardt (2006). Isso se dá porque é a partir da perspectiva de uma guerra composta por batalhas espirituais que os neopentecostais compreendem a própria experiência nestes conflitos. Já os conceitos de intolerância e racismo religioso surgem, principalmente, a partir da interlocução dos pesquisadores com povos de terreiro.

Abordando os dois últimos conceitos, Marcelo Camurça e Ozaias Rodrigues (2022), avaliam que os termos são, muitas vezes, mobilizados por pesquisadores sem uma distinção precisa entre o que configura intolerância e racismo religioso. Contudo, há também outros pesquisadores que trazem a conceituação de ambos para, então, justificar predileção por um ou outro, ou ainda apontar complementaridade entre os conceitos. Na formulação de Ari Pedro Oro (2007), por exemplo, a intolerância religiosa era compreendida enquanto uma “heterofobia”, no sentido de Alberto Memmi, como um medo ou aversão ao outro que se transforma em uma recusa, que resulta em agressividade. Nessa definição, não haveria necessariamente uma motivação para a agressividade dirigida especificamente ao povo negro, mas o racismo estaria definido como

² Adriana Santos (2017) apresenta uma análise das ações de vereadores da IURD (Igreja Universal do Reino de Deus) na Câmara Municipal, detalhando esses eventos, e outros mais.

uma forma de “heterofobia”.

Mais recentemente, no entanto, as transformações conceituais vêm tomando outros caminhos. A discussão acerca do racismo religioso enquanto conceito mobilizador, tanto nas ações de combate, quanto nas elaborações teóricas dos pesquisadores, surge a partir da necessidade dos povos de terreiro de racializar o debate religioso. No caso da Bahia, já na pesquisa de Reinhardt (2006), aparece na interlocução com adeptos de religiões afro-brasileiras o discurso da intolerância religiosa enquanto uma forma de racismo. Ordep Serra e colaboradores (2010) também destacam o racismo e a intolerância religiosa enquanto principais agentes na desvalorização das práticas de saúde do candomblé nos atendimentos de saúde à população negra e de terreiro em Salvador. Serge Péchine (2011) relata um caso de violência policial contra uma sacerdotisa do candomblé, que caracteriza como uma “demonstração de racismo e de intolerância religiosa” (PÉCHINE, 2011, p. 169). Em uma pesquisa mais recente, Olívia Beltrão (2020) aponta que ao deslocar o debate da “intolerância religiosa” para o “racismo religioso”, o discurso mobilizado pelos organizadores da Caminhada pelo Fim da Violência e Ódio Religioso, pela Paz, realizada no bairro da Federação, deixa de ser um pedido de “tolerância” para exigir “respeito”.

O debate sobre o “racismo religioso” surge no mesmo período da discussão acerca do “racismo estrutural” no Brasil. Ao apresentar o conceito, Silvio Almeida (2020) define o racismo enquanto uma estrutura que normatiza e concebe como verdade padrões e regras baseadas em princípios discriminatórios de raça. Nessa percepção, o racismo não é um desvio de caráter individual ou uma exceção, mas norma vigente construída em um processo social, histórico e político. Portanto, compreendendo o racismo enquanto estrutural da sociedade brasileira, o racismo religioso representaria um de seus segmentos.

Cristina Péchine (2019), ao relatar conflitos ocorridos entre terreiros e igrejas neopentecostais em Salvador e região metropolitana, considera a categoria “intolerância religiosa” insuficiente para qualificar os ataques a terreiros em Salvador. Em sua argumentação, a autora destaca que a atribuição do “mal” às lideranças afrorreligiosas, majoritariamente negras, classifica esse preconceito como uma ação racista. Mas não apenas por isso, mas pelo fato dos discursos e ações visualizados atualmente (demonização, invasões policiais, manifestações públicas e midiáticas de difamação) serem uma continuação da perseguição que já ocorria na relação com a Igreja

Católica e o Estado.

Contudo, observa-se, a partir de trabalhos recentes, de Tavares e Chagas (2021) e Cleidiana Ramos (2021), que os movimentos sociais de Salvador tomam esses conceitos enquanto complementares. Em ambos, são pontuados que embora as atividades tivessem como foco “combate à intolerância religiosa”, a temática racial estava incutida nos discursos das iniciativas. Em uma tese defendida recentemente, Adriana Silva (2021) conceitua os episódios de ataques a terreiros no Recôncavo Baiano enquanto racismo religioso, pois era a partir dessa percepção que os seus interlocutores compreendiam os ataques sofridos. No entanto, a pesquisadora define o racismo religioso enquanto “ações intolerantes”.

Ações dos povos de terreiro no combate à intolerância religiosa/ racismo religioso na Bahia

Ao longo da história brasileira as religiões de matriz africana foram alvos da opressão do Estado, tal como se percebe no Código penal de 1890,³ que tipificou o Espiritismo como crime contra a saúde pública, com a concordância (e colaboração) da imprensa, autoridades civis e religiosas. Nesse contexto, Giumbelli (2003) aponta que na primeira metade do século XX a criminalização do Espiritismo fomentou discussões sobre certas práticas espíritas, de modo que as religiões afro-brasileiras eram referenciadas por jornalistas, médicos, religiosos, magistrados, autoridades policiais como “baixo espiritismo”, “falso espiritismo”, sendo alvos de perseguição policial. Assim também aponta Silvio Rosário (2019, p.119):

Para fins pragmáticos, foram eleitos três protagonistas - além da polícia- para a análise das bases da episteme republicana construída, em específico, contra a existência das religiões de matriz africana em Salvador: a) A perseguição empreendida pelos jornais; b) O pensamento médico-higienista; c) O discurso católico contra os candomblés. Não podemos deixar de pensá-los em conjunto com a polícia que invadia os terreiros da cidade no período estudado.

O referido autor estudou a atuação do Estado em relação aos Candomblés da Bahia na primeira metade do século XX, ampliando a perspectiva para além da atuação da polícia a fim de abarcar a influência de outros agentes na repressão às práticas afro-religiosas. Veículos de comunicação, especialmente os jornais, autoridades católicas e médicos atuaram no recrudescimento das opressões

³ Art. 157. Praticar o Espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismã e cartomancias para despertar sentimento de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública.

aos terreiros de candomblé. Valendo-se de documentos notariais, recortes de jornais e memória relatada em entrevistas com seus interlocutores, Rosário também aponta que os afro-religiosos resistiram às opressões da polícia, dos jornalistas e dos médicos. Julio Braga (1995, p. 20) já havia destacado essa dimensão de resistência: “O Candomblé, da maneira como se organizava e se projetava na Bahia, representavam inegavelmente um foco de resistência contra-aculturativa da população negra e de sua cultura face à sociedade baiana”. Resistência que transcendia os terreiros para alcançar articulistas e intelectuais que estudavam questões relacionadas à temática afrodescendente e que participaram do II Congresso Afro-Brasileiro, realizado em 1937, na cidade de Salvador-Ba. O evento também contou com a participação de lideranças religiosas de matriz africana e segundo Braga (1995) e Carneiro (2019), na oportunidade foram discutidos aspectos relacionados à atuação do Estado na repressão aos Candomblés, as relações sociais e econômicas do negro, bem como a necessidade de maior participação política no que tange ao direito à liberdade religiosa.

Desde a segunda metade do século XX até os dias atuais houve avanços legislativos, como a Lei de Combate ao Racismo,⁴ e o Estatuto da Igualdade Racial,⁵. No Estado da Bahia, o Estatuto da Igualdade Racial e de Combate à Intolerância Religiosa,⁶ em seu artigo 2º, inciso VII bem como o Estatuto da Igualdade Racial e de Combate à Intolerância Religiosa do Município de Salvador,⁷ no artigo 1º, inciso VII, conceituam intolerância religiosa nos mesmos termos:

Toda distinção, exclusão, restrição ou preferência, incluindo-se qualquer manifestação individual, coletiva ou institucional, de conteúdo depreciativo, baseada em religião, concepção religiosa, credo, profissão de fé, culto, práticas ou peculiaridades rituais ou litúrgicas, e que provoque danos morais, materiais ou imateriais, atente contra símbolos e valores das religiões afro-brasileiras ou seja capaz de fomentar ódio religioso ou menosprezo às religiões e seus adeptos.

Conforme podemos verificar nos dados estatísticos apresentados no início deste trabalho, as principais vítimas de intolerância religiosa no Brasil são os adeptos das religiões afro-brasileiras. Para Christina Cunha (2012), a concepção que temos sobre intolerância religiosa

⁴ A Lei nº 7.716, de 05 de janeiro de 1989, define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor.

⁵ A Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010 institui o Estatuto da Igualdade Racial.

⁶ A Lei Estadual nº 13.182, de 06 de junho de 2014 institui o Estatuto da Igualdade Racial e de Combate à Intolerância Religiosa na Bahia.

⁷ Lei nº 9.451, de 29 de maio de 2019.

foi construída desde o processo de colonização do Brasil, com ações violentas contra crenças e tradições que não fossem católicas, com a perseguição de religiosos de matriz africana sob o argumento de manter a ordem pública e, atualmente, está amparada nos discursos fundamentalistas, alicerçados na ideia de “extirpação do mal” de modo que as ações violentas são direcionadas às religiões de matriz africana, seus adeptos e espaços sagrados.

Adeptos de religiões afro-brasileiras apontam a intolerância religiosa no Brasil como racismo religioso, reafirmando a importância do respeito à diversidade religiosa para além da tolerância. Essa percepção foi destacada por Ana Paula Miranda (2021), que analisou as estratégias políticas de mobilização dos terreiros considerando a intolerância religiosa contra os povos de terreiro como um “problema nacional”, dada a visibilidade de grupos neopentecostais no espaço público.

Ainda, de acordo com a autora, o interesse na criminalização dos casos de intolerância configura-se como um ato político de reconhecimento de direitos, a partir da cobrança, por parte dos afroreligiosos, da atuação do Estado nos casos de discriminação. Se havia reivindicações no sentido de exigir responsabilização das polícias pelas invasões nos terreiros, atualmente se reivindica o atendimento adequado do Estado às vítimas de intolerância religiosa, reconhecendo que aquele adquire um caráter ambivalente, na medida em que assume o papel de instaurador da violência e instância de proteção e garantia de direitos:

Ao assumir um lugar de vítima, os afro-religiosos revelam-se imersos em cenários de violências política, deixando evidente que a luta é difícil, mas necessária. Ao fazê-lo deixam de lado uma “suposta passividade” provocada pela repressão e passam a acionar a comoção como estratégia para “transformar o luto em luta”, num contexto que alguns chamam de “guerra santa” brasileira, do final do século XX. (MIRANDA, 2021, p. 30)

Sobre este prisma, diversos agentes da sociedade civil realizam ações de incidência política, por meio de “caminhadas” que colocam em evidência a luta pelo combate à discriminação religiosa, tais como a Caminhada Azoany, realizada anualmente no dia 16 de agosto, desde 1998, com percurso do Centro Histórico de Salvador até o Santuário de São Lázaro e São Roque, no bairro da Federação; a Caminhada pelo fim da violência, ódio e pela paz, realizada anualmente no dia 15 de novembro, nas ruas do Engenho Velho da Federação, desde 2004; a Caminhada na Pedra de Xangô, realizada em domingo no mês de

fevereiro, no bairro de Cajazeiras, onde está localizado o monumento; a Caminhada Tembwa Ngeemba, realizada desde 2019, pelas ruas do bairro de Portão, no município de Lauro de Freitas (TAVARES, 2021).

Para Miranda (2021), as mobilizações dos terreiros em torno de agendas políticas como uma estratégia de interação com as práticas estatais não seriam uma novidade. Assim como mencionado em Braga (1995), a autora apresenta algumas das estratégias dos povos de terreiro no enfrentamento às opressões e a negação de direitos:

As formas crescentes de mobilização dos terreiros em torno de agendas políticas coletivas para a busca de seus direitos têm ampliado um léxico de diferentes categorias - intolerância, racismo, genocídio - como parte de estratégias de interação com as práticas estatais, que ainda seguem negando o direito à identidade étnico-religiosa. (MIRANDA, 2021, p. 45)

Stephen Selka (2021) e Miranda (2021) apontam as categorias “intolerância”, “racismo”, “genocídio” como parte de uma gramática cívica por meio das quais questões públicas envolvendo os povos de terreiro são debatidas. Miranda destaca, ainda, que o termo

“racismo religioso” foi crescentemente utilizado em razão do aumento dos conflitos envolvendo povos tradicionais de terreiro e a hostilidade evangélica, “dando nome” à discriminação praticada contra adeptos de religiões afro-brasileiras. Já Selka problematiza o emprego do termo “racismo religioso”, tendo em vista que o Candomblé não é uma religião exclusivamente “afro”, por haver brancos praticantes, bem como por existir evangélicos afrodescendentes. Para Selka (2021, p. 82), “as reivindicações de racismo religioso racializam o candomblé e a umbanda de um forma que não é nem distorcida nem totalmente clara”. Nesse mesmo sentido problematiza Ronaldo Pereira (2021, p. 190), ao identificar que “Os diversos sujeitos (neopentecostais, afro-religiosos e traficantes) que vivem em um mesmo território e são igualmente pobres e pretos colocam outras dobras para o entendimento do racismo religioso”.

Aqui não nos cabe adentrar ao mérito desta questão, mas tão somente apontar que os adeptos das religiões afro-brasileiras têm adotado o termo “racismo religioso” para tratar dos casos de intolerância religiosa praticada contra as religiões de matriz africana, sendo este vocábulo empregado nas ações de incidência política, termo cunhado a partir da interlocução entre os movimentos negro e afro-religioso (MORAIS, 2021).

Ações promovidas pela Frente Nacional Makota Valdina, coletivo formado por afro-religiosos, é um exemplo de mobilização dos terreiros em torno de agendas políticas contemporâneas. O coletivo se destaca na medida em que introduz elementos religiosos nos atos públicos, através de cantos e danças em reverência às divindades dentro de um círculo formado por pessoas (xirê). A escolha pelo nome se deu em homenagem à liderança Valdina de Oliveira Pinto, mais conhecida como Makota Valdina. Ela era educadora e ativista contra o racismo e, juntamente com Mãe Beata, proclamaram a máxima “não queremos ser toleradas! Queremos ser respeitadas!” (MORAIS, 2021, p.152). Makota Valdina faleceu em 19 de maio de 2019, sendo homenageada na Câmara de Vereadores de Salvador com um minuto de silêncio ao final da sessão realizada naquela data. No entanto, logo em seguida, a Vereadora Marcelle Moraes reivindicou que também fosse concedido um minuto de silêncio pela morte de um hipopótamo fêmea no zoológico de Salvador, a quem chamou de “rinoceronta” (TAVARES, 2021). O fato causou indignação dos religiosos de matriz africana, levando-os à realização de um ato de repúdio em frente à Câmara de Vereadores. Desde então, esse coletivo se reúne para realizar atos em defesa das religiões afro-brasileiras, seja de modo presencial ou virtual, os quais denominam “Ebó Coletivo”. Trazendo este fato à luz do que explicou Miranda, os adeptos do Candomblé na Bahia transformaram o luto em luta!

Segue, abaixo, a sistematização dos Ebós Coletivos realizados pela Frente Nacional Makota Valdina - FNMV.

Quadro. FRENTE NACIONAL MAKOTA VALDINA – FNMV		
ANO	ATO	MODALIDADE
2022	Ebó Coletivo – Candomfobia: isso não é tolerância é crime de Racismo e Ódio Religioso”	Virtual
2022	Ebó Coletivo - O Abaeté tem donos ANCESTRAIS. Tirem as mãos de nossas dunas	Presencial
2021	Ebó Coletivo em defesa do Parque São Bartolomeu	Presencial
2021	Ebó Coletivo: Saluba Nanã pela educação!	Presencial
2020	Ebó Coletivo: Violência policial, territórios negros e pandemia	Virtual
2020	Ebó Coletivo: Ódio religioso em tempo de pandemia	Virtual
2020	Ebó Coletivo: FNMV, a pandemia e povos de terreiro	Virtual
2019	Ebó Coletivo – O demônio quem traz são vocês! A Bahia é de todos os santos, voduns, nkisis, orisás e encantos	Presencial
2019	Ebó Coletivo – Não vamos arriar “ebó”, sacralizar nossos animais, seremos nós o “ebó”, a oferenda viva, a todos os que tentam marginalizar nossa cultura.	Presencial

Fonte: pesquisa de campo.

Os “Ebós Coletivos” promovidos pela Frente Nacional Makota Valdina são exemplos de incidência política dos afro-religiosos em novo formato de ocupação do espaço público, com pautas alicerçadas em questões que emergem no seio social e que afetam práticas das religiões de matriz africana. Os atos deste coletivo reivindicam

seus direitos enquanto povos tradicionais de terreiro de matriz africana, bem como ações concretas do Estado no combate ao racismo religioso, especialmente quando o próprio poder público é o agente violador dos direitos dos povos de terreiro, conforme pode ser verificado nos “Ebós Coletivos” que se mobilizam em torno de questões como a privatização dos parques públicos e projetos de urbanização em áreas de uso comum que também são acessadas por comunidades tradicionais de terreiros, como o Parque São Bartolomeu e as Dunas do Abaeté.

A ocupação do território do Parque Metropolitano das Dunas do Abaeté configura uma nova dimensão do conflito religioso entre religiões afro-brasileiras e neopentecostais em Salvador. Bradymir (2022) ressalta os principais marcadores do conflito: a) a dupla ocupação do território das Dunas do Abaeté que - ao contrário do Dique do Tororó, que não era território religioso, e da Pedra de Xangô, que já era reconhecido enquanto monumento afrorreligioso -, nas Dunas do Abaeté ocorrem historicamente rituais de candomblé, mas também neopentecostais; ; b) nesse conflito, os neopentecostais, que antes afirmavam ser a favor da laicidade do espaço público no contexto do Dique do Tororó, do Parque São Bartolomeu e do Parque Pedra de Xangô, agora reivindicam reconhecimento das dunas enquanto um território sagrado pentecostal, através da mudança de nome do local para “Monte Santo Deus Proverá”. O movimento da prefeitura de reconhecimento daquela territorialidade religiosa parece ser uma forma de apaziguar às críticas neopentecostais aos símbolos afro religiosos, nos mesmos moldes da fundação da Praça da Bíblia apontada por Tavares (2021).

Na mobilização convocada pela Frente Makota Valdina, ocorrida no dia 10/02/2022, na ocasião da assinatura da ordem de serviço da urbanização da área das dunas, estavam presentes povos de terreiros, ambientalistas e representantes de movimentos indígenas. O prefeito de Salvador, Bruno Reis, não recebeu as lideranças afrorreligiosas para diálogo. Além disso, os manifestantes relataram, através das redes sociais do Programa A Voz do Axé, violência física praticada pelos seguranças do prefeito, bem como por um grupo de evangélicos que estava no local. A partir desse ato, Mãe Jaciara Ribeiro² convocou, através da Frente Makota Valdina, um “Ebó Coletivo” ocorrido no dia 15/02/2022 em frente à Câmara Municipal de Salvador; na ocasião,

1 Ana Almeida (2008), relata cultos com a presença de até 3 mil evangélicos

2 Mãe Jaciara Ribeiro é Iyalorixá do Ilê Axé Abassá de Ogum, terreiro de Candomblé localizado no bairro de Itapuã, em Salvador-Ba. Ela é filha biológica de Mãe Gilda de Ogum e ativista no combate à intolerância religiosa.

afro-religiosos participaram da sessão legislativa em que o Vereador Isnard Araújo retirou o Projeto de Lei nº411/2021, que propunha a mudança do nome Dunas do Abaeté para “Monte Santo Deus Proverá”. No entanto, as obras de urbanização do local, que preveem a construção de uma sede com sanitários, auditório e outros itens, estão em curso sem que tivesse sido feita consulta prévia, livre e informada às comunidades tradicionais que fazem uso do espaço, como os povos de terreiro e indígenas, como prevê a Convenção 169 da OIT,³ da qual o Brasil é signatário.

Segundo Mariana Morais (2021), foi Makota Valdina quem transformou em palavra dita o conceito de intolerância religiosa construído coletivamente por afro-religiosos na III Conferência Nacional de Igualdade Racial, promovida pela Secretaria de Promoção da Igualdade Racial com a finalidade de construir o “Plano de Desenvolvimento Sustentável para Comunidades Tradicionais de Matriz Africana”. Nesse tocante, a autora aponta que, no âmbito das políticas públicas, os afrorreligiosos têm construído a categoria “povos e comunidades tradicionais de matriz africana”, reforçando seu caráter étnico. Nessa categoria convergem cultura, território e identidade, para além do pertencimento religioso. Em paralelo foi construída a categoria “racismo religioso” que, por sua vez, sustenta as ações de defesa ao direito à liberdade religiosa, associando as práticas de discriminação religiosa às religiões afrobrasileiras com o crime.

Por fim, vale, ainda, mencionar que a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT), instituída pelo Decreto nº 6.040/2007, traz na conceituação de povos e comunidades tradicionais a confluência entre etnicidade, território e religião: Grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios 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, 2015).

Conclusão

“O ‘povo de santo’ sempre esteve na ‘rua’, seja para saudar suas

3 A Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT é um tratado internacional de direitos étnicos que prevê o direito de consulta às comunidades tradicionais todas as vezes que mudanças legislativas ou administrativas afetem suas vidas, influenciando o processo de tomada de decisões do poder público.

divindades e entidades ou para fazer das festas religiosas nos espaços públicos também um ato político” (MORAIS, p.149). Seja racismo ou intolerância religiosa, o fato é que os povos tradicionais, de matriz africana, sempre buscaram meios de resistir às opressões, seja através de alianças, como aponta Braga (1995) ou transformando o luto em luta (MORAIS, 2021). Falar sobre racismo religioso é dar nome à discriminação direcionada às religiões de matriz africana (MIRANDA, 2021); é reivindicar direitos e dizer, através das vozes ancestrais como a da saudosa Makota Valdina, que os povos de terreiro são sujeitos de direitos, merecem e exigem respeito, para além da tolerância.

Referências

BAHIA. Lei nº 13.182, de 06 de junho de 2014. Institui o Estatuto da Igualdade Racial e de Combate à Intolerância Religiosa do Estado da Bahia e dá outras providências. Disponível em: <<https://leisestaduais.com.br/ba/lei-ordinaria-n-13182-2014-bahia-institui-o-estatuto-daigualdade-racial-e-de-combate-a-intolerancia-religiosa-do-estado-da-bahia-e-da-outrasprovidencias>>.

BELTRÃO, Olívia Nolasco. “O direito nós já temos, queremos respeito”: a caminhada afrorreligiosa do Engenho Velho da Federação – Salvador - Ba. Orientador: Cintia Beatriz Müller. 2021. 177 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/34632>. Acesso em: 3 jan. 2022.

BORTOLETO, Milton. Não viemos para fazer aliança: Faces do conflito entre adeptos de religiões pentecostais e afro-brasileiras. 2014. 119 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2014. Disponível em: <<https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-31032015-101339/pt-br.php>>. Acesso em: 16/12/2020

BRADYMIR, Lidia. Da Guerra Santa ao Racismo Religioso: Desdobramentos teóricos do conflito religioso em Salvador. 2022. 99f. Dissertação (Antropologia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 2022.

BRAGA, Julio. Na Gamela do Feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA,1995, 201p.

BRASIL. Código Penal de 1890. Brasília, DF: Presidência da República, 2022. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm>.

BRASIL. Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010. Institui o Estatuto da Igualdade Racial. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato20072010/2010/lei/l12288.htm>.

BRASIL. Lei nº 7.716, de 05 de janeiro de 1989. Define os crimes resultantes de preconceito de raça e de cor. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l7716.htm

BRASIL. Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm

BRASIL. Decreto nº 10.088, de 05 de novembro de 2019. Consolida atos normativos editados pelo Poder Executivo Federal que dispõem sobre a promulgação de convenções e recomendações da Organização Internacional do Trabalho - OIT ratificadas pela República Federativa do Brasil. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato20192022/2019/decreto/d10088.htm

BRASIL. Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos. Dados de discriminação religiosa. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/ptbr/assuntos/noticias/2019/junho/Balanco_Geral_2011_a_2018___Discriminacao_Religiosa.xlsx>.

CAMURÇA, Marcelo Ayres; SILVA, Ozaiais. O debate acerca das noções de “intolerância religiosa” e “racismo religioso” para a compreensão da violência contra as religiões afrobrasileiras. Revista OQ: Dossiê Racismo Religioso, Cuidado e Comunidades Negras Tradicionais. ano 5, n. 6, p. 6-30. 2022

CARNEIRO, Edison. Landinos e Crioulos: estudos sobre o negro no Brasil. 2ª Ed São Paulo: Editora WMF: Martins Fontes, 2019, 284p.

CUNHA, Christina Vital da. Conflitos religiosos e a construção do respeito à diversidade: breve histórico e iniciativas recentes. Comunicação e Transformação Social, São Leopoldo: Editora Unisinos, p. 95-122, 2012.

GIUMBELLI, Emerson. O “baixo espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos. Horizontes Antropológicos [online]. 2003, v. 9, n.

19, p. 247-281. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832003000100011>

GOES, Alexandre San. “Orixás do Dique”: Estudo sobre a religião e espaço público em Salvador-Bahia. 2019. 245 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019. Disponível em: < https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/30802/1/ORIX%C3%81S%20DO%20DIQUE_DISERTA%C3%87%C3%83O_%20ALEXANDRE%20SAN%20GOES.pdf >. Acesso em: 10/05/2019.

MINISTÉRIO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA. Ofício nº 262/2021. 1ª Promotoria de Direitos Humanos de Salvador – Promotoria de Combate ao Racismo e à Intolerância Religiosa. Salvador, 2021, 4p.

MIRANDA, A. P. M. de. A POLÍTICA DOS TERREIROS CONTRA O RACISMO RELIGIOSO E AS POLÍTICAS CRISTOFASCISTAS. Debates do NER, [S. l.], 2021.

DOI: 10.22456/1982-8136.120344. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/120344>.

MORAIS, M. R. de. INTOLERÂNCIA, RACISMO E GENOCÍDIO RELIGIOSO DO POVO NEGRO: PENSANDO SOBRE AS CATEGORIAS AFRO-RELIGIOSAS DA POLÍTICA DOS TERREIROS. Debates do NER, [S. l.], 2021. DOI: 10.22456/19828136.120544. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/120544>.

ORO, Ari Pedro. Intolerância Religiosa IURDIANA e Reações Afro no Rio Grande do Sul. In: SILVA, Vagner (org.). Intolerância religiosa. Impactos do Neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Edusp, p. 29-70, 2007.

PECHINE, Maria Cristina. A Face Oculta da Intolerância: O Racismo Religioso. In: Reunião Equatorial de Antropologia, 6, 2019, Salvador. Anais, Salvador: Edufba, 2020.

PÉCHINÉ, Serge. Intolerância Religiosa em Salvador da Bahia: o vis-à-vis entre as igrejas neopentecostais e as religiões de matriz africana. Revista Magistro, 2011.

RAMOS, Cleidiana. Ativismos digitais contra a intolerância religiosa em Salvador. Revista Intolerância Religiosa, n. 3, 2021. Disponível em: <<https://revistaintoleranciareligiosa.com/atual/>>.

REINHARDT, Bruno. Espelho ante Espelho: A troca e a guerra entre neopentecostalismo e os cultos afro-brasileiros em Salvador. 2006. 245 f. Dissertação (Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Brasília, Brasília, 2006. Disponível em: < https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/3588/1/2006_Bruno%20Mafra%20Ney%20Reinhardt.pdf>.

ROCHA, Julio Cesar de Sá da; SERRA, Ordep (org). Direito ambiental, conflitos socioambientais e comunidades tradicionais. Salvador:EDUFBA, 2015. 459 p.

ROSÁRIO, Silvio. Entre batidas e batuques: a polícia e os candomblés da Bahia. Salvador: Pinaúna Editora, 2019.

SANTOS, Adriana. A Construção do Reino: A Igreja Universal e as instituições políticas soteropolitanas (1980-2002). Salvador, BA: Saggá, 2017.

SANTOS, Liliam. O reino dos Orixás versus o reino de deus: candomblecistas diante da intolerância religiosa em Salvador-Ba. Orientador: Jocélio Teles. 2007. 173 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007. Disponível em: <https://docs.google.com/document/d/1BBY-3sY9IbF1zo5lO5L1bsHB4IhD3RnH/edit?usp=sharing&oid=112700127260022466544&rt=pof=true&sd=true>.

SELKA, S. CONDOMBLÉ PÚBLICO REVISITADO. Debates do NER, [S. l.], 2021.

DOI: 10.22456/1982-8136.120589. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/120589>.

SERRA, Ordep. Monumentos negros: uma experiência. Afro-Ásia. n. 33, 2005, p. 169-205.

SERRA, Ordep. Os afro-brasileiros sob ataque. In:____. Os Olhos Negros do Brasil. Salvador: EDUFBA, p. 71-96, 2014.

SERRA, Ordep; PECHINE, Maria Cristina Santos; PECHINE, Serge. Candomblé e políticas públicas de saúde em Salvador, Bahia. Mediações-Revista de Ciências Sociais, v. 15, n. 1, p. 163-178, 2010.

SILVA, Adriana Carvalho. O “Fazer a Vida” Afrorreligiosa em um

Campo Religioso

Desigual: Ancestralidade, racismo religioso e processos de resistência no Recôncavo da Bahia. 2021, 264 f. Tese (Antropologia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia.

SILVA, Gilda Conceição. Direito à terra, conflito e análise de processos documentais de tombamento de terreiros de candomblés pelo IPAC. 2021. 150 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2020. Disponível em: https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=10855234.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Entre a gira de fé e Jesus de Nazaré: relações socioestruturais entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras. Intolerância religiosa. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: EDUSP, p. 191-260, 2007.

TAVARES, Fátima. Sobre a “Política dos Terreiros” em Salvador: Comentários ao texto de Ana Paula Mendes Miranda. Debates do NER, 2021.

TAVARES, Fátima; BASSI, Francesca. manuscrito, 2018.

TAVARES, Fátima; CAROSO, Carlos; BASSI, Francesca. Ambiguidades e conflitos da cultura patrimonializada no espaço público: o caso do candomblé em Salvador.

RELIGARE: Revista do Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões da UFPB, v. 15, p. 526-547, 2018

TAVARES, Fátima; CHAGAS, Camila. 21 de janeiro de 2021, Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa: notícias de Salvador e da Bahia. Revista Intolerância Religiosa, n. 3, 2021. Disponível em: <https://revistaintoleranciareligiosa.com/atual/>.

TELES, Jocélio. Os candomblés da Bahia no século XXI. 2007. Disponível em: http://www.terreiros.ceao.ufba.br/pdf/Os_candombles_no_seculo_XXI.pdf.

VAN DE PORT, Mattijs. Candomblé em rosa, verde e preto. Recriando a herança religiosa afro-brasileira na esfera pública de Salvador, na Bahia. Debates do NER, v. 2, n. 22, p. 123164, 2012.

ARTIGO X

TENSÕES, AVANÇOS E LIMITES DAS POLÍTICAS DE PATRIMÔNIO PARA AS COMUNIDADES DE TERREIROS DE MATRIZ AFRICANA NO BRASIL

GABRIEL DA SILVA VIDAL CID E LUCIANE BARBOSA DE SOUZA

RESUMO:

Pretendemos com esse texto avançar em nossos estudos sobre as políticas de memória para as Comunidades de terreiros de matriz africana, sobretudo no âmbito do patrimônio cultural, implementadas pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. A proposta é mapearmos as políticas implementadas nas últimas décadas, buscando compreender sentidos, intenções, possíveis avanços e limites dessas ações.

Palavras-chave: Terreiros; candomblé; tombamento; patrimônio cultural; comunidades tradicionais

1. Apresentação da problemática

É possível afirmarmos que nas últimas décadas houve ampliação das políticas de patrimônio voltadas para as comunidades de matriz africana, no Brasil. Este fenômeno está certamente associado ao histórico de lutas efetivadas por africanos e seus descendentes contra o processo de desumanização colonial. As comunidades organizadas em torno dos espaços sagrados e religiosos, comumente chamados de terreiros, expressam essas lutas cotidianas estabelecidas pela vida e pela memória. Nesse texto pretendemos realizar um mapeamento das políticas implementadas no campo do patrimônio cultural que afetam as comunidades de terreiros de matriz africana, no Brasil. Especialmente as ações no âmbito federal, por meio do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), serão analisadas. Damos continuidade a busca anterior de compreensão dessas políticas, reconhecendo a organização das comunidades, seus valores e paradigmas de preservação que devem ser respeitados e conhecidos (CID; SOUZA, 2021). Avançamos de esforços onde buscamos compreender formas de articulação entre comunidades, seus bens e as políticas de patrimônio. No entanto, gostaríamos de ressaltar que, devido ao espaço, neste momento, concentraremos a análise no campo institucional das políticas de memória. Ou seja privilegiamos a compreensão das ações de Estado e seus agentes, o reconhecendo como um ente de peso na organização das memórias coletivas, embora não seja o único.

No campo particular das políticas de patrimônio para as comunidades de terreiro há uma literatura especializada que já apresenta aportes substanciais, com destaque para as especificidades, desafios e ensinamentos que esses espaços sagrados trazem ao campo. Nossa proposta é colaborar com esse campo, sistematizando as políticas dos últimos 40 anos, atentando a possíveis continuidades ou rupturas, em um quadro mais recente. Buscamos também colaborar com a difusão das ações aqui estudadas, valorizando o diálogo mais horizontal entre os espaços de produção do conhecimento técnico-acadêmico e as comunidades envolvidas nas políticas.

1 Ver, Cid (2016, 2019, 2020) e Souza (2018, 2018a, 2019, 2021). Participamos do grupo de trabalho constituído em parceria entre o IPHAN e a Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), entre outubro de 2018 e abril de 2020, por meio do Termo de Execução Descentralizada IPHAN/UFRRJ - TED N.º 04/2018 – Subsídios para reconhecimento de bens relacionados aos Povos e Comunidades tradicionais de Matriz Africana no Rio de Janeiro. Resultados em, Campos, Souza e Oliveira (2018), Cid, Souza e Vieira (2019) e Oliveira (2020).

2 Destacamos Serra (2005), Velho (2006), Baptista (2008), Zambuzzi (2010), Dourado (2011), Almeida e Amorim (2012), Santos (2015), Matos (2017), Paz (2017), Cunha (2018) e Alves (2021).

Tradicionalmente, o passado valorizado no espaço público não é o relacionado às experiências dos africanos e seus descendentes em território brasileiro. Seja com ausências, silenciamentos, vitimização, infantilização ou com desrespeito à seriedade do tema (SANTOS, M. 2005), as instituições de memória não têm sido habilidosas na representação do passado e do presente das comunidades afro-brasileiras. Observamos, especialmente nas últimas décadas, alguns esforços no sentido de maior respeito aos bens e símbolos das memórias africanas nas instituições de memória brasileira (CID; SANTOS, 2021). No entanto para chegarmos ao mínimo de equidade nas ações voltadas aos diferentes grupos da sociedade brasileira, é necessário grande investimento político, requerendo ainda, no atual cenário, a retomada de políticas que reconheçam desigualdades históricas e de representação.

Nos últimos anos é visível uma inflexão nas chamadas políticas culturais. Após 2018, se manifesta uma postura de negação à atuação na mitigação de desigualdades sociais na gestão das políticas culturais, em âmbito federal (CID; DOMINGUES; PAULA, 2022). E, no mesmo sentido, observa-se atitudes de tom policalesco no âmbito dessa gestão em prol de suposta moralidade na condução das políticas (CID; DOMINGUES; PAULA, 2022a; DOMINGUES; PAULA, 2019). O último presidente da Fundação Cultural Palmares, criada em 1988, com a missão de fomento e preservação da cultura e memória afro-brasileira, se opunha à pautas históricas das comunidades políticas dos descendentes de africanos. Ou seja, nota-se, após a destituição da presidente Dilma Rousseff, uma dramática mudança na condução das políticas culturais, com a tentativa de reposicionamento do que deveria ser o uso da memória no aparato estatal.

Posto tais considerações, ressaltamos algumas perguntas que nos movem: qual foi o percurso das políticas de memória para as comunidades de terreiros de matriz africana? É possível um sentido nas políticas para estas comunidades? há tensões, igualdades ou desigualdades na representação dessas comunidades?

3 Nos referimos à gestão de Sérgio Camargo à frente da Fundação entre novembro de 2019 e março de 2022. Dentre muitas propostas contraditórias à missão da Fundação, tornadas públicas, podemos citar a de mudança do nome da Fundação para “Princesa Isabel” e da logo da Fundação. Ver, Sérgio Camargo quer mudar nome de Fundação Palmares para Princesa Isabel. Disponível em, <https://www.cartacapital.com.br/politica/sergiocamargo-quer-mudar-nome-de-fundacao-palmares-para-princesa-isabel/>. Justiça dá 72 horas para Sérgio Camargo explicar mudança no logo da Palmares. Disponível em https://cultura.uol.com.br/noticias/45168_justica-da-72-horas-para-sergio-camargo-explicar-mudanca-no-logoda-palmares.html. Acesso em 13 de mar de 2022. Para uma análise mais aprofundada, ver a realizada pelo canal História Preta. Disponível em <https://open.spotify.com/episode/2k09x9F4cFNKVoE6SEjVsd?si=0ff4415178634476>. Acesso em 13 de mar de 2022.

Tomamos como ponto de partida algumas considerações, de razoável consenso na literatura especializada. Como discutiremos à frente, o primeiro terreiro a ser acautelado pela gestão federal é o Terreiro da Casa Branca, em meados da década de 1980. Tal fato responde a uma série de questões históricas daquele momento. Análises apontam para a emergência de uma nova postura, ainda que não hegemônica, frente à valorização da cultura afro-brasileira. Podemos citar algumas questões que se entrelaçam e que vinham presentes, na década de 1980: a organização de pautas e instrumentos em torno do Movimento Negro Unificado; emergências dos ditos novos movimentos sociais com demandas por direitos em torno da noção de cidadania alargada; processo de abertura política e fim da ditadura militar (civil e empresarial) que assolava o país há três décadas; revisão da historiografia tradicional, com eleição de novos objetos de pesquisa e maior atenção aos africanos e seus descendentes como sujeitos ativos de seus processos históricos; nova postura das políticas patrimoniais, com a noção de referências culturais e reconhecimento de novos objetos e metodologias. Tal contexto se soma ao novo lugar da memória coletiva no âmbito acadêmico (GADEA; SOUZA, 2017), ampliação de seu uso em diferentes esferas, do comercial ao político (HUYSSSEN, 2000), e com os novos usos da subjetividade na esfera pública (SARLO, 2007). Articula-se também, ao fortalecimento da agenda de organismos internacionais com atuação no campo dos museus e do patrimônio cultural, em boa parte vinculados a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO).

Em sua diversidade de diferentes troncos linguísticos, tradições, territoriais e matrizes ancestrais, os terreiros possuem significativa centralidade na organização da cultura nacional. São o “berço” de outras tantas tradições do universo da memória afro-brasileira, como a culinária, o samba, a capoeira, ou o jongo (SODRÉ, 2008; CID, 2017). O universo cosmogônico transmitido e preservado nesses espaços sagrados permitiu o seu desdobramento, influenciando diferentes práticas, para além da esfera religiosa. Nesse sentido, eles configuram uma reserva e referência para a organização de um conjunto de sensibilidades, razões e emoções que promovem uma específica leitura de mundo, compartilhada por gerações. Esses espaços sagrados são referências culturais, no sentido tratado nas políticas culturais, e organizam a estrutura social, no suporte dado às

4 Ver, como exemplo, os estudos de Sansone (1995), Pinho (2004) e Santos, J. (2005)

5 Aqui acionamos a noção de referência cultural, como pensado ainda no final dos anos de 1970, mais à frente retornaremos a esta questão.

famílias pertencentes às comunidades de terreiro e de seu entorno, sobretudo porque se localizam em diferentes periferias. Os chamados terreiros organizam uma extensa rede de ajuda material e simbólica, com cuidados que vão da educação à saúde com populações em boa parte desassistidas, em territórios rurais e urbanos desvalorizados (FONSECA, 2013), conservando áreas verdes e as águas. Essas comunidades, nas brechas ou vazios do Estado, contribuem para a efetivação da cidadania e fortalecem agendas mais inclusivas e plurais, no reconhecimento dos artigos 215 e 216, da Constituição de 1988, ainda que figurem um projeto inconcluso e por vezes atacado.

As comunidades de terreiro territorializam suas memórias operando em um processo de desterritorialização e (re)territorialização, na continuidade dos efeitos da sistema escravocrata e de suas experiências cotidianas muitas vezes marcadas pelo racismo, criam o que podemos entender como antimonumento. Márcio Selingman (2016) entende o antimonumento como uma experiência de produção de signos no espaço público que remete a passados de dor e sofrimento, mas que organiza leituras de mundo e reinvenções na luta pela memória. É nesse sentido que as comunidades de terreiro realizam a reterritorialização, ocupam os espaços e se tornam signos de resistência, denúncia e criatividade.

Como vimos, os terreiros figuram como marcos para a identidade afrodiaspórica, e são constantemente acionados por diversos setores da sociedade que entendem sua centralidade na organização da cultura. Não obstante toda esta importância, as comunidades religiosas de matriz africana vem sofrendo ameaças de diversos tipos e atacadas na esfera pública. Imersos em uma estrutura racista de organização da sociedade, os terreiros e suas comunidades passam por preconceitos, atitudes de ódio racial e sofrem discriminações realizadas por setores da sociedade e instituições que reproduzem atitudes que se desdobram no fenômeno do racismo religioso, compreendido e conceituado pelo poder público e pela justiça por meio do termo intolerância religiosa. É escasso o acompanhamento, publicização e sistematizações dos inúmeros relatos sobre esse fenômeno, no entanto, em dados de 2016, vemos que entre os 697 casos de discriminação religiosa identificados pela Secretaria de Direitos Humanos, lidos em denúncias entre 2011 e 2015, a ampla maioria se identifica contra as religiosidades de matriz africana

6 Aqui seguimos algumas pistas deixadas por Haesbart (2013). Na leitura Sodré (2002, p. 59), uma “reterritorialização condensadora”, quando afirma que a “construção do grupo “negro de terreiro” gera formações sincréticas e originais no Brasil, ao preservar em um patrimônio simbólico a “continuidade da cosmologia africana no exílio”.

7 Utilizamos a noção como discutido por Hall (2003) e Gilroy (2001).

(SANTOS, 2016). Sidinei Nogueira (2020, p. 29) demonstra como algumas administrações municipais normatizam no espaço público a intolerância religiosa, quando expõem em locais de grande visibilidade dizeres como: “Jesus Cristo é o senhor de Mauá”; “Sorocaba é do senhor Jesus Cristo”; “Bem-vindo a Nova Iguaçu. Esta cidade pertence ao senhor Jesus”; “Carapicuba é do senhor Jesus”. Enquanto é comum denúncias de comunidades de terreiro cerceadas, impedidas de realizarem seus cultos e tradições, inibidas de utilizarem áreas verdes e espaços das cidades.

O racismo, pensado na chave do estrutural, como proposto por Silvio Almeida (2018), possui sua versão institucional que leva, dentre outras agressões, aos silenciamentos e apagamentos nas políticas de memória. É sintomático que, não obstante as criativas e efetivas estratégias das comunidades de terreiro para a transmissão de suas tradições e memórias, apenas nos últimos 40 anos que efetivamente foram implementadas políticas de memória no sentido de proteção e reconhecimento.

Trazemos para nossa reflexão a noção de cidadania cultural, compreendendo a complexidade desse campo como direito e espaço de realização. Nos próximos tópicos mapeamos ações implementadas, seus gargalos, continuidades, tensionamentos e rupturas nas políticas de memória para as comunidades de terreiro. Focamos na esfera das políticas de Estado, especialmente no conjunto de bens acionados como patrimônio cultural, inseridos no universo mais amplo das políticas culturais. Estas entendidas próximo ao que o sociólogo José Maurício Domingues (2020) chama de “província prático-hermenêutica da vida social”, entendemos as políticas culturais, nas quais incluímos as de patrimônio, como espaço de atuação conformado por práticas entre as comunidades, intelectuais e o Estado, assim como seus instrumentos burocráticos. Ou seja, queremos reforçar que para compreendermos o trato do patrimônio cultural é essencial observar esta relação entre as comunidades e o Estado, sendo a cidadania uma chave possível de avaliação, na medida em que formaliza consensos e conforma gramáticas possíveis.

O entendimento da política de memória coletiva como uma província prático hermenêutica nos permite pensar tanto a interpretação

8 As placas estão expostas respectivamente nas cidades de Mauá (SP), Sorocaba (SP), Nova Iguaçu (RJ) e Carapicuba (SP).

9 Seguimos Chauí em seu entendimento do direito à cultura como um espaço de ação onde “os cidadãos, como sujeitos sociais e políticos, se diferenciam, entram em conflito, comunicam e trocam suas experiências, recusam formas de cultura, criam outras e movem todo o processo cultural” (2008, p. 66).

de mecanismos de participação e de representação no âmbito do Estado, como o espaço que as comunidades têm para operarem nessa política. Pensar essa capacidade de operar na política conjectura o que Manoel Lima Filho (2015) compreende como “cidadania patrimo-

nial”¹⁰. Os mecanismos de participação e representação nos levam a problematizar as políticas implementadas até o momento, que é o foco desse texto. Nossa proposta de análise é focar nas políticas de Estado, sem deixar de reconhecer as agências individuais e coletivas que compõem as mais variadas formas de expressão do universo das religiões de matriz africana¹¹. Reforçamos que por séculos, gerações de africanos e seus descendentes operaram em contextos poucas vezes amigáveis na realização de suas práticas que atualmente timidamente se tornaram objetos das políticas patrimoniais.

2. Conceituando terreiros e políticas de patrimônio

Entendemos os terreiros de candomblé como comunidades consolidadas que expressam valores ancestrais, conforme suas memórias e tradições africanas e afro-brasileiras, imersos na experiência da diáspora africana¹². Trabalhar esses espaços sagrados, em suas múltiplas formas definidas como terreiros, requer conhecer algumas características que os definem em suas muitas especificidades. São territórios em suas especificidades, se considerarmos que a noção de território nos faz reconhecer processos de desterritorialização e reterritorialização política para além das ditas formalidades, e organizam posturas em relação ao espaço, a paisagem e o ambiente. Além de organizarem politicamente práticas para além do religioso, nas palavras de Muniz Sodré (2002, p. 20) o terreiro é “a forma social negra por excelência”. Aqui, trabalharemos com a intrínseca associação dos terreiros ao candomblé, sem reduzirmos a ela, especialmente como praticada nos estados da Bahia e do Sudeste do Brasil. Usamos também a definição de Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, por entender a legitimidade no resultado de intenso debate de

10 Lima Filho define cidadania patrimonial como “a capacidade operativa dotada de alto poder de elasticidade de ação social por parte de grupos sociais e étnicos, em suas dimensões coletivas ou individualizadas de construir estratégias de interação (de adesão à resistência/negação) com as políticas patrimoniais tanto no âmbito internacional, nacional ou local” (2015, p. 139).

11 É difícil definir o universo dos terreiros. Muitas vezes este universo é estigmatizado pela palavra “macumbeiros” (NOGUEIRA, 2020), no entanto cabe ressaltar a polissemia do termo, pois os praticantes das religiosidades de matriz africana se identificam positivamente com ele. Ver Simas e Rufino (2018).

12 Kabengele Munanga (2012, p. 17) entende os terreiros como na “atual diáspora africana das Américas [...] resultante de um longo e complexo processo de resistências identitárias: religiosas, artísticas [...], medicinais, tecnológicas e científicas”.

décadas de ação política, envolvendo as instâncias governamentais e a importante atuação de diferentes grupos do Movimento Negro e povos indígenas.¹³

No que toca às políticas de patrimônio, elas se inserem na noção de memória coletiva, entendida como algo (com)partilhado por um grupo social e que lhe gera sentimento de solidariedade (HALBWACHS, 1990).¹⁴ Nesse sentido que o patrimônio cultural organiza identidades nacionais, juntamente com o território e a língua, na construção da narrativa que define identidades. Ações no âmbito do patrimônio cultural e dos museus são de consagração de bens culturais,¹⁵ e reforçam estes objetos, suportes e práticas no imaginário compartilhado, carregando uma ideia de passado, presente e futuro comum.

Estudos demonstram que nas políticas de memória no Brasil se afirmou um sentido de silenciamentos, estigmatizações ou ausências no que cabe à experiência dos africanos e seus descendentes (SANTOS, M., 2005; SODRÉ, 2002). Tem-se o início das primeiras ações para o patrimônio cultural em 1937, com a criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), atual IPHAN. Neste momento da ditadura varguista, houve a criação do instrumento do tombamento,¹⁶ e a política das décadas seguintes ficou conhecida como “Pedra e Cal”. Se constitui, neste momento, um sentido de política e atos burocráticos com uma complexa articulação de intelectuais modernistas e conservadores e a estrutura do Estado, e houve em sua quase totalidade a valorização da arte sacra católica, casarões coloniais e antigos fortes. Até as últimas décadas do século XX predominou a narrativa de um território e história excludente, silenciando conflitos e desigualdades.¹⁷ Consolida-se uma noção de valor universal para a proteção do patrimônio histórico e artístico brasileiro.

13 Ver, Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana 2013-2015. Disponível em: portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/plano_nacional_desen_sustentavel_povos_comunidades_trad_matriz_africana.pdf. Acesso em: 2 ago. 2021.

14 Os debates sobre memória coletiva são diversos e nas últimas décadas se complexificaram. Ver, Pollack (1989, 1992), Santos (2003 e 2021) e Assman (2011).

15 Buscando evitar confusões, usamos o termo “bem” de forma distinta da noção de “patrimônio”. Consideramos “bem” como o acúmulo das experiências das comunidades, em diferença à “patrimônio” que remete ao bem que passou por um processo de consagração. Ver verbete ‘bem’, no Dicionário IPHAN. Disponível em: [http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Bem%20pdf\(3\).pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Bem%20pdf(3).pdf). Acesso em: 15 ago. 2021.

16 Ver, Rabello (2009).

17 A narrativa que esse quadro criou não se opunha às anteriores do IHGB, instituto criado no século XIX e que elaborou uma história da nação, recém criada, calcada na herança portuguesa, silenciando a experiência dos povos indígenas e africanos. Sobre o IHGB, ver, Guimarães (1988), Sobre as políticas de patrimônio ao longo do século XX, ver, Rubino (1996) e Chuva (2009, 2011).

Ao longo da segunda metade do século XX o campo do patrimônio cultural passou por tensionamentos e resultou na ampliação de seu alcance. Posturas mais críticas à produção da memória oficial se fortaleceram, apresentando dados sobre as desigualdades de acesso às representações nos equipamentos de memória. Essas perspectivas foram acompanhadas de tentativa de novos paradigmas na condução das políticas de memória, com o alargamento do conceito de cultura e a noção de referências culturais, vinculadas à atuação do Centro Nacional de Referências Culturais.¹⁸ Elencamos alguns marcos que resultam de novos paradigmas que configuram um novo cenário: no âmbito internacional, a Convenção do Patrimônio Mundial e Cultural e Natural,¹⁹ de 1972, e a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial,²⁰ de 2003, sendo o Brasil signatário das duas convenções; a Constituição de 1988 que consagra a visão do caráter multiétnico da nação, da cultura e da memória, mantendo ao Estado Brasileiro a responsabilidade em sua promoção;²¹ e o instrumento do Registro, criado pelo Decreto-Lei 3.551/2000, visando salvaguardar o patrimônio imaterial, definição dada após um longo debate acerca da incapacidade de o instrumento do tombamento dar conta da multiplicidade das práticas sociais.²²

A realidade atual não apresenta grande alteração frente ao conjunto geral, não obstante os novos instrumentos e perspectivas. Observa-se ainda ampla desigualdade no que toca os bens e práticas dos africanos e seus descendentes nas políticas de patrimônio. O IPHAN²³ lista 1.267 bens tombados, sendo apenas 12, uma coleção (de elementos sagrados apreendidos dos terreiros pelo Estado brasileiro) e onze terreiros, como relacionados aos povos e comunidades de matriz africana,²⁴ ou seja, menos de 1% do conjunto de bens culturais tombados, o que significa reconhecido e protegido pelo Estado. Apesar da permanência dessa narrativa tradicional, podemos afirmar que tenuamente referências das comunidades de descendentes dos africanos foram atendidas nas últimas décadas do século XX e início

18 Sobre avanços e limites no uso da noção de referências culturais, ver, Fonseca (1996) e Motta (2017).

19 Para maiores informações, consultar: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/29>. Acesso em: 13 mar. 2022.

20 Para maiores informações, consultar: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/71>. Acesso em: 13 mar. 2022.

21 Ver, artigo 216: “Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”.

22 Sobre os debates para a definição do instrumento do Registro, ver, Sant’anna (2012).

23 Lista dos processos de tombamento e bens tombados (13/05/2021). Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/126>. Acesso em: 14 ago. 2021.

24 Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1938/>. Acesso em: 14 ago. 2021.

do XXI (CID; SANTOS, 2021).

Nas políticas de proteção imaterial surgidas em 2000 há uma proporção menos desigual. Do número total de bens registrados, os referentes às tradições da memória afrobrasileira configuram 30% do total de bens registrados, até o momento, sendo eles o Samba de Roda do Recôncavo Baiano, o Ofício das Baianas de Acarajé, o Jongo do Sudeste, as Matrizes do Samba no Rio de Janeiro partido alto, samba de terreiro e samba-enredo, o Tambor de Crioula, a Roda de Capoeira e o Ofício dos Mestres de Capoeira, o Complexo Cultural do Bumba-meu-Boi do Maranhão, a Festa do Senhor Bom Jesus do Bonfim, o Maracatu Nação e Maracatu Baque Solto, o Cavalo Marinho, o Caboclinho e o Sistema Agrícola Tradicional das Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira²⁵.

O Brasil é signatário das Convenções para o patrimônio cultural da UNESCO e essas configuram ferramentas estratégicas no chamado soft power, algumas com vistas ao desenvolvimento e o turismo²⁶. O reconhecimento da UNESCO se dá a partir de solicitações encaminhadas pelos Estados membros, e, nas indicações brasileiras à chancela de Patrimônio da Humanidade, percebemos a repetição da tendência tradicional. Na lista da Convenção de 1972, na categoria de lugar ou sítio, o Brasil conseguiu 15 inscrições, sendo apenas três patrimônios vinculados à trajetória dos africanos: o Centro Histórico de Salvador, o Sítio Arqueológico Cais do Valongo e Paraty e Ilha Grande²⁷. Quanto aos chancelados nos termos da Convenção de 2003, de bens imateriais, o Brasil realizou sete inscrições, sendo apenas o Samba de Roda do Recôncavo Baiano e a Roda de Capoeira descritos como resultantes das experiências dos africanos e descendentes²⁸.

Nos anos 2000, especialmente nas gestões do Partido dos Trabalhadores no governo federal (2003-2016), se nota uma nova agenda, com revigoração das pautas dadas à cultura, antigas demandas dos movimentos sociais e o fortalecimento do papel do Estado na condução das políticas culturais. A área da cultura dialoga com a agenda de redução das desigualdades e reconhecimento da necessidade de ações de reparação²⁹. Uma série de ações em

25 No site do IPHAN, temos informações até o ano 2018 sobre o quantitativo de bens registrados. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1617/>. Acesso em: 14 ago. 2021.

26 Ver, alguns estudos reunidos em Chistofletti (2017)

27 A indicação de Paraty e Ilha Grande segue perspectiva recente de categoria de sítio misto, envolvendo comunidades guarani, caiçara e quilombola.

28 Disponível em: <https://pt.unesco.org/fieldoffice/brasil/expertise/world-heritage-brazil>. Acesso em: 13 mar. 2022.

29 Ver, Domingues (2010); Alves (2011); Turino (2013); Calabre, Rubim e Barbalho (2015).

prol da luta pela redução das desigualdades pelas quais passam as comunidades afro-brasileira ocorrem: criação da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPPIR); estímulo e fortalecimento da Fundação Cultural Palmares; obrigatoriedade do ensino da História da África e Afro-Brasileira nas escolas (Lei n. 10.639/2003); Estatuto da Igualdade Racial (Lei n. 12.288/2010). No mesmo sentido, é fomentada a participação das comunidades envolvidas: no Decreto n. 8.750/2006 que institui o Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais, colegiado que à época integrava o então Ministério dos Direitos Humanos; no Decreto n. 6.040/2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais; e, por fim, o Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos povos e comunidades de Matriz Africana (2013-2015).

3. As políticas de memória para os terreiros³⁰

No âmbito do IPHAN, houve investimentos no tema dos terreiros para além dos tombamentos realizados. Em 2015, foi criado o Grupo de Trabalho Interdepartamental para preservação do patrimônio cultural de terreiros (GTIT), atualmente Grupo de Trabalho Interdepartamental para preservação do patrimônio cultural de Matriz Africana (GTMAF), com objetivo de afirmar e consolidar o tema na agenda estratégica do IPHAN³¹. O Grupo de Trabalho envolveu servidores e técnicos temporários, com experiência no tema e lideranças das comunidades de terreiros. A primeira consequência aponta para a importância da formação continuada dos agentes do patrimônio cultural (equipe técnica do IPHAN), com relevo para o Curso de Extensão e Capacitação Interna, que teve participação de lideranças de terreiros ministrando oficinas³², com diferentes tradições: Ketu, Angola, Nagô, Jêje, Xambá, Jarê, Egungun, Jurema, Batuque e Tambor de Mina³³. O segundo resultado é o Prêmio Patrimônio Cultural dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, ocorrido em 2015, por meio do Programa Nacional do Patrimônio Cultural Imaterial (PNPI), que pretendia fomentar e reconhecer ações de preservação, valorização e documentação do patrimônio cultural dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana. Foram premiadas 31 comunidades

30 Algumas das informações que compõem este tópico foram publicadas em Cid e Souza (2021).

31 É possível encontrar as atribuições e os objetivos do GTMAF no Portal do IPHAN. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1937/>. Acesso em: 18 ago. 2021.

32 De livre acesso ao público e disponível no canal do Youtube GTIT IPHAN: https://www.youtube.com/channel/UCAYzXg_qWH3oW1PTyN9xH3Q. Acesso em: 14 abr. 2022.

33 No Portal do IPHAN, há informações acerca dos Cursos de Extensão e Capacitação Interna. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1316/>. Acesso em: 18 ago. 2021.

com recursos financeiros, nos estados: Alagoas, Bahia, Ceará, Goiás, Maranhão, Minas Gerais, Pará, Pernambuco, Rio de Janeiro e São Paulo.³⁴

Quanto aos tombamentos de terreiros (categoria usada pelo IPHAN), a Lista dos Bens Tombados e Processos em Andamento (1938-2021),³⁵ apresenta um total de 37 entradas, com cinco pedidos indeferidos, 20 em processo de instrução, um tombamento emergencial e 12 tombados. Nos chama a atenção o grande número de processos sem resposta, alguns com 16, 15 anos de espera. Destaca-se o caso do Rio de Janeiro, em que os quatro terreiros que solicitaram seus tombamentos aguardam uma posição definitiva do Estado, em média, há 11 anos. Em todo o conjunto, os terreiros que lograram o tombamento aguardaram em média seis anos. Quanto aos processos indeferidos, a Lista não informa quando ocorrem nem os motivos.

Também salta aos olhos a centralização das ações de tombamento de terreiros no estado da Bahia, sobretudo na cidade de Salvador. Sendo apenas dois terreiros tombados fora do estado da Bahia, um em Pernambuco e outro no Maranhão. Do conjunto de 12 tombados na Bahia, oito estão na cidade de Salvador, um em Itaparica e outro em Cachoeira. No Rio de Janeiro, houve cinco pedidos de tombamento, quatro aguardam respostas, com um indeferido. Em São Paulo, há dois pedidos aguardando retorno, assim como um terreiro em Goiás e Rio Grande do Sul. De Sergipe, um foi indeferido.

Um das explicações para a centralidade das ações no estado da Bahia está na orientação política de proteção, por meio do instrumento do tombamento, que é referenciada pelos conceitos de autenticidade, originalidade, singularidade, monumentalidade e exemplaridade.³⁶ São conceitos da área da conservação e restauro que organizam e definem as aplicações de normas e técnicas, sobretudo de orientação para as políticas no que se refere aos bens materiais. O debate do que é autêntico e imutável é ainda um grande bloqueio para o ato de tombamento dos terreiros. Da mesma maneira o debate da exemplaridade e da monumentalidade consolidou a concentração dos tombamentos por definir que o reconhecimento é feito aos terreiros chamados de Casas Matriz. Casas Matriz são as casas que deram origem a outros terreiros. De modo que as casas

34 Informações disponíveis em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1314/>. Acesso em: 18 ago. 2021.

35 Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/2021-05-12-%20CONTROLE%20BENS%20TOMBADOS.xlsx>. Acesso em: 15 ago. 2021.

36 Ver, verbete 'Autenticidade', no Dicionário IPHAN. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/dicionarioPatrimonioCultural/detalhes/88/autenticidade>. Acesso em: 14 abr 2022.

descendentes já teriam suas referências protegidas, de acordo com as políticas da área. Sobre o deslocamento de algumas tradições, no que se refere aos cultos de origem africana yorubá e jeje, é possível afirmar que as lideranças de terreiro, sacerdotes de matriz africana, migraram dos estados do nordeste, especialmente da Bahia, para outras regiões, em busca de melhores condições de vida, trabalho e sustento. Podemos citar Mãe Beata de Iemanjá, nascida no recôncavo baiano em 1931, iniciada no candomblé no Ilê Maroialaji, o Terreiro do Alaketu, por sua Iyalorixá Olga do Alaketu, em Salvador. Mãe Beata migrou para o Rio de Janeiro em 1969 e fundou o Ilê Omiojuarô em 1985, localizado no município de Nova Iguaçu (COSTA, 2018). A história de Mãe Beata é também a história de muitas mães e pais de santo, sacerdotes de terreiros de cultura jeje e ketu, fundados em outros estados do Brasil.

Foi somente 49 anos após o início das políticas de tombamento, em 1986, que o primeiro terreiro de candomblé foi tombado, com pedido realizado quatro anos antes.³⁷ As aberturas de processos com pedidos de tombamento de terreiros ao IPHAN possuem certa regularidade somente a partir dos anos 2000. O reduzido número de pedidos na década de 1990 indica pouco engajamento das comunidades de terreiro às políticas de memória, mesmo após o primeiro tombamento. Dois processos foram abertos nos anos de 1990. Na década de 2000, há certa constância ao longo dos anos, com 13 processos abertos. Do ano de 2010 até o momento, foram abertos outros 18 processos.

A "Coleção de Magia Negra" é uma "exceção" no silenciamento dado às referências culturais dos africanos no Brasil. Nos últimos anos houve uma reorientação da guarda da coleção de objetos sagrados de matriz africana, que esteve sob a posse da Polícia Civil desde o início do século XX, denominada na década de 1930 de Museu de Magia Negra e Coleção de Magia Negra. Criada com artefatos sequestrados das comunidades de matriz africana, no Rio de Janeiro, essa coleção foi tombada pelo IPHAN em 1938, sem receber atenção adequada. Recentemente, a Coleção foi rebatizada com o nome Acervo Sagrado Afrobrasileiro, solicitada ao IPHAN, a partir da mobilização de comunidades de terreiro. Os itens foram adicionados ao acervo do Museu da República, no Rio de Janeiro, após ativa luta social de mais de quatro décadas de mobilização dos povos

37 É importante destacar que o tombamento do Terreiro da Casa Branca não ocorre livre de tensões e dúvidas, sendo precedido de grande engajamento de militantes, religiosos e artistas e políticos locais e frente ao iminente risco de destruição. Ver, Velho (2006).

de terreiro. Essa mobilização intensificouse nos últimos anos, com a Campanha Liberte o Nosso Sagrado, com lideranças de terreiro, membros da sociedade civil, instituições em defesa dos direitos humanos e parlamentares. Atualmente o Acervo passa por processo de catalogação e reorganização com a participação de lideranças religiosas. Houve a formação de um grupo de trabalho que reúne técnicos do Museu da República e das comunidades de terreiro, por meio de suas lideranças. Espera-se que essa política se efetive, com integração da técnica e dos saberes dos terreiros para a conservação dos objetos sagrados.³⁸

Alguns inventários e mapeamentos foram realizados sobre as comunidades de terreiro no Brasil, nas últimas décadas. Mesmo sem capacidade protetiva, esses estudos e mobilizações geram informações e engajamentos do amplo universo das comunidades de terreiro. Em todas as regiões do Brasil foram realizados inventários, não obstante nem todos os estados serem contemplados. As regiões metropolitanas e capitais foram privilegiadas nos estados da Bahia (2007 e 2010-2011), Rio de Janeiro (2008), Distrito Federal (2009), Minas Gerais (2010-2011), Pará (2010-2011), Pernambuco (2010-2011), Rio Grande do Sul (2010-2011), Paraíba (2011), São Paulo (2011), Santa Catarina (2016) e Roraima (2016-2018).³⁹ As informações a esses inventários são muitas vezes parciais. Não há política e instrumento que reúna as informações levantadas. Esses inventários foram realizados de forma descentralizada, com diferentes metodologias para a coleta de informações. Seria recomendável uma ferramenta com registro contínuo, disponível às comunidades, como há, por exemplo, para a capoeira, na forma de um cadastro nacional.⁴⁰

4. Algumas considerações finais

As políticas de tombamento para os terreiros e as ações de mapeamento e registro reforçam certo sentido de reordenamento simbólico do território brasileiro, ainda que inacabado, reiteramos. O reconhecimento da importância dessas comunidades reordena e “reencanta a cartografia”.⁴¹ Nas palavras de Rogério Haesbart, reconhece “a especificidade histórico-geográfica (portanto, cultural) com que cada grupo ou classe social produz materialmente seus territórios e/ou constrói simbolicamente sua territorialidade” (2013, p. 44). Nas práticas religiosas e de assistência, as noções de tempo

38 Ver, Alves (2021) e Leal e Silva (2021).

39 Ver, Anexo 3 – Tabela 4. Mapeamentos realizados sobre terreiros de comunidades de Matriz Africana no Brasil. In. Cid e Souza (2021, p. 219-2020).

40 Disponível em: <https://capoeira.iphan.gov.br>. Acesso em: 15 ago. 2021.

41 expressão de Vianna Jr., apud Acserald (2013, p.23)

e espaço se misturam na experiência dessas comunidades, e nos lembra da trajetória de sequestro, violência e exploração, sem deixar de afirmar a resistência e criatividade na reorganização de suas tradições no território da diáspora. Esse território está na relação com o que se considera o lugar de força, onde é fundamentada a espiritualidade em sua materialidade, axé (para os povos iorubás) e n’guzo (para os povos bantu), e nesse sentido o legado ancestral é territorial.

Dadas as limitações de espaço, buscamos aqui organizar uma leitura das políticas implementadas para as comunidades de terreiros de matriz africana no Brasil, no campo das políticas de memória. Como vimos, no sentido efetivo de preservação elas têm início, ainda que tímido, nos anos idos dos 1980, tendo sua continuidade, mais intensa, a partir dos anos 2000. Ações foram implementadas e houve avanços no sentido de valorização dessas comunidades.

Nos últimos anos, pouco se tem visto de ampliação das ações, configurando um recuo institucional no diálogo com as comunidades de terreiro. Denúncias de redução do quadro técnico das autarquias são observadas, além da nomeação de servidores que não possuem experiência e legitimidade na área, das políticas culturais e do patrimônio.⁴² Essa dramática situação se apresenta na redução das políticas de memória para as comunidades de terreiro. Após 2018, apenas um terreiro foi tombado, em 2019, e em caráter emergencial, com o início do processo em 2016. Há 20 terreiros aguardando a finalização do processo de instrução para o encaminhamento e tratativas para decisão do Conselho Consultivo do IPHAN. Nota-se que no mesmo período nenhum inventário sobre o tema foi empreendido. Não há dúvidas quanto à retração das políticas para os povos e comunidades de terreiros, ainda que viessem atuando positivamente para a realização de um aspecto da cidadania, o direito à memória.

5. REFERÊNCIAS

ACSERALD, H. *Apresentação*. In. FONSECA, D. P. R. (org.). *Presença do Axé: mapeando terreiros no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: ed. PUC-Rio, 2013.

ALMEIDA, L. F.; AMORIM, C. A. *Políticas de Acautelamento do IPHAN para Templos de Culto Afro-Brasileiros*. Salvador: IPHAN, 2012.

42 Ver, como exemplo, denúncias realizadas pelo Fórum de Entidades em Defesa do Patrimônio Cultural. Disponível em: <https://forumpatrimoniobr.wordpress.com>. Acesso em: 15 ago. 2021.

ALMEIDA, S. L. *O que é racismo estrutural?*. Belo Horizonte: Letramento, 2018.

ALVES, E. P. M. (ed.). *Políticas culturais para as culturas populares no Brasil contemporâneo*. Maceió: UFAL, 2011.

ALVES, L. G. G. A. 'Liberte nosso sagrado': as disputas de uma reparação histórica. *Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de História, Universidade Federal Fluminense*, 2021.

ASSMAN, A. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Campinas: Unicamp, 2011.

BAPTISTA, J. R. de C. Não é meu, nem é seu, mas tudo faz parte do axé: algumas considerações preliminares sobre o tema da propriedade de terreiros de candomblé. *Religião e Sociedade*, v. 28, n. 2, p. 138-155, 2008.

CALABRE, L.; RUBIM, A. A. C.; BARBALHO, A. A. (ed.). *Políticas culturais no governo Dilma*. Salvador: UFBA, 2015.

CAMPOS, M. V. S.; SOUZA, L. B.; OLIVEIRA, O. F. As políticas de preservação do patrimônio cultural dos terreiros de matriz africana no estado do Rio de Janeiro. In: *Anais do VII Congresso Internacional Interdisciplinar em Sociais e Humanidades (CONINTER)*. Rio de Janeiro, RJ, 2018.

CHAUI, M. *Cultura e democracia. Crítica y emancipación: Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales (Clacso)*, año 1, n. 1, p. 53-76, 2008.

CHRISTOFOLETTI, R. (org.). *Bens culturais e relações internacionais: o patrimônio cultural como espelho do soft power*. Santos: Editora Universitária Leopoldinamus, 2017.

CHUVA, M. R. R. *Os Arquitetos da Memória: sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil (anos 1930-1940)*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.

_____. *Por uma história da Noção de Patrimônio Cultural no Brasil*. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 34, p. 147-165, 2011.

CID, G. S. V. *A memória como projeto: tensões e limites do processo de patrimonialização da capoeira*. *Tese (Doutorado em Sociologia)*. Programa de Pós-Graduação do Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2016.

_____. *Notas sobre a religiosidade no imaginário da capoeira*.

Revista Calundu, v. 1, 2017.

_____. *Políticas para o patrimônio cultural afro-brasileiro: algumas interpretações acerca do registro da capoeira e de tombamentos de terreiros de candomblé*. *Anais do 19º Congresso Brasileiro de Sociologia, Florianópolis, SC*, 2019.

_____. *Políticas para a capoeira: patrimônio cultural como reconhecimento e acesso à cidadania*. *Nauí: Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural*, v. 9, n. 17, p. 175-192, jul./dez. 2020.

_____; DOMINGUES, J.; PAULA, L. "Um governo dedicado ao homem comum e seus valores": a cultura como objeto da política na gestão Bolsonaro. *Antropolítica - Revista Contemporânea De Antropologia*, 54(1), 2022.

_____; DOMINGUES, J.; PAULA, L.. "Gestor-auditor": A retórica da peritagem na política de cultura do governo Bolsonaro. *Estudos Ibero-Americanos*, 48(1), e41768, 2022a.

_____; SANTOS, M. S. *Memória Afro-brasileira*. In: SANTOS, M. S. (org.). *Memória coletiva e justiça social*. São Paulo: Garamond, 2021.

_____; SOUZA, L. B. *Políticas de memória para as comunidades de terreiros de matriz africana no Brasil*. In: SANTOS, M. S. (org.). *Entre utopias e memórias: arte, museus e patrimônios*. Rio de Janeiro: Mórula, 2021.

_____; SOUZA, L. B.; VIEIRA, S. R. F. R. *Tombamento de Terreiros de Candomblé: algumas questões iniciais sobre o caso do estado do Rio de Janeiro*. In: *Anais do X Seminário Internacional de Políticas Culturais, Rio de Janeiro, Fundação Casa de Rui Barbosa*, p. 544-554, 2019.

CUNHA, Juliana da Mata. *Quem pode mais do que o dono da casa? Participação social no processo de patrimonialização do Terreiro Ilê Obá Oguntê (Sítio de Pai Adão) no Recife-PE*. *Dissertação (Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural) – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, 2018.

DOMINGUES, J. L. P. *Programa Cultura Viva: políticas culturais para a emancipação das classes populares*. Rio de Janeiro: Luminária Academia/Multifoco, 2010.

_____; PAULA, L. *O incentivo à cultura em disputa pública: performances políticodiscursivas de uma CPI*. In: SUZUKI, J. C.; BORGES, V.; BITELLI, F. M. (Orgs.). *Estudos de políticas públicas: turismo, gestão, cidade*. São Paulo: FFLCH/USP, 2021.

DOMINGUES, J. M. *As subjetividades coletivas e as províncias práctico-*

hermenêuticas da vida social. *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, v. 32, n. 3, p. 311-328, 2020.

DOURADO, O. *Antigas falas, novas aparências: o tombamento do Ilê Axé Iyá Nassô Oká e a preservação dos bens patrimoniais no Brasil*. *Risco: Revista de pesquisa em arquitetura e urbanismo, Programa de Pós-Graduação do Instituto de Arquitetura e Urbanismo da USP*, v. 14, n. 2, 2011.

FONSECA, D. P. R. (org.). *Presença do Axé: mapeando terreiros no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: ed. PUC-Rio, 2013.

FONSECA, M. C. L.. *Da modernização à participação: a política federal de preservação nos anos 70 e 80*. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Cultural*, n. 24, p. 153-163, 1996.

GADEA, C.; SOUZA, R. F. *Memória coletiva e social no Brasil Contemporâneo*. *Revista Brasileira de Sociologia*, Vol. 05, No. 11, Set/Dez, 2017.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: ed. 34, 2001.

GUIMARÃES, M. L. S. *Nação e Civilização nos Trópicos: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o projeto de uma História Nacional*. *Estudos Históricos*, v. 1, n. 1, p. 5-27, 1998.

HALL, S. *Da diáspora : identidades e mediações culturais*. org. Liv Sovik, Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

HAESBART, R. *O território e a territorialidade*. In: FONSECA, D. P. R. (org.). *Presença do Axé: mapeando terreiros no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: ed. PUC-Rio, 2013.

HALBWACKS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Ed. Vértice, 1990.

HUYSSSEN, A. *Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos, mídia*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.

LEAL, C. F. B.; SILVA, G. P. B. *Quando patrimônio é caso de polícia: perseguições, aceitações e reconhecimentos na trajetória do patrimônio cultural brasileiro*. In: *Anais do 31º Simpósio Nacional de História (ANPUH), ST 123 Patrimônio Cultural e a Crise da Democracia*. Rio de Janeiro, 20 jul. 2021.

LIMA FILHO, M. F. *Cidadania Patrimonial*. *Revista Antropológicas*, ano 19, v. 26, n. 2, p. 134-155, 2015.

MATOS, D. A. B. *A Casa do “Velho”: o significado da matéria no Candomblé*. *Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura da Universidade Federal da Bahia*, 2017.

MOTTA, L. *Sítios Urbanos e Referência Cultural: a situação exemplar da Maré*. *Tese (Doutorado em Urbanismo) – Programa de Pós-Graduação em Urbanismo da Universidade Federal do Rio de Janeiro*, 2017.

MUNANGA, K. *Território e Territorialidade como Fatores Constitutivos das Identidades Comunitárias no Brasil: Caso das Comunidades Quilombolas*. In: NOGUEIRA, J. C.; NASCIMENTO, T. T. do (org.). *Patrimônio Cultural, Territórios e Identidades*. Florianópolis: Atilênde, 2012.

NOGUEIRA, S. *Intolerância religiosa*. São Paulo: Jandaira, 2020.

OLIVEIRA, O. F. [et. al]. *Dossiê Bens Culturais dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana da Região Metropolitana do Estado do Rio de Janeiro (PMAFRMRJ)*. Nova Iguaçu: Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2020.

PAZ, F. P. C. *Do “só o espaço” ao lugar de memória: preservação de bens culturais de matriz africana uma questão de “lugar”?*. *Revista Calundu*, v. 1, n.1, p. 93-116, jan./jun. 2017.

POLLACK, M. *Memória, esquecimento, silêncio*. *Estudos Históricos*, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

_____. *Memória e identidade social*. *Estudos Históricos*, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

PINHO, P. S. *Reinvenções da África na Bahia*, São Paulo, Ed. Annablume, 2004.

RABELLO, S. *O Estado na preservação dos bens culturais: o tombamento*. Rio de Janeiro: IPHAN, 2009.

RUBINO, S. *O mapa do Brasil Passado*. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, v. 24, p. 97-105, 1996.

SANSONE, L. *O local e o global na Afro-Bahia contemporânea*, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.10, n. 29, out/1995.

SANT’ANNA, M. (org.). *O registro do patrimônio imaterial: dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial*. Brasília: IPHAN, 2012.

SANTOS, B. I. [et al.] (ed.). *Intolerância religiosa no Brasil: relatório e balanço*. Rio de Janeiro: Klíne, CEAP, 2016.

SANTOS, J. T. *O poder da cultura e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil* [online]. Salvador: EDUFBA, 2005.

SANTOS, M. S. *Representations of black people in Brazilian museums. Museum and Society*, v. 3, n. 1, p. 51-65, 2005.

_____. *Memória coletiva & teoria social*. São Paulo: Ed. Annablume, 2003.

_____(org). *Memória coletiva e justiça social*. São Paulo: Garamond, 2021.

SANTOS, W. C. S. *Políticas Públicas de Reafrikanização: Tombamento dos Terreiros de*

Candomblé do Estado da Bahia. Dissertação (Mestrado em Gestão de Políticas Públicas e Segurança Social) – Centro de Ciências Agrárias, Ambientais e Biológicas, da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, 2015.

SARLO, B. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo/Belo Horizonte: Companhia das Letras/UFMG, 2007.

SELIGMANN-SILVA, M. *Antimonumentos: trabalho de memória e de resistência. Psicologia USP*, v. 27, p. 49-60, 2016.

SERRA, O. *Monumentos Negros: uma experiência. Afro-Ásia*, v. 33, p. 169-205, 2005.

SIMAS, L. A.; RUFINO, L. *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SODRÉ, Muniz. *Samba o dono do corpo*. ed.: Mauad, Rio de Janeiro, 2ª edição, 1998.

_____. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.

SOUZA, L. B. *Os Terreiros de Matriz Africana nos Processos do IPHAN: debates no campo do Patrimônio Cultural. Anais do X Congresso Brasileiro de Pesquisadores Negros (COPENE), Uberlândia, 2018.*

_____. *O tombamento do Ilê Iyá Nassô Oká pelo IPHAN: um estudo de caso*. In: FELIPE, D. A.; OLIVEIRA, O. F.; ESCOBAR, G. V. (org.). *Patrimônio e Cultura Afro-Brasileira: Memória, Identidade e Reconhecimento. Coleções Especiais do X COPENE/ABPN*. Franca, SP: Ribeirão Gráfica e Editora, 2018a.

_____. *O que não salvaguarda, o racismo leva: a pertença das comunidades de terreiro nos processos de tombamento do IPHAN. Dissertação (Mestrado em Patrimônio, Cultura e Sociedade) – Instituto Multidisciplinar da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2019.*

_____. *A salvaguarda dos lugares sagrados: ações afirmativas para a valorização da memória e do patrimônio cultural afro-brasileiro*. In: MELO, D. J.; SANTOS, L. B.; ROMEIRO, N. L.; RANGEL, T. R. (org.). *Repensar o sagrado: as tradições religiosas no Brasil e sua dimensão informacional*. Florianópolis, SC: Rocha Gráfica e Editora, 2021.

TURINO, Célio. *Era uma vez o Programa Cultura Viva*. *Revista Observatório Itaú Cultural*, n. 15, 2013.

VELHO, Gilberto. *Patrimônio, negociação e conflito. Mana*, v. 12, n. 1, p. 237-248, 2006.

ZAMBUZZI, Mabel. *O espaço material e imaterial do Candomblé na Bahia: o que é proteger? Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal da Bahia, 2010.*

DE PEDRA E DE PRETO: O EMBRANQUECIMENTO DO CANDOMBLÉ PELA URBE,¹

GABRIEL PEREIRA GARCIA (PG)² E PROF. DR. FRANCESCO ROMIZI (PQ)³

RESUMO:

A urbe influencia a relação entre a cultura africana dos candomblés e a inserção do branco nessa religiosidade. A Antropologia Urbana e do Espaço podem evidenciar o processo de embranquecimento do Candomblé no Brasil, a partir dos impactos que o território exerce nessa religiosidade. Pela pesquisa bibliográfica, entender os fatores que levaram os negros às urbes e a forma pela qual foram forçados a ocupar esses espaços é importante ponto de partida para a compreensão de como a urbanização influenciou o contato dos brancos com o candomblé.

Palavras-chave: Candomblé, Antropologia Urbana, Urbanização.

1 Artigo publicado nos anais do IX Seminário Internacional de Práticas Religiosas Mundo Contemporâneo, Universidade Estadual de Londrina – UEL.

2 Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (PPGAS/UFMS). Especialista em Gestão Financeira Empresarial Estratégica pela Universidade do Oeste do Paraná (UNOPAR). Bacharel em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (FADIR/UFMS). E-mail: pgarciagabriel@hotmail.com

3 Professor Adjunto da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (FACH/UFMS) e docente permanente do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFMS) da mesma universidade. E-mail: francesco_romizi@ufms.br



INTRODUÇÃO

A religiosidade africana, expressada pelo candomblé, evoca a ideia ou um sentimento bucólico, já que esse traz em suas liturgias vários elementos que remetem a uma vida parecida com a rotina da zona rural, nesse sentido a sede física do terreiro de candomblé também é denominada por roça.

Em que pese esse olhar romântico de retorno ao campo ou o vínculo com a natureza, a preservação ou continuação dessa religiosidade é historicamente desafiada, seja pelo modelo de gestão – ou não gestão – das políticas públicas brasileiras para os ex-escravizados e seus descendentes ou pelo preconceito enraizado na sociedade brasileira que insiste querer se ver alva.

Apesar de todos esses fatores de perseguição epistemológica contra o povo negro, outro modo de vida eminentemente branco e, intimamente capitalista, torna-se verdadeiro algoz para os Povos de Terreiro: a urbe e sua voracidade. Aparentemente lançando um paradoxo entre o próprio modus operandi da ritualística candomblecista, tão rural, as cidades e os centros urbanos são chamarizes que atraíram o povo negro, que levou consigo a sua religiosidade.

Se formação e o desenvolvimento das urbes no Brasil foi uma força captadora/conduzora dos negros, especialmente os oriundos do nordeste, também é nessas cidades que a mão de obra imigrante será consumida. Assim, a organização do espaço urbano será um reflexo de como esses últimos, os imigrantes brancos, serão a matéria prima mais consumida pelo capital e, conseqüentemente, ocuparão espaços privilegiados nas urbes e também estarão diante da marginalização.

Assim, num primeiro momento os brancos estarão em regiões mais centrais, ao passo que os negros ocuparão os espaços marginais das cidades. Esse posicionamento externo e afastado do núcleo urbano proporciona um maior contato com a natureza, o que revela a marginalização econômica sofrida pelos negros, mas que ao mesmo tempo proporciona um ambiente viável à manutenção da religiosidade negra. Nesse movimento diacrônico entre a subjugação financeira e resistência religiosa cultural a voracidade do capitalismo acarreta um inchaço populacional que, do ponto de vista espacial, coloca negros e brancos em contato.

Sob essa perspectiva há um evidente embranquecimento do candomblé a partir da tangência sociocultural oriunda da ocupação

dos territórios urbanos. É no caráter solidário insculpido na base moral e filosófica africana norteadora da religiosidade candomblecista que haverá o maior contato dos brancos e esses passarão a ingressar nessa religião. O binômio resistência x solidariedade são uma síntese de como o candomblé agregou outras etnias que também se viram subjugadas e marginalizadas pela voracidade do crescimento urbano, resultado do avanço do poder do capitalismo.

Para tanto, em “De conceitos e concretos” apresentaremos o conceito do candomblé, já que esse ultrapassa apenas o significado religioso, entenderemos o que é o embranquecimento no candomblé, qual é a definição de cidade/urbe; em “Caminhos metodológicos”, apresentaremos as trilhas, os caminhos percorridos no estado do conhecimento; e, finalmente, em “Os deuses urbanos: a roça na cidade”, refletiremos o processo de embranquecimento do candomblé a partir da urbanização.

De conceitos e concretos

Para percorrermos pelo caminho que nos levará a reflexão de como o fenômeno da cidade influenciou o processo de embranquecimento do candomblé, é importante entendermos o alcance ou sob que óptica estamos analisando alguns conceitos. Assim, nosso ponto de partida é situar o que é o candomblé.

O candomblé¹ é uma religião organizada no Brasil pelos africanos trazidos subjugados pela escravidão. Trata-se de uma religião que condensou em si vários ritos e liturgias de diversas divindades africanas, cultuadas em territórios esparsos, mas que continham uma identidade entre si, conforme Roger Bastide.⁽¹⁾ Por isso, quando essa religiosidade africana se organizou no Brasil, unificando os cultos de diversas divindades num mesmo local – o terreiro, roça, ilê ou casa de candomblé – além dos aspectos religiosos outros culturais também se fizeram presentes, ou seja, no mesmo terreiro elementos culturais de diversas partes dos territórios africanos permaneceram presentes.

É por isso que o candomblé torna-se uma comunidade que ultrapassa os limites semânticos de religião sendo expressão de um modo de viver e reconstituição social africana em território brasileiro (1).

O terreiro é, portanto, mais que um templo religioso, onde tão

1 Nesse trabalho, quando nos referirmos a candomblé baseamo-nos na concepção do Candomblé de Ketu. Nesse sentido, na África na atual Nigéria o Orixá Ogun era cultuado na região de Irê, Xangô em Oyó, Oxalá em Ilê-Ifé, Oxum em Ijexá e assim por diante. Esse panteão, no Brasil é cultuado pelo Candomblé de Ketu, o nome referencia a origem iorubana do culto. Há também o candomblé de Angola, que possui a mesma dinâmica entre diversas divindades os nkisis, que também eram de territórios distintos na atual Angola e que se condensaram no rito que leva mesmo nome. Há outras vertentes de candomblé que também apontam suas origens, como Jeje, Fon entre outros.

somente se expressa ou se vive um credo, é em verdade “uma espécie de “metáfora espacial”, reterritorializa-se a África aqui, os orixás estão todos juntos, no entanto eram representações de povos e territórios distintos.” (2). Portanto, [...] o terreiro se constitui em um espaço que recria o mundo africano no solo brasileiro, espaço esse que preserva os princípios civilizatórios da matriz africana, constituindo o que na língua iorubá denomina-se um egbé, isto é, uma comunidade de pessoas com o mesmo propósito. (3).

O reconhecimento do candomblé como compêndio de uma cosmogonia africana, é observado pela Convenção 169 da OIT, que apesar de utilizar o termo “tribal”, para denominar essas comunidades tradicionais e ter sido revogada no Brasil, não retira, do ponto de vista jurídico, o caráter tradicional desses povos, conforme Decreto n. 6.040/2007. (4,5)

Entendidos os contexto e conceito de candomblé pelo qual nosso trabalho perpassará, por embranquecimento do candomblé vamos nos nortear pela definição de proposta por França, que distingue o embranquecimento da branquitude. (6) O primeiro trata-se da presença de um indivíduo de pele branca na religiosidade negra, enquanto o segundo termo representa os efeitos dessa presença, quer dizer, as formas pelas quais o indivíduo influencia a religiosidade a partir de conceitos eurocêntricos – nesse aspecto a cor da pele não tem relação, já que um negro pode refletir branquitudes.

Assim, para efeito da nossa discussão, embranquecimento é a presença do indivíduo de pele branca quando adentra aos cultos candomblecistas. Embora veremos que há um apagamento dessa cor de pele e uma transmutação simbólica na gênese de um novo ser negro, quando da iniciação ritual. (1).

Outro conceito importante para nortear as reflexões propostas é de cidade e urbanização. Para Max Weber, sua análise sobre o conceito de cidade prende-se intimamente a conceitos econômicos, uma vez que critérios quantitativos, como densidade demográfica ou área de território, não refletiriam a real essência e natureza das cidades, porque se teria inúmeros exemplos destoantes, e não seriam elementos que pudessem ser idênticos e gerais para categorização/conceituação da cidade. (7)

Assim, Weber identifica o elemento econômico como comum para a identidade de uma cidade, independentemente de relações numéricas, mas como um centro de satisfação de necessidades

² Os povos de terreiros são nomeados como tribais pela Convenção 169 da OIT, o que revela a permanência de um tom ou discurso eurocêntrico e colonialista. (3).

econômicas dos habitantes locais ou dos arredores, onde além de adquirirem os produtos que necessitam também ofertam os que produzem. (7)

A influência da urbanização na organização social dos homens ultrapassa mesmo os critérios quantitativos, como proposto por Weber, pois é o “centro iniciados e controlador da vida econômica, política e cultura que atraiu as localidades mais remotas do mundo para de sua órbita e interligou as diversas áreas, os diversos povos e as diversas atividades num universo (8)”.

Nesse sentido, é imprescindível que para análise sociológica da urbe, os dados quantitativos expressos em recenseamentos sejam reveladores de informações qualitativas a fim de que seja alcançada a uma definição para além daquela oriunda das relações capitalistas/industriais, já que haviam cidades antes desse modelo de produção se estabelecer.

Assim, “uma cidade pode ser definida como um núcleo relativamente grande, denso e permanente, de indivíduos socialmente heterogêneos” (8). Revela-se, portanto, a necessidade de se identificar duas forças, que não são opostas entre si, mas que podem ser complementares em seus efeitos, quais sejam: a cidade e o urbanismo.

Sendo a primeira a forma concreta dessa agregação de pessoas, a segunda por sua vez é a forma subjetiva na qual a cidade é conduzida política, econômica e administrativamente, isto é, a cidade é formação espacial desse encontro social e o urbanismo são os valores informativos de como esse espaço será conduzido, estabelecido.

Caminhos metodológicos

O presente trabalho foi concebido a partir da proposta de reflexão acerca do aumento de número de faces brancas, ou seja, o crescente número de adeptos brancos que ingressam no candomblé, uma religiosidade de origem africana.

Como ponto de partida consideramos que tal fato pode ser influenciado sobremaneira pelo contato de diversas culturas proporcionado pelas urbes, especialmente as grandes cidades, chamadas de metrópoles caracterizadas por ser cosmopolitas.

Assim, tomando as reflexões acima como ponto de partida, entendemos que um estudo teórico sobre o tema a partir da Antropologia Urbana e de Espaço, por meio de fontes bibliográfica, artigos, teses e dissertações será bastante elucidativo para o entendimento de como a cidade, sua organização podem ser facilitadoras, proporcionadoras e/ou influenciadoras no processo de

embranquecimento do candomblé.

Os deuses urbanos: a roça na cidade

O processo de embranquecimento do candomblé, dentre outros fatores, também pode ser notado pelo desenvolvimento industrial, que acentuou a organização das cidades, por meio da urbanização, sobretudo do Sudeste, em que o contingente imigratório europeu (italianos principalmente) ocupou as principais posições de trabalho, ao passo que os descendentes dos escravos foram marginalizados não sendo empregados em postos de trabalho. (9)

A hipossuficiência financeira desses povos, oriunda da não inserção no mercado de trabalho, no qual fariam jus ao salário, ocasionou não somente o distanciamento da vida “moderna” e industrial e das relações comerciais formais, como também é um forte fator influenciador da organização desses povos no espaço urbano.

O crescimento da cidade, pela criação de indústrias e a demanda por trabalhadores, determinou como os espaços seriam conduzidos, organizados. E assim, em conformidade com o que a lei da oferta e demanda apregoa é fácil verificar que, sobretudo moradias, foram alvo de preocupação com sua alocação espacial e também financeira – os valores com habitação são determinados por um sem fim de fatores, mas todos eles exigem capacidade financeira para pagamento. (10)

É nesse ínterim que se observa uma população preta, não empregada e, portanto, sem renda, distanciando-se do centro urbano, onde os preços com moradia e manutenção são incompatíveis com suas realidades financeiras. (9)

Para além da capacidade financeira desses povos, também pode ser denotada uma possível tendência do governo em realizar esse embranquecimento da população a partir da ideologia higienista, que ultrapassa tão somente a maior inserção quantitativa de pessoas brancas – imigrantes europeus – também pode ressaltar uma omissão na condução das políticas públicas para a população negra, de forma tal a não lhes legarem meio de subsistência, o que poderia ocasionar o genocídio e/ou etnocídio dessas populações a partir dessa omissão. Tanto, que os índices de mortalidade dos negros ultrapassavam em muito o dos brancos. (9) E isso, se considerarmos uma intenção estatal pelo/para o embranquecimento da população nacional, teremos na cidade um mecanismo de apagamento, desaparecimento dessas populações, já que a vida nas cidades são reduzidas a valores.

Considerando que as cidades são consumidoras e não produtores de

homens, o valor da vida humana e a avaliação social da personalidade não deixarão de ser afetados pelo saldo entre nascimentos e óbitos. (8)

Assim, a construção da urbe e suas forças, revelam um poder oculto e destrutivo, e foi preponderante para o afastamento dessa população negra, que trazendo consigo sua cultura, conjuntamente ao aspecto “semi-rural” do subúrbio – longe do poder público e das cifras que regem as relações comerciais urbanas e próximas da ideologia racista do embranquecimento da população – criou-se um ambiente para a resistência e continuação das tradições e ritualísticas candomblecistas.

Com a Abolição da Escravidão em 1888 (...) Com o saneamento da cidade, contudo, os africanos e seus descendentes, pressionados pelo aumento dos alugueis no centro da cidade, tiveram de se descolar para o subúrbio, seguindo a linha do trem. Assim, é que foram fundadas as casas de candomblé das zonas periféricas. A demolição dos bairros insalubres, em que os africanos estavam concentrados atendia a uma preocupação predominante na época. Como diz Nina Rodrigues, uma “trilogia nefasta”, arruinava o Brasil: um clima “intertropical nocivo ao branco”, um negro que “não se civiliza” e um português “rotineiro e retrógrado”. Com a política de saneamento, a cidade se livrava ao mesmo tempo de doenças causadas pelo clima e dos “negros selvagens”, empurrados para as margens de uma urbe enfim civilizada. (11).

Essa parcela da população preta, agora inserida em um contexto urbano excludente, não só geograficamente, encontra nessas regiões afastadas do centro – o subúrbio – condições favoráveis para a realização das liturgias do candomblé, tão intimamente ligadas a um modo de vida rural, – e também “tribal” de origem africana – que traz uma possível aproximação com os Nkemena, Lundi e demais etnias em A Dança Kalela. (12)

Se na Rodésia do Norte a dança era representação da reminiscência do modo de vida tribal, no Brasil, a formação dos terreiros de candomblé nas zonas afastadas do centro da cidade, também é uma representação desse modo de vida e cosmologia africana. Em ambos

3 “Considerando que o espaço consagrado a um Candomblé irá abrigar todo o universo mágico-religioso com preceitos definitivos, a sede deverá ser própria, espaçosa, isolada, com fonte de água natural, terra e plantações”. (14) “Em nenhum lugar do mundo a humanidade se afastou mais da natureza orgânica do que sob as condições de vida características das grandes cidades.” (8)

4 O termo Africano não é utilizado no sentido de generalizar os Estados e culturas do continente Africano, mas tem o mote de transmitir como o candomblé possui uma miscelânea cultural oriundas de diversos lugares da África e Brasil.

os casos, além da identidade da origem além-mar, podemos ver que o fenômeno da urbanização também está presente tanto em um caso como no outro e evidente resistência ou persistência na manutenção da tradição.

A busca pela manutenção das tradições ultrapassa a perpetuação desse modo de vida, é também uma fonte de renda e meio de sobrevivência, para essa população preta e marginalizada pelo Estado. Esses povos vieram com os búzios no bolso, e fez disso seu meio de mantença, em que os brancos tornaram-se clientela dos negros, Sá Júnior. (13) Consequentemente, a tradição religiosa resistiu materializada nos terreiros.

O fenômeno urbano é tão intenso na determinação da sorte do candomblé que faz com que José Beniste, em *As Águas de Oxalá*, dê um tom romântico ao espaço relegado aos terreiros de candomblé, quando diz que o terreiro (14) “Fica situada, na maioria das vezes, em lugares afastados do centro urbano, não só pelo contato íntimo com a natureza, mas pela conveniência do silêncio em determinadas obrigações, como também o de não incomodar os que não professam o culto, devido aos cânticos e toques”. (14)

É visível que para Beniste, o processo histórico de marginalização dos negros, e consequente marginalização espacial dos terreiros, parece descartável ou desligado de qualquer nexos de causalidade com o as tensões contemporâneas e o processo de urbanização. (14) Ao contrário do que afirma Stefania Capone, quando cita Nina Rodrigues, e, é avalizada pela história, ao demonstrar o impacto da malfazeja urbanização para os candomblecistas. (11)

É nesse sentido que, como apresenta Louis Wirth (8) o fenômeno da urbanização consolidado nas cidades não é uma “criação instantânea”, e por essa razão a cidade não seria um mecanismo ou força capaz de destruir por completo e imediatamente os modos de vida anteriores a essa urbanidade.

Entendemos, portanto, que a marginalização dos terreiros, é oriunda de políticas ou não-políticas de Estado, e além das outras consequências sociais devastadoras, a localização periférica dos terreiros é a forma visível e concreta, literalmente, de se ver essa realidade. Tanto é assim que Renato Ortiz em visita aos ensinamentos de Florestan Fernandes, traz à tona que o conceito de liberdade do

5 “É neste ambiente que se produz a intimidade com as divindades e onde se protege e garante a vida e o bem-estar de um povo”. (14) “O valor de uma casa de candomblé está no amparo ao seu próximo no cotidiano do terreiro. E para ajudar até aquele que já tenha passado para outra vida!”. (15)

negro integrava a opção de escolha em que, onde, como e quando trabalhar, o que em nada se adequa a mandamento capitalista, que tão somente compra a mão de obra para seguir os modelos de produção. (9) Eis o momento em que “Entregue às engrenagens de uma sociedade em transformação, o negro vai migrar em direção às cidades, estes novos pólos econômicos da nação. Ora, é justamente na zona urbana que ele sofre a concorrência aguda do imigrante, bem mais adaptado do que ele a uma economia de mercado. Por todos os lados, o negro se vê vencido pela concorrência estrangeira, como no caso do artesanato, onde ele ocupava até então uma posição privilegiada. Mesmo nos empregos mais modestos: engraxate, vendedor de jornais, entregador de peixe, ele se vê abatido pelo imigrante, que não teme se desconsiderar, preenchendo essas funções. A expansão da cidade destrói a herança cultural negra que se conservara durante os séculos de colonização”. (9)

A relação entre o fenômeno urbano, potencializado pelas novas leis do mercado, a nocividade para manutenção da cultura negra, é tamanha que, conforme Renato Ortiz, talvez fosse o colonialismo mais fértil à manutenção dessa identidade cultural negra. (9) É por isso, que a urbe e suas nuances não devem ser desprezadas à análise das relações culturais e transformadoras do candomblé. Afinal, o negro foi escravizado e após isso, esquecido e impedido de exercer ofícios, frente à competição com mão de obra imigrante mais “especializada”.

O desenvolvimento do escravismo se metamorfoseava regionalmente, temporalmente e no tipo de ambiente social, político e econômico no qual que se estabelecia. O escravismo ganhava diferentes contornos em ambientes urbanos, em zonas de abastecimento interno e em zonas de plantations (latifúndios). (16)

Assim, na cidade é formado um novo regime escravocrata em que, talvez, os negros no exercício de sua cultura, expressos em sua religiosidade e forma de viver, sejam realmente os libertos, embora vivendo as consequências marginais do exercício dessa liberdade, e os brancos, empregados, sejam os escravizados pelo capital.

Diante dessa realidade urbana e dicotômicas é que, ainda segundo Wirth, proposições sociológicas podem ser realizadas a partir da relação entre “a) quantidade populacional; b) densidade da população, c) heterogeneidade de habitantes e vida grupal”. (8) (grifos do autor). E a partir desses elementos e a relação entre eles, evidencia-se que o ambiente urbano proporciona um aglomerado de pessoas de distintas origens – o que revela que a diferença entre

essas pessoas é justamente o que lhes dão caráter complementar em suas necessidades, já que vários modos de vida e de viver trazem consigo suas especificidades e novidades úteis aos diferentes.

Sob essa ótica sociológica, em visita aos postulados de Durkheim, fica evidente que, um aumento no número de indivíduos dividindo o mesmo espaço, consistirá em um terreno fértil para que haja a especialização desses indivíduos, como forma de sobrevivência, resultando em um cenário de competição de atrito, em que haverá a tendência de sobreposição de um em relação ao outro, de forma tal em que, talvez, os laços de parentesco sejam os únicos elementos possíveis de se antever nas relações circunscritas na urbe. Isso denota que, a cidade e o processo de urbanização, trará um modo de vida fragmentar, distante dos que as “sociedades primitivas e rurais” (8), tinham como seus valores e princípios basilares.

Para nós, fica evidente que relação entre cidade, urbanização e espaço é conjunto de elementos e forças potentes e influenciadoras das relações sociais, quanto mais quando se tem que as cidades são consumidoras e não produtoras de homens (8), portanto, carentes dessa matéria prima – o ser humano – é possível verificar que quanto maior a cidade, mais necessária essa matéria prima, o que gera uma demanda de importação, literalmente, de humanos, ou seja, de matéria prima imigrante.

É sob esse aspecto, que a resistência e permanência de um modo de viver a lá “sociedade primitiva”, como pode ser vivido em um candomblé, traz o conteúdo solidário, já que a filosofia africana não se pauta no conceito utilitarista branco/europeu, mas:

Esse uso, todavia, é distinto do utilitarismo da concepção de natureza desenvolvida pelas reflexões das sociedades europeias, especial a partir do processo de revolução industrial (...). O uso para os africanos, é integrado e encaminha-se na dimensão de doação e restituição entre o ser humanos, as forças da natureza e as espiritualidades (17).

Portanto, sobre o descortinamento dos efeitos da cidade e urbanização, levando-se em consideração a voracidade com que a urbe consome os seres humanos, há um evidente epistemicídio por meio de uma fragmentação das relações. Em contraposição a essa fragmentação, a perpetuação de estruturas ditas primitivas e tribais, revelam-se um porto para a resistência da existência humana.

6 É nesse sentido que as maiores cidades demandam maior número de negros e outros grupos raciais, em relação às comunidades pequenas (8). Evidente, portanto, que no Brasil a presença do negro, sobretudo nas grandes cidades, aliado à substituição de sua mão de obra pela dos imigrantes, traz um vetor importantíssimo para análise da constituição dessas metrópoles e outras cidades.



As relações de parentesco, familiares, criam vínculos simbólicos capazes de apagar a origem étnica, permitindo assim que o branco torne-se africano e adentre ao seio da família e religiosidade, como um comum, um nativo.

A iniciação religiosa, que permite a acumulação de axé, patrimônio dos antigos terreiros tradicionais da Bahia, apagaria, portanto, as diferenças de cor ou de classe. Tudo é questão de conhecimento da verdadeira tradição: “Quanto mais o conhecimento do dogma e da liturgia é profundo, mais o axé se desenvolve e a tradição se preserva (Santos e Santos 1993a). (11)

Nesse contexto apresentado, a organização social proposta/determinada pela dinâmica da cidade, revela como os aspectos culturais de origem africana, representados nos terreiros de candomblé podem ser fatores determinantes para o ingresso do branco no universo dessa religiosidade. Se a urbe se revela epistemicida, é na roça de candomblé que a vida e o modo de viver serão preservados, inclusive para o branco, que uma vez inserido nessa comunidade religiosidade, passa a ser um nativo.

Essa concepção de que a comunidade religiosa candomblecista integra ao seu seio homens de diversas etnias, parece ser condição essencial da própria epistemologia religiosa. (1) Entretanto, buscar a compreensão das forças que aumentam quantitativamente o ingresso do homem branco nessa religiosidade, por meio de um olhar antropológico a partir do entendimento da constituição e efeitos socioculturais que a cidade exerce, através de estudos etnográficos, são maneiras eficazes para revelar essas as origens, forças e consequências dessas mudanças nas relações sociais.

Considerações Finais

No decorrer do presente trabalho, pudemos realizar uma visão panorâmica a partir do entendimento de como o candomblé ultrapassa o conceito de religião, sendo um modo de viver que expressa reminiscências da organização social africana. A partir disso, buscamos também entender o conceito de cidade e urbanização, sob o viés da interpretação antropológica e sociológica.

Nesse íterim, a cidade possui um caráter de consumidora de homens, vez que esses são a força motriz que opera as engrenagens do capital. Assim, parece que, a cada homem consumido a cidade expande seus limites geográficos e, esses lugares mais afastados do centro urbano são os destinados àqueles que não são homens-matéria-prima, os não financeiramente valorizados, ou seja, os que

tem pouca ou nenhuma remuneração.

Esse consumo da força/vida humana e essa expansão territorial são fortes indicadores do processo de marginalização dos terreiros de candomblé e também grande indício de como os brancos, a partir da urbanização, puderam ter maior contato com aquela religiosidade, seja por consumirem os saberes tradicionais praticados no candomblé – clientes – seja também por serem marginalizados no processo de consumo do homem-matéria-prima e encontrarem no candomblé ponto de resistência para existência.

Essa contraposição de forças e formas de viver, em um ambiente urbano, denota a ambivalência entre o existir e o desaparecer. Sob um ponto de vista epistemológico, a urbe revela sua face consumidora da energia vital individual do ser humano e também social, por suas consequências coletivas. Assim, não parece absurdo concluir que ela oculte um poder democraticamente devorador, quando passa a não mais escolher quais vidas e culturas consumir, já que indistintamente promove o epistemicídio generalizado, sendo o candomblé uma das formas de objeção a esse desaparecimento e ponto de acolhimento dos brancos.

É por isso que ao percorrermos em nossa pesquisa bibliográfica à luz do que a Antropologia Urbana e do Espaço contribuem para a discussão, nos resta claro que estudos etnográficos no seio dessas realidades e, a partir do fenômeno da cidade como base para entendimento dos movimentos dessas relações sociais, é sobremaneira elucidativo nessas novas organizações contemporâneas.

REFERÊNCIAS

- 1 BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. Trad. Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- 2 RAMOS, Luciana de Souza. *O Direito achado na encruza: territórios de luta, (re) construção da justiça e reconhecimento de uma epistemologia jurídica afro-diaspórica*. 2019. 412 f., il. Tese (Doutorado em Direito) — Universidade de Brasília, Brasília, 2019.
- 3 VEIGA, C. K.; LEIVAS, Paulo. *Comunidades tradicionais negras e a proteção da Convenção 169 da OIT*. *Revista Direito & Práxis*, v. 8, p. 2599-2628-2628, 2017.
- 4 BRASIL, Presidência da República, Secretaria-Geral, Subchefia para assuntos jurídicos,

Decreto n. 5.051, de 19 de abril de 2004. Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Disponível em: < [http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm#textoimpressao)

[2006/2004/decreto/d5051.htm#textoimpressao](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm#textoimpressao)> Acesso em: 01 jul. 2021.

5 BRASIL, Casa Civil, Subchefia para assuntos jurídicos. *Decreto n. 6.040, de 07 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e*

Comunidades Tradicionais. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato20072010/2007/decreto/d6040.htm> Acesso em: 02 jul. 2021.

6 FRANÇA, Jonas. *Elementos para um debate sobre os brancos e a branquitude no candomblé: identidade, espaços e responsabilidades*. *Revista Calundu*, vol. 2, n. 2, 2018, p. 55-81. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/15706/18995> Acesso em: 01 fev. 2021.

7 WEBER, Max. *Conceito e categorias da cidade (1921)*. Trad. de Antônio Carlos Pinto Peixoto. In: VELHO, Otávio Guilherme (organizador). *O fenômeno urbano*. 1. ed. Rio de Janeiro, Zahar Editores, *Textos básicos de ciências sociais*, p. 67-88, 1967.

8 WIRTH, Louis. *O urbanismo como modo de vida*. Trad. de Marina Corrêa Treuherz. In: VELHO, Otávio Guilherme (organizador). *O fenômeno urbano*. 1. ed. Rio de Janeiro, Zahar Editores, *Textos básicos de ciências sociais*, p. 89-112, 1967.

9 ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

10 DION, Michael. *O mindarewa: uma francesa no candomblé, a busca de uma outra verdade*. 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

11 CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.

12 MITCHELL, James Clyde (2010). *A dança kalela: aspectos das relações sociais entre africanos urbanos da Rodésia do Norte*. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Ed. Unesp, pp. 365-436.

13 SÁ JÚNIOR, Mario Teixeira de. *A invenção da alva nação umbandista: a relação entre a produção historiográfica brasileira e*

a sua influencia na produção dos intelectuais da Umbanda (1840-1960). *Dissertação apresentada no Programa de Pós Graduação em História – Campus de Dourados, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, 2004.*

14 BENISTE, José. *As águas de Oxalá*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 11^o ed. 2018.

15 KILEUY, Odé; OXAGUIÃ, Vera de. *O candomblé bem explicado: nações Bantu, Ioruba e Fon*. Org. Marcelo Barros. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

16 ANDRADE, Bruno; FERNANDES, Bruno Diniz; DE CARLI, Caetano. *O fim do escravismo e o escravismo sem fim – colonialidade, direito e emancipação social no Brasil*. *Revista Direito e Práxis*, v. 6, p. 551-597, 2015.

17 LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antonio. *Filosofias Africanas: uma introdução*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

ARTIGO XII

DIREITO, HISTÓRIA E CULTURA AFRO: A INUMAÇÃO DA VOZ DO NEGRO PELOSCANTOS DA CIDADE

GABRIELA LUJAN FAGUNDES¹, E JEFFERSON ANTONIONE RODRIGUES²

RESUMO

O Direito interligado as fontes culturais africanas é um ramo jurídico que vem conquistando seu espaço dentre tantos outros. Por essa caminhada, desenvolve-se os saberes de uma área extraordinária, contudo, ainda silenciada e rejeitada por muitos, a Cultura. De modo geral, todos que se agregam ao meio social vivenciam a cultura, por meio das vestimentas, da música, dos ritmos, da conexão da arte e seus aspectos religiosos, do nascer ao renascer, os aspectos culturais da cultura africana encontram-se em nós, e através de nós. O percorrer da cultura não é algo novo e recém-chegado, o Direito descendente dela também não.

Palavras-chaves: 1. Direitos humanos. 2. Culturalismo africano. 3. Memória.

1 Acadêmico (a) do curso de Direito da Faculdade Católica Rainha da Paz (FCARP), Araputanga, Mato Grosso. Artigo apresentado como Trabalho de Conclusão de Curso.

2 RODRIGUES, Jefferson Antonione. Mestre em Teoria do Direito e do Estado – UNIVEM e em Teologia pela Faculdade Teológica Nacional, Marília/SP; Especialista em Direito Ambiental Urbano – UFMT, Cuiabá/MT; Especialista em Segurança do Trabalho – FAVENI; Membro do Corpo Docente da Faculdade Católica Rainha da Paz – FCARP, onde exerce a liderança de Grupo de Estudos; Coordenação de Projeto Social e das Revistas Informativa Espaço Acadêmico e "Scientia & Sabere", ambas da FCARP.

1. INTRODUÇÃO

A cor dessa cidade sou eu, o canto dessa cidade é meu, O gueto, a rua, a fé

Eu vou andando a pé pela cidade bonita

O toque do afroxé e a força de onde vem

Ninguém explica, ela é bonita (...)

Daniela Mercury

O Direito possui uma estreita relação com as fontes históricas e culturais afrodescendentes. Relacionar as fontes culturais junto as normas jurídicas, é, sobretudo, reconhecer que a terminologia que desenvolve a conceituação de cultura, encontra-se concatenado diretamente aos aspectos contributivos da cultura negra que compõe todo conjunto de conhecimento, arte, moral, crença, legislação, e modos de vivências exteriorizadas através de hábitos adquiridos pelos seres humanos.

A uniformidade que emana o processo cultural apresenta sua referência mais notória com a ideia de um conjunto de valores que compõem uma sociedade. O compartilhar de laços humanitários e a multiplicidade de fatores que agregam ao culturalismo, de modo que, cultiva os aspectos sociais da prática humanitária como um todo, isto é, essa conjuntura social desenvolve-se em parâmetros fixos, como a ciência, a história, as leis, a demonstração da arte, o envolvimento e a inserção junto a diversidade de ações comportamentais englobadas no desenrolar do culturalismo africano.

A cultura emaranhada ao historicismo dispõe acerca de requisitos pelos quais as vivências exteriorizadas se respaldam de forma peculiar, isto é, cada ser humano se agrega a uma rede de significados peculiar, que solidifica o interno para o externo, trazendo a prova da existência de um caminho repleto de acepções que se distribuem por todos os cantos, o canto entrelaçado a música, o canto do respeito, o canto da recriação, da sobrevivência, do reconhecimento étnico sociocultural.

Assim sendo, a presente pesquisa tem como objetivo geral aprofundar o conhecimento nos saberes que a cultura afro-brasileira representa no contexto geral da humanidade, pelos quais os requisitos essenciais se pautam em analisar a cultura afro-brasileira a partir dos aspectos da música, alimentação, ritmos, tons, sua relação com a religiosidade na arte, e com especificidade em reconhecer as heranças afro e afro-brasileira no Brasil, apontando as representações culturais e seus

resquícios na cultura brasileira, além disso, a apresentação de ideias que combatam o preconceito e promovam o respeito a todas as etnias, visto a necessidade de reconhecimento étnico-social.

Por conseguinte, os objetivos específicos se pautam em uma linha tênue de compreensão dos aspectos estruturais da identidade racial, cuja ideia fundamental busca a compreensão do raciocínio linear baseado no reconhecimento dos valores universais humanos, pelo caminho do historicismo concebido através da existência cultural individualizada, diante de uma multiplicidade de fatores agregados ao historicismo criado através do processo evolutivo histórico, bem como, aos registros transpassados ao longo da história acerca da memória afro-brasileira.

O problema de pesquisa definido é demonstrar a ideia falaciosa assegurada em respaldos negativos da criação baseada em um processo de colonização de mentalidades monoculturalistas, bem como, a ausência de ações afirmativas que visem a implementação das políticas públicas de caráter universalista, a urgência de programas voltados para a efetivação da justiça social, e a necessidade de políticas de ações afirmativas que possibilitem a efetiva superação das desigualdades étnico-raciais, ou seja, o caminho de aceitabilidade do negro dentro da esfera humanitária, de outro modo, o aceite interno e externo de um sistema igualitário.

Relevante destacar que em cada sessão do artigo irei tratar dos aspectos sócios culturais e toda desenvoltura incorporada do movimento negro ao longo da história, a princípio, elencado na primeira sessão, será demonstrado o contexto da multiplicidade de fatores que compõem os aspectos contributivos da cultura negra no contexto, precipuamente, na declaração universal dos direitos humanos, no qual, será demonstrado a inclusão de ideias que combatam o preconceito e a intolerância e promovam o respeito a todas as etnias.

Ulteriormente, na segunda sessão será evidenciado toda evolução histórica, destacando-se a trajetória de luta pelo reconhecimento de direitos e garantias positivados na legislação pátria, com o objetivo de acentuar a urgência criada através do sepultamento de vozes vivas, tal como, os elementos evolutivos da cultura afro-brasileira que informam novas identidades reconceitualizadas na legislação em prol do debate da identidade e da diferença, da função e da aplicação de um direito democrático e pluralista.

Este artigo tem como proposta apresentar a forma com que o Direito se posiciona em relação ao tema, mostrando, assim, as suas principais

singularidades. Para a elaboração desta pesquisa, foi observado o tipo quantitativo, com a realização de análise bibliográfica e documental, consubstanciada com a utilização do método dedutivo, incluso no campo conexo entre Cultura e Direito.

O artigo em questão possui como sugestão a apresentação da forma com que o ramo do direito se estabelece em vinculação ao tema, ressaltando, assim, a essência das peculiaridades do processo igualitário amparado na compreensão histórica ecultural de modo a ressaltar sua resignação.

Para a elaboração desta pesquisa, foi observado o tipo qualitativo. A pesquisa qualitativa é, na definição de Richardson (2012, p.79-80), “a busca por uma compreensão detalhada dos significados e características situacionais dos fenômenos”. Ela tem caráter eminentemente exploratório, procurando os aspectos subjetivos dos fenômenos e as motivações não explícitas dos comportamentos. Seu enfoque é o da profundidade, consubstanciado pela utilização do método dedutivo, concatenados no campo correlato entre Direito, História e Cultura.

2.OS ASPECTOS CONTRIBUTIVOS DA CULTURA NEGRA NO CONTEXTODOS DIREITOS HUMANOS

Lugar de ir e vir, ou a escolha de onde devemos estar?

A conturbação do eu, das escolhas e das cicatrizes ...

A conturbação de ser quem somos, ou, de quem se deseja que somos?!

Somos casa.

Somos cor.

Somos morada.

Somos lar.

Somos amor.

G.L

Para o ensaísta britânico Terry Eagleton (2005, p. 09), seguindo as pegadas de Raymond Williams (1985), a palavra “cultura” pode ser descrita como “uma das duas ou três palavras mais complexas de nossa língua”. Reitera ele que o termo Cultura significa, originalmente, “lavoura” ou “cultivo agrícola”. Assim, uma palavra que antes designava uma atividade material particular torna-se, em especial a partir do século XVIII, um substantivo abstrato, que designa o cultivo geral do intelecto, tanto no sentido individual quanto no coletivo.

A palavra, assim, mapeia em seu desdobramento semântico a mudança histórica da própria humanidade da existência rural para a urbana, da criação de porcos a Picasso, do lavrar o solo à divisão do átomo [...] Talvez por detrás do prazer que se espera que tenhamos diante de pessoas ‘cultas’ se esconda uma memória coletiva de seca e fome (EAGLETON, 2005a, p. 10)

Eagleton ressalta ainda, com grande lucidez, que: Se a palavra ‘cultura’ guarda em si os resquícios de uma transição histórica de grande importância, ela também codifica várias questões filosóficas fundamentais. Neste único termo entram indistintamente em foco questões de liberdade e determinismo, o fazer e o sofrer, mudança e identidade, o dado e o criado (EAGLETON, 2005, p.11). Neste cenário, a definição de cultura encontra-se inteiramente relacionada ao conjunto da obra em que se forma a sociedade, os diversos aspectos das práticas interligadas ao diálogo humanitário. A cultura é a plena caminhada de saberes que compõe a coletividade, a junção de significados, cores e formas de atribuição da vivência para a experiência de transformações sociais.

Nas palavras de Azevedo, as dificuldades do conceito de cultura não devem ser localizadas nele próprio, mas na natureza das práticas sociais que pretende designar. O conceito guarda uma “complexidade genuína, correspondente a elementos reais na experiência”. Não por acaso, surge de uma “convergência de interesses” (AZEVEDO, 2001, p. 11).

O modo como o processo cultural se forma, traz a essência de imensidão que compõem os significados que se desenvolvem por todo nosso círculo social, falar de cultura é, sobretudo, falar de humanidade, de diferentes linguagens, cores, sabores, ritmos, tons, que simbolizam toda forma de aprendizado e respeito que integram essa caminhada humanitária. Não estamos apenas diante de um estado, mas de um processo árduo de reconhecimento e luta, os seres humanos apresentam seu ponto de chegada e partida, mas os signos, a historicidade nos acompanham, perdura sob a recriação ininterrupta de significados sem a qual a coletividade não poderia encontrar-se.

Toda sociedade humana tem sua própria forma, seus próprios propósitos, seus próprios significados. [...] A formação de uma sociedade é a descoberta de significados e direções comuns, e seu desenvolvimento se dá no debate ativo e no seu aperfeiçoamento, sob a pressão da experiência, do contato e das invenções, inscrevendo-se na própria terra. A sociedade em desenvolvimento é um dado, e,

no entanto, ela se constrói e reconstrói em cada modo de pensar individual. A formação desse modo individual é, a princípio, o lento aprendizado das formas, dos propósitos e significados, de modo a possibilitar o trabalho, a observação e a comunicação. Em segundo lugar, mas de igual importância, está a comprovação destes na experiência, a construção de novas observações, de comparações e de novos significados. Uma cultura tem dois aspectos: os significados e direções conhecidos, em que seus membros são treinados; e as novas observações e os novos significados, que são apresentados e testados. Estes são os processos ordinários das sociedades humanas e das mentes humanas, e observamos por meio deles a natureza de uma cultura: que é sempre tanto tradicional quanto criativa; que é tanto os mais ordinários significados comuns quanto os mais refinados significados individuais. Usamos a palavra cultura nesses dois sentidos: para designar todo um modo de vida — os significados comuns; e para designar as artes e o aprendizado — os processos especiais de descoberta e esforço criativo (AZEVEDO apud CEVASCO, 2001, p. 52-53).

A identificação da cultura afro-brasileira parte dos aspectos de inclusão de ideias que combatam o preconceito e a intolerância, trazendo para a realidade essa multiplicidade que o culturalismo afro oferece, promovendo assim, o respeito e reconhecimento pela diversidade étnica social cultural. A Constituição da República Federativa do Brasil discerne em seu artigo 5º que todos são “iguais” perante a lei, bem como, a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, ressalta que: “Todos são iguais perante a lei e têm direito, sem qualquer distinção, a igual proteção da lei. Todos têm direito a igual proteção contra qualquer discriminação que viole a presente Declaração e contra qualquer incitamento a tal discriminação”. Contudo, quando relacionamos esse processo de construção cultural que nos acompanham a séculos por meio das mais grandiosas contribuições históricas, é possível perceber a indiferença que esse termo representa. Se paramos para analisar compassadamente todo processamento que envolve as representações sociais interligadas a matriz africana, chegaremos à conclusão de que o sistema de igualdade elencado em nossa Constituição permanece silenciado, e a voz que estabelece essa identidade cultural, clama, desesperadamente pela valorização das heranças afro-brasileiras.

Impossível falar da diversidade cultural brasileira, sem apresentar o significado que a interliga com a humanidade, de maneira com que compartilhamos nossas experiências terrestres, a forma como enxergamos os saberes e interpretações que constituem o modo de

vida do próximo, o pensar, o falar, o ressignificar, o transbordar de conceitos e significados que contemplam toda nossa caminhada sociocultural.

Contempla-se aqui também a riqueza que essa diversidade cultural gerou para a formação do povo brasileiro. Enquanto algumas culturas eurocêntricas valorizam o que eles chamam de “pureza” na formação cultural, outros estudos trazem a miscigenação como fator importante a ser reconhecido como algo bom para a formação cultural de um povo, de que a miscigenação é, ao invés de um fator ruim, algo enriquecedor (RIBEIRO, 1995, p. 4).

O processo evolutivo histórico pode ser dividido em três dimensões, segundo (AZEVEDO, 2000, p. 11) as quais passaremos a discorrer minuciosamente. A primeira dimensão descreve a cultura como ideal, nessa elucidação, a cultura é um estado ou processo de perfeição humana definidos nos termos de certos valores absolutos ou universais. A análise da cultura torna-se aqui, essencialmente, a descoberta e descrição, em vidas e trabalhos, daqueles valores que podem ser vistos como compondo uma ordem atemporal, ou como fazendo referência permanente à condição humana universal.

Em contrapartida, a segunda dimensão reflete essa figura de cultura a “documentação”, a cultura é o corpo dos trabalhos intelectuais e imaginativos em que o pensamento e a experiência humana ficaram vária e detalhadamente registrados. A análise da cultura, nessa perspectiva, cabe à atividade crítica, que descreve e valoriza a concepção e a experiência, bem como os detalhes de linguagem, forma e convenções em que estas se fazem ativas.

Portanto, a terceira e última dimensão descreve o termo cultura como “modo de vida” nessa definição, de natureza social ou sociológica, a cultura refere-se a estilos de vida particulares, articulados por meio de significados e valores comuns, oriundos de instituições e expressos no comportamento ordinário. A análise da cultura torna-se, aqui, a clarificação desses significados e valores, sejam eles implícitos ou explícitos.

As renovações que contemplam os significados de cultura, partindo para um processo de reconhecimento dos valores humanos, possui a necessidade de movimentar-se pelas três dimensões elencadas, tendo em vista que o desfecho o qual a cultura se insere, relaciona-se aos valores intelectuais, artísticos dos interesses que compartilham a sociedade pelo modo cultural.

É óbvio que, dentro de uma disciplina, o uso conceitual tem de ser

clarificado. Mas em geral é o conjunto e a sobreposição de sentidos que é significativo. O complexo de sentidos indica uma complexa discussão sobre as relações entre desenvolvimento humano geral e um estilo particular de vida, e entre ambos e as obras e práticas de arte e inteligência. É especialmente interessante que em arqueologia e antropologia cultural a referência a cultura ou a uma cultura seja primordialmente à produção material, ao passo que em história e estudos culturais a referência seja antes de tudo a sistemas significantes ou simbólicos. Isso confunde, se é que mesmo mais frequentemente não oculta, a questão central das relações entre produção ‘material’ e ‘simbólica’, a qual, em alguma discussão recente — cf. meu próprio *Cultura* — tem sido sempre relacionada ao invés de contrastada (AZEVEDO, 1985, p. 91).

Examinarmos este contexto cultural adstrito a Declaração Universal dos Direitos Humanos, de acordo com o que preceitua os artigos XVIII e XIX, que garante a liberdade de pensamento, opinião, religião, e respeito, conduzindo-se para essa trajetória de igualdade, verifica-se a importância do estudo baseado acerca da relevância do reconhecimento étnico-cultural, para a solidificação de valores que, por diversas vezes não são enfatizados de modo social.

Gilberto Freyre acentua com grande percepção, que: O encontro de culturas, como o de raças em condições que não sacrifiquem a expressão dos desejos, dos gostos, dos interesses de uma ao domínio exclusivo de outra, parece ser particularmente favorável ao desenvolvimento de culturas novas e mais ricas que as chamadas ou consideradas puras (FREYRE, 2000, p. 808).

Nesta passagem, Gilberto Freyre em uma de suas passagens de seu livro mais conhecido, “*Casa grande e Senzala*” faz uma afirmação que caracteriza bastante essa ideia harmônica de multiplicidade de fatores culturais e miscigenação.

Todo brasileiro, mesmo o alvo, de cabelo louro, traz na alma, quando não na alma e no corpo- há muita gente de jenipapo ou mancha mongólica pelo Brasil - a sombra, ou pelo menos a pinta, do indígena ou do negro. No litoral, do Maranhão ao Rio Grande do Sul, e em Minas Gerais, principalmente do negro. A influência direta, ou vaga e remota, do africano. Na ternura, na mímica excessiva, no catolicismo em que se deliciam nossos sentidos, na música, no andar, na fala, no canto de ninar menino pequeno, em tudo que é expressão sincera de vida, trazemos quase todos a marca da influência negra. Da escrava ou sinhama que nos embalou. Que nos deu de mamar. Que nos deu de comer; ela própria amolengando na mão o bolão de comida. Da

negra velha que nos contou as primeiras histórias de bichos e de mal-assombrado. Da mulata que nos tirou o primeiro bicho-de-pé de uma coceira tão boa. Da que nos iniciou no amor físico e nos transmitiu, ao ranger da cama de vento, a primeira sensação completa de homem. Do moleque que foi nosso primeiro companheiro de brinquedo (FREYRE, 2006, p. 367).

Desse modo, esse caminho de estudos que perpassa pela matriz africana, desenvolve um debate conscientizador dos aspectos contributivos entrelaçados aos Direitos Humanos, de que a raça humana não pode ser conceituada como um processo de contabilização, onde se desenvolve uma ideia de superioridade racial. A cultura tem voz, e o som que a emite traz em si o canto da cidade, a voz que ecoa por liberdade de escolha, de ser, estar e permanecer neste cenário de inclusão social. Evidente que o estudo de reconhecimento étnico sócio cultural nos remete a um caminho de transformação, no sentido de, fazermos o trabalho contínuo de reflexão dos aspectos culturais afrodescendentes que contemplam a trajetória de construção cultural brasileira.

3. DO PROCESSO EVOLUTIVO HISTÓRICO: GARANTIAS DO DIREITO E DA CULTURA AFRO INCORPORADAS NA LEGISLAÇÃO PÁTRIA

Entre Raça, Cor, Direito, Economia e Política

Nasce o amor ou renasce a dor?!

Entre laços, corpos e abraços ...

Nasce o cansaço? Ou, renascem os laços?!

Condições iguais? Linha tênue entre Igualdade e Equidade ...

Será o Direito e Raça um só?! Em um só conceito?

Ou o só solitário entre dois?! Ou, o só sem seu lugar?!

O Direito das normas jurídicas ...

Nos fascina, é tamanha POESIA.

Poesia que repousa em IGUALDADE, onde és que adormece a Liberdade?! [...]

G.L

Para adentrarmos no processo Evolutivo Histórico que compõe os aspectos sócios-culturais agregados a garantias de direitos e deveres elencados em Legislação Pátria, faz-se necessário ressaltar os caminhos e vivências pormenorizadas ao longo dos séculos, que até os dias atuais representam o simbolismo de força e representatividade

incluídas em nosso contexto social. As vozes esquecidas pelo canto da cidade, já falavam há muito tempo, já se manifestavam pela eternidade. Existe uma grande contenção na conceituação do termo raça. A busca de significados sempre se estendeu de forma classificatória entre variadas origens e comportamentos distintos entre seres humanos. Por trás de todo processo de evolução histórica, pode-se dizer que o conceito de raça nunca esteve inteiramente afixado, mas sempre de forma vinculada a conflagrações, poder, violência, intolerância, preconceito e silenciamento.

Ellen Meiksins Wood discerne as especificações do “racismo moderno” inteiramente a uma conexão com o colonialismo: O racismo moderno é diferente, uma concepção mais viciosamente sistemática de inferioridade intrínseca e natural, que surgiu no final do século XVII ou início do século XVIII, e culminou no século XIX, quando adquiriu o reforço pseudo-científico de teorias biológicas de raça e continuou a servir como apoio ideológico para opressão colonial mesmo depois da abolição da escravidão (WOOD, 2011, p.21).

A norma constitucional assegura também direitos a proteção de gênero, raça, cor, ideologia, fala, modo de viver, e a forma como deve ser submetido os comportamentos humanos diante da denominação de preconceito. Contudo, há de se destacar que existe um caminho extremo de dificuldades para compreender a sociedade contemporânea em si. Isto é, para que esse discernimento claro e detalhado seja desenvolvido, torna-se necessário, ainda que de modo velado, entender através de uma análise compenetrada que o diálogo não se respalda tão somente em teorias insignificantes, mas em vivências exteriorizadas.

A conjuntura histórica que percorre meados do século XVI, apresentam até os dias atuais uma percepção significativa à ideia de raça. A expansão econômica mercantilista e a descoberta do novo mundo adulteraram a base material desde o caminho da cultura renascentista, onde a reflexão se respalda a singularidade e a variedade da existência humana. Se ao que antecede a esse decurso histórico, o (ser) humano se envolvia a uma agregação de pertencimento a comunidade política ou até mesmo as conexões religiosas, de modo que, contemplar o gênero em si aqui é de fundamental relevância, uma vez que, todos os povos e culturas que não se interligam com os sistemas culturais europeus estão em variações menos evoluídas.

A cultura e raça estão conectadas no sentido que se possa conhecer, bem como, o ser objeto de conhecimento. Como bem afirma Linda Alcoff: É realístico acreditar que uma simples “epistemologia mestre”

possa julgar todo tipo de conhecimento originado de diversas localizações culturais e sociais? As reivindicações de conhecimento universal sobre o saber precisam no mínimo de uma profunda reflexão sobre sua localização cultural e social. (ALCOFF, 2016, p. 131.) O questionamento a ser fortificado refere-se ao medo, ao receio, a discriminação, ao silenciamento, ao tumulto criado com vozes vivas, com corpos transparentes, com força transpassada pelo grito, pelo clamor, pelo louvor, pela indignação, por um processo de igualdade repousado perante nossa Constituição Federal, ante nossos olhos, à sombra de anseios, por intermédio do nosso lugar de fala, sob nós, sobretudo, sob a humanidade. Evidenciar as discrepantes que reiniciam as trajetórias e resistências, é alvitrar por questionamentos que indicam uma pauta extremamente desigualitária. É desenvolver o diálogo que se posiciona perante um corpo social extremamente selado para o novo, ocluso aos saberes e a agregação do desenrolar de culturas, de formas e anseios diferenciados, que em uma só voz se conectam, contudo, não se aceitam. Não se reconhecem, não tem ouvidos para ouvir, e voz para se agregar. Nas palavras de Franz Boas (2016, p. 113), pode-se definir a cultura como a totalidade das relações e atividades mentais e físicas que caracterizam a conduta dos indivíduos que compõem um grupo social, coletiva e individualmente, em relação ao seu ambiente natural, a outros grupos, a membros do mesmo grupo e de cada indivíduo para consigo mesmo. Na desenvoltura especificada de Tylor, o historicismo demonstra a conexão da história diretamente com os aspectos preliminares da Cultura. Em suas palavras: Se o campo de pesquisa for reduzido da História como um todo para aquele ramo aqui chamado Cultura - a história não de tribos ou nações, mas da condição de conhecimento, religião, arte, costumes e semelhanças entre elas a tarefa da investigação revela-se limitada a um âmbito muito mais razoável. Ainda enfrentamos o mesmo tipo de dificuldades que cercam o tema mais amplo, mas em número muito mais reduzido. A evidência já não é tão erraticamente heterogênea, e pode ser mais facilmente classificada e comparada, enquanto a possibilidade de se livrar de material irrelevante e tratar cada questão dentro de seu apropriado conjunto de fatos faz com que, de modo geral, a argumentação rigorosa esteja mais disponível do que na história geral. Isso pode surgir de um breve exame preliminar do problema: como o fenômeno da Cultura pode ser classificado e arranjado, estágio por estágio, numa ordem provável de evolução (TAYLOR, 2009, p. 74). Compreender a importância e toda ideia de raça, carece de um estudo mais detalhado, de modo que, se conectam os saberes da filosofia agregada a noção

do homem em si, e processo iluminista. No século XVIII se estabeleceu um conjunto linear de interpretações de que o “homem tem-se como seu principal objeto, isto é, o homem que adentra o iluminismo não se torna apenas o autor que assimila os saberes, mas também o que agrega o que se pode conhecer, tornando-se assim objeto de seu próprio conhecimento. Em uma caminhada mais aprofundada, o processo do iluminismo apresenta dentro de uma linha tênue entre comparação e classificação, uma vez que, a base humana se interliga aos mais diferentes grupos humanos respaldado nas características físicas e culturais desenvolvidas nas grandes evoluções liberais. Claude Raffestin (1993/1980, p.7) nos ensina que: “as diferenças raciais e étnicas são um fator político, ora virtual, ora concreto”. Isto é, se apresentam como fator de ocorrência e possibilidade, inserindo-se em uma batalha de poder e preconceito”. O termo etnia e raça se interligam, uma vez que, são objetos de estudo que se assemelham ao processo geográfico, em sua Antropogeografia, Sorre afirmava que a “europeização do ecúmeno” por intermédio do processo de colonização, “implantou comunidades brancas por toda terra”, (SORRE, 1961, p. 238). Os trabalhos mais relevantes da geografia humana traz consigo os aspectos que envolvem a distribuição espacial de raças. Todavia, nas palavras de Sodré, o pensamento geográfico encontra seu espaço informado pelas ideias em curso e a geografia moderna tem um vínculo pouco evidenciado com as teorias raciais e racistas, que ora enfatizam a superioridade de uma raça/etnia sobre outras ou desqualificam a variável raça na análise geográfica (SODRÉ, 1982, p. 120). Não é nada enigmático que a partir de nossa concepção de vida, a humanidade não nos apresenta uma prévia de informações que essa caminhada denominada (vida) que acabamos de adentrar, não possui um manual de instruções. Ao contrário, chegamos sujeitos a uma rotina, uma linguagem, a um nome e assim, a uma nova cultura pela qual nos é proposta, o que nós, seres humanos em evolução e desenvolvimento fazemos é nos moldar a um processo de invenção e criar a nossa própria receita, o nosso próprio manual a ser seguido, por intermédio daquilo que estamos sujeitos.

Nesse sentido, há de se ressaltar o transcurso da branquitude posicionada em uma desvalorização da população negra e a falta de complacência diante de todo seu conjunto de valores sócio-culturais, que permeiam nosso modo de viver. Gonzalez refletiu sobre o modo pelo qual as pessoas que falavam “errado”, dentro do que entendemos por norma culta, eram tratadas com desdém e condescendência, nomeando como “pretuguês” a valorização

da linguagem falada pelos povos negros africanos escravizados no Brasil.

É engraçado como eles [sociedade branca elitista] gozam a gente quando a gente diz que é Framengo. Chamam a gente de ignorante dizendo que a gente fala errado. E de repente ignoram que a presença desse r no lugar do l nada mais é do que a marca linguística de um idioma africano, no qual o l inexistente. Afinal quem é o ignorante? Ao mesmo tempo acham o maior barato a fala dita brasileira que corta os erres dos infinitivos verbais, que condensa você em cê, o está em tá e por aí afora. Não sacam que tão falando pretuguês. (GONZALEZ, 1984, p. 238.) O processo afrodescendente caminha por uma busca de reconhecimento há séculos, um grande respaldo exemplificativo se baseia na Revolução Haitiana, onde o povo negro haitiano tinham suas vidas diante de um processo escravatório pelos colonizadores, uma vez que, a revolução traziam para si promessas de liberdade e igualdade tão apenas ditas, porém, não cumpridas. Do mesmo modo que, no século XIX, nas palavras do filósofo Hegel sobre os africanos, os mesmos eram vistos como os “sem história”, os bestiais” e relacionados a ferocidade, pelo qual é demonstrado de forma muito clara, que a conjuntura que interliga seres humanos de diferentes culturas, abrangendo suas diversas personalidades e características culturais é um semblante muito comum do racismo e, assim do processo falacioso criado de desumanização que apresentam práticas discriminatórias até os dias atuais. As vezes pelos cantos da cidade, as vozes degeneradas e silenciadas são até hoje vozes que clama por força e reconhecimento humanitário. À vista disso, pode-se dizer por intermédio das contribuições históricas existentes, que há uma necessidade de ressaltar duas características básicas que se interligam ao conceito de raça, quais sejam: “a raça como fator operante de uma identidade atribuída por algum traço físico, como a cor da pele”; bem como, o termo raça como requisito étnico-cultural, onde a identidade é associada a origem geográfica, as práticas religiosas à língua e costumes exercidos. Ainda no século XX, esse processo evolutivo-histórico parte dos parâmetros antropológicos constituídos a partir da demonstração do caminho de determinações biológicas e culturais, que se baseiam em uma hierarquização do sistema de diversidade cultural, o fato é que, torna-se extremamente necessário reconhecer que a discriminação racial, por sua vez, encontra-se cada dia mais inserida ao tratamento que é imposto a grupos de diferentes estilos de vidas culturais, causando assim, desvantagens materializadas em caráter sistêmico, ou seja, não trata-se apenas de um ato discriminatório, ou até mesmo uma conjunção

de atos, mas de um encadeamento subalterno de relações envoltas a segregação social, isto é, a escolha dividida de raças. A Constituição Federal em seu artigo 5º disciplina que: “Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes”. Diante dessa narrativa dos parâmetros legais estabelecidos, façamo-nos uma leitura do texto de Lei com os olhos da vivência externa, e não somente uma leitura lapidada em um contexto forçosamente arbitrado, para que nossos olhos estejam respaldados na construção falaciosa de superioridade racial. A Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 interligada a Constituição Federal, preceitua em seu artigo 5º, inciso XLII, a prática do racismo como crime inafiançável, que ganhou proteção jurídica por intermédio da irrefutabilidade das Leis 7.716/1989, que estabelece os crimes decorrentes do racismo, bem como, a Lei 9.454/1997 que apresenta alterações aos crimes provenientes de preconceito de raça e cor. Apesar de escassamente demonstrado o ramo protetivo aos direitos entrelaçados ao processo sócio cultural afro-brasileiro incorporados na Legislação Pátria, existe uma primordialidade de analisar a forma como essa historicidade foi criada, e o modo com que esse caminho de lutas é enfrentado em nosso contexto atual, isto é, antes de adentrarmos especificamente ao reconhecimento étnico sócio cultural junto a legislação, faz-se necessário compreender o conceito de reconhecimento étnico cultural afro-brasileiro, propriamente dito, e os percursos os quais levaram essa caminhada de luta ao túmulo.

Nesse diálogo, que também se refere a protagonismo, capacidade de escuta e lugar de fala, façamo-nos as perguntas: Que histórias não são contadas? Quem, no Brasil e no mundo, são as pioneiras na autoria de projetos e na condução de experiências em nome da igualdade e da liberdade? De quem é a voz que foi reprimida para que a história única do feminismo virasse verdade? Na partilha desigual do nome e de como os direitos autorais ficam com as Mulheres negras, as grandes pioneiras na autoria de práticas feministas, desde antes da travessia do Atlântico. Como herdeiras desse patrimônio ancestral, temos em mãos o compromisso de conferir visibilidade às histórias de glória e criatividade que carregamos. Esse turning point nas nossas narrativas relaciona-se com a principal pauta do feminismo negro: o ato de restituir humanidades negadas. (XAVIER, 2017, p. 14).

É possível depreender com clareza que o lugar de fala, o lugar de voz, o lugar de luta, permanece entre os cantos, entre o pouco, entre o

silenciado, entre o desvantajoso, o desarrazoado, são vozes que soa por lugar, por espaço, por resistência.

A reflexão a ser desenvolvida baseia-se unicamente nas vozes ativas, ou seja, quem pode falar ou não, quais as vozes são legitimadas para exercer seu posicionamentos, e quais não. A cor da cidade interligada a canção de Daniela Mercury infere-se justamente na cor pela igualdade, pela cor da reconhecimento, a cor que transmite os olhos, a cor do enfrentamento, a cor que mostra tão somente as vantagens desigualitárias, e deslembra as desvantagens vivenciadas.

Desta forma, a voz do movimento negro demonstrado ao longo dos séculos não traz somente uma dissonância em relação à história dominante de preconceito, mas também a urgência de evidenciar que esse processo de luta não difunde seu ponto de partida hoje, pelo contrário, são vozes que historicamente estavam e procuram até a atualidade as insurgências contra o modelo dominante preconceituoso e busca promover disputas de narrativas. Portanto, pensar a partir de novas premissas é necessário para se desestabilizar verdades falaciosas implementadas diante de nossa condição social.

4. DAS POLÍTICAS PÚBLICAS DE ENFRENTAMENTO À ACEITABILIDADE DO MOVIMENTO NEGRO NO BRASIL

Que sejamos, Maria,

Que sejamos, Madalena

Que sejamos voz.

Em passos pequenos, sejamos transformação.

Sejamos igualdade.

Sejamos, acima de tudo, liberdade!

G.L

Apesar do nosso ordenamento jurídico estatuir diretrizes ao combate contra a discriminação e o racismo, torna-se necessário a existência de uma consciência da humanidade voltada aos recursos humanitários propriamente ditos. A busca pela aceitabilidade inicia-se pelo reconhecer que o próximo, seja ele de cor, modo, raça ou cultura diferente é parte do processo igualitário, e para que haja uma transformação genuína, é preciso, prementemente, transformarmos a nós mesmos.

A receita criada para esse processo de aceitabilidade é composto por diversas falhas e lacunas. Somos feitos de muitos outros, há de se compreender que a existência do novo, isto é, da nova cultura,

de uma nova dança, de uma nova lei, de uma nova comida e até mesmo de um novo amor, no melhor dos cenários, nos agrega a essa multiplicidade de fatores. Neste cenário envolto pela urgência de políticas públicas, há uma descoberta da ausência. Ausência da complacência, a ausência da igualdade, a ausência da tolerância, a ausência de práticas igualitárias, a falta de reconhecimento, a falta de fala, a falta de ser quem exatamente somos, a falta do olhar ao próximo, e que o tudo de forma exagerada, é o nada, e a aceitabilidade na verdade, é a rejeição.

O caminhar das Políticas Públicas concatenado aos aspectos culturais da cultura afro-brasileira é, todavia, ausente na prática. A inclusão de ações afirmativas são adormecidas diante do conjunto social pelo qual adentramos, tendo a extrema urgência e necessidade de reconhecimento étnico-social interligado ao desenvolvimento histórico, social, e estruturador da base africana.

Exercer a prática de aceitabilidade é, sobretudo, aceitar a si mesmo. Aceitar é dar espaço ao novo, é reconhecer a extrema necessidade de práticas positivas voltadas por intermédio de políticas públicas afirmativas desenvolvidas em favor da discriminação imposta ao racismo e as ações de discriminação cada vez mais evidenciadas em nossa contemporaneidade.

O Brasil é infinito nas contemplações que agregam as pluralidades culturais, marcado por contribuições de diferentes etnias, a história do Brasil, influenciada pela construção de uma superioridade racial alastrada pelo mundo, que traz indícios de exclusão social, marcados pela escravidão de negros e índios que se concretiza até hoje no século XXI. Para Souza:

Esta condição de desigualdade não é segredo para ninguém. Teve origem com a escravidão no período colonial (sécs. XVI-XIX). Naquele período, foi estruturada uma pirâmide social cuja a larga base foi alicerçada pela população escravizada negra e indígena. Para justificar a dominação, alimentou-se a ideia de superioridade branca diante das populações marginalizadas. Um longo processo no qual houve contato dos europeus com povos de aparência e hábitos diferentes fez com que aqueles prejulgassem sua cultura mais forte e civilizada. Os “novos povos” foram identificados pelos europeus com animais. (SOUZA, 2001, p.41)

Importa, desta maneira, salientar a relevância do sistema de cotas criado pela Lei 12.711 de 29 de agosto de 2012, com o objetivo primordial de amenizar a carga desigual estabelecida em parâmetros que contemplam resquícios de uma base histórica desigualitária. O

artigo 3º da Carta magna pauta os objetivos essenciais que explicam a originalidade manifesta por um processo desigual, enfatizando o cenário de clemência constitucional para que tais objetivos sejam exercidos de forma exteriorizada por intermédio de ações afirmativas.

Embora a legislação brasileira apresente a prática de manifestações racistas caracterizadas como crime, a realidade é demonstrada de forma ausente, posto que, essa demonstração por intermédio de um ‘racismo de marca’, torna-se evidente quando analisamos os números da discrepância entre negros e brancos no que se refere à igualdade de direitos, acesso e permanência na escola e no mercado de trabalho. Estas políticas são chamadas de afirmativas. A afirmação faz-se necessária diante da negação velada ou explícita dos direitos à dignidade humana da população negra brasileira ao longo da história do Brasil. Como afirma Kabengele Munanga e Nilma Lino Gomes (2006): As ações afirmativas constituem-se em políticas de combate ao racismo e à discriminação racial mediante a promoção ativa da igualdade de oportunidades para todos, criando meios para que as pessoas pertencentes a grupos socialmente discriminados possam competir em mesmas condições na sociedade (MUNANGA; GOMES, 2006, p. 186).

Ao inserir a diversidade étnico-racial e o atual cenário de políticas públicas, os questionamentos percorrem acerca da implementação das políticas públicas de caráter universalista e traz o debate sobre a dimensão ética da aplicação desses processos, a urgência de programas voltados para a efetivação da justiça social, e a necessidade de políticas de ações afirmativas que possibilitem a efetiva superação das desigualdades étnico-raciais, de gênero, geracionais, educacionais, de saúde, moradia e emprego aos coletivos historicamente marcados pela exclusão e pela discriminação.

De maneira pluralista, o termo cultura passa a significar que todos os povos produzem sentido a partir de suas experiências coletivas. Esta mudança significa representar todas as experiências humanas como culturais, levando Boas para um método etnológico histórico e empírico: investigação restrita ao estudo de uma cultura durante longos períodos de trabalho de campo (Hobbs e Torres, 2011, p.14).

Nesse contexto, a Organização das Nações Unidas (ONU) foi constituída como uma nova tentativa de estabelecer parâmetros positivos de relacionamento entre os povos. No capítulo I, art. 1º, referendado a Carta das Nações Unidas destaca que uma de suas funções será: Realizar a cooperação internacional, resolvendo os

problemas internacionais de caráter econômico, social, cultural ou humanitário, promovendo e estimulando o respeito pelos direitos do homem e pelas liberdades fundamentais para todos, sem distinção de raça, sexo, língua ou religião. (Carta das Nações, 1945, Art. 1º, item 3)

No que se refere as ações afirmativas as opiniões refletem as divergências da própria sociedade. Conforme o pensamento de Piosevan:

Se a democracia confunde-se com a igualdade, a implementação do direito à igualdade, por sua vez, impõe tanto o desafio de eliminar toda e qualquer forma de discriminação como o desafio de promover a igualdade. Para a implementação do direito à igualdade, é decisivo que se intensifiquem e aprimorem ações em prol do alcance dessas duas metas que, por serem indissociáveis, hão de ser desenvolvidas de forma conjugada. (PIOSEVAN, 2005, p.52)

Perante o exposto, nota-se que o atual cenário de políticas públicas de inclusão das relações étnico-raciais percorre um histórico de indiferenças, injustiças e inomináveis atos de iniquidade, tornando-se necessário a imediata reparação dos séculos de desvantagens na inserção de ações positivas de inserção, que não se ajustam sem uma interferência protecionista. A responsabilidade, nesse caso, infere-se prioritariamente ao Estado, embora seja também estendida à sociedade civil e instituições não governamentais, o poder público é legitimado para agir na construção de uma identidade universal, na qual haja igualdade de fato, o que é próprio do Estado Democrático de Direito.

5. CONCLUSÃO

Não diga que não me quer

Não diga que não quer mais

Eu sou o silêncio da noite

O sol da manhã

Daniela Mercury

A conexão entre Direito, História e Cultura, embora pouco vivenciada na prática, é real, contudo, há uma caminhada de adversidades extremas em estabelecer um elo de reconhecimento e igualdade entre esses institutos, de modo a criar um cenário de práticas afirmativas em prol dessa construção historicista originada por intermédio de particularidades culturais asfixiadas pelo silenciamento de ser, exatamente o que a cultura nos ensina ser.

O Direito denominado como uma ramo protecionista e reparatório, não deve se utilizar de uma cegueira social diante de ações negativas em favor da proteção as contribuições de um contexto memorável do movimento negro concatenados a cultura afrodescendente, que para muitos, são agraciadas, elogiadas, aclamadas, consideradas por vezes verdadeiros objetos de arte passados de geração em geração, contudo, pormenorizadas.

Diante da análise reflexiva demonstrada através do presente trabalho, vê-se que os objetivos elencados foram alcançados, constatando-se os conceitos interligados a história africana, os caminhos contributivos e, ao mesmo tempo, os desafios apresentados até os dias atuais acerca da terminologia de raça e cultura associada as suas diretrizes evolucionistas deste processo, suas características e essencialmente sua relação com o Direito, que se estende por vários séculos e, até os dias atuais, representam tamanha força e significância desse processo garantista em busca de proteção jurídica.

Agregado ao processo cultural, as terminologias Raça, Cultura e precipuamente ao Direito, denota-se que possui uma proteção jurídica, entretanto, não existem no Brasil Políticas Públicas voltadas diretamente ao combate dessa desigualdade racial e cultural de aceitabilidade do negro junto a história, junto a humanidade, apresentando-se assim uma proteção puramente genérica, propostas essencialmente junto a Declaração Universal dos Direitos Humanos, a Constituição Federal e respectivas Leis infraconstitucionais.

Vivemos numa época em que valorizamos a mente, o que pensamos, o nosso corpo, a nossa forma de como nos portar diante do meio social que nos é proposto, o que mostramos, o que comemos, mas por vezes, nos esquecemos que também vivemos e nos alimentamos decultura, esquecemo-nos que somos alma, consciência, que somos corpos, que somos vozes, que somos humanos, sobretudo, que somos símbolo desse processo cultural.

Percebe-se com clareza que os valores culturais estão em último plano, esquecidos e silenciados. Diante da presente pesquisa e por meio de todos requisitos demonstrados, nunca foi tão importante ressignificar, percebemos que mais que do que pensamos e mostramos, sentimos, sentimos e vivemos a cultura, vivemos essa composição do movimento negro através de nossas vidas. Somos cultura, somos emoção, somos consciência desse silenciamento construído, ou, precisamos sê-lo. Ora, sem essa gestão do que sentimos, sem essa valorização, sem essa consciência, seremos tão somente corpos regidos por mentes perdidas diante dessa

conjuntura racista evidenciada dia pós dia.

Desse modo, as especificações evidenciadas através da arte, da música, dos tons, dos objetos que representam os símbolos culturais, o envolvimento, o transpassar da cor da pele, o evidenciar da cor do que denominamos igualdade. Portanto, a reflexão do presente trabalho se baseia puramente neste reconhecimento étnico-sócio-cultural, uma vez que, necessita-se com extrema urgência e cautela de ações afirmativas de inserção dessa prática cultural, de modo que seja vivenciada, externada, e agregada ao nosso contexto social. Para tanto, um novo estudo, de forma minuciosa para a cultura africana e suas percepções históricas é necessária no futuro, com a finalidade de compreender sua evolução, detalhando os detrimientos e estabelecendo leis e práticas afirmativas de proteção ao tema.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silvio Luiz. CARNEIRO, Sueli. *Racismo Estrutural-- São Paulo: ;Pólen, 2019.264 p. (Feminismos Plurais / coordenação de Djamila Ribeiro).*

ALMEIDA, Rômulo. “Raça” e “Miscigenação” no Brasil: os desafios e os dilemas de nossas relações raciais. Recife, v.1, nº 1, 2017. Disponível em: <file:///C:/Users/gabriela/Downloads/25198-76525-1-PB.pdf>. Acesso em 01 de outubro de 2021.

AZEVEDO, Fábio Palácio de. *O conceito de cultura em Raymond Williams. 2017. Disponível em: file:///C:/Users/gabriela/Downloads/7755-23615-1-PB.pdf*. Acesso em: 29 de maio de 2021.

BASTOS, Elide Rugai. 2006. *As criaturas de Prometeu. Gilberto Freyre e a formação da sociedade brasileira. São Paulo: Global.*

BECCARI, Cristina Baida. *Discriminação Social, Racial e de gênero no Brasil. 2005. Disponível em: <https://www.direitonet.com.br/artigos/exibir/1991/Discriminacao-social-racial-e-de-genero-no-Brasil>*. Acesso em: 18 de setembro de 2021.

Declaração Universal dos Direitos Humanos - 1948. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2018/10/DUDH.pdf>. Acesso em 30 de maio de 2021.

_____. *DecretoLein.º19.841,de22desetembrode1945.Presidência da República, Casa Civil, Subchefia, Brasília, DF. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1930-1949/d19841.htm*. Acesso em 22 de setembro de 2021.

DIAS, Lucimar Rosa. *Políticas públicas voltadas para as diversidades: a igualdade racial na educação infantil – um caminho a ser percorrido.*

Disponível em: <file:///C:/Users/gabriela/Downloads/28120-Texto%20do%20artigo-61013-1-10-20160314.pdf>. Acesso em 02 de outubro de 2021.

EAGLETON, Terry. *A Ideia de Cultura. Disponível em: http://www.mel.unir.br/uploads/56565656/arquivos/Terry_Eagleton_A_Ideia_de_Cultura_774427030.pdf*, Acesso em 29 de maio de 2021.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala. Formação da família brasileira sob o regime da família patriarcal. 51. Ed. São Paulo: Editora Global.*

GOMES, Mariana Selister. *A construção da democracia racial brasileira – O nordeste de Gilberto Freyre e o Rio Grande do Sul de Dante de Laytano. 2001. Disponível em: https://www.eeh2008.anpuhrs.org.br/resources/content/anais/1209350831_ARQUIVO_anpuhrsmarianaselister.pdf*. Acesso em 30 de maio de 2021.

_____. *Lei n.º 9.454, de 07, de abril de 1997. Presidência da República, Casa Civil, Subchefia, Brasília, DF. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9454.htm*. Acesso em 18 de setembro de 2021.

_____. *Lei n.º 7.716, de 05, de janeiro de 1989. Presidência da República, Casa Civil, Subchefia, Brasília, DF. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l7716.htm*. Acesso em 18 de setembro de 2021.

OLIVEIRA, Flávio Silva de. *O conceito de cultura de Franz Boas e sua oposição historicista ao evolucionismo cultural do século XIX. Disponível em: [http://www.congressohistoriajatai.org/anais2014/Link%20\(90\).pdf](http://www.congressohistoriajatai.org/anais2014/Link%20(90).pdf)*. Acesso em 15 de setembro de 2021.

RIBEIRO, DJAMILA. *O que é: lugar de fala? / -- Belo Horizonte (MG): Letramento: Justificando, 2017.*

SANTOS, JUNIOR, Edinaldo César. SANTOS, Milton. AMARO, Sarita. QUEIROZ, Delcele Mascarenbas. *Entrevista falando em Direitos Humanos-Memórias-Raízes Africanas. Edição I. Ano I. Brasília.2010. Disponível em: <https://www.amb.com.br/docs/publicacoes/Outros/revistadeDireitosHumanosdaAMB.pdf>*. Acesso em: 28 de setembro de 2021.

SANTOS, Fernanda Silva dos. *Dos arrabaldes ao miolo-Iyalodê Zeferinas Anúnciação em sua dança de guerra. Salvador, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/32261/1/Disserta%C3%A7%C3%A3o%20Fernanda%20Silva%20dos%20Santos.pdf>*. Acesso em 29 de setembro de 2021.

POVOS DE TERREIRO: HISTÓRICO, MARCO LEGAL VIGENTE E MEDIDAS PARA EFETIVIDADE DE DIREITOS

GABRIELA PIAI DE ASSIS MESQUITA¹, E RODRIGO OCTÁVIO DE GODOY ASSIS MESQUITA²

RESUMO:

O artigo analisa o desenvolvimento histórico a partir do Império para identificar permanências e mudanças que têm impacto no marco legal vigente no Brasil e na sua aplicação. Aborda avanços e retrocessos na proteção e efetividade jurídico-normativa dos direitos dos povos de terreiro. Ressalta a importância de salvaguardar a diversidade identitária, seguindo o critério da autoidentificação e garantindo proteção material e imaterial à religião, e conclui com a sugestão de medidas a serem adotadas ou fomentadas, inclusive pelo Ministério Público Brasileiro.

Palavras-chave: povos de terreiro – religião – marcos legais – história – diversidade

¹ Mestre em História Política pela UNICAMP. Historiadora.

² Mestre em Direito do Estado pela USP, Especialista em Direito Aplicado ao Ministério Público do Trabalho pela Escola Superior do Ministério Público da União. Procurador do Trabalho.

A exclusão jurídica e social do africano acompanha a história do país. Mesmo diante dos fortes traços de sincretismo presentes nas religiões de matrizes africanas, o seu exercício sempre foi objeto de ameaça, perseguição e apagamento. O que variou, ao longo dos Períodos Colonial, Imperial e Republicano, foram os instrumentos para a repressão. Com o passar do tempo, a perseguição pelo aparato normativo ficou mais sutil, com termos legais mais vagos e amplos, permitindo que a perseguição continuasse indiretamente.

Determinava a Constituição Imperial de 1824:

Art. 5. A Religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a Religião do Império. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto doméstico, ou particular em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior do Templo.

Art. 179. A inviolabilidade dos Direitos Civis, e Políticos dos Cidadãos Brasileiros, que tem por base a liberdade, a segurança individual, e a propriedade, é garantida pela Constituição do Império, pela maneira seguinte.

V. Ninguém pode ser perseguido por motivo de Religião, uma vez que respeite a do Estado, e não ofenda a Moral Publica. (BRASIL, 1824)

O artigo 5o carregava a noção de liberdade de culto, ainda que limitada, mas não abrangia e nem reconhecia outras religiões. Como os significados dos vocábulos mudam com o passar do tempo, não é possível estudar as normas sem se atentar ao contexto histórico em que elas se inserem.

Os discursos na Assembleia Constituinte de 1823 elucidam o que os constituintes entendiam por “liberdade religiosa”: segundo os documentos, grupos indígenas deveriam ser assimilados e suas religiões, desconsideradas; José Bonifácio de Andrada e Silva, deputado por São Paulo, explicou estratégias para a catequização e a civilização: “[...] ficando além disso a seu cargo [do Presidente da Assembleia] formar um plano que satisfizesse ao fim do aumento de população dos homens brancos, e civilização e catequização dos índios selvagens” (ANNAES DA ASSEMBLÉIA NACIONAL CONSTITUINTE, 1874, p.47).

A expressão “liberdade religiosa” foi tão polêmica nas discussões que, apesar de constar no projeto de Constituição discutido na Assembleia, acabou excluída. Aos olhos dos grupos conservadores, a expressão incentivava a existência de outras religiões cristãs que competiriam com a do Império, e, de maneira mais grave, viabilizaria o exercício de outras religiões não cristãs. Nesse sentido discursou

José da Silva Lisboa, deputado pela Bahia: [...] É inconsequente a regra proposta. Se é de direito individual do cidadão a liberdade religiosa, é manifesta inconseqüência limitá-las às comunhões cristãs, e não estendê-las para todos os fins e efeitos, também à religião Judaica e à maometana [...] Admitindo o princípio vago dos redatores do projeto, não se vê razão, porque também não se estenda a liberdade religiosa aos deístas, que só acham verdadeira a religião natural [...]. Finalmente, a regra é perigosa, não só à segurança da religião católica, mas também à estabilidade do império (ANNAES DA ASSEMBLÉA NACIONAL CONSTITUINTE, 1884, p.76)

No projeto, o Art. 5o, VI, concedia cidadania aos escravos alforriados. A justificativa religiosa foi utilizada para negar tal direito, conforme o deputado por Pernambuco, Manoel Caetano de Almeida e Albuquerque.

Como é possível que pelo simples fato de se obter carta d'alforria se adquira o direito de cidadão? Não se diz no art. 14 cap. 2º que gozarão dos direitos políticos no império os que professarem as comunhões cristãs? E no artigo 15 não se diz que as outras religiões além da cristã inibem os exercícios dos direitos políticos? E como se entenderá pelo artigo em discussão que os escravos pelo simples fato de obterem carta d'alforria, se façam cidadãos? Falará o artigo também dos escravos que vêm da costa d'África? Não lhes obstará o serem eles pagãos, e outros idolatras? (ANNAES DA ASSEMBLÉA NACIONAL CONSTITUINTE, 1884, p. 259)

No Art. 6º da Constituição de 1824 constou que seriam cidadãos brasileiros os libertos: “Ar. 6. [...] I. Os que no Brasil tiverem nascido, quer sejam ingênuos, ou libertos, ainda que o pai seja estrangeiro, uma vez que este não resida por serviço de sua Nação. (BRASIL, 1924)” mas não poderiam ser eleitores, nem serem votados (nomeados deputados) aqueles que não professassem a religião do Estado ou fossem estrangeiros naturalizados, conforme os arts. 94, II, e 95, II e III.

Grupos mais progressistas defendiam a necessidade da pluralidade religiosa porque o culto a Deus seria uma atividade do indivíduo, uma matéria de discussão teológica e não objeto de discussão em assembleias políticas, apontando para os perigos dos abusos “tirânicos” dos Tribunais do Santo Ofício (ANNAES DA ASSEMBLÉA NACIONAL CONSTITUINTE, 1884, p. 74).

Apesar disso, seguiram discutindo o tema, e a Assembleia concluiu que a liberdade religiosa seria um dos direitos do cidadão brasileiro, com restrições (ANNAES DA ASSEMBLÉA NACIONAL CONSTITUINTE, 1884, p. 243). Nesse sentido, Manoel José de Souza França, deputado

pelo Rio de Janeiro, argumentou: [...] quanto a mim não descobro nisso o menor inconveniente prático, quase tudo que tenho ouvido contra a doutrina do projeto a respeito encaminha-se a estabelecer a intolerância no Brasil o que não serviria para outra coisa mais do que em entibiar o projeto dos estrangeiros úteis que quisessem vir estabelecer-se no mesmo Brasil, quando tanto necessitamos de estender a indústria já conhecido em outros países, em que a ciência tem ajudado, e melhorado, as artes, o que se não consegue sem a admissão e o bom acolhimento dos artistas de todas as comunhões. (ANNAES DA ASSEMBLÉA NACIONAL CONSTITUINTE, 1884, p. 243)

Felisberto Caldeira Brant Pontes, deputado pela Bahia, resumiu a discussão: indígenas cristãos ou escravos livres não eram vistos como possíveis colonos mesmo se considerando que a escravidão seria abolida: [...] muitos nos convém atrair a maior porção possível de estrangeiros se considerarmos a vasta extensão do nosso território; a determinação de acabarmos com o comércio da escravatura empregada pela maior parte na lavoura, e que é preciso suprir com colonos; e finalmente a necessidade de aumentarmos a nossa população. [...] Eu fui encarregado nesta minha última viagem de convidar estrangeiros para o Brasil; e posso asseverar perante esta Augusta Assembleia que por toda Europa achei a melhor disposição nos ânimos dos indivíduos para virem estabelecer-se no nosso país, com a cláusula única de ser garantida constitucionalmente a sua religião. (ANNAES DA ASSEMBLÉA NACIONAL CONSTITUINTE, 1884, p. 248)

Em 1830, o Código Criminal trouxe artigos que reforçavam a possibilidade constitucional de perseguição a qualquer culto público, sob a genérica justificativa constitucional da “ofensa da religião”.

Art. 276 Celebrar em casa ou edifício que tenha alguma forma exterior de templo, ou publicamente em qualquer lugar, o culto de outra religião que não seja a do Estado. Penas: De serem dispersos pelo juiz de paz os que estiverem reunidos para o culto, da demolição da forma exterior, e de multa [...] (BRASIL, 1830)

Quanto mais distantes as religiões pareciam das europeias, maior era a probabilidade de agentes do Estado ignorarem esse art. 276 e criarem justificativas genéricas para invadir os ambientes privados de culto. Cerimônias religiosas eram consideradas “vozerias”, “batuques e cateretês”, “algazarras”, tendo seus atos culturais indiretamente criminalizados. Nessa linha, o Código de Posturas do Município de São Paulo no fim do Período Imperial, em 1886, deixava evidente o que significava atentado à moral e aos bons costumes e perturbação

da ordem pública:

Art. 236 São proibidos os batuques e cateretês dentro da cidade e suas povoações; sob pena de 20\$ de multa a quem consentir em sua casa ajuntamento para esse fim. Art. 237 É proibido, depois do toque de recolher, a assistência de escravos em funções de danças, quaisquer que elas sejam; [...]

Art. 238 Os moradores das casas onde se derem tais bailes e funções frequentados por escravos, depois daquela hora, sofreram a multa de 30\$ e 8 dias de prisão (SÃO PAULO, 1886, p.45).

Exemplo de repressão indireta, o art. 236 do Código de Posturas, controlando o espaço privado em qualquer horário, abria margem para atacar o barulho dos tambores de rituais religiosos. Nos artigos seguintes, a repressão era explícita ao se proibirem danças de escravos, depois do toque de recolher, com punição inclusive para os proprietários do espaço privado. Dias (2019, p.45) explica que, historicamente, as celebrações do Candomblé ocorriam à noite, após o trabalho. Assim, a proibição de “bailes e funções frequentadas por escravos” impedia diretamente a atividade religiosa.

O Código de Posturas tratava de “curandeiros de feitiços” como “embusteiros”, novamente criminalizando rituais: “Art. 199 todos os que se intitularem curandeiros de feitiços, ou efetivamente empregar em Orações, gestos ou outros quaisquer embustes a pretexto de curar, incorreram na multa de 30 \$ e 8 dias de prisão.” (SÃO PAULO, 1886).

Na Primeira República, no Código Penal de 1890 (BRASIL, 1890), que precedeu a Constituição de 1891, o culto público foi permitido para as religiões “não ofensivas à moral e aos bons costumes”. Ao aumento de liberdade, foram criados instrumentos repressivos para conter religiões indesejadas. Os pretextos genericamente alardeados eram a importância da segurança e saúde públicas e da paz coletiva.

Artigos específicos puniam “espiritismo” e “curandeirismo”, por exemplo, na categoria ameaça à saúde pública, configurando prática ilegal de medicina.

Art. 157 Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, e cartomancias, para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar curas de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública. [...]

Art. 158. Ministrando, ou simplesmente escrever, como meio curativo, para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo o ofício

curandeiro.[...] (BRASIL, 1890)

Oscar de Macedo Soares publicou essa edição comentada do Código em 1911, incluindo sentenças judiciais para ilustrar a utilização dos artigos. Em um caso, o Juiz não concedeu habeas corpus preventivo para um indivíduo que fazia sessões espíritas para tratar pessoas enfermas, pois considerou “atos atentatórios contra a saúde pública” e “exploração imoral da crença dos desalentados” (SOARES, 2004, p. 327); no entanto, na fundamentação declarara que a lei estava sendo aplicada ao indivíduo causador do dano e não à religião espírita, que não constituiria “um perigo para a sociedade” e que diferiria das religiões inadmissíveis: [...] Assim, apesar do dispositivo constitucional acima citado, jamais poderia o Estado permitir entre nós o estabelecimento da seita dos mórmons ou dos thugs, ou mesmo a revivescência de certas cerimônias do paganismo; [...]

O Estado pode e é conforme com os seus fins jurídicos limitar ou mesmo proibir o exercício de certos cultos, desde que assim o exijam as conveniências sociais ou os interesses da paz pública” (SOARES, 2004, p. 326)

O dispositivo constitucional de que trata a sentença é o art. 72, §§ 3º e 5º, da Constituição Republicana de 1891, que permitiu o exercício público de qualquer culto, condicionado genericamente à não ofensa à “moral pública”.

Art. 72 § 3º - Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum. [...]

§ 5º - Os cemitérios terão caráter secular e serão administrados pela autoridade municipal, ficando livre a todos os cultos religiosos a prática dos respectivos ritos em relação aos seus crentes, desde que não ofendam a moral pública e as leis (BRASIL, 1891).

Essa Constituição vedava à União e aos Estados estabelecerem, subvencionarem ou embaraçarem o exercício de “cultos religiosos”, no art. 11, § 2º, e, como visto, assegurava a todos os indivíduos e confissões religiosas a possibilidade de exercerem pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum, no art. 72, § 3º (BRASIL, 1891). Essa ideia foi mantida no texto de quase todas as Constituições posteriores.

A legislação da Primeira República retirava suas ideias de exclusão e de repressão da simplificação e modificação de teorias científicas aplicadas às culturas e às sociedades. Uma das teorias apropriadas

para justificar o higienismo social foi a de Cesare Lombroso, criminologista italiano, sobretudo a teoria de que certos homens estariam biologicamente determinados à delinquência.

A mistura de teorias científicas com outras disciplinas para justificar o apagamento de características sociais indesejadas era comum. A “Ciência da Religião” era estudada por Albert Réville (RÉVILLE, 1882) – um teólogo liberal protestante francês – que afirmava que a essência da religião não era construída em resposta à sociedade, mas estava dentro da individualidade e da experiência pessoal religiosas. A partir de uma análise teológica, concluía que povos se encontravam em diferentes estágios de desenvolvimento físico e cultural, e o ideal final, ainda não alcançado por nenhum povo, seria a civilização plena. A religião acompanharia essa evolução.

Réville, em “Les religions des peuples non civilisés”, respondia à questão se povos não civilizados – conceito genérico para vários povos, entre eles indígenas e africanos – possuíam religião. Acreditava na existência de religiões rudimentares com potencial de desenvolvimento capaz de alcançar o estágio europeu: “Os não civilizados de hoje representam diante de nossos olhos o que toda a humanidade deve ter sido no período intermediário entre o da selvageria absoluta e o do salto definitivo para a civilização” (RÉVILLE, 1882, p.97, tradução livre nossa).

Esses povos estariam acima do estado de pura natureza (RÉVILLE, 1882, p.83) e abaixo dos civilizados europeus, e possuiriam religiões com ideias superiores em início de desenvolvimento. Réville era bastante simpático à existência de diversidade no mundo, acreditando no potencial de desenvolvimento desses povos; mesmo assim, sua análise implicava hierarquização das religiões e das ideias.

Se povos não civilizados poderiam evoluir, o contrário também poderia acontecer. O projeto de nação branqueada se deparava com os perigos da contaminação do cristianismo e dos bons costumes pela cultura negra.

O ideal do branqueamento se manteve inclusive normativamente presente até tempos recentes. Normas estatais continuaram a regulamentar a ideia de que africanos, seus descendentes e sua cultura não eram bem-vindos. Por exemplo, o Decreto no 528, de 28

1 Ressalte-se que enquanto tais teorias eram amplamente utilizadas como instrumento do poder no Brasil, na Europa diversas áreas do conhecimento e correntes teóricas explicavam a criminalidade como produto do meio social através da estatística, da antropologia e das ciências sociais. O sociólogo Emile Durkheim, por exemplo, afirmava que taxas de criminalidade em excesso seriam produto de problemas no meio, ou seja, nas instituições políticas, econômicas, jurídicas, entre outras.

de junho de 1890, que dispunha sobre a regularização de serviço e entrada de imigrantes no país, trazia condições adicionais especiais para a admissão de asiáticos e de africanos, ambos sujeitos à autorização do Congresso Nacional:

Art. 1º É inteiramente livre a entrada, nos portos da República, dos indivíduos válidos e aptos para o trabalho, que não se acharem sujeitos à ação criminal do seu país, excetuados os indígenas da Ásia, ou da África que somente mediante autorização do Congresso Nacional poderão ser admitidos de acordo com as condições que forem então estipuladas. (BRASIL, 1890)

O incentivo à imigração europeia esteve presente também no Decreto-Lei no 7.967 de 18 de setembro de 1945, que apenas foi expressamente revogado em 1980:

Art. 2º Atender-se-á, na admissão dos imigrantes, à necessidade de preservar e desenvolver, na composição étnica da população, as características mais convenientes da sua ascendência europeia, assim como a defesa do trabalhador nacional. (BRASIL, 1945)

As religiões de matriz africanas sobreviveram e se adaptaram por suas características sincréticas, recepcionando aspectos cristãos em suas crenças. Algumas alcançaram grupos da elite política e econômica do país. Em Alagoas, em 1912, por exemplo, há indícios de que o governador Euclides Malta era católico e ao mesmo tempo frequentador do terreiro da Tia Marcelina, em Maceió, fundadora do Candomblé Alagoano.

Os perigos da permeabilidade do Candomblé, e suas práticas de “bruxaria”, em altos escalões do governo, foi a justificativa encontrada para sócios da “Liga dos Republicanos Combatentes” – uma “polícia” particular criada para atuar contra o governador – planejarem e executarem, a partir de 1º de fevereiro de 1912, o “quebra-quebra da soberania”, conhecido hoje como o “Quebra de Xangô”. O resultado foi a destruição da maioria dos terreiros e o espancamento até a morte de sacerdotes e membros de cultos de matriz africana em Alagoas.

O primeiro massacre desse evento, considerado uma “estratégia político-partidária”, ocorreu no terreiro de Tia Marcelina. Ao longo do ano, mães e pais-de-santo foram perseguidos e mortos; utensílios ritualísticos e joias foram roubados; instrumentos musicais de percussão, como atabaques utilizados em cultos, foram destruídos ou queimados em praça pública, tudo sob a justificativa de destruir

2 De acordo com Almeida e Silveira (2020, pp. 135-136), O Jornal de Alagoas, em 8 de fevereiro de 1912, chamava Tia Marcelina de bruxa, feiticeira e megera, em uma série intitulada “Bruxaria”, relatando o relacionamento de Malta com os terreiros locais.

as “feitiçarias” que estariam protegendo Malta (AMORIM, 2012).

Aviôlência organizada e dirigida aos espaços sagrados de culto atingiu mais de cinquenta terreiros apenas em Maceió. O episódio provocou não apenas a desestruturação dos terreiros, [...] mas, principalmente, interrompeu processos de transformações, integração social e afirmação étnico-cultural e religiosa, bem como os processos de iniciação de crianças, jovens e adultos às comunidades negras em Alagoas, o que causou seu afastamento dos cenários culturais, políticos e sociais (inicialmente na Capital, estendendo-se logo, para todo o estado) e comprometeu seus relacionamentos e intercâmbios com outras regiões, sobretudo entre Pernambuco e Bahia. (AMORIM, 2012)

As práticas religiosas e culturais – cosmologia, sistemas de cura, formas de cultos – dos afro-brasileiros em Alagoas passaram a ocorrer às escondidas e o Candomblé ficou em silêncio, tentando se proteger das invasões policiais e colocar fim às históricas perseguições contra vozerias e batuques que tanto pareciam afrontar a ordem pública.

Apenas na década de 1950 há a emergência de leis antirracismo, como a Lei nº 1.390/1951, conhecida como “Lei Afonso Arinos”, que incluiu “entre as contravenções penais a prática de atos resultantes de preconceitos de raça ou de cor” (BRASIL, 1951), sendo considerada a primeira norma contra o racismo no Brasil (FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES, 2018). Posteriormente vieram a Convenção nº 111 da Organização Internacional do Trabalho – OIT sobre Discriminação em Matéria de Emprego e Ocupação, adotada em 1958 e promulgada no Brasil pelo Decreto nº 62.150, de 19 de janeiro de 1968 (BRASIL, 1968b) – recentemente consolidada no Decreto nº 10.088, de 5 de novembro de 2019 (BRASIL, 2019) – , e a Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial, aberta à assinatura em 1966 e promulgada pelo Decreto nº 65.810, de 8 de dezembro de 1969 (BRASIL, 1969a), que fazem menção expressa a religião.

Essas normas foram seguidas e permeadas por retrocessos institucionais e normativos, como a Emenda Constitucional nº 1, de 17 de outubro de 1969 (BRASIL, 1969b), editada com principal fundamento no autoritário Ato Institucional nº 5, de 13 de dezembro de 1968 (BRASIL, 1968a), a qual condicionou a liberdade de exercício dos cultos religiosos à não contrariedade à ordem pública e aos bons costumes no seu art. 153, § 5º, e leis estaduais que direta ou indiretamente buscavam reprimir os cultos de matriz africana, como, por exemplo, a Lei Estadual nº 3.097, de 29 de dezembro de 1972,

do Estado da Bahia (BAHIA, 1972), que só foi, na prática, derogada pelo Decreto Estadual nº 25.095, de 25 de janeiro de 1977 (SILVA JR., 1998, p. 110), e a Lei nº 3.443, de 6 de novembro de 1966, do Estado da Paraíba (PARAÍBA, 1966), que condicionavam o funcionamento e exercício à autorização pelo Estado.

Somente a partir da Constituição Federal de 1988 vislumbra-se, no país, um movimento de produção normativa e de tentativa institucional estatal concertada para combater a discriminação em suas diversas vertentes e, ao mesmo tempo, promover inclusão das populações historicamente marginalizadas, como se vê, principalmente, nos próprios arts. 5º, incisos VI a VIII, 19 e 215 a 216-A, bem como no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, todos da vigente Constituição (BRASIL, 1988a), e, dentre outros: na Lei nº 7.668, de 22 de agosto de 1988 (BRASIL, 1988b), publicada a poucos meses da promulgação da nova Constituição, que autorizava o Poder Executivo a constituir a Fundação Cultural Palmares, vinculada ao Ministério da Educação, com “a finalidade de promover a preservação dos valores culturais, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira”, nos termos do seu art. 1º, a qual foi modificada em 2001 pela Medida Provisória nº 2.216-37 que, ao inserir o inciso III no art. 2º, lhe conferiu também a atribuição, em síntese, de reconhecer, delimitar e demarcar as terras dos quilombolas e a lhes conferir a correspondente titulação (BRASIL, 2001); na Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989 (BRASIL, 1989), que “[d]efine os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor” , posteriormente alterada, dentre outras, pela Lei nº 9.459, de 15 de maio de 1997, que inseriu o crime de injúria racial no Código Penal (BRASIL, 1997); na Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que tornou obrigatório o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e inseriu no calendário escolar o dia 20 de novembro como Dia Nacional da Consciência Negra (BRASIL, 2003b); na Lei nº 10.678, de 23 de maio de 2003 (BRASIL, 2003c), resultado da conversão da Medida Provisória nº 111, de 21 de março de 2003, que criou a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, da Presidência da República, a qual foi elevada a status de Ministério pela Lei nº 12.314, de 19 de agosto de 2010 (BRASIL, 2010b), resultado da conversão da Medida Provisória nº 483, de 24 de março de 2010, e que tem a denominação de Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial

3 “A Constituição Federal de 1988 representa um marco para as políticas de promoção da igualdade racial, especialmente por apresentar diversos princípios e diretrizes sobre o tema. [...] A partir da Constituição Federal de 1988, a temática racial se faz presente, principalmente, na criminalização do racismo, na valorização da diversidade cultural e no reconhecimento dos direitos territoriais das comunidades quilombolas” (BRASIL, 2013b, pp. 16-17).

desde a Medida Provisória nº 782, de 31 de maio de 2017 (BRASIL, 2017); no Decreto nº 4.886, de 20 de novembro de 2003, que instituiu a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial – PNPIR, a qual inclusive prevê o “[r]econhecimento das religiões de matriz africana como um direito dos afro-brasileiros” no item II do seu Anexo (BRASIL, 2003a); na Convenção nº 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais, promulgada pelo Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004 (BRASIL, 2004), e posteriormente consolidada internamente no Decreto nº 10.088, de 5 de novembro de 2019 (BRASIL, 2019); na Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, adotada em Paris, em 17 de outubro de 2003, assinada em 3 de novembro de 2003 e promulgada pelo Decreto nº 5.753, de 12 de abril de 2006 (BRASIL, 2006), que expressamente assegura “o respeito ao patrimônio cultural imaterial das comunidades, grupos e indivíduos envolvidos”, no art. 1, “b”, e engloba, por exemplo, “tradições e expressões orais”, “práticas sociais, rituais e atos festivos” e “conhecimentos e práticas relacionados à natureza e ao universo”, no art. 2, n. 2, “a”, “c” e “d”; no Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007 (BRASIL, 2007a), que “[i]nstitui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais”, definindo povos e comunidades tradicionais no art. 3º, I; na Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, à qual o Brasil aderiu em 2007 e promulgou pelo Decreto nº 6.177, de 1º de agosto de 2007 (BRASIL, 2007b), que tem por objetivo, em síntese, a proteção e promoção da diversidade cultural; na Lei Federal nº 11.635, de 27 de dezembro de 2007, que “[i]nstitui o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa”; no Decreto nº 6.872, de 4 de junho de 2009, que aprovou o Plano Nacional de Promoção da Igualdade Racial – PLANAPIR e instituiu o seu Comitê de Articulação e Monitoramento (BRASIL, 2009a); no Decreto nº 7.037, de 21 de dezembro de 2009, que, aprovando o Programa Nacional de Direitos Humanos – PNDH-3 (BRASIL, 2009b), menciona expressamente o combate à discriminação, havendo menção inclusive a racismo estrutural, e, em tópico referente ao “[r]espeito às diferentes crenças, liberdade de culto e garantia da laicidade do Estado”, prevê a ação programática de “[i]nstituir mecanismos que assegurem o livre exercício das diversas práticas religiosas, assegurando a proteção do seu espaço físico e coibindo manifestações de intolerância religiosa”, conforme Diretriz 10, Objetivo estratégico VI, “a”; na Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010, que instituiu o “Estatuto da Igualdade Racial” (BRASIL, 2010a), assegurando, prevendo e promovendo políticas públicas destinadas a “a garantir à população negra a efetivação da igualdade

de oportunidades, a defesa dos direitos étnicos individuais, coletivos e difusos e o combate à discriminação e às demais formas de intolerância étnica”, conforme art. 1º, e que alterou diversas leis, dentre elas, a Lei nº 7.347, de 24 de julho de 1985, que regula a ação civil pública, prevendo especificamente a reversão de quantias oriundas de acordo ou condenação com fundamento em ato de discriminação étnica para fundo de reconstituição de bens lesados para ações de caráter nacional, estadual ou local de promoção de igualdade étnica, conforme diretrizes estabelecidas pelo Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial ou pelos conselhos estaduais ou locais, conforme a extensão do dano, nos termos do § 2º do art. 13 (BRASIL, 1985); no Decreto nº 8.136, de 5 de novembro de 2013, que aprovou o Regulamento do Sistema Nacional de Promoção da Igualdade Racial – SINAPIR, instituído pelo Estatuto da Igualdade Racial (BRASIL, 2013a); e na Lei nº 12.966, de 24 de abril de 2014, que alterou pontos da Lei nº 7.347/1985 para prever expressamente a sua incidência em relação a danos causados “à honra e à dignidade de grupos raciais, étnicos ou religiosos” (BRASIL, 2014).

Recentemente veio a Convenção Interamericana contra o Racismo, a Discriminação Racial e Formas Correlatas de Intolerância, firmada pelo Brasil em 5 de junho de 2013 e promulgada pelo Decreto nº 10.932, de 10 de janeiro de 2022, com status de Emenda Constitucional, na forma do § 3º da Constituição Federal (BRASIL, 2022).

Embora não haja uma lei em sentido estrito que especificamente se refira à terminologia “povos de terreiro”, eles se encaixam no conceito jurídico de “povos tribais”, respeitando-se a autoidentificação, conforme art. 1º, n. 1, “a”, e n. 2 da Convenção nº 169 da OIT.

A expressão “povos tribais” deve ser interpretada de modo sistemático, não se limitando a povos que literalmente vivam em tribos; nesse sentido, é o Enunciado nº 17 da 6ª Câmara de Coordenação e Revisão do Ministério Público Federal, especializada na proteção da população indígena e comunidades tradicionais (MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL, 2014): “As comunidades tradicionais estão inseridas no conceito de povos tribais da Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho.”⁴

No Brasil, o aludido Decreto nº 6.040/2007 assim define “povos e

⁴ “O termo povos tribais utilizado na Convenção 169, diferenciando de povos indígenas deve ser entendido no mesmo sentido que populações, grupos ou comunidades tradicionais não indígenas usadas pelas leis brasileiras. Por isso não cabe nenhuma dúvida que a Convenção 169 da OIT, publicada pelo Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004 se aplica a todos os povos considerados populações e comunidades tradicionais pelas diversas leis brasileiras, sejam indígenas, quilombolas e demais comunidades [...] como define o artigo 6º da Convenção.” (SOUZA FILHO, 2018).

comunidades tradicionais” e “territórios tradicionais”:

Art. 3º Para os fins deste Decreto e do seu Anexo compreende-se por:

I - Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição;

II- Territórios Tradicionais: os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os arts. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações; [...] (BRASIL, 2007a, grifo nosso).

Um dos princípios da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, cuja coordenação fica a cargo atualmente do Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais – CNPCT instituído pelo Decreto nº 8.750, de 9 de maio de 2016 (BRASIL, 2016), é, em síntese, nos termos do Anexo do Decreto nº 6.040/2007, o reconhecimento, a valorização e o respeito à diversidade socioambiental e cultural, levando-se em conta, dentre outros aspectos, os recortes etnia, raça e religiosidade, conforme art. 1º, I, bem como “a erradicação de todas as formas de discriminação, incluindo o combate à intolerância religiosa”, nos termos do art. 1º, XIII (2007a, destaque nosso). Aliás, no art. 4º, § 2º, III, o Decreto nº 8.750/2016 assegurou aos “povos e comunidades de terreiro/povos e comunidades de matriz africana” vaga no CNPCT (BRASIL, 2016), sendo a primeira referência nominal a essas comunidades que encontramos na legislação federal em sentido amplo.

O antigo site da Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais – a CNPCT, assim conceitua povos de terreiro, dentro do guarda-chuva de povos e comunidades tradicionais: [...] são o conjunto de populações, em sua maioria de origem afro-brasileira, que está ligado às comunidades religiosas de matrizes africanas por vínculos de parentescos ou iniciáticos.

Assim se definem em razão do pertencimento, uma vez que se

⁵ Esse era o nome anterior do Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais – CNPCT.

estruturam em torno de organizações sociais religiosas de intensa forma de sociabilidade coletiva. [...] Pertencem a esse conjunto de práticas: o candomblé, o batuque, o tambor de mina, a pajelança, a macumba, a umbanda, dentre outras. Em geral se organizam dentro de um espaço territorial chamado terreiro.

Os terreiros são locais sagrados de culto e estão presentes em todo o Brasil. Os espaços de organizações do culto, bem como suas dependências internas, os locais externos e os locais da natureza são considerados locais sagrados, sendo assim, a territorialidade dessa população se expande para além do local físico onde se organizam. (MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE, 2016)

Vê-se, assim, que os povos de terreiro formam diferentes comunidades ou povos tradicionais do Brasil e a normativa aplicável leva em consideração o caráter complexo inerente à sua proteção, pois envolve, dentre outros, aspectos de identidade e autoidentificação, religião, proteção territorial e salvaguarda de patrimônio imaterial.

Note-se que “territórios” se refere a qualquer espaço necessário ao desenvolvimento de atividades culturais, sociais e econômicas, de modo permanente ou temporário, nos termos do já mencionado art. 3º, II, do Decreto nº 6.040/2007 (BRASIL, 2007a), e que deve ser respeitada pelos governos a importância que as terras ou territórios ocupados ou utilizados têm para a cultura e os valores espirituais dos povos interessados, especialmente os aspectos coletivos dessa relação, conforme art. 13 da Convenção nº 169 da OIT (BRASIL, 2019) e das medidas previstas na Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais (BRASIL, 2007b); e que a Constituição Federal garante, no inciso VI do art. 5º, “na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias” (BRASIL, 1988a).

Apesar disso, mesmo após a revogação ou a derrogação de normas explicitamente discriminatórias e a edição de normas antirracistas, é comum o uso de normas aparentemente neutras para perseguir religiões de matriz africana e seus territórios, notadamente seus locais de culto, embora protegidos pelas normas jurídicas vigentes, bem como a inação do Estado na proteção efetiva das religiões de matriz africana.

Essa situação é inclusive relatada na Nota Pública emitida pela Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadão do Ministério Público Federal em 2021 (MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL, 2021) e em Nota Técnica do Centro de Apoio Operacional das Promotorias de Justiça de Defesa dos Direitos Humanos, Apoio Comunitário e Controle Externo da Atividade Policial – CAODH do Ministério Público do

Estado de Minas Gerais, que “[d]ispõe sobre a imposição de limites sonoros durante cultos e liturgias das religiões de matriz africana” (MINISTÉRIO PÚBLICO DO ESTADO DE MINAS GERAIS, 2016): Além dos casos em que essa violência se manifesta materialmente – violência contra espaços de culto e contra as pessoas que os frequentam – a intolerância contra religiões de matriz africana também se expressão [sic] de outros modos, muitas vezes sob a forma de proteção a outros bens jurídicos igualmente tutelados pelo direito constitucional brasileiro; ela se oculta, por exemplo, sob o discurso da poluição sonora provocada pela utilização de tambores durante as práticas litúrgicas [...]

Inúmeros casos de judicialização de conflitos envolvendo as religiões de matriz africana estão situados neste quadro normativo: de um lado se encontra a liberdade de culto, e do outro o direito a um meio ambiente livre de poluição sonora. Entretanto, dificilmente se alcança o cerne desses conflitos, pois não é praxe investigar e enfrentar sua real motivação, que uma análise mais detida indica ser a intolerância religiosa, comumente travestida no discurso da perturbação sonora.

Atentado à liberdade de culto pelo seletivo uso e abuso de leis como as de proibição de poluição sonora em face de religiões de matriz africana é relatado, por exemplo, em Florianópolis por Guimarães (2019): lá, a partir de denúncia do Fórum das Religiões de Matriz Africana de Florianópolis de que os órgãos públicos estavam aplicando multas e embaraçando o desenvolvimento das atividades religiosas e culturais dos terreiros sob a alegação de poluição sonora, a Defensoria Pública da União ajuizou a Ação Civil Pública nº 5023592- 45.2015.4.04.7200/SC em face do Município, do Estado, da União e outros entes para garantir, em síntese, a liberdade de culto (BRASIL, 2018). A sentença julgou parcialmente procedentes os pedidos formulados em defesa dos interesses transindividuais e/ou individuais homogêneos das religiões de matriz africana em Florianópolis e região para:

b.1) afastar a exigência de alvarás para funcionamento das casas religiosas com os mesmos requisitos de bares e similares;

b.2) afastar a limitação de funcionamento até às 02 horas da manhã, prevista na Lei Complementar Municipal n. 479/2013; e

b.3) afastar a exigência de certidão de tratamento acústico que impeça a realização de cerimônias religiosas, exceto se excedidos os limites de decibéis previstos no inciso VII do art. 8º da Lei Complementar

⁶ Vê-se no site do TRF4 que houve recurso, estando pendente julgamento na segunda instância.

Municipal n. 3/99, verificado mediante efetiva medição, condição também imprescindível para a imposição de qualquer sanção por excesso de ruído;

b.4) reconhecer a inexistência de norma legal que impeça o uso de velas e incensos nos cultos religiosos. (BRASIL, 2018)

Por outro lado, há instrumentos legais de reconhecimento e proteção dos direitos e interesses desses povos, como a identificação e o tombamento de casas tradicionais de matriz africana pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN e instituições congêneres estaduais e municipais, o que inclusive encontra previsão no Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana 2013- 2015 (BRASIL, 2013b), e iniciativas como as de auxílio e fomento à formalização das comunidades tradicionais de matriz africana, por meio da criação de pessoa jurídica e de inscrição no Cadastro Nacional de Pessoas Jurídicas – CNPJ nos termos da legislação vigente, até mesmo se valendo das alterações inseridas no Código Civil pela Lei nº 10.825, de 22 de dezembro de 2003, que buscaram garantir a liberdade da “criação, [d]a organização, [d]a estruturação interna e [d]o funcionamento das organizações religiosas, sendo vedado ao poder público negar-lhes reconhecimento ou registro dos atos constitutivos e necessários ao seu funcionamento”, nos termos do § 1º inserido no art. 44, como se vê, dentre outros, de cartilhas elaboradas pelo Ministério Público do Estado do Maranhão e a Fundação Josué Montello (2016) e pelo IPHAN no Tocantins – IPHAN-TO (2015).

Embora as cartilhas usem o termo “regularização”, entendemos que se referem a uma “formalização”, o que facilita, a nosso ver, a obtenção do reconhecimento de benefícios como a imunidade tributária e o próprio desenvolvimento e a defesa dos interesses e prerrogativas frente ao Estado e a terceiros.

Estabelecidas as principais normas e a tendência jurídico-normativa de reconhecimento e avanço na proteção dos povos e comunidades tradicionais, ao Ministério Público brasileiro cabe atuar na sua proteção e defesa; nesse sentido é, além das normas anteriormente aludidas, a Resolução nº 230, de 8 de junho de 2021, do Conselho Nacional do Ministério Público – CNMP (2021), que “[d]isciplina a atuação do Ministério Público brasileiro junto aos povos e comunidades tradicionais”, e que dispõe, nos arts. 3º, “caput” e §§ 1º e 2º, 5º, 6º, “caput” e § 1º, 8º, respectivamente: que o órgão deve respeitar e garantir que seja respeitada autoatribuição de identidade, zelando para que o Poder Público não exerça qualquer discriminação;

que deve “viabilizar a observância do direito à participação dos povos e comunidades tradicionais e a necessidade de consideração efetiva dos seus pontos de vista em medidas que os afetem”; que deve haver o respeito ao território, espaços usados temporária ou permanentemente, independentemente de “regularização formal” junto ao Estado, cabendo à instituição “adotar as medidas necessárias para viabilizar o seu reconhecimento e garantir que a análise de suas características não esteja limitada aos regimes civis de posse e propriedade, devendo prevalecer uma compreensão intercultural dos direitos fundamentais envolvidos [...]”; que a intervenção obrigatória “em processos judiciais que tratam dos interesses dos povos e comunidades tradicionais” não significa a sua exclusividade na representação desses grupos, devendo zelar para que todos os seus interessados sejam citados e intimados nos processos que os afetem, “a fim de que possam apresentar suas manifestações de forma autônoma, sob pena de nulidade.”

Logo, à luz de toda a normativa vigente, e especialmente diante do disposto no art. 129, incisos V e IX, da Constituição Federal e nos arts. 83, incisos I e II, e 84, V, da Lei Complementar nº 75, de 20 de maio de 1993 (BRASIL, 1993), combinados com a Convenção nº 169 da OIT (BRASIL, 2019) e a Resolução nº 230/2021 do CNMP (2021), cabe também ao Ministério Público do Trabalho adotar todas as medidas extrajudiciais e judiciais cabíveis na proteção e defesa dos direitos e interesses dos povos e comunidades tradicionais, inclusive os de terreiro, de maneira disjuntiva e concorrente, respeitando sempre a autoidentificação dos povos e a sua autonomia.

Por fim, sugere-se desde já a possibilidade de que, especificamente, os direitos e interesses dos povos indígenas, quilombolas e demais povos e comunidades tradicionais possam ser defendidos e garantidos por quaisquer dos ramos do Ministério Público, pois basta observar que a principal normativa internacional ora vigente foi editada no âmbito da OIT, embora envolva aspectos e peculiaridades atinentes a diversas áreas do direito, lembrando que já há precedente normativo para a atuação conjunta de dois ou mais ramos do Ministério Público no § 5º do art. 5º da Lei nº 7.347/1985. E sugere-se a criação de um canal permanente de contato no âmbito do Ministério Público, à semelhança do que já existe no Poder Executivo, com a criação, por exemplo, de uma Coordenadoria ou Comissão na qual se assegurem assentos a representantes dos povos e comunidades tradicionais, inclusive os povos de terreiro, para que, na atuação do órgão, haja efetiva escuta dos povos potencialmente afetados por ela, com a garantia do respeito à sua autodeterminação, implementando

e aprofundando as diretrizes contidas na Resolução nº 230/2021 do CNMP.

Bibliografia

ALMEIDA, Anderson Diego da Silva; SILVEIRA, Paulo Antonio de Menezes Pereira da. *Tia Marcelina, a negra da costa, e as memórias do Quebra de Xangô de Alagoas* Revista do Arquivo Nacional, n. 1, v. 33 No 1, pp. 128-145, 2020.

AMORIM, Siloé. *O Quebra de Xangô. O roteiro. Documentário. Revista crítica histórica. Ano III, dez/2012.*

ANNAES DO PARLAMENTO BRAZILEIRO. *Assembléa Constituinte. 1823. Tomo I. RJ:*

Typographia do Imperial Instituto Artístico, 1874.

Assembléa Constituinte. 1823. Tomo VI. RJ: Typographia da viúva Pinto e Filho, 1884.

BAHIA. *Governo Estadual. Casa Civil. Lei nº 3.097, de 26 de dezembro de 1972. Salvador: Governo do Estado da Bahia, 1972. Disponível em: <bit.ly/35TarB4>.*

BRASIL. “*Código Criminal. Lei nº de 16 de dezembro de 1830*”. *Collecção das Leis do Imperio do Brazil de 1824. Rio de Janeiro: Typographia Nacional. 1876. Disponível em: <bit.ly/3Muy3Nm>.*

Constituição da Republica dos Estados Unidos do Brazil. Collecção das Leis da Republica dos Estados Unidos do Brazil de 1891. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1891. Disponível em: <bit.ly/3vFxiLm>.

. *Constituição Imperial de 1824. Collecção das Leis do Imperio do Brazil de 1824. Rio de Janeiro: Typographia Nacional. 1886. Disponível em: <bit.ly/3sJrizl>.*

. *Decreto nº 528, de 28 de Junho de 1890. Coleção de Leis do Brasil - 1890, Página 1424 Vol. 1 fasc.VI.*

. *Decreto-Lei no 7.967 de 18 de setembro de 1945. Diário Oficial da União - Seção 1 - 6/10/1945, Página 15825.*

. *Presidência da República. Casa Civil. Ato Institucional nº 5, de 13 de dezembro de 1968. DF: Presidência da República, 1968.*

. *Presidência da República. Casa Civil. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. DF: Presidência da República, 1988.*

. *Presidência da República. Casa Civil. Decreto n. 62.150, de 19 de janeiro de 1968. DF: Presidência da República, 1968*

. *Presidência da República. Casa Civil. Decreto nº 65.810, de 8 de*

dezembro de 1969. DF: *Presidência da República*, 1969.

. *Presidência da República. Casa Civil. Decreto nº 4.886, de 20 de novembro de 2003. DF: Presidência da República*, 2003.

. *Presidência da República. Casa Civil. Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004. DF: Presidência da República*, 2004.

. *Presidência da República. Casa Civil. Decreto nº 5.753, de 12 de abril de 2006. DF: Presidência da República*, 2006.

. *Presidência da República. Casa Civil. Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. DF: Presidência da República*, 2007.

. *Presidência da República. Casa Civil. Decreto nº 6.177, de 1º de agosto de 2007. DF: Presidência da República*, 2007.

. *Presidência da República. Casa Civil. Decreto nº 6.872, de 4 de junho de 2009. DF: Presidência da República*, 2009.

. *Presidência da República. Casa Civil. Decreto nº 7.037, de 21 de dezembro de 2009. DF: Presidência da República*, 2009.

. *Presidência da República. Casa Civil. Decreto nº 8.136, de 5 de novembro de 2013. DF: Presidência da República*, 2013a.

. *Presidência da República. Casa Civil. Decreto nº 8.750, de 9 de maio de 2016. DF: Presidência da República*, 2016.

. *Presidência da República. Casa Civil. Decreto nº 10.088, de 5 de novembro de 2019. DF: Presidência da República*, 2019.

. *Presidência da República. Casa Civil. Decreto nº 10.932, de 10 de janeiro de 2022. DF: Presidência da República*, 2022.

. *Presidência da República. Casa Civil. Emenda Constitucional nº 1, de 17 de outubro de 1969. DF: Presidência da República*, 1969.

. *Presidência da República. Casa Civil. Lei nº 1.390, de 3 de julho de 1951. DF: Presidência da República*, 1951

. *Presidência da República. Casa Civil. Lei nº 7.347, de 24 de julho de 1985. DF: Presidência da República*, 1985.

. *Presidência da República. Casa Civil. Lei nº 7.668, de 22 de agosto de 1988. DF: Presidência da República*, 1988.

. *Presidência da República. Casa Civil. Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989. DF: Presidência da República*, 1989.

. *Presidência da República. Casa Civil. Lei nº 9.459, de 15 de maio de 1997. DF: Presidência da República*, 1997.

. *Presidência da República. Casa Civil. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro*

de 2003. DF: *Presidência da República*, 2003.

. *Presidência da República. Casa Civil. Lei nº 10.678, de 23 de maio de 2003. DF: Presidência da República*, 2003.

. *Presidência da República. Casa Civil. Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010. DF: Presidência da República*, 2010.

. *Presidência da República. Casa Civil. Lei nº 12.314, de 19 de agosto de 2010. DF: Presidência da República*, 2010.

. *Presidência da República. Casa Civil. Lei nº 12.966, de 24 de abril de 2014. DF: Presidência da República*, 2014.

. *Presidência da República. Casa Civil. Lei Complementar nº 75, de 20 de maio de 1993. DF: Presidência da República*, 1993.

. *Presidência da República. Casa Civil. Medida Provisória nº 2.216-37, de 31 de agosto de 2001. DF: Presidência da República*, 2001.

. *Presidência da República. Casa Civil. Medida Provisória nº 782, de 31 de maio de 2017. DF: Presidência da República*, 2017.

. *Presidência da República. Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial –*

SEPPPIR. Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana 2013-2015. Brasília: SEPPPIR, 2013b. 16-17

. *Tribunal Regional Federal da 4ª Região. Ação Civil Pública nº 5023592- 45.2015.4.04.7200. Juíza Marjôrie Cristina Freiburger. Data de julgamento: 28 set. 2018. Disponível em: < bit.ly/3Cg7jeG>. Acesso em: 28 fev. 2022.*

CONSELHO NACIONAL DO MINISTÉRIO PÚBLICO. Resolução nº 230, de 8 de junho de 2021. Diário Eletrônico do CNMP, Caderno Processual, 11/06/2021, p. 3-6.

DIAS, João Ferreira. “Chuta que é macumba”: o percurso histórico-legal da perseguição às religiões afro-brasileiras. Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana. Ano XII, no XXII, 2019

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. Lei Afonso Arinos: A primeira norma contra o racismo no Brasil. DF: Fundação Cultural Palmares, 20 dez. 2018. Disponível em: <<https://www.palmares.gov.br/?p=52750>>. Acesso em: 28 fev. 2022.

GUIMARÃES, Andréa Letícia Carvalho. Os direitos dos povos de terreiro na encruzilhada: o uso do atabaque e o meio ambiente.

Revista Calundi, vol. 3, n. 2, jul-dez. 2019.

IPHAN-TO. *Orientações para regularização das casas de religião africana no Estado do Tocantins*. Tocantins: IPHAN-TO. 2015.

MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE. *Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais*. Portal Ypadê. Povos de terreiro. DF: Portal Ypadê, 8 jul. 2016. Disponível em: <<http://portalypade.mma.gov.br/povos-de-terreiro>>. Acesso em: 28 fev. 2022.

MINISTÉRIO PÚBLICO DO ESTADO DE MINAS GERAIS. *Centro de Apoio Operacional das Promotorias de Justiça de Defesa dos Direitos Humanos, Apoio Comunitário e Controle Externo da Atividade Policial – CAODH*. Nota Técnica CAODH nº 001/2016. Dispõe sobre a imposição de limites sonoros durante cultos e liturgias de religiões de matriz africana. Belo Horizonte: CAODH, 2016.

MINISTÉRIO PÚBLICO DO ESTADO DO MARANHÃO; FUNDAÇÃO JOSUÉ MONTELLO. *Orientações para legalização de associações de apoio às casas religiosas de matriz africana*. São Luís, 2016.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. 6ª Câmara [de Coordenação e Revisão] – *Populações Indígenas e Comunidades Tradicionais*. Enunciados. DF: Ministério Público Federal, 5 dez. 2014.

. *Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadão*. Nota Pública PFDC nº 06/2021. Brasília: PFDC, 2021.

PARAÍBA. *Assembleia Legislativa da Paraíba*. Lei nº 3.443, de 6 de novembro de 1966. João Pessoa: Poder Executivo, 1966. Disponível em: <bit.ly/3KhUuDq>. Acesso em: 28 fev. 2022.

SANTOS, Irinéia M. Franco dos. “De quilombos e de xangôs”: cultura, religião e religiosidade afro-brasileira em Alagoas (1870-1911). *Mneme*. Revista de humanidades. Caiacó. no34, 2014. pp.83-121.

SÃO PAULO. *Código de Posturas do Município de São Paulo*. 1886. Disponível em: <bit.ly/3HTuNrq>.

SILVA JR., Hédio. *Anti-racismo: coletânea de leis brasileiras*. São Paulo: Oliveira Mendes Ltda, 1998, p. 110.

SOARES, Oscar de Macedo. *Código penal da República dos Estados Unidos do Brasil / Ed. fac-símile[1911]*. — Brasília: Senado Federal: Superior Tribunal de Justiça, 2004.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. *Os povos tribais da Convenção 169 da OIT*. R.

Fac. Dir. UFG, v. 42, n. 3, p.155-179, set./dez. 2018.

ARTIGO XIV

UM BREVE ESTUDO SOBRE MAPEAMENTOS E CARTOGRAFIAS DE POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS: TERREIROS DE CANDOMBLÉ E CASAS DE UMBANDA NA BAHIA; OS DESAFIOS PARA REGULARIZAÇÃO FUNDIÁRIA DESTES ESPAÇOS SAGRADOS¹

AUTOR: GILMAR BITTENCOURT SANTOS SILVA – DOUTOR/UCSAL - DEFENSOR PÚBLICO/ DEFENSORIA PÚBLICA-BA,² CO-AUTOR: ANTÔNIO CARLOS DOS SANTOS GONÇALVES- DOUTORANDO/UFSB-BA,³ E CO-AUTOR: ELANO SANTOS SILVA- DOUTORANDO/UFSB-BA,⁴

RESUMO

O presente artigo aborda pressupostos teóricos referente à cartografia básica e social, especialmente atividades de mapeamento envolvendo Terreiros de Candomblé e Casas de Umbanda e sua importância para ações de regularização fundiária, tendo enquanto fonte de análises trabalhos acadêmicos. Uma vez que tal construção busca geralmente responder a indagações essenciais, como bem ressalta ANJOS (2010) ao nos afirmar que dados dos territórios tradicionais no Brasil, em especial; Terreiros de Candomblé e Casas de Umbanda, ainda que já tenhamos esforçadas iniciativas, apenas recentemente tem tido a ocupação do Estado e, portanto, a base informacional ainda está sendo constituída neste contexto.

¹ Artigo apresentado à Coordenadoria Nacional de Erradicação do Trabalho Escravo e Enfrentamento ao Tráfico de Pessoas - Grupo de Trabalho "Povos Originários e Comunidades Tradicionais" atrelados ao Ministério Público da União e Ministério Público do Trabalho, para fins de publicação no livro digital "Direitos Humanos Fundamentais dos Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros de Religiões de Matriz Africana e Afro-ameríndias" conforme edital (CONAETE-MPT Nº 02/2021)

² Gilmar Bittencourt Santos Silva - Graduado em Direito/UFBA-BA, Doutor em Políticas Sociais e Cidadania pela UCSal e Defensor Público/Defensoria Pública do Estado da Bahia, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3019704452975983>, e-mail: gilmar.silva@defensoria.ba.def.br

³ Antônio Carlos dos Santos Gonçalves - Graduado em Filosofia/UESC-BA, Mestre em Ensino e Relações Étnico Raciais/UFSB-BA, Doutorando em Estado e Sociedade/UFSB-BA, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6819170412394867>, e-mail: tonuesc@gmail.com

⁴ Elano Santos Silva – Graduado em Direito/UFBA-BA- Graduado em Filosofia/UESC-BA, Mestre em Educação/UNEB-BA, Doutorando em Estado e Sociedade/UFSB-BA, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9697918896481854>, e-mail: elanoeducador@gmail.com

PALAVRAS CHAVES: Cartografia; Mapeamento; Matrizes Africanas; Regularização Fundiária.

INTRODUÇÃO

O grande tema; conexões entre território e etnicidade veem tendo merecida atenção por parte de estudos acadêmicos, em especial atinente ao fluxo migratório oriundo do período escravagista e seus legados sócio culturais junto à composição da sociedade brasileira, sobretudo através da cultura religiosa de matriz africana e seu lugar enquanto território sagrado no contexto diaspórico. Trata-se de um segmento que representa grande parte da riqueza cultural do País e se faz preciso considerar que o efetivo combate ao racismo exige também a promoção e valorização dos conhecimentos tradicionais africanos conforme preconiza variada legislação, bem como a garantia existencial do território e respectivamente dos direitos culturais da população negra, invisibilizada há séculos, mas resistente ao tempo (ANJOS, 2018). Consoante reflexão do Babalorixá Rui do Carmo Povoas (2007) onde nos diz que os TERRITÓRIOS SAGRADOS, afro-brasileiros foram e são forjados pelas heranças culturais africanas e pela resistência face às cruéis injustiças e abandono histórico por parte do Poder Público. Algo que se realça ainda mais quando suscitamos indagações acerca de registros seguros, oficiais e atualizados referente à temática no Estado da Bahia, localidade com maior número de população negra, depois do Continente Africano, nesse mesmo prisma, ao apreciarmos, algumas variáveis na cidade mais antiga do Brasil, o município de Porto Seguro BA, nota-se, conforme levantamentos já realizados junto a Superintendência de Promoção e Igualdade Racial¹, órgão municipal responsável por tal compromisso, a insuficiência de dados e registros tal como escassa literatura específica em plataformas acadêmicas de consultas². Por isso a necessidade de elencarmos estratégias para uma criteriosa identificação sistematizada, torna-se algo primordial, nesse sentido, compreenderemos aqui a função e o alcance do mapeamento norteado pela cartografia básica e social desses TERRITÓRIOS SAGRADOS, a saber; Terreiros de Candomblé e Casas de Umbanda, ideia que se apresenta neste momento enquanto estratégia, sobretudo face ao contexto das políticas públicas no bojo da regularização fundiária.

¹ Superintendência Municipal de Promoção e Igualdade Racial In: <https://www.portoseguro.ba.gov.br>, Acesso em: 09. Abril, 2022.

² CAPES. Coord. de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior In: <https://sucupira.capes.gov.br/sucupira>, Acesso em: 09. Abril, 2022. IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. In: <https://www.ibge.gov.br>, Acesso em: 20. Março 2022.

A motivação original pelo assunto nasce não somente da relevância de abordagem sobre o tema, mas especialmente das nossas vivências enquanto candomblecistas, identidade esta que contribuí de forma singular, na percepção acerca de aprendizagens face ao sagrado, a coletividade, a biodiversidade, ao território e a importância da garantia de direitos. Ao passo que escancara situações de preconceitos, racismo e injustiças vivenciadas cotidianamente e também estratégias de resistências que estimulam respostas, como a potente iniciativa que chamamos; “Terreirada”, um grupo de trabalho e pesquisas; de cunho multi-institucional, que surge atrelado a Entidade Sociocultural Oduduwa e ao Instituto Brasil Chama África, que promove encontros temáticos e ações regulares sobre a Cultura de Matrizes Africana em Porto Seguro-Ba.

Nessa trajetória, destaca-se o recente trabalho de visitas aos Terreiros de Candomblé e Casas de Umbanda, realizado pela “Terreirada” entre 2020/2021, interrompido pelas restrições da Covid-19, contudo, algo que estimulou a construção do presente artigo, visto que a princípio foram realizadas idas a campo e prestação de auxílios/orientações ao Povo de Santo, em várias nuances, sobretudo, referente ao sensível processo de regularização ambiental e fundiário, demandas estas que eram encaminhadas aos órgãos competentes para fins de resolução. Uma atividade que revelou, dentre outras características marcantes, que cada lugar detém significativo potencial; alguns cultivam ervas medicinais outras criam animais de pequeno porte, alguns se destacam com a costura, o bordado de richelieu, a culinária entre outras formas de sobrevivência. Mas também são narrados com frequência nos relatos; questões de território x especulação imobiliária, saneamento básico precário, difícil acesso a saúde e a educação além do racismo, dilemas seculares e contextos que reforçam o quadro de invisibilidade social de comunidades tradicionais, sobretudo afro diaspórica, com bem nos trás as reflexões de (MELLO, 2010). Diante dos aspectos, observa-se um segmento muitas das vezes sem acesso a direitos sociais básicos, mas que valoriza seus legados ancestrais, tendo o sagrado, a natureza, a resistência, a oralidade e a coletividade enquanto base existencial fundante, (POVOAS, 2007).

JUSTIFICATIVA

A África enviou ao Brasil, homens e mulheres da floresta e da savana, de civilizações totêmicas, matrilineares e outras patrilineares, outros não tendo mais que uma organização tribal, negros islamizados e outros “animistas”, africanos e africanas possuidores de sistemas

religiosos politeístas e outros, sobretudo adoradores de ancestrais de linhagem (BASTIDE, 1971, p.71). O tráfico de escravos, também pelo aspecto que este evidencia de transformação da demografia interna e externa do Brasil e suas implicações, permitiu perceber a mobilidade e “origem” dos diversos grupos étnicos para cá trazidos, ampliando-se a percepção de como religiões praticadas no continente africano puderam em certa medida, no Brasil, ser reorganizadas numa espécie de unidade de culto, reconhecível, ao menos pelas suas características nucleares e sob denominações que apresentavam variações regionais e uma multiplicidade de etnias, nações, línguas e culturas. (BASTIDE, 1971).

Levando avante e em breve retrospectiva, temos categórico amparo reflexivo nos estudos realizados pelo professor baiano Francisco Cancela (2012) onde sustenta-se que mesmo com duras experiências de desterramentos forçados, isso não extirpou as crenças religiosas dos africanos, mantendo-as vivas e ao chegarem às novas povoações, neste caso, na então Capitania de Porto Seguro, buscaram imediatamente formar redes de relações com vistas a construir laços de confiança, de solidariedade e de fé junto a outros moradores que, embora apresentassem diferentes origens étnicas, partilhavam de semelhantes condições sociais e de alguns códigos culturais.

Na vasta pesquisa desenvolvida pelo mesmo autor, aponta-se que no período de degredo registrou-se alguns africanos/as livres que haviam cometido crimes religiosos, dos quais se destacavam acusações de feitiçaria, curandeirismo e adivinhações, algo que talvez explique a multiplicação das notícias sobre realização de calundus e batuques nos quatro cantos do então Brasil Colônia. Já na segunda metade do século XVIII, por exemplo, a Câmara local havia determinado proibição de tradicional dança africana que se reproduzia nas casas e nos espaços públicos da povoação, mesclando suíngue profano e mística religiosa nos divertimentos dos seus moradores (CANCELA, 2012). Contudo, vale frisar, que os rituais mágico-curativos africanos, que a historiografia tem identificado como: lundu, calundu ou simplesmente batuque, possuíam semelhanças com as práticas religiosas de origem indígena e os tais “negros supersticiosos” como também eram identificados, optaram por acolher novos elementos das tradições indígenas no seu universo cultural e assim foram sobrevivendo e transmitindo códigos, signos e linguagens culturais, os quais eram compartilhados não apenas entre os seus pares, mas também com outros sujeitos com quem conviviam (CANCELA, 2012).

Além disso, não faltam registros que essas formas religiosas

se interrelacionaram e se interfaciaram com outras, nas novas condições experimentadas na diáspora. Assim, portanto, repartindo dramas, angústias e conflitos semelhantes, africanos e indígenas não tardaram a construir sólidas alianças, bem como a formar redes solidárias de compadrios e de trocas culturais e por que não dizer religiosas também. Sob o ponto de vista do pesquisador João José Reis (2008) o tráfico de seres humanos do Continente Africano para a América foi, durante mais de quatro séculos, um dos sistemas escravagistas mais cruéis que existiu, sendo milhões de africanos retirados de seu habitat, com sua bagagem cultural, a fim de serem, injustamente, incorporados às tarefas básicas para formação de uma nova realidade.

A primeira metade do século XIX, segundo narrativas, caracterizou-se pelos vários tratados visando abolir o tráfico negreiro, algo que no Brasil que só ocorreu tardiamente e isto sem equilíbrio social algum por parte do Estado, visto que, como exemplo tivemos a primeira Lei de Terras do Brasil (1850) institucionalizando-se que africanos e seus descendentes, assim como, os índios não poderiam ter “terras” no território do Império (CANCELA, 2012). E isso já nos coloca uma questão primordial que trata-se da invisibilidade secular das referências territorializadas de matrizes africana no nosso País especialmente sobre o lugar das Religiões de Matrizes Africana e como essas práticas conseguiram resistir, sobreviver ou reconstituírem-se ao longo de sofridos séculos, em especial no Extremo Sul da Bahia, na cidade de Porto SeguroBa, que surgiu séculos atrás na condição de colônia portuguesa e ainda hoje possui o adorno de berço da Nação brasileira. Por isso neste artigo, buscamos ampliar também, conhecimentos sobre identidades étnicas da cultura de matriz africana, com ênfase no reconhecimento de territórios religiosos afro-brasileiros, ressaltando a necessidade de garantir a existência do território através das ações de regularização fundiária, enquanto elemento crucial de preservação identidade sócio cultural brasileira.

Em ricas narrativas, o autor Vivaldo da Costa Lima (2003) observa que de modo geral as Religiões de Matrizes Africana, possuem características marcantes que exigem especial atenção, pois apresentam em seus territórios; formas de organização, espaço, tempo e sobrevivência com identidade própria, apesar da heterogeneidade que possuem, tem domínios territoriais demarcados e visíveis, com variações na espacialidade onde situa-se. Ainda que persista, contextos de invisibilidade, configurando-se talvez como algo estratégico e por que não dizer estrutural, pois reflete-se, por exemplo, na expressiva necessidade de releituras e percepções, estudos mais aprofundados,

sobre este segmento que representa um dos alicerces da trajetória e construção existencial/cultural brasileira (GOLDMAN, 2015).

No intuito de melhor compreendermos as relações que o chamado “POVO DE SANTO” estabelece com seus lugares e como inscrevem suas histórias, encaixa-se aqui, o conceito de território, compreendido por Milton Santos (1994) como “lugar de vida social”, constituído a partir de várias relações de poder, tanto materiais, como simbólicas e são estabelecidas historicamente por diversos atores sociais, que atribuem forma e sentido ao território, construindo coletivamente para múltiplas territorialidades. Em conformidade com Ordep Serra (2005) contam-se ainda muito poucos estudos sobre a espacialidade e o manejo dos terreiros, sua distribuição no complexo urbano, sua relação com a evolução urbana, suas características enquanto territórios, no sentido sociológico do termo. Apenas recentemente se passou a falar de Terreiros de Candomblé desta forma, isto é, categorizando-os enquanto “TERRITÓRIOS”, sendo pioneira uma iniciativa do Projeto Egbé, desenvolvido pela ONG Koinonia (Presença Ecumênica e Serviços) sob a coordenação do antropólogo Rafael Soares de Oliveira que em agosto do ano de 2000, promoveu, em Salvador-Ba, um notável seminário com o título de “O Conceito de Territórios Negros” fortalecendo a iniciativa acerca do grande tema.

Dando continuidade, vale frisar que de acordo com Muniz Sodré (2002); espaços religiosos de Matrizes Africana; exibem visivelmente elementos que funcionam como demarcadores simbólicos do território, do espaço enquanto lugar sagrado, sendo por vezes perfeitamente identificáveis aos olhos de observadores até pouco atenciosos, enquanto algo que indica a própria identidade do grupo e o que dá identidade ao grupo são as marcas que ele imprime na terra, nas árvores, nos rios, ou seja, no ambiente que ocupa. Esta demarcação simbólica quer seja mediante assentamentos bandeira de Tempo, cumeeiras, quatinhas ou mariwo, nos remete a uma primeira análise dos templos religiosos na condição de território que deriva o termo “Terreiro” descrito como local onde são realizadas muito mais do que ações sagradas pertinentes ao rito da cultura religiosa de Matriz Africana e retratado pelo mesmo autor como a principal forma social do negro no Brasil. Nessa mesma perspectiva, temos que Terreiros de Candomblé ou Casas de Axé como popularmente também são chamados; constituem-se enquanto espaços sagrados; ameaçados quase sempre pela especulação e pelas intransigências do latifúndio urbano/rural e quer seja por parte significativa da mídia ou observação cotidiana; são perceptíveis, por exemplo: a invisibilidade, o preconceito, a exclusão social e as



severas condições de desigualdade que geralmente estão sujeitos tais territórios e seus entornos (ANJOS, 2018). Em outras palavras são realidades que sobreviveram e sobrevivem às violentas situações e latentes racismos, mas que permanece; conforme Mãe Hilsa Mukale (2011) sendo espaços não apenas de espiritualidade ou cura, mas de acolhimento, orientação, bem estar, saúde, protagonismo, empoderamento, cidadania, educação, cultura, coletividade, ensino e aprendizagens, assemelham-se à marcante essência do Quilombismo como bem nos ensina o mestre Abdias do Nascimento em sua obra “O Quilombismo” publicada na década de 80.

Atinente ao relevante aspecto jurídico destaca-se que além de outras importantes ferramentas, temos em especial o Decreto Federal nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007, que define como Povos e Comunidades Tradicionais; grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam, utilizam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução/sobrevivência; existencial, cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, mediante conhecimentos, inovações e práticas geradas e transmitidas pela tradição oral, ou seja, todas as iniciativas de pesquisa, reconhecimento e preservação desse importante aspecto da cultura brasileira devem ser estimulados e protegidos pelo Estado e por toda a sociedade. Nesse sentido e conforme o exposto nos cabe refletir quais elementos epistemológico-metodológicos da pesquisa, sobretudo no âmbito da cartografia básica e social poderiam bem auxiliar na execução da imperiosa atividade de mapeamento relativo à cultura de matriz africana e afro-brasileira no sentido de assegurar a garantia de direitos e também gerar indicadores sociais que venham a possibilitar; uma efetiva implementação de políticas públicas eficientes, especialmente no que refere-se à regularização fundiária?

PRESSUPOSTOS TEORICOS

Na tentativa de responder a tais indagações temos algumas plausíveis iniciativas a serem apreciadas, pois enquanto referência essencial temos pesquisas desenvolvida pelo Centro de Estudos Afro-Orientais – CEAO em 1959, em que se realizou sistemático projeto de investigação sobre as Casas de Santo da Capital Baiana, estando à frente o pesquisador Vivaldo Costa Lima sendo aplicados questionários sobre a história de vida das lideranças, a notoriedade dos terreiros e a situação de seus chefes em termos de reconhecimento social por parte da comunidade (SERRA, 2005).

Mais tarde na década de 80, inspirado por Olympio Serra, elaborado

pelo antropólogo Ordep Serra e o arquiteto Orlando Ribeiro de Oliveira, tivemos o Projeto de Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia (MAMNBA) destinado ao levantamento e inventário para adoção de medidas eficazes destinadas a proteção de: acervo de bens culturais, templos, áreas consagradas, hortos, obras de arte sacra etc. (SERRA, 2005). Pelos idos dos anos 2000, o CEAO desenvolveu novo recenseamento dos Terreiros de Candomblé em Salvador-Ba, com recursos da Fundação Cultural Palmares, da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial - SEPPIR e o apoio da Federação Nacional do Culto Afro- Brasileiro - FENACAB e da Associação Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu - ACBANTU, realizando-se na mesma oportunidade um mapeamento para elaboração de políticas de preservação e revitalização ambiental, cultural e religiosa (SANTOS, 2007).

Na busca de iniciativas regionais, temos poucas informações ou mesmo estatísticas sobre registros oficiais acerca do Candomblé, da Umbanda e suas respectivas lideranças. Nesse sentido, temos um levantamento realizado entre 1998 a 2003, pelo Núcleo de Estudos AfroBaianos Regionais - KÁWÉ, da Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC-Ilhéus BA) que abarcou 32 terreiros, e outro promovido pela Associação Cultural de Preservação do Patrimônio da Diáspora Africana - Yabas no ano de 2007, que registrou cerca de 100 casas de culto, ambos no município de Ilhéus-Ba. Sendo que mais tarde, pesquisadores do KÁWÉ, realizaram idas a várias cidades da Região Sul da Bahia, a fim de coletar dados, visando publicar livro intitulado Memória de Terreiros do Sul da Bahia, cuja proposta seria cobrir toda a região do litoral sul baiano, mas devido a percalços e demais impedimentos, a nobre iniciativa interrompeu-se (AMIM, 2009). Sendo o estudo retomado, com os devidos recortes, através da pesquisa de doutorado intitulada: “Águas de Angola em Ilhéus: um estudo sobre construções identitárias no Candomblé do Sul da Bahia” (2008) de autoria da pesquisadora e integrante do KÁWÉ; Valéria Amim, que desenvolveu rigoroso estudo sobre o Candomblé de Nação Angola no Município de Ilhéus-Ba, abordando enfoques etno-históricos na interpretação e análise do processo vivenciado, desde o início da colonização/escravidão, compreendendo os valores culturais trazidos pelos diferentes grupos africanos até sua reelaboração e reinterpretção no novo contexto (AMIM, 2009).

Outra inspiração regional versa sobre a tese “Os candomblés de Belmonte: variação e convenção no sul da Bahia” defendida em 2014, por Bianca Arruda Soares na Universidade Federal do Rio de Janeiro - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, um

raro trabalho e de riqueza singular sobre a presença da Cultura de Matrizes Africana no Extremo Sul da Bahia; elaborado mediante estudo etnográfico acerca dos Terreiros de Candomblé do Município de Belmonte. Ao passo que traz à baila notável contribuição literária e referenciais indispensáveis e além do mais o destacado estudo encontra-se inserido no âmbito do projeto institucional “Religiões de Matrizes Africana no Brasil: Uma Perspectiva Transformacional”, coordenado pelo professor Dr. Marcio Goldman (SOARES, 2009).

Dando continuidade ao norte referencial, temos o Mapeamento dos Espaços de Religiões de Matrizes Africanas no Recôncavo e Baixo Sul, uma pesquisa que apurou quantos são e investigou as características e suas condições de funcionamento, visando fornecer subsídios para elaboração de políticas públicas. Realizado sob a coordenação do Professor Jocélio Teles e Paula Barreto, o trabalho iniciou-se em 2008 e finalizou em 2012, envolvendo 33 cidades, elencando 420 Terreiros de Candomblé das mais variadas nações (SEPROMI, 2016). Vale mencionar ainda o trabalho denominado “Espaço Sagrado” lançado em (2017) que nos apresenta o mapeamento de 69 terreiros da Região Metropolitana de Salvador-BA (RMS), sendo 40 localizados no município de Candeias e 29 em São Francisco do Conde, local em que se reuniu dados sobre Religiões de Matriz Africana, para elaboração de mapas temáticos, com a localização e coordenadas geográfica dos Terreiros mapeados e estruturou um portal digital com textos; registros fotográficos; legislações pertinentes; links e orientações sobre os direitos e proteção das religiões de matrizes africana, frente a violências e racismo (SECULT,2017).

Por fim, outro generoso aporte referencial encontra-se no trabalho coordenado pelo Prof. Dr. Rafael Sanzio, intitulado: Mapeamento dos Terreiros do Distrito Federal (2018), realizado pela Fundação Cultural Palmares (FCP) com apoio do Ministério da Cultura (MinC) e em parceria com a Universidade de Brasília (UnB). Tendo por resultado já em sua primeira etapa, a construção de cartografia básica com a localização precisa dos sítios religiosos de matrizes africana existentes, a sistematização de banco de dados com referências espaciais (coordenadas geográficas), registros fotográficos da fachada do terreiro e outras informações.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sendo assim e conforme as plausíveis iniciativas aqui citadas podemos, delinear um possível percurso epistemológico a ser adotado, especialmente no tocante ao viés da metodologia a ser operacionalizada, podendo ter a mesma, um viés simultâneo;

qualitativo e quantitativo a partir primeiramente de um levantamento/ mapeamento técnico de dados e informações atualizadas, junto aos Terreiros de Candomblé e Casas de Umbanda não apenas aqueles/ as estabelecidos na cidade de Porto Seguro-Ba bem como no Estado da Bahia e em tantos outros municípios. Nesse sentido, para culminância de ações plausíveis e que abarquem as particularidades dos segmentos da cultura de matrizes africanas/afro-brasileira e a preservação existencial (ambiental e social) do TERRITÓRIO SAGRADO, se fará necessário conforme as análises bibliográficas aqui citadas; a utilização das seguintes metodologias básicas: revisão bibliográfica, observação participante, entrevistas, estudo etnográfico, pesquisa documental, geoprocessamento, mapeamento e a cartografia social e ambiental. Visando melhor entendimento e direção, podemos aqui ilustrar algumas destas ferramentas sinalizadas. Por exemplo, objetivando-se o conhecimento da geografia política e social das localidades onde os Terreiros de Candomblé e Casas de Umbanda estão instalados, torna-se mister inicialmente um levantamento de campo, se faz preciso utilizar-se-á ferramentas do geoprocessamento para identificações eficientes, levantamentos e apreciação de indicadores sociais sobre criminalidade comum no entorno dos espaços trabalhados e a presença de equipamentos públicos. Concernente a ferramenta; entrevistas, as mesmas; poderão ser aplicadas através de questionários junto aos sacerdotes e sacerdotisas, gestores de órgãos e representantes institucionais e terão cunho semiestruturadas e estruturadas. Considerando-se que todas as informações obtidas serão levadas em consideração; mesmo que no momento da entrevista elas não demonstrem um sentido lógico, adiante poderá servir de ponte, complemento ou elucidação de alguma informação primordial, visto que compreender e respeitar a dinâmica da pessoa entrevistada consiste em importante elemento no processo de interação e entendimento do objeto pesquisado.

Já referente à utilização da análise documental; o foco incide neste momento sobre uma apreciação descritiva das políticas públicas destinadas aos espaços pesquisados, como por exemplo: a disposição e a dinâmica dos segmentos de matrizes africana no (PDU) neste caso, o plano diretor urbano do município de Porto Seguro-BA, indagando-se também acerca das políticas de igualdade racial e de gênero, de meio ambiente, cultura, educação, cidadania e direitos humanos; bem como da patrimonialização; protegidas pelas normas do Instituto do Patrimônio da Humanidade Nacional - IPHAN, órgão do Ministério da Cultura, e/ou do Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural – IPAC, autarquia do Governo Estadual, além de

outras instancias regionais, municipais e jurídicas, acerca das ações realizadas/planejadas no que tange os Terreiros de Candomblé e as Casas de Umbanda estabelecidas em Porto SeguroBA. De modo a tentar compreender as possibilidades de articulação entre as narrativas obtidas e o contexto vigente.

Por fim, ressalta-se a utilização da cartografia social e ambiental, que poderá ser uma estratégia, no processo de levantamento de dados e construção do conhecimento territorial através do envolvimento direto dos indivíduos, pois trata-se de rico aporte teórico ao desenvolvimento de um mapeamento participativo. Conforme reflexão de (GORAYEB; MEIRELES; SILVA, 2015) trata-se de uma nova ferramenta utilizada em planejamentos e na interferência social, sendo fundamentada na investigação-ação-participativa e desenvolvimento local. Os grupos sociais neste caso, são os próprios autores dos mapas, todo o processo de representação e construção de conhecimentos territoriais serão feitos e organizados em coletividade.

Algo muito importante na medida em que favorece articulação entre saberes e conhecimentos por meio do estabelecimento de uma linguagem acessível que diz respeito a representação da realidade por meio da cartografia, um instrumento que privilegia a construção do conhecimento popular, simbólico e cultural coletividade onde os diferentes grupos sociais expressam seus anseios e desejos.

De uma forma geral, vale reiterar que o presente artigo, em suma, nos traz valiosas iniciativas sobre a preservação da memória afro brasileira, através de diferentes propostas de mapeamento e cartografia social e ambiental de Terreiros de Candomblé e Casas de Umbanda. Todavia, precisamos atrelar tais iniciativas, enquanto elementos essenciais ao processo de regularização fundiária do referido segmento (Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros de Religiões de Matrizes Africana e Afro-ameríndias) pois quando aplicada rigorosamente, o alcance da cartografia social, perpassa análises que serão contrastados com aspectos socioculturais e históricos onde se inserem/desdobram questões sobre: legado educacional, indenitário, patrimonial, ecológico/ambiental, territorial, diaspórico, negritude, territorialidade, cultura afro-brasileira, resistência, etnicidade, condição econômica, oralidade e saberes, políticas públicas, racismos e violências; dentre outros que venham a surgir durante o percurso de investigação científica. Todavia, a qualidade dos dados de qualquer estudo acadêmico são instrumentos de pesquisa e domínio técnico, nesse sentido a sua

sistematização cuidadosa sempre se dará para garantir a fidelidade das informações obtidas e a ética com todos os elementos da cultura de matrizes africana, para uma eficiente elaboração de políticas públicas.

REFERENCIAS

AMIM, V. *Águas de angola em Ilhéus: um estudo sobre construções indenitárias no Candomblé do sul da Bahia*. 2009. Tese (Doutorado em Cultura e Sociedade) – Faculdade de Comunicação da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009.

ANJOS, R. S. A. *Mapeamento dos Terreiros do Distrito Federal: 1ª Etapa Cartografia Básica*. (ORG.). Projeto GEOAFRO, Instituto Baobás, Cigana. Brasília, 2018. 216p.

_____, R. S. A. *Geopolítica da Diáspora África – América – Brasil. Séculos XV, XVI, XVII, XVIII, XIX – Cartografia para Educação*. Mapas Editora & Consultoria, Brasília, 2010.

BAHIA, SECULT. *Mapeamento dos Espaços Sagrados de Matrizes Africanas da Região Metropolitana de Salvador-BA*. In: <http://www.cultura.ba.gov.br/2017/11/14743/Portal-elancado-com-o-mapeamento-de-69-terreiros-de-Religiao-de-Matriz-Africana>, Acesso: 27.Mar. 2022.

BAHIA, SEPROMI. *Mapeamento das Religiões de Matrizes Africanas do Recôncavo da Bahia*. In: <http://www2.cultura.ba.gov.br/2010/06/16/mapeamento-traca-perfil-de-espacos-religiosos-dematriz-africana/reconcavo-bahia>, Acesso: 20.Out 2020.

BAHIA. Decreto nº 12.354, de 25 de Agosto de 2010. *Institui o Programa Territórios de Identidade e dá outras Providências*. Disponível em: Acesso em: 28 out. 2020.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil. Primeiro volume*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora; Editora da Universidade de São Paulo, 1971.

_____, Roger. *Candomblé da Bahia: rito nagô. 1ª reimpressão*, São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BRASIL. *Secretaria de Promoção da Igualdade Racial. Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana*. Brasília: SEPPPIR, 2013.

BOTELHO, Denise; Flor do Nascimento, Wanderson. *Educação e religiosidades afrobrasileiras: a experiência dos candomblés*.

Participação (UnB), v. 17, p. 72-80, 2010.

CANCELA F. *De projeto a processo colonial: índios, colonos e autoridades régias na colonização reformista da antiga Capitania de Porto Seguro (1763- 1808)*. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1976, p.66

CANDOMBLÉ E UMBANDA NO SERTÃO. *Cartografia social dos Terreiros de Senhor do Bonfim/BA [livro eletrônico]* / Robson Marques, Gilmar Cláudia Silva, Juracy Marques (Organizadores). - Paulo Afonso: SABEH, 2018. 196 p.

GOLDMAN, Márcio. *Quinhentos anos de contato: Por Uma Teoria Etnográfica da (Contra) Mestiçagem*. MANA, 21(3): p. 641-659, 2015.

IBGE. *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio*. Rio de Janeiro: IBGE - PNAD, 2010.

LIMA, Vivaldo da Costa. *A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupais*. 2ª. ed.- Salvador, BA: Corrupio, 2003.

MELLO, Cecília. *POLITICA, MEIO AMBIENTE E ARTE: percursos de um movimento cultural do extremo sul da Bahia (2002-2009)* - Rio de Janeiro- RJ: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - UFRJ, 2010 (Tese de Doutorado).

MARTINS, K. S. *Identidades e Territorialidades construídas nos bairros Campinho e Baianão em Porto Seguro e suas cartografias de vida*, Porto Seguro - BA: UFSB, 2019 (Dissertação de Mestrado).

MUKALE, Hilsa. *Do lado do tempo: o Terreiro de Matamba Tombenci Neto (Ilhéus/BA)*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011.

PÓVOAS, Rui do Carmo. *Da porteira para fora: mundo de preto em terra de branco*. Ilhéus, BA: EDITUS, 2007.

REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. Revista Kàwé / Universidade Estadual de Santa Cruz. N.1 (2000). Ilhéus, BA: Editus, 2000, 72p.

_____, João José. *Domingos Sodré: Um sacerdote africano, escravidão, liberdade e Candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, 272p.

REGO DIAS, J.C.V. *Territórios do Candomblé, Salvador-Ba: Instituto de*

Geociências, Universidade Federal da Bahia- UFBA, 2003 (Dissertação de Mestrado).

SANTOS, M. *Retorno do Território*. SANTOS, Milton; SOUZA, Maria Adélia; SILVEIRA, Maria Laura. *Território: globalização e fragmentação*. São Paulo: Hucitec, 1994.

SANTOS, Jocélio Teles dos. *O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador, BA: Sarah Letras, 1995.

_____, *Os candomblés da Bahia no século XXI*. Salvador: CEAO, 2007. In: [www.terreiros.ceao.ufba.br/pdf/os_candomblés da Bahia no século XXI](http://www.terreiros.ceao.ufba.br/pdf/os_candomblés_da_Bahia_no_século_XXI). Acesso em 19 de Mar. 2022.

SERRA, Ordep. *Monumentos Negros: uma experiência*. *Revista Afro-Asia*, nº 33, CEAO-UFBA, Salvador-Ba, 2005, p.169-205

SODRÊ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro/brasileira*. Rio de Janeiro: Imago Ed.: Salvador, BA: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

SOARES, Bianca. *Os candomblés de Belmonte: variação e convenção no sul da Bahia*. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2009.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos escravos na África*. 2. ed. Trad. MARCONDES DE MOURA, Carlos Eugênio. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

ARTIGO XV

COSMOVISÕES NEGRAS: PENSAR COM O OUTRO, UM OUTRO PENSAR

HÉLEN DE OLIVEIRA SOARES JARDIM,¹ ELIADA MAYARA CARDOSO DA SILVA ALVES,² E DULCE MARI DA SILVA VOSS,³

RESUMO:

O texto aborda o tema direitos humanos interseccionado às religiosidades afrobrasileiras. Nele, fomenta-se a análise crítica do pensamento eurocêntrico aliado ao cristianismo que se impôs como modelo civilizatório universal. Trata-se do colonialismo do ser, saber e poder que, entre outras interdições, tem invalidado os modos de vida, crenças e cultos dos povos de terreiros. Assim, a discursividade direitos humanos, concebida a partir dessa lógica colonial universalista, se assenta em ordenações jurídicas que não dão conta de compreender a multiplicidade e complexidade dos modos de vida e cosmovisões próprias das comunidades afro-brasileiras. Portanto, há que se pensar os direitos humanos sob uma perspectiva decolonial e plural.

Palavras-chave: direitos humanos; religiosidades afro-brasileiras; decolonialidade.

1 Mestranda em Ensino pela Universidade Federal do Pampa/RS/Brasil. E-mail: helenjbage@gmail.com

2 Doutoranda em Educação pela Universidade Federal de Pelotas/RS/Brasil. E-mail: eliadamayara@hotmail.com

3 Professora Doutora Associada da Universidade Federal do Pampa Bagé/RS/Brasil. E-mail: dulce.voss@gmail.com

Minha Terra é uma borboleta furtiva, fonte inesgotável de afeto e carinho.

Meu chão é um pássaro vestido de amor, que adeja alto desejoso em regressar ao ninho.

África! Tu és o meu sonho suspenso ao redor do olho do sol. Minha Terra é uma gaiivota fragmentada em fatias no leito do tempo.

Meu chão é um sapo dourado de ternura com alma infinita de sonhos. África! Tu és a semente de alegria plantada no chão da poesia da minha alma. Minha Terra é uma garça esbelta e esguia perfumada de rio que plagia o azul do céu. Meu chão é um lagarto nascendo e crescendo no coração do vento.

África! Bendito é o teu rosto envolto de auroras.

Eu sou um verso sonhador.

Morgado Mbalate

Introdução

O poema “África! Minha Terra, Meu Chão” do moçambicano Morgado Mbalate inspira a escrita em torno de um outro viver que se faz possível pelas existências negras que jamais renegam suas raízes africanas, mesmo arrancados das terras de origem, povos e populações negras forçadas às diásporas, reinventaram, em outros continentes, outras Áfricas.

Ritualísticas, crenças e valores comuns que compõem cosmovisões negras incitam aqui uma discussão crítica acerca do tema direitos humanos interseccionado às práticas religiosas de matriz africana e afro-brasileiras, no que tange aos direitos dos povos dos terreiros.

Cabe ressaltar que, o modelo civilizatório eurocêntrico e cristão foi imposto aos povos colonizados das Américas, África e Ásia e deixou como herança a colonialidade do ser, do saber e do poder. Prova disso, foram as perseguições aos cultos religiosos de matriz africana, ocorridas desde a colonização portuguesa no Brasil, e que se mantiveram mesmo no período republicano pós-abolicionista. Na atualidade, as comunidades dos terreiros ainda necessitam de autorização legal para praticar seus cultos.

Poder colonial que nomeia e classifica identidades - índios, mestiços, negros - e que reduz corpos à condição de instrumentos sobre os quais pode-se extrair forças e exercer o poder de vida e de morte. Corpos combustível, assim define Mbembe (2017), que podiam e ainda podem ser tomados como carne desprovida de subjetividade e história, ou seja, tidos como meros objetos-máquinas de extração

ou produção de riqueza. Corpos comercializados e estocados como “fundo disponível”, ao alimentar o sistema escravagista colonial e a concentração da riqueza no continente europeu. Por meio da pilhagem dos mercados do Sudeste Asiático, dos metais preciosos nas Américas, da mão-de-obra na África, bem como do extermínio nazifascista das raças consideradas inferiores, no século XX, capitalismo e racismo se retroalimentam.

Portanto, colocar em discussão a reinterpretação dos direitos humanos para além das ordenações jurídicas que carregam em si concepções universalistas provenientes de um modo de pensar colonial, o que não garante de fato a compreensão dos modos de vida e crenças das comunidades tradicionais, é o que mobiliza esta escrita.

Compreende-se que a afirmação de um pensamento decolonial em torno da pluralidade religiosa é primordial para o combate a todas as formas de racismo, em especial, o racismo religioso. Racismo que surge ao ser inventada a concepção da raça como dispositivo de naturalização do extermínio de povos posicionados como selvagens, como coisas. Ideia de raça que inventa o “outro” como protótipo do “si mesmo” europeu (DUSSEL, 1993).

Ao propor a produção de um pensamento decolonial na análise da temática direitos humanos e religiosidades afro-brasileiras assume-se aqui uma perspectiva epistêmica pautada na “luta pela criação de um mundo onde muitos mundos possam existir, e onde, portanto, diferentes concepções de tempo, espaço, subjetividade possam coexistir e também se relacionar produtivamente” (MALDONADO-TORRES, 2019, p. 35-36).

Perspectiva decolonial de análise do tema direitos humanos e religiosidades afro-brasileiras cultuadas pelos povos dos terreiros, abordada ao longo deste texto. Ao propô-la, afirma-se um compromisso ético, estético e político de reconhecimento e valorização das culturas de matriz africana e afro-brasileiras negadas ao longo da história.

Pensando desse modo, retoma-se a pertinência de colocar em questão as interdições ainda impostas às comunidades religiosas de matriz africana e afro-brasileiras que seguem ocorrendo, mesmo diante das prerrogativas legais de igualdade jurídica.

Além dos limites jurídicos

Conforme Colaço e Damázio (2012), ao considerar formalmente todos os seres humanos como iguais, as legislações modernas geram

a generalização e a abstração, através da produção de uma norma impessoal, pois a igualdade postulada não leva em conta os modos peculiares de pensar de sujeitos e coletividades que vivenciam diferentes culturas.

A igualdade perante a lei é um preceito próprio dos estados modernos. Como observa Foucault (1987), as diversas instituições da modernidade, em suas estruturas organizacionais e os modelos culturais que as condicionam, desenvolvem elementos de um pacto social voltado à garantia da igualdade entre indivíduos que vivem em condições desiguais.

Desse modo, a discursividade jurídica acerca da igualdade serve de sustentação às sociedades liberais. É nesse bojo que surge o discurso dos direitos humanos, considerado de suma importância na atualidade e que se constitui formalmente sob essa mesma lógica generalista e abstrata moderna-liberal. Como afirmam Colaço e Damázio (2012), esse conceito foi concebido a partir de uma perspectiva ocidental transposta ao restante do mundo:

Em nome da universalidade da humanidade que apenas pode ser definida pelos supostos sujeitos universais (homem europeu e ocidental) é que foram elaborados os ‘direitos das gentes’ do século XVI, os ‘direitos do homem e do cidadão’ do século XVIII e os ‘direitos humanos’ do século XX. Os ‘direitos das gentes’ do século XVI foram tratados por Vitória, Las Casas e Sepúlveda. Como vimos anteriormente, este debate se deu no interior da teopolítica do conhecimento e seu problema era a questão dos índios. Não se considerava, no entanto, o ponto de vista destes. Os cristãos espanhóis falavam a partir de um lugar pretensamente universal e a partir daí definiam ‘humanidade’ e ‘direitos’. Os ‘direitos do homem e do cidadão’ do século XVIII surgiram a partir do Iluminismo, dando continuidade ao conceito de humanidade estabelecido no século XVI. As mulheres e os povos não ocidentais foram deixados de lado por este conceito de direitos humanos. Séculos depois surgiram os ‘direitos humanos’, como um novo discurso, agora sob a hegemonia estadunidense. Estes seguiram e combinaram elementos dos direitos humanos anteriores em um novo projeto marcado pelo discurso do desenvolvimento. Hoje em dia, com a ‘guerra contra o terrorismo’, as continuidades e inconsistências coloniais dos direitos humanos se tornam mais evidentes. As atrocidades estatais e a violação dos direitos humanos ocorrem em nome dos próprios direitos humanos e da defesa da democracia. (COLAÇO, DAMÁZIO, 2012, p. 99).

É por meio das legislações liberais que categorias culturais e sociais

alijadas historicamente buscam conquistar direitos sociais. Como aconteceu no Brasil durante o processo de elaboração da constituinte que resultou no texto da Constituição Federal Brasileira (CF) de 1988. No que se refere às culturas das comunidades originárias, dentre elas, as indígenas e afro-brasileiras, o texto constitucional no art. 5º, que trata dos Direitos e Garantias Fundamentais, prevê que:

Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes: (...) VIII - ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei; (BRASIL, 1988).

Nesse sentido, a CF estabelece a igualdade jurídica mediante garantias constitucionais que servem de parâmetro universal para a administração político-jurídica do país. No entanto, compreende-se aqui que a discursividade jurídica dos direitos humanos calcada numa lógica moderna-liberal eurocêntrica não responde à pluralidade de modos de existir, pensar e perceber a si e ao mundo das comunidades originárias.

É preciso levar em conta as especificidades dos saberes, modos de existir, crenças e valores próprios de cada grupo em seus contextos: “Ir além da universalidade epistêmica que se reflete na concepção de que noções como humanidade, direitos, direitos humanos, democracia, estado, desenvolvimento, em suas concepções eurocêntricas, são ‘verdadeiras’ e válidas para todos os povos do mundo”. (COLAÇO; DAMÁZIO, 2012, p. 188).

Em decorrência da lógica colonial, os países ocidentais assumiram o discurso dos direitos humanos como direitos fundamentais por meio de uma ordem jurídica. É o caso do Brasil, que incorporou na CF os direitos humanos como direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, juntamente com seus desdobramentos – como a liberdade de crença, religião e expressão, a igualdade de gêneros e a igualdade racial. A consolidação destes como direitos fundamentais a serem protegidos, mesmo que alguns tratados internacionais que tutelam direitos humanos não tenham sido assinados ou promulgados pelo Brasil, denota uma concepção de direitos humanos ou direitos fundamentais como àqueles que cabem a quaisquer pessoas, independentemente de suas diferenças biológicas, culturais, sociais, políticas, ideológicas.

O colonialismo eurocêntrico praticado e legitimado até os tempos contemporâneos abriga-se na filosofia moderna que define a primazia da cosmologia cristã e da razão científica fundada pela modernidade eurocêntrica, negligenciando a pluralidade cultural.

Em decorrência dessas interdições e violações, populações negras, nos períodos da escravização e após os processos de emancipação política nas Américas e na África, empreenderam diversas lutas antirracistas, inventaram e inventam modos próprios de cultivar suas experiências, suas crenças e existências.

Logo, uma das formas de resistência engendrada pelas populações negras aos epistemicídios coloniais tem se dado por meio da tradução e recriação das crenças e cultos afros nos terreiros e comunidades afro-brasileiras, territórios de diásporas africanas.

Cosmovisões negras

O colonialismo se sustenta em relações de poder e saber, assimétricas. “Marafundas”, como expressa Rufino (2019), em relação ao colonialismo do ser, poder e crer forçado pelo embranquecimento e a imposição das religiões cristãs.

Assim que, a colonização europeia, efetuada sob a diáspora forçada da escravização negra, impôs um modelo civilizatório rígido de oposição de culturas. As culturas são impuras e essa impureza é construída nas inusitadas transformações que as movimentações diaspóricas acarretam. Populações negras diaspóricas e afro-brasileiras mantiveram e mantêm vivos rituais, crenças e simbologias que conservam traços culturais da matriz africana e que são recriados de modo peculiar em cada contexto.

Ao preservar traços culturais afro, os terreiros compõem parte importante do patrimônio cultural negro brasileiro. Esta noção de patrimônio cultural inclui as manifestações culturais cotidianas das populações indígenas e afro-brasileiras (FELIPE, 2015), graças a organização e as lutas dos movimentos negros contemporâneos em prol de políticas de identidade. O Movimento Negro Unificado (MNU), desde os anos de 1980, tem buscado nos terreiros a ancestralidade como marca cultural.

Rituais, crenças e simbologias afro-brasileiras praticadas nos terreiros

1 As relações de poder-saber se assentam e sustentam regimes de verdade. Foucault entende por verdade: “o conjunto de procedimentos que permitem a cada instante e a cada um pronunciar enunciados que serão considerados verdadeiros” (FOUCAULT, 2006, p. 233). Pode-se, então, dizer que, em toda sociedade, a produção e circulação de discursos coloca em funcionamento relações de poder-saber e regimes de verdade. Assim, cada sociedade estabelece procedimentos considerados válidos para obtenção e preservação de certas verdades que garantem estabilidade na vida social.

e comunidades afro-brasileiras mantêm vivas as ancestralidades africanas. Assim, criam-se outras relações com a vida, com a natureza e dos sujeitos entre si, práticas que configuram cosmovisões próprias de ser, saber e poder afro, cosmogonias e cosmopolíticas éticas e estéticas de resistências negras aos epistemicídios coloniais.

São estas ideias que tem produzido a efervescência da decolonialidade afro-brasileira. Dentre os pesquisadores negros que se dedicam às pesquisas das religiosidades afro destacam-se os trabalhos desenvolvidos por Norton Corrêa, etnógrafo e antropólogo gaúcho que estuda o Batuque no Rio Grande do Sul há mais de vinte anos e que sistematizou os resultados do seu trabalho na Dissertação de Mestrado defendida na Universidade Federal do RS (UFRGS), em 1989. Também, José Carlos Gomes dos Anjos, antropólogo sulino que foi militante do MNU e que também desenvolveu sua pesquisa de Mestrado na mesma universidade, a partir do seu envolvimento no movimento de resistência dos/as moradores/as da Vila Mirim frente ao processo de remoção decorrente de um plano de reforma urbana da Prefeitura de Porto Alegre, na década de 1990, o qual previa o entroncamento de três avenidas naquele espaço, onde estavam situados seis terreiros. Daí decorreu a escrita do livro “No território da Linha Cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira” (ANJOS, 2006).

Outros autores negros que podem ser referidos pelo ineditismo e autenticidade dos estudos realizados sobre as religiosidades afro-brasileiras numa perspectiva decolonial são o carioca, Luiz Rufino Rodrigues Junior, filho de cearenses, nascido e criado no subúrbio carioca e que atua como professor e pesquisador da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), e Muniz Sodré de Araújo Cabral, baiano, professor e pesquisador da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

Sodré (2017) sugere uma “outra maneira de pensar”, de inventar e possibilitar “um encontro singular com os temas repelidos pela lógica formal ocidentalista”. Refere-se, assim, a “perspectiva de um modo afro de pensar tipificado no sistema nagô”, como “uma forma intensiva de existência (forma em que a passagem do biológico ao simbólico ou ao espiritual é quantitativamente significativa), com processos filosóficos próprios” (SODRÉ, 2017, p. 16).

Este autor esclarece que: [...] o homem desloca-se e confirma-se em sua condição de viajante. O destino é conhecido não graças a uma descrição metafísica e fatalista dos céus, mas a intuição de uma intenção primordial da vida, voltada aqui e agora para o percurso que se realiza na terra e que se deixa ver no mito, na cerimônia, nos

domínios do sensível. O destino é a escrita imaginária traçada por essa travessia. É, pois, o imaginário de uma pulsão de partida que, mesmo podendo ser modificado, compromete corporalmente o viajante na dinâmica de seus círculos virtuosos (SODRÉ, 2017, p. 109).

Trata-se da tradução de modos de ser, poder e saber criados e recriados pelas comunidades negras, “modo de ser nagô” que afirmam a vida ao inscrevê-la na temporalidade da ancestralidade afro, criação de uma ética e estética que é política e pode ser alcançada com a plenitude das experimentações dos corpos em conjunção espiritual, dos sujeitos e das coletividades que entrelaçam em si e com outros/as negros/as origem e fim compartilhados pelas experiências das religiosidades praticadas e dos valores preservados. Tal plenitude não é um projeto universal ou sonho a ser conquistado futuramente, mas “transcorre aí mesmo na materialidade ou na vicissitude do percurso do homem em seu espaço simples, onde o mundo é exatamente aquilo que é” (SODRÉ, 2017, p. 109).

É essa afirmação ética e estética da vida vivida pelas comunidades litúrgicas dos povos dos terreiros e das coletividades afro-brasileiras que preservam valores comuns herdados e revitalizados com a valorização das ancestralidades afro. Como explica Sodré: [...] um tipo novo de subjetivação, em que ocupam um primeiro plano a experiência simbólica do mundo, o primado rítmico do existir, o poder afetivo das palavras e ações, a potência de realização das coisas, as relações interpessoais concretas, a educação para a boa vida e para a boa morte, o paradigma comunitário, a alegria frente ao real e o reconhecimento do aqui e agora da existência (grifos do autor) (SODRÉ, 2017, p. 100).

Evidências das fissuras e insurgências das culturas de matriz africana, afrodiáspóricas e afro-brasileiras que fortalecem a vida comunitária, traço cultural herdado das culturas originárias africanas, pois: A tradição inscrita na ancestralidade representa um momento de autonomia grupal enquanto memória continuada e vigilante de um conjunto de regras e de personagens historicamente afinados com uma maneira particular de ordenamento do real. Esse conjunto perfaz uma constelação de valores coletivos (fins compartilhados, bem holístico, comunalismo, etc) historicamente apresentada como um pensamento socio ético que reflete as estruturas comunitárias das sociedades africanas tradicionais (SODRÉ, 2017, p. 110).

Já Rufino (2019), escreve sobre a invenção e manifestação de novos corpos e caminhos para reconstruir a vida por meio das experiências vividas pelas comunidades negras nos terreiros. Comunidades

afro-brasileiras que potencializam e ressignificam valores comuns, constituindo um “chão sacralizado” no qual modos coletivos de vida tornam possíveis movimentos de uma cosmogonia religiosa.

Conforme o autor, os processos diaspóricos africanos forjam “um assentamento comum nos processos de ressignificação do ser, suas invenções de territorialidades, saberes e identidades”, constituindo, cotidianamente, a criação de “um projeto político/poético/ético/antirracista/descolonial” (RUFINO, 2019, p. 41-42).

Assim, sobre os terreiros como assentamentos de encantamentos, refere-se Rufino: Nesse mesmo movimento, emerge o conceito de terreiro, a ambivalente condição dos seres em dispersão marca o nó que se ata entre a perda do território e a invenção de outro. Assim, o terreiro aqui inscrito não se limita às dimensões físicas do que se compreende como espaço de culto das ritualísticas religiosas de matrizes africanas, mas sim como todo o “campo inventivo”, seja ele material ou não, emergente da criatividade e da necessidade de reinvenção e encantamento do tempo/espaço. Nessa perspectiva, a compreensão da noção de terreiro se pluraliza, excede a compreensão física para abranger os sentidos inscritos pelas atividades poéticas e políticas da vida em sua pluralidade. (RUFINO, 2019, p. 106).

Relação de cumplicidade e harmonia mística recriada pelas comunidades afro-brasileiras. São os mitos, as entidades dos orixás entrelaçadas pela fé com os corpos e os espíritos que tornam possível uma nova visão e relação com o mundo. Diz Campbell (2019), os mitos fazem perceber o quão é maravilhoso o mundo, vivenciar o espanto e o mistério. São os mitos que possibilitam imaginar outras formas de viver. Então, através dos mitos é possível criar uma cosmologia, ou seja, modos de pensar o mundo misteriosamente.

Negar a necessidade e validade dos mitos e atribuir a vida um valor puramente racional, significa reduzir e empobrecer o mundo em que vivemos e nossa própria existência. Mesmo a ciência precisou da imaginação e do misterioso para inventar o pensamento sobre o universo. A cosmologia tem também determinada validade em cada sociedade que cultua suas crenças e que ensina essas formas de crer na vida às demais gerações.

Percebe-se, portanto que, os estudos destes autores trazidos neste texto, somados a tantos outros, têm possibilitado a criação de uma cosmovisão negra em resistências aos epistemicídios coloniais impostos às comunidades negras no sul e nas demais regiões brasileiras. Uma composição de forças decoloniais que trazem à tona e fazem reverberar as crenças e práticas religiosas afro-brasileiras.

Intensa movimentação que vem constituindo um modo de PENSAR OUTRO, pensar a vida, o mundo, a existência COM O OUTRO, e não mais sobre o outro.

Considerações Finais

Por fim, retoma-se aqui a ideia de fomentar a produção de um pensamento decolonial em relação aos direitos humanos no que se refere às culturas afro-brasileiras interseccionada à uma nova concepção de direitos humanos. Ir além de uma visão legal universal acerca do que se constitui o outro tomado como o mesmo, o igual.

No que tange às comunidades afro-brasileiras, estar abertos à conhecer e aprender com o outro e não apesar ou sobre ele tomado de modo universal e abstrato. Para tanto, tornase fundamental perceber que, a mercê das inúmeras interdições impostas pelo padrão civilizatório eurocêntrico e cristão, as comunidades afro-brasileiras inventaram e inventam práticas de resistência à colonialidade do ser, do saber e do poder. Comunidades indígenas e populações africanas não deixaram de enfrentar corajosamente o jugo colonial.

Nos terreiros e cotidianos das comunidades afro-brasileiras acontece a criação de outras formas de existência e cosmovisões, produção de subjetividades insurgentes, desviantes do padrão ocidentalizado. Comunidades negras aqui e acolá inventaram e inventam cotidianamente formas de resistir e desviarem-se das políticas de dominação das suas vidas e corpos, mentes e espíritos. Formas de manterem-se vivos e fazer viver suas crenças.

Assim que, as religiosidades afro-brasileiras são aqui identificadas como práticas religiosas de resistências negras forjadas no território brasileiro. Invenção de um chão sagrado, antirracista, que se recria desde a diáspora forçada da escravidão negra que arrancou comunidades afro de suas terras de origem, mas que, mesmo com toda brutalidade dessa desterritorialização, não matou as raízes e os vínculos das populações negras escravizadas com suas crenças e culturas. No Brasil, as resistências negras seguem sendo fortalecidas e revigoradas pelas lutas e produções de modos de ser, pensar e sentir negros.

Enfim, cosmovisões negras que nos levam a compreender que só se pode PENSAR O OUTRO COMO OUTRO E COM O OUTRO. Ou seja, descolonizar mentes, espíritos, relações de poder e saber através das quais acontecem determinadas definições, inclusive em termos jurídicos.

Referências

- ANJOS, José Carlos Gomes dos. *No território da linha cruzada*. Porto Alegre, RS: Ed. UFRGS, 2006.
- BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, 1998.
- CAMPBELL, Joseph. *O mito de Oxóssi na civilização*. In: POLI, Ivan da Silva.
- Antropologia dos Orixás*. 2. ed. Rio de Janeiro, RJ: Pallas, 2019, p. 57-58.
- COLAÇO, Eloise da Silveira; DAMÁZIO, Petter. *Novas perspectivas para a antropologia jurídica na América Latina: o direito e o pensamento decolonial*. – Florianópolis: Fundação Boiteux, 2012.
- DUSSEL, Enrique. *1492 - O Encobrimento do Outro - A Origem do Mito da Modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- FELIPE, Delton Aparecido. *Patrimônio cultural negro no Paraná: lugares, celebrações e saberes*. *Historiæ*, vol. 6, n. 2, Universidade Federal do Rio Grande, 2015, p. 117-134.
- Disponível em: <https://periodicos.furg.br/hist/article/view/5587>. Acesso em: 06 abr. 2022.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: história das violências nas prisões*. 27. ed. Tradução de Raquel Ramalhe. Rio de Janeiro: Vozes, 1987.
- FOUCAULT, Michel. *Estratégia, poder-saber*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. *Analítica da Colonialidade e da Decolonialidade: algumas dimensões básicas*. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFUGUEL, Ramón. *Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Lisboa: Antígona, 2017.
- RUFINO, Luiz. *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro, RJ: Mórula Editorial, 2019.
- SODRÉ, Muniz. *Pensar nagô*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

PERSPECTIVAS SOBRE A DIÁSPORA NEGRA E AS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA NO BRASIL

ISADORA CRISTINA CARDOSO DE VASCONCELOS,¹

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo geral abordar as perspectivas sobre a diáspora negra e a sua relação com as religiões de matriz africana no Brasil, tendo como objetivos específicos: a) tratar de marcos teóricos fundamentais sobre a diáspora negra em relação ao Brasil; b) estudar a diáspora e a decolonialidade; c) analisar a relação entre a lógica exuística e os povos tradicionais de Terreiro. O referencial teórico parte de que pensar em povos de terreiro chegaram ao Brasil por meio da diáspora, porém, deve-se observar a diáspora por outras lógicas que ultrapassam o processo de colonização e envolvem também a decolonialidade e a lógica de Exú. Metodologicamente, recorreram-se a fontes bibliográficas primárias, secundárias e documentais, bem como do método dedutivo. Como referências bibliográficas foram utilizados Hall, Diop, Mbembe, Gonzalez, dentre outros.

PALAVRAS-CHAVE: Perspectivas; Diáspora Negra; Religiões de Matriz Africana; Brasil.

¹ Advogada e Professora Universitária. Mestre em Direito e Doutoranda em Direito ambas pela UFPA e Especialista em Direitos Constitucional Aplicado pela FALEGALE.



EXU ABRE OS CAMINHOS

É dia, é tarde, é noite é madrugada

E a garantia aqui vamos passar

Abra os caminhos seu Exu da Estrada

Aruê grande Rei vou lhe saldar

(ALDEIA DOS CABOCLOS, 2015).

Da lama ao caos, Nação Zumbi

Não foi pedindo licença que cheguei até aqui

Abre caminho deixa o Exu passar

Abre caminho deixa o Exu passar

Dá licença deixa o karma da cena passar

Não entra na roda punk sem pedir pra Exu

(BACO EXU DO BLUES, 2017).

Nada em Umbanda se faz sem pedir licença à Exu. Esse Orixá representa a Encruzilhada, sendo “[...] a carne de toda a comunicação, Hermes iorubá, ponte e contraponto da diáspora negra” (HEIM, ARAÚJO, HOSHINO, 2018). Assim, toda a comunicação com o plano divino e os seres humanos é feita por meio de Exú, a ponto de que todos os trabalhos e rituais religiosos são iniciados por reverências ou oferendas à ele. Portanto, sendo este trabalho em matrizes africanas, abre a sua introdução com a devida saudação: Laroyê Exú!

O tema referente à preservação dos povos e comunidades tradicionais têm sido alvo de atenção de várias áreas do conhecimento, incluindo o Direito. Seu estudo torna-se importante porque tem íntima relação com a história do Brasil, perpassando desde a colonização até os dias atuais.

Dentro dos grupos tidos como tradicionais, esta pesquisa incide sobre os povos deterrado, que possuem uma questão crucial: trata-se de uma coletividade tradicional social religiosa, que tem como espinha dorsal a ligação com as religiões de matrizes africanas, o que leva ao aprofundamento sobre suas práticas tradicionais de culto.

Vale frisar que o estudo se apoia em questões étnico-raciais, pois a construção da categoria “povos tradicionais de terreiro” é fruto de mobilização social dos povos de origem afro-brasileira pela preservação da diversidade cultural a partir do combate ao racismo e pela promoção de políticas públicas étnico-raciais.

Desta forma, este trabalho tem como objetivo geral abordar perspectivas sobre a diáspora negra e as religiões de matriz africana no Brasil.

1. A DIÁSPORA NEGRA EM DIREÇÃO AO BRASIL: MARCOS TEÓRICOS FUNDAMENTAIS

[...] Pra fazenda eu retornei, Soltei todos os escravos, E as senzalas eu queimei.

A liberdade,

Não tava escrita em papel,

Nem foi dada por princesa,

Cujo nome é Isabel, A liberdade,

Foi feita com sangue e muita dor,

Guerras, lutas e batalhas (MESTRE BARRÃO apud AMARAL, SANTOS, 2015).

Cânticos como este, que são entoados na Capoeira como gritos de luta e força (AMARAL, SANTOS, 2015) e não de lamento, são exemplos de resistência negra a sociedade que vivemos, construída em bases coloniais e escravagistas impostas pelo colonizador europeu.

Tal resistência, assim como o direito, são achados na Encruzilhada, da qual reina Exu, “[...] a carne de toda a comunicação, Hermes iorubá, ponte e contraponto da diáspora negra” (HEIM, ARAÚJO, HOSHINO, 2018).

A Capoeira, assim como as religiões de matriz africana e afro-brasileira são herdeiras da diáspora africana no Brasil, que não foi uma escolha, mas uma imposição colonial (GILROY, 2001).

1.1. COLONIZAÇÃO, COLONIALISMO E COLONIALIDADE

Assim, surge a necessidade de uma reconexão histórica ao Iroko,¹ a ancestralidade, que vem da África, continente cuja história da humanidade nasceu (DIOP, 1989) e como ela veio parar no Brasil por meio da colonização. De acordo com Hall (2003, p.3), a dinâmica do colonialismo é [...] parte de um processo global essencialmente transnacional e transcultural – e produz uma reescrita descentrada, diaspórica ou “global” das grandes narrativas imperiais do passado, centradas na nação, portanto recai precisamente sobre sua recusa de uma perspectiva do “aqui” e “lá”, de um “então” e “agora”, de um

¹ “[...] Iroko que é a ancestralidade, a raiz, a ligação da árvore com a terra com a seiva, refletirá a circularidade dos ciclos, dos nutrientes, mas também o lugar da sombra que revigora, dos limites nesse processo de mediação cultural” (RAMOS, 2018, p. 23).

“em casa” e no “estrangeiro”. “Global” neste sentido não significa universal, nem tampouco é algo específico a alguma nação ou sociedade. Trata-se de como as relações transversais e laterais que Gilroy denominado “diaspóricas” (Gilroy,1993) complementam e ao mesmo tempo deslocam as noções e moldam um ao outro. Como Mani e Frankenberg afirmam, o “colonialismo”, como o “pós-colonial”, diz respeito às formas distintas de “encenar os encontros” entre as sociedades colonizadoras e seus “outros” – “embora nem sempre da mesma forma ou mesmo grau” (Mani e Frankenberg, 1993, p. 301).

A colonização, portanto, se deu por meio do movimento entre nações havendo trocas e ressignificações, mas havia uma grande diferença, que se revelou posteriormente como uma hierarquia, entre o colonizado e o colonizador. Se espalhou a ideologia da colonização europeia civilizatória nos territórios ocupados, que acabaria por justificar o domínio, a exploração, a violência, a escravidão e o nascimento do capitalismo como modo de produção dominante (ROCHA, SANTOS, 2020).

Cesáire (1978) revela que a Europa é indefensável, pois a sua civilização ocidentalizada não foi capaz de resolver os problemas do proletariado e colonial, refugiando-se na hipocrisia.

O colonialismo é um sistema de controle econômico e político mais antigo que a colonialidade, sendo esta mais profunda e perene, refletindo uma “[...] relação política e econômica, na qual a soberania de um povo está no poder de outro povo e nação, o que a constitui como império” (CANDAU, 2010).

Porém, em que pese o colonialismo preceder a colonialidade, esta se mantém cotidianamente, articulando-se por três faces: a colonialidade do poder, do saber e do ser (QUIJANO, 2005).

Conforme Andrade (2017), a primeira consiste na imposição da categorização racial ou étnica da população mundial, sendo que, a partir do século XIX, a raça foi uma construção essencial ao capitalismo moderno, animalizando, inferiorizando e hipersexualizando o povo negro, de modo a legitimar a escravidão e o enriquecimento das metrópoles.

Quanto ao saber, foi promovido uma intensa repressão de outros modos de conhecimento não europeus, usando da negação ao legado histórico e intelectual dos povos africanos e indígenas, tidos como ligados à barbárie, à selvageria (BELTRÃO et al., 2010), à inferioridade e à incapacidade (YRIGOYEN FAJARDO, 2009). Tais concepções equivocadas criaram instrumentos à colonização para

afastar dos povos tradicionais o controle dos seus próprios destinos.

O conceito de colonialidade do ser abrange diretamente a não existência, a exclusão, à negação de si da população negra e indígena, sendo a estereotipia uma das formas de reflexo desta face de colonialidade.

De acordo com Bhabha (2005), o estereótipo ou o fetiche produzem acesso às fantasias do colonizador, ou seja, “O Outro” dentro da estereotipia revela, para além da fantasia, o conflito entre prazer/desprezar, dominação/defesa, conhecimento/recusa, essenciais para construir posições e oposições dentro do discurso racista. Leila Gonzalez (1982) critica estas representações, denominadas de “lugar de negro”, como se só pudessem ocupar determinadas atividades como futebol, dança e música, sendo que tais estereótipos, no geral, foram incorporados à literatura brasileira.

Percebe-se, então, que para além das colonialidades do saber e do ser, há também a presença forte do exotismo, folclorização, primitivismo, da colonialidade de gênero (LUGONES, 2008), da colonialidade cosmogônica, (NOGUEIRA, 2020), do branqueamento (GONZALEZ, 1988), aniquilando a posição do negro, do indígena e de outras populações tradicionais como protagonistas da história brasileira. Todavia, tais populações sempre encabeçaram processos de luta (HERRERA FLORES, 2004) ou de protagonismo/ativismo em prol de seus direitos (GARCIA SERRANO, 2011).

É bom se ter noção deste contexto para que se entenda a dinâmica do colonialismo e o que ela influenciou na diáspora negra. Esta representa a migração dos povos negros colonizados para as metrópoles e/ou áreas sob o seu controle, transformando a metrópole como “[...] referência de dominação política, econômica e cultural” (HALL, 2003). Assim, segundo Munanga (2004), o eurocentrismo determinou a constituição da identidade nacional, diminuindo a importância dos povos tradicionais para a formação do Brasil.

Assim, o povo negro, por meio desse movimento entre nações (ANDRADE, 2017), veio para o território brasileiro, outrora dominado por europeus. Sob a justificativa de “civilizar” os territórios ocupados, potencializou todo o tipo de violência refletidos na exploração, subjugação e escravidão dos povos negros. Conforme Marx (1985) e Willians (2012), o colonialismo e o escravismo criaram as bases

² “A Colonialidade Cosmogônica é o efeito responsável pela invisibilidade, pela descrédibilidade e pela destruição dos sistemas gnoseológicos. (...) Na base da colonialidade cosmogônica está a divisão binária natural/social, apartando ancestralidade – espiritualidade da realidade material. Esse princípio do colonialismo arranca bruscamente o espiritual do social” (NOGUEIRA, 2020 p. 54).

da sociedade moderna, ensejando uma acumulação primitiva que consolidou o modo de produção capitalista. Ademais, consoante Chauí (2000, p. 36), a colonização da América e do Brasil decorreu de três componentes, sendo eles “[...] i) elaboração mítica do símbolo “Oriente”; ii) história teológica providencial, que vincula o cristianismo à profecia; e iii) elaboração jurídico teocêntrica centrada no direito natural, que, segundo a estudiosa, fundamentava o absolutismo ibérico”.

Tais componentes eram vistos como divinos, o que deu base ao mito fundador pela Natureza, a obra de Deus e o Estado – a vontade de Deus. Entremeados a isso, estava a superioridade branca e europeia. Dessa maneira, se acreditava que os povos indígenas “naturalmente” adeririam a servidão voluntária, o que acabou não acontecendo. Iniciou-se, então, “[...] que os eram indispostos para o trabalho na lavoura e os negros, ao contrário, possuíam essa afeição natural” (ROCHA, SANTOS, 2020, p. 74). O sequestro, tal “afeição natural”, a degradação da imagem negra (M`BOKOLO, 2009) e a escravidão dos povos negros só sustentaram o tráfico negreiro, do capitalismo e do racismo.

1.2. RACISMO, PRECONCEITO RACIAL E DISCRIMINAÇÃO RACIAL

Para Gonzalez (2014), o racismo tem origens na colonização ibérica, a partir das guerras travadas com os Mouros, o que se expandiu para a dimensão racial, pois os Mouros eram negros da África Ocidental. Ainda segundo a autora, a formação ibérica também era hierarquizada, sendo Portugal e Espanha organizados por castas sociais diferentes entre si. Quem estava fora de tais castas (árabes, judeus, ciganos, africanos) deveria ser eliminado. Este modelo seguiu-se ao Novo Mundo, abarcando negros, indígenas e outras pessoas de raça mista (ANDREWS, 2007).

O fenômeno do racismo é elemento estruturante da América Latina, baseado na “[...] destruição da condição humana, da coisificação, da exploração extrema e da exclusão” (ROCHA, SANTOS, 2020 p. 76). Como conceito, Almeida (2020, p. 32) entende que o racismo é “[...] uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em vantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial a qual pertençam. Embora haja relação entre os conceitos, o racismo diferente do preconceito racial e da discriminação racial. O preconceito racial é o juízo baseado em estereótipos acerca de indivíduos que pertençam a um determinado grupo racializado, e que pode ou não resultar em

práticas discriminatórias. [...] A discriminação racial, por sua vez, é a atribuição de tratamento diferenciado a membros de grupos racialmente identificados”.

Destarte, tendo o racismo como base, aos negros escravizados e seus descendentes, destinou-se “[...] o aparato da violência e das determinações excludentes” (ROCHA, SANTOS, 2020, p. 76), por meio de um “[...] código já sistematizado (sic), referenciado simbolicamente e estruturado ideologicamente, por meio do racismo” (RAMOS, 2018, p. 25). Assim, tudo o que vem da África está sob o manto do racismo, preconceito racial e da discriminação racial, o que inclui a sua cultura e, por conseguinte, a sua religião.

Contudo, houve resistência. Desde o século XVI, havia fugas, convivências em agrupamentos coletivos e insurreições urbanas. Povos indígenas, negros e vários outros que estavam à margem da sociedade escravocrata brasileira empreenderam resistências. Vale ressaltar, consoante Rábago Dorbecker (2014), que as resistências sempre tiveram um custo muito alto a esses grupos, mas, tem sido uma constante histórica que não deixa de surpreender.

Contudo, na cronologia da América Latina, o Brasil somente em 1888 oficialmente deixou de ser escravagista. Mas os desafios advindos do racismo aos ex-escravizados e descendentes não acabaram. De acordo com Andrews (2007, p. 152), o “[...] o racismo científico foi imediatamente abraçado pelas elites na virada do século, que enfrentavam o desafio de como transformar suas nações “atrasadas” e subdesenvolvidas em repúblicas modernas e civilizadas. Essa transformação, concluíram elas, teria de ser mais do que apenas política ou econômica, teria de ser também racial”.

Então, na América Latina e, por conseguinte, no Brasil, não havia projeto de emancipar a população de origem africana (MOORE, 2005), seguindo-se em uma estrutura neocolonial e racista.

2. A DIÁSPORA E A DECOLONIALIDADE

Para além de uma movimentação geográfica forçada, pode-se interpretar a diáspora negra sob um outro ponto de vista. Por meio da decolonialidade (estudos culturais ou pós-coloniais), retomou-se a perspectiva de Frantz Fanon, fazendo uma abordagem crítica do colonialismo como paradigma ou discurso intrínseco à sociedade moderna, que promove experiências racializadas (NOGUEIRA, 2020).

Tais estudos consistem na “[...] luta contra a lógica da colonialidade e seus efeitos materiais, epistêmicos e simbólicos” (MALDONADO-TORRES, 2019, p. 36), refletida, por exemplo, no Movimento Negro,

na Amefricanização (GONZALEZ, 1988) como categoria de direitos humanos apreensível em pretuguês, ou dando voz ao “subalterno” por meio do repensar e recolocar saberes (SPIVAK, 2014), dentre tantos outros autores decoloniais. Desta forma, se pode valorizar conhecimento produzido por outras lógicas, epistemologias, dimensões sociais, que acabaram por ser sufocadas pelo sistema colonial, capitalista e escravagista (GONZALEZ, 1988).

Deste modo, este trabalho segue na linha decolonial, ressignificando a importância dos saberes africanos, por meio da centralidade do negro, trazendo uma diáspora e sujeitos embasados no Iroko (ANDRADE, 2017), espalhado pelo Atlântico Negro (GILROY, 2001), sendo este um movimento, um espaço que mescla política e linguística, onde a resistência negra traz o elo entre o Orún e Ayiê, ou seja, a África e Brasil (RAMOS, 2018).

Logo, a diáspora significa também a construção de novas formas de ser, agir e pensar do povo negro no mundo, sendo, portanto, uma redefinição identitária, por meio de lutas, novos elos afetivos e vínculos familiares firmados pelo povo negro, o que nos traz ao olhar pela Encruzilhada, ao caminho de Exu.

3. A LÓGICA EXUÍSTICA E OS POVOS DE TERREIRO

Na lógica exuística, a construção do povo negro se dá por meio do presente, passado e futuro, ressignificando os processos de resistência e sobrevivência do Iroko, e, por conseguinte, dos Orixás e das religiões de matriz africana e afro-brasileira. Exu, senhor de todas as trocas, “[...] é o interlocutor dos dois mundos e aquele que precisa ser lembrado e ouvido para os caminhos se abrirem nessa viagem transatlântica, o único que transita entre os dois mundos (dos orixás e dos humanos)” (RAMOS, 2018, p. 23).

Desta forma, se combate o epistemicídio das raízes cosmológicas ancestrais africanas, que são consideradas ainda por muitos heréticas ou demoníacas. Se busca exaltar o sagrado por meio da luta pela preservação dos saberes tradicionais dos Povos ou Comunidades Tradicionais de Terreiro ou de Santo, que mantém a conexão com o divino, pois o sagrado está em toda a ação, em todo o espaço.

Segundo Nogueira (2020), a epistemologia dos povos de Terreiro emerge da Encruzilhada, sendo totalmente diferente da lógica atual, onde impera a Necropolítica, que quer negar e matar o Iroko, por meio da aniquilação de tais saberes e comunidades. A sociedade atual, que tentou (e tenta) impor a homogeneidade, o universalismo, um único caminho, falhou e, mesmo assim, não suporta a diversidade

que está na Encruzilhada.

A Encruzilhada é um lugar para encontros, reencontros, com infinidade de possibilidades (NOGUEIRA, 2020). Ela comporta os povos tradicionais de Terreiro e todos os outros corpos que representam o existir e o resistir político. Assim, Exu representa a controvérsia, se negando a alienação e a opressão de quem quer que seja, até porque o caminho é feito de escolhas e de autonomia.

Nessa toada, tendo Exu como aquele que abre os caminhos, se evoca um Direito achado na Encruzilhada, onde Xangô, orixá da Justiça e Themis, deusa da Justiça, se encontram (HEIM, ARAÚJO, HOSHINO, 2018).

Através dos processos de luta do povo negro, base dos povos de Santo, se buscou fazer com que o Direito abarcasse discursos jurídico-políticos que abrangessem os Povos de Terreiro considerados como Povos ou Comunidades Tradicionais e, conseqüentemente, os seus direitos à liberdade religiosa e de culto às religiões afro-brasileiras (RAMOS, 2018), que serão mais à frente demonstrados, tendo Xangô como Orixá e representação da Justiça Decolonial que se tanto tem buscado.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Silvio Luiz de. Racismo Estrutural. São Paulo: Sueli Carneiro, Editora Jandaíra, 2020.
- AMARAL, Mônica Guimarães Teixeira do; SANTOS, Valdenor Silva dos. Capoeira, herdeira da diáspora negra do Atlântico: de arte criminalizada a instrumento de educação e cidadania. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n. 62, p. 54-73, dez. 2015.
- ANDRADE, Michely Peres de. Um defeito de Cor: diáspora negra e (de) colonialidade de gênero na literatura brasileira contemporânea. 18º Congresso Brasileiro de Sociologia, jul. 2017.
- ANDREWS, George Reid. América Afro-Latina: 1800 - 2000. São Carlos: EdUFSCar, 2007. BACO EXU DO BLUES, Abre Caminho, Salvador: Gravadora Independente, 2017, Suporte (2:22).
- BARROS, José Flávio Pessoa de. A fogueira de Xangô, orixá do fogo. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

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

BELTRÃO, Jane Felipe; LIBARDI DE SOUZA, Estella; MASTOP-LIMA, Luiza de Nazaré;

FERNANDES, Rosani de Fatima. “Povos indígenas, narrativas e possibilidades de diálogo frente ao ‘humanismo’ etnocêntrico” In CANCELA, Cristina Donza; MOUTINHO, Laura; SIMÕES, Júlio (Orgs.). Raça, etnicidade, sexualidade e gênero em perspectiva comparada.

São Paulo, Terceiro Nome, 2014.

CANDAU, Vera. Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil.

Educação em Revista, Belo Horizonte, v.26, n.01, p.15-40, abr. 2010.

CÉSAIRE, Aimé. Discurso sobre o Colonialismo. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978. CHAUÍ, Marilena de Souza. Brasil: Mito Fundador e Sociedade Autoritária. São Paulo:

Fundação Perseu Abramo, 2000.

CONCONE, Maria Helena Villas Boas e NEGRÃO, Lísias. Umbanda: da representação a cooptação. O envolvimento político partidário da umbanda paulista nas eleições de 1982. In: BRONW, Diana et al. (Orgs.) Umbanda e Política. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985. DIOP, Cheikh Anta. The African Origin of Civilization: Myth Or Reality. Chicago: Chicago Review Press, 1989.

FAIRCLOUGH, Norman. Discurso e Mudança Social. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2001.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. Os reis de Mina: a Irmandade de Nossa Senhora dos Homens Pretos no Pará do século XVII ao XIX. In: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Belém, v. 9, n. 1, p. 103-121, 1994.

GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. O Livro das Religiões. Tradução Isa Mara Lendo. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

GARCIA SERRANO, Fernando. “La participación política del movimiento indígena ecuatoriano; balance crítico (1990-2007)” In CHENAUT, Victoria; GÓMEZ, Magdalena; ORTIZ, Héctor; SIERRA, María Teresa (Coords.). Justicia y Diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización. México/Ecuador, Ciesas/Flacso, La Casa Chata, 2011, p. 219-235.

GILROY, Paul. O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência. São Paulo: Editora 34, 2001.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural da amefricanidade. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, n. 92/93, jan./jun. 1988. p. 69 a 82.

. “O movimento negro na última década”, In: Lugar de negro. Rio de Janeiro, Marco Zero, 1982.

. Por um feminismo Afro-latino-Americano (1988). In: CIRCULO PALMARINO.

Caderno de Formação Política do Circulo Palmarino n. 1. Batalha de Ideias. [S.l.: s.n.], 2011. p. 12-20.

GUIDDENS, Anthony. Sociologia. 6a ed. Tradução de Alexandra Figueiredo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

HALL, Stuart. Da Diáspora: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG, 2003. HEIM, Bruno Barbosa; ARAÚJO, Maurício Azevedo de; HOSHINO, Thiago de Azevedo Pinheiro. Direitos dos Povos de Terreiro. Salvador: EDUNEB, 2018.

HERRERA FLORES, Joaquín. Los Derechos Humanos en el Contexto de la Globalización: três precisiones conceptuales” In SÁNCHEZ RÚBIO, David; HERRERA FLORES, Joaquín & CARVALHO, Salo de. Direitos Humanos e Globalização: Fundamentos e Possibilidades desde a Teoria Crítica. Rio de Janeiro: Lumen Juris. 2004. pp. 65-101.

HOCK, Klaus. Introdução à Ciência da Religião. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

HOSHINO, Thiago A. P. O Atlântico negro e suas margens: direitos humanos, mitologia política e a descolonialidade da justiça nas religiões afro-brasileiras. In: GEDIEL, José A. P.; SILVA, Eduardo Faria; TRUCYNSKI, Sílvia C. (Org.). Direitos humanos e políticas públicas. Curitiba: Editora UP, 2014. p. 371-411.

LEITE, Fábio Carvalho. O Laicismo e Outros Exageros sobre a Primeira República no Brasil.

In.: Religião e Sociedade. Rio de Janeiro, v. 31, n. 1, p. 32-60, junho de 2011. Disponível em: < http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872011000100003>.

Acesso em: 28 mar. 2016.

. Estado e Religião: a liberdade religiosa no Brasil. Curitiba: Juruá, 2014.

LUGONES, Maria. Colonialid y Genero. Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.9: 73-101, julio- diciembre 2008.

MANGUEIRA, Hugo Alexandre Espínola. Acordo Brasil-Santa Sé: uma

análise jurídica. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, 2009.

MARIANO, Ricardo. Secularização do Estado, Liberdades e Pluralismo Religioso. Ciudad Virtual de Antropología y Arqueología (portal eletrônico). 2006. Disponível em: < http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/ricardo_mariano.htm>. Acesso em: 23 mar.

2016.

MARX, Karl. O Capital: crítica da economia política. São Paulo: Abril Cultural, 1985. M'BOKOLO, Elikia. África Negra: história e civilizações. Tombo I (até o século XVII). São Paulo: EDUFBA, 2009.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. Arte & Ensaios – Revista do Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais, Escola de Belas-Artes, Universidade Federal do Rio de Janeiro, n. 32, dez. 2016.

MOORE, Carlos Wedderburn. Do Marco Histórico das Políticas Públicas de Ação Afirmativa. In: SANTOS, Sales Augusto dos. Ações Afirmativas e Combate ao Racismo nas Américas. Brasília: Ministério da Educação, 2005. p. 307-334.

MORAES, Alexandre de. Direitos Humanos Fundamentais: teoria geral, comentários aos art. 1o a 5o da Constituição da República Federativa do Brasil, doutrina e jurisprudência. 8. ed. São Paulo: Atlas, 2007.

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, Rev. Ciênc. Soc., Porto Alegre, v. 17, n. 2, p. 268-283, Aug. 2017. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-60892017000200005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 22 ago. 2019.

MOREIRA, Eliane Cristina Pinto. A Proteção jurídica dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade: entre a garantia do direito e a efetividade das políticas públicas.

Tese Doutorado. Universidade Federal do Pará, 2006.

MUNANGA, Kabengele. Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil: Identidade Negra versus Identidade Nacional. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

NOGUEIRA, Sidnei. Intolerância Religiosa. São Paulo: Sueli Carneiro, Pólen, 2020.

OTTO, Rudolf. O Sagrado. Tradução de Walter O. Schlupp. Petrópolis: Vozes, 2007. PAIVA, José Maria de; BITTAR, Marisa; ASSUNÇÃO, Paulo de (Org.). Educação, História e Cultura no Brasil Colônia. São Paulo:

Arké, 2007.

PAIVA, José Maria de; BITTAR, Marisa; ASSUNÇÃO, Paulo de (Org.). Educação, História e Cultura no Brasil Colônia. São Paulo: Arké, 2007.

PRANDI, Reginaldo. Mitologia dos Orixás. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PRIEN, Hans-Jurgen. Formação da Igreja Evangélica no Brasil: das comunidades teuto- evangélicas de imigrantes até a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. CLACSO, Buenos Aires, 2005.

QUINTAS, Gianni Gonçalves. Entre Maracás, Curimba e Tambores: Pajelança nas Religiões Afro-Brasileiras. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) Universidade Federal do Pará, Belém, 2007.

RAMOS, André de Carvalho. Curso de Direitos Humanos. 5ª ed. São Paulo: Saraiva Educação, 2018.

RAMOS, Luciana de Souza. O Direito Achado na Encruza: exu e a pluriversalidade da encruzilhada na construção do direito como legítima expressão da liberdade. In.: Anais do XXVIII Encontro Nacional do CONPEDI Goiânia. Florianópolis: CONPEDI, 2019.

. Exu, o Atlântico Negro e o Iroko: o assentamento das expressões religiosas africanas no Brasil. In.: HEIM, Bruno Barbosa; ARAÚJO, Maurício Azevedo de; HOSHINO, Thiago de Azevedo Pinheiro. Direitos dos Povos de Terreiro. Salvador: EDUNEB, 2018.

RÁBAGO DORBECKER, Miguel. “Formación histórica del derecho a la consulta previa, libre e informada y su horizonte de posibilidades en América Latina” In LOPES, Ana Maria D’Ávila; MAUÉS, Antonio Moreira (Orgs.). A eficácia nacional e internacional dos direitos humanos. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2013, p. 365-383.

ROCHA, Andréa Pires; SANTOS, José Francisco dos. Ensino da História da África e da Diáspora Africana: instrumento para uma educação afro-latino-americana antirracista. Revista Crítica e Sociedade, Uberlândia, v. 10, n. 1, 2020.

RODRIGUES, Raimundo Nina. Os Africanos no Brasil. Brasília: Ed. UnB, 2004.

SANTOS, Cristiano Rocha. Liberdade Religiosa no Brasil Império. In.: Anais do XX Ciclo de

Estudos Históricos, 2009, Ilhéus. Disponível

em: < http://www.uesc.br/eventos/ciclohistoricos/anais/cristiano_rocha_santos.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2019.

SANTOS, Daniela Cordovil Corrêa dos. Religiões de Matriz Africana no Pará: entre a política e o ritual. *Paralellus*, Recife, Ano 3, n. 5, jan./jul. 2012, p. 59-73. Disponível em: < <http://www.unicap.br/ojs/index.php/paralellus/article/view/206>>. Acesso em: 18 set. 2019. SARRAF, Moisés. A intolerância emerge contra a religião de matriz africana em Belém. *Amazônia Real*. 2019. Disponível em: < <https://amazoniareal.com.br/a-intolerancia-emerge- contra-a-religiao-de-matriz-africana-em-belem/>>. Acesso em: 10 fev. 2019.

SARMENTO, Daniel; SARLET, Ingo Wolfgang. *Direitos fundamentais no Supremo Tribunal Federal: balanço e crítica*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2011.

SEVERINO, Antônio J. *Metodologia do trabalho científico*. 23 ed. São Paulo: Cortez, 2007.

SHIRAIHINETO, 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. Disponível em: <

[http://www.direito.mppr.mp.br/arquivos/File/Direitodospovosedascomunidadesradicionaisno Brasil.pdf](http://www.direito.mppr.mp.br/arquivos/File/DireitodospovosedascomunidadesradicionaisnoBrasil.pdf)>. Acesso em: 12 ago. 2019.

SILVA, Anaíza Vergolino e. Um encontro na encantaria: notas sobre a inauguração do

“Monumental Místico do Rei Sabá”. In: MAUÉS, Raymundo Heraldo, VILLACORTA, Gisela Macambira (Eds). *Pajelança e Religiões Africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o Subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014. Tradução do original em inglês: Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa.

SPRADLEY, J. *The ethnographic interview*. Forth Worth: Hancourt Brace Jovanovich College, 1979.

SORIANO, Aldir Guedes. *Liberdade Religiosa no Direito Constitucional e Internacional*. São Paulo: Editora Juarez de Oliveira, 2002.

SOUZA, Marina de Mello. Catolicismo Negro no Brasil: santos e minkisi uma reflexão sobre miscigenação cultural. In: *Afro-Ásia*, n. 28, 125-146, 2002.

TEREZO, Cristina Figueiredo. *Sistema Interamericano de Direitos*

Humanos: pela defesa dos direitos econômicos, sociais e culturais. Curitiba: Appris, 2014.

TOSTES, Melina Alves. *Liberdade Religiosa: um estudo comparativo da jurisprudência interna e dos sistemas regionais europeu e americano de proteção dos direitos humanos*. Disponível em: < <http://iusgentium.ufsc.br/wp-content/uploads/2017/08/Chiara-p%C3%A1ginas-texto-complementar-selecionadas.pdf>>. Acesso em: 20 set. 2019.

VIANA, Larissa. *O Idioma da mestiçagem: as irmandades de pardos na América Portuguesa*. Campinas: Ed. Unicamp, 2007.

WILLIAMS, Eric. *Capitalismo e escravidão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. YRIGOYEN FAJARDO, Raquel. “De la tutela a los derechos de libre determinación del desarrollo, participación, consulta e consentimiento: fundamentos, balance y retos para su implementación”. *Amazônica – Revista de Antropologia*, v. 1, n. 2, set. 2009, p. 368-405. Disponível em: <http://www.periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/index>. Acesso em: 20 set.

2019.

AMEFRICANIDADE COMO OPÇÃO POLÍTICO- EPISTEMOLÓGICA DE REAFIRMAÇÃO DA IDENTIDADE DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA

JENNIFER MARTINS ALMEIDA,¹

RESUMO

Este trabalho busca analisar o processo de construção da identidade social e territorial dos povos de terreiro, bem como os avanços e desafios de proteção aos seus territórios sagrados, utilizando como corpo documental o I Plano Nacional para Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana. Metodologicamente, optou-se pela revisão bibliográfica de obras marcadas pela decolonialidade, a citar, Aníbal Quijano (2005), Abdias Nascimento (1978), Kabengele Munanga (1999), Lélia Gonzalez (2020) e Stuart Hall (2006), relacionando as categorias de identidade, colonialidade do poder, amefricanidade e território com a realidade dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana.

Palavras-chave: Colonialidade. Mestiçagem. Amefricanidade. Povos de Terreiro. Território.

¹ Servidora Pública do Tribunal de Justiça do Estado do Maranhão. Mestranda em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas da Universidade Federal da Paraíba - UFPB. Especialista em Direitos Humanos, Cidadania e Gestão da Segurança Pública pela Universidade Federal do Maranhão (2017).

1 Introdução

Pensar os direitos das comunidades tradicionais de matriz africana perpassa por questionar a história de construção da sociedade brasileira, pautada na escravização dos africanos e colonização dos povos originários, questionando os motivos que fundamentam a permanência da classificação e desigualdades sociais, mesmo após a abolição da escravatura.

Este trabalho se propõe a analisar o processo de construção da identidade social e territorial dos povos de terreiro, despido das amarras impostas pelo pensamento eurocêntrico, abordando os avanços e desafios da proteção dos territórios dessas comunidades.

Metodologicamente, optou-se pela revisão de literatura de obras decoloniais, tomando como base autores que abordam a identidade negra no Brasil, a citar, Abdias Nascimento (1978), Kabengele Munanga (1999) e Lélia Gonzalez (2020), bem como autores que trabalham a identidade social e territorial, tais como Rogério Haesbaert (1999) e Stuart Hall (2006).

O primeiro tópico apresenta o conceito de colonialidade do poder, delineado por Quijano (2005) e sua estrita relação com a construção da ideia de raça durante o período de expansão do poder imperialista da Europa sobre o “novo” continente.

Ainda, elaborou-se uma análise da construção racista da identidade nacional brasileira, partindo do conceito de mestiçagem delineado por Kabengele Munanga (1999), e o conseqüente genocídio da população negra e das diversidades socioculturais, trabalhado por Abdias Nascimento (1978).

No segundo tópico, propõe-se, a partir da categoria político epistemológica da amefricanidade, de Lélia Gonzalez (2020), trabalhar as especificidades da identidade dos povos de terreiro, rompendo com a lógica eurocêntrica de linearidade e imutabilidade das tradições de matriz africana e dialogando com a dinâmica plural da sociedade brasileira.

No terceiro tópico, abordou-se, em linhas gerais, os avanços e limites do I Plano Nacional para Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, destacando sua importância do ponto de vista da valoração positiva da identidade negra e proteção expressa dos seus territórios tradicionais, bem como suas dificuldades de implementação e continuidade de tal política.

2 Colonialidade do poder, classificação social e miscigenação

Ao discorrer sobre a construção do novo padrão de poder mundial, marcado pela colonialidade e eurocentrismo, Quijano (2005, p.117) destaca como elementos fundamentais o processo de codificação da diferença entre colonizadores e colonizados, sintetizado na ideia de raça, associada às formas históricas de controle do trabalho e recurso, em torno do capital.

Dessa forma, o autor destaca que o conceito de raça se origina a partir da construção das Américas e da conseqüente expansão do poder colonial, a fim de marcar as diferenças fenotípicas entre conquistadores e conquistados, associadas a supostas diferenças biológicas entre tais grupos. Esse processo desembocou na construção de múltiplas identidades sociais, como negros, indígenas, mestiços, dentre outras. Ademais, o conceito foi utilizado como justificativa para o processo de dominação, estabelecendo lugares na estrutura social para referidos grupos, constituindo-se em verdadeiro instrumento de classificação social da população (QUIJANO, 2005, p. 118).

Na América, a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como nova identidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da ideia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. Desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero: os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais. Desse modo, raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. Em outras palavras, no modo básico de classificação social universal da população mundial. (QUIJANO, 2005, p. 118).

Na mesma linha, Stuart Hall (2006, p.63) destaca que raça trata-se muito mais de uma categoria discursiva e não biológica, na medida que ela organiza sistemas de representações sociais, que tomam por base um conjunto de diferenças físicas como símbolos que

diferenciam socialmente um grupo de outro.

Desse modo, raça não é um conceito dotado de cientificidade, como tentou-se estabelecer ao longo do processo de dominação europeia do “novo” continente, mas sim um conceito utilizado para justificar a expansão do poder colonial, que culminou na classificação de grupos, a partir de suas características físicas, em superiores e inferiores, associando-os a determinados papéis dentro da estrutura do capitalismo.

Para solidificação enquanto potência mundial, a Europa não apenas expropriou os povos colonizados, fazendo uso de seus conhecimentos em prol do desenvolvimento do capitalismo e em benefício próprio, mas também reprimiu as formas de produção de conhecimento dos grupos subalternizados, seus símbolos, suas significações do mundo, sua língua, obrigando-os a apreender a cultura dos dominadores, em tudo que fosse útil ao processo de dominação (QUIJANO, 2005, p. 121).

Desse modo, a Europa também concentrou sua hegemonia sobre a subjetividade, cultura e conhecimento, renegando à categoria de não científico, “folclore”, não moderna, toda produção de conhecimento e reprodução cultural dos povos subalternizados. Assim, modernidade e racionalidade foram associadas como experiências e produtos exclusivamente europeus, sendo os povos colonizados primitivos (QUIJANO, 2005, p. 122).

Esse resultado da história do poder colonial teve duas implicações decisivas. A primeira é óbvia: todos aqueles povos foram despojados de suas próprias e singulares identidades históricas. A segunda é, talvez, menos óbvia, mas não é menos decisiva: sua nova identidade racial, colonial e negativa, implicava o despojo de seu lugar na história da produção cultural da humanidade. Daí em diante não seriam nada mais que raças inferiores, capazes somente de produzir culturas inferiores. Implicava também sua relocalização no novo tempo histórico constituído com a América primeiro e com a Europa depois: desse momento em diante passaram a ser o passado. Em outras palavras, o padrão de poder baseado na colonialidade implicava também um padrão cognitivo, uma nova perspectiva de conhecimento dentro da qual o não-europeu era o passado e desse modo inferior, sempre primitivo. (QUIJANO, 2005, p.127)

Analisando a realidade brasileira, principalmente no período pós abolição da escravatura, percebe-se que os chamados “pensadores” do séculos XIX e início do século de XX beberam da construção ideológica europeia sobre o lugar dos povos colonizados e sua

classificação racial enquanto inferiores.

Nesse sentido, buscaram alternativas para a construção de uma suposta identidade nacional, marcada pela tentativa de embranquecimento do país, uma vez que as características fenotípicas dos povos originários e dos africanos escravizados, considerados inferiores, não poderia ser a marca principal do Brasil.

A pluralidade racial nascida do processo colonial representava, na cabeça dessa elite, uma ameaça e um grande obstáculo no caminho da construção de uma nação que se pensava branca, daí por que a raça tornou-se o eixo do grande debate nacional que se travava a partir do fim do século XIX e que repercutiu até meados do século XX. Elaboraões especulativas e ideológicas vestidas de cientificismo dos intelectuais e pensadores dessa época ajudariam hoje, se bem reinterpretadas, a compreender as dificuldades que os negros e seus descendentes mestiços encontram para construir uma identidade coletiva, politicamente mobilizadora (MUNANGA, 1999, p. 51).

Dessa forma, os pensadores defensores do branqueamento da população brasileira encontraram na mestiçagem um passo inicial para a consumação do projeto, sendo o mestiço apenas uma ponte étnica entre o negro e o branco, a fim de salvaguardar a “raça” branca. Contudo, o mestiço não goza de status social privilegiado, uma vez que, assim como os negros, é vítima de idêntico desprezo pela sociedade branca (NASCIMENTO, 1978, p. 69).

Abdias Nascimento (1978) destaca que esse processo foi sustentado pela exploração sexual da mulher negra e consubstanciou um verdadeiro genocídio, na medida que buscou a eliminação do negro a partir do progressivo clareamento da população. Esse genocídio foi endossado pela classe dominante, preocupada com a “degeneração” da raça branca, pela própria igreja católica, e pelos “cientistas” do período, culminando na elaboração da política de imigração, a fim de incentivar o ingresso no país de brancos europeus.

Evidencia-se, portanto, a tentativa de construção de um modelo racista universalista, caracterizado pela assimilação de grupos étnicos diversos na cultura do segmento dominante. Tal modelo pressupõe a negação de qualquer diferença, surgindo um ideal de homogeneidade, que seria alcançado por meio da miscigenação e assimilação cultural. Desse modo, a mestiçagem levaria à destruição racial e cultural dos grupos subalternizados, constituindo-se peça crucial na construção da ideologia racial brasileira (MUNANGA, 1999, p. 110).

Todavia, a mestiçagem não resolveu os efeitos decorrentes da hierarquização dos grupos originários da sociedade brasileira (branco, indígena e o negro) e as desigualdades sociais que resultaram desse processo, de modo que os mestiços constituíram, em verdade, uma categoria intermediária, entre o negro e o indígena (MUNANGA, 1999, p. 121).

[...] na construção do sistema racial brasileiro, o mestiço é visto como ponte transcendente, onde a tríade branco-índio-negro se encontra e se dissolve em uma categoria comum fundante da nacionalidade. Daí o mito de democracia racial: fomos misturados na origem e, hoje, não somos nem pretos, nem brancos, mas sim um povo miscigenado, um povo mestiço. No sistema classificatório utilizado por cientistas sociais e ideólogos negros, usa-se a polarização preto/branco ou negro/branco, enquanto que na auto-representação popular, usase um sistema relacional baseado no binômio claro/escuro. Esse gradiente claro/escuro, segundo Ivonne Maggie, faz a ponte entre os termos do sistema polar negro/branco, valoriza diferenças por contiguidade e dilui as oposições, por serem relacionados. (MUNANGA, 1999, p. 119)

O mito da democracia racial, forjado na construção de uma sociedade brasileira dita miscigenada, trata-se de um mecanismo sofisticado de apagamento das múltiplas identidades, instituindo o racismo por denegação. Lélia González (2020) destaca que a chamada América Latina é marcada pela ideologia da classificação social e suas técnicas jurídico-administrativas ibéricas. Assim, diferente da realidade dos Estados Unidos e da África do Sul, dispensam formas abertas de segregação, uma vez que a ideologia do branqueamento conseguiu manter os negros e indígenas na condição de subordinação.

Sabemos que as sociedades ibéricas se estruturaram a partir de um modelo rigidamente hierárquico, onde tudo e todos tinham seu lugar determinado (até mesmo o tipo de tratamento nominal obedecia às regras impostas pela legislação hierárquica). Enquanto grupos étnicos diferentes e dominados, mouros e judeus eram sujeitos a violento controle social e político. As sociedades que vieram a constituir a chamada América Latina foram as herdeiras históricas das ideologias de classificação social (racial e sexual) e das técnicas jurídico-administrativas das metrópoles ibéricas. Racialmente estratificadas, dispensaram formas abertas de segregação, uma vez que as hierarquias garantem a superioridade dos brancos enquanto grupo dominante. A expressão do humorista Millôr Fernandes, ao afirmar que “não existe racismo no Brasil porque o negro conhece o seu lugar”, sintetiza o que acabamos de expor (GONZALEZ, 2020, p.

131).

A tentativa de construção de uma identidade nacional, pautada na exclusão dos diferentes (leia-se, não brancos), aliada ao mito da democracia racial, fundada na suposta igualdade formal, desencadearam uma fragilização no processo de mobilização social dos grupos subalternizados e subjugação de todos os modelos sociais e culturais não hegemônicos.

Ao tratar da identidade cultural nacional, Hall (2006) aborda as incongruências de tal conceito, na medida que a cultura nacional reflete muito mais uma estrutura de poder. Esta é caracterizada em três pontos principais: a) a unificação das diversas culturas que formam uma nação, em sua maioria, foram construídas a partir subjugação dos povos colonizados e suas crenças, línguas e tradições; b) as nações são formadas por diferentes grupos sociais, étnicos e de gênero; c) as nações ocidentais modernas coincidem com os centros imperiais, que exerceram sua hegemonia cultural sobre as culturas dos povos colonizados. Dessa forma, a unificação de culturas de uma nação é construída pelo exercício de “diferentes formas de poder cultural”.

Nesse cenário, marcado pela colonialidade do poder, pelo mito da democracia racial e pelo racismo, tudo que vem do negro é valorado negativamente. Essa valoração negativa ocorre por meio das diversas instituições, refletindo nos currículos escolares, na representação do negro na mídia, na elaboração de legislações criminalizadoras da cultura africana, da religiosidade desses povos e na negação de sua afirmação enquanto grupo formador da sociedade brasileira.

Não à toa, somente na Constituição Republicana de 1988, após intensas mobilizações do movimento negro, foram reconhecidos formalmente os direitos territoriais e culturais dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana. Há de se observar, ainda, que o reconhecimento jurídico-formal, importante no processo de valoração positiva desses grupos sociais, não assegurou sua plena efetivação.

Assim, em que pese a disposição constitucional do caráter laico do Estado brasileiro, bem como a garantia do direito fundamental à liberdade de consciência e crença e ao livre exercício dos cultos religiosos, com a devida proteção a tais espaços esculpida no art. 5º, VI da CF/88, as comunidades de matriz africana enfrentam cotidianamente entraves na preservação de seus territórios sagrados e no exercício de suas liturgias, figurando como alvos de frequentes investidas policiais e de grupos fundamentalistas religiosos,

reproduzindo práticas que remetem ao período do Brasil colônia.

3 A categoria amefricanidade como opção político epistemológica

A reconfiguração das cosmologias africanas em diáspora simboliza um processo fundamental para reconstrução da identidade negra durante e após o período escravagista. Tal processo deu-se por meio do diálogo cultural forçado e resistências negras que se iniciaram ainda nos navios negreiros, expandindo-se na formação dos quilombos como centros de resistência.

As religiões de matriz africana configuram verdadeiros polos de resistência à dominação colonial. Expropriados geograficamente, os povos africanos trouxeram no corpo físico a memória ancestral, reconstruindo suas divindades, culturas, experiências e a própria identidade no território das Américas.

Ao tratar sobre a persistência da cultura africana no país, Abdias Nascimento (1978) destaca que o candomblé, religião dos povos lorubá, trazida da Nigéria, constitui uma verdadeira trincheira de resistência cultural, na medida que conseguiu conservar sua cosmologia, sua doutrina, mesmo no contexto da dominação colonial. Para tanto, procurou refúgio em locais de difícil acesso, no interior das matas, protegendo-se das invasões policiais, que frequentemente confiscavam suas vestimentas e instrumentos utilizados nos rituais, e encarcerava seus sacerdotes.

Ainda, Abdias destaca que as diferentes expressões das religiões afro-brasileiras estão relacionadas com as diferentes áreas ocupadas pelos grupos praticantes dos cultos, estabelecendo, a partir da realidade local, um sincretismo de elementos dos cultos indígenas:

As diferenças que se notam nas expressões das religiões afrobrasileiras e em sua sincretização obedecem exigências culturais específicas oriundas das diferentes áreas geográficas: o culto afrobrasileiro prevalescente nos estados de São Paulo, Rio de Janeiro e adjacências denomina-se macumba. Embora progressivamente a macumba assimile a religião indígena, yoruba, elementos do catolicismo e do espiritismo cardécista, a influência bantu permanece a mais ponderável. No estado do Rio Grande do Sul, a religião afrobrasileiras próxima à macumba é o batuque. Enquanto no estado de Pernambuco, mais ligado ao candomblé, o culto denomina-se Xangô. No estado do Maranhão, com preponderante influência dos fon (Daomé, hoje Benin) é conhecido como tambor-de-minas. Outra variação que ultimamente vem se expandindo com velocidade, sobretudo nos estados do sul, é a Umbanda. A influência

predominante é a bantu, porém a composição inclui elementos de origem indígena, espiritismo cardecista, hindu, chinesa, e outras menos significativas. Seu crescimento rápido é notado não só no Brasil, como também noutros países da América. As raízes africanas da Umbanda são profundas e básicas. (NASCIMENTO, 1978, p. 110).

Tais grupos, enquanto reconfigurações da própria identidade negra, não restaram imunes ao processo de valorização negativa imposto pelo poder colonial. Assim, historicamente as divindades africanas foram relacionadas às categorias cristãs de bem e mal, sendo colocadas na posição de inferioridade e clandestinidade, mesmo após a abolição da escravatura.

A reconstrução da religiosidade africana no Brasil, reunindo divindades cultuadas em África, como os orixás, elementos da cultura indígena, como os caboclos, bem como elementos do próprio catolicismo (neste caso, como estratégia de sobrevivência no contexto colonial), encontram amparo na proposta metodológica da amefricanidade, elencada por Lélia Gonzalez.

Em uma perspectiva contra-hegemônica, de valorização positiva da identidade negra, Lélia propõe a substituição do conceito de afro-americano pelo conceito de amefricano, na medida que este último melhor se adequa à realidade vivida pelos povos colonizados nas Américas, em especial no Brasil e no Caribe. Para Lélia, o termo nos permite ultrapassar os limites impostos pelo território, pela língua, e mesmo ideológico (o termo afro-americano reproduz, de forma inconsciente, a posição imperial dos Estados Unidos como a própria América), possibilitando um entendimento mais profundo deste lado do mundo em sua totalidade (GONZALEZ, 2020, p. 135).

Dessa forma, amefricanidade reflete o processo histórico cultural vivido pelos povos colonizados, marcado pela adaptação, reexistência e construção de novas formas de saber e viver, essencialmente afrocentradas. Essa dinâmica cultural recriada, não nos leva para o outro lado do Atlântico, mas sim nos traz de lá e nos transforma em amefricanos (GONZALEZ, 2020, p.134-135).

Seu valor metodológico, a meu ver, está no fato de permitir a possibilidade de resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo. Portanto, América, enquanto sistema etnogeográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos. Por conseguinte, o termo amefricanas/amefricanos designa toda uma descendência: não só a dos africanos trazidos pelo tráfico

negreiro como a daqueles que chegaram à América muito antes de Colombo. (GONZALEZ, 2020, p. 135)

O conceito de amefricanidade nos lembra que o processo vivenciado pelos africanos em diáspora é diferente da vivência daqueles que permaneceram no continente. Dessa forma, retira a ideia eurocêntrica de imutabilidade da cultura e religiosidade africana, dinamizando a vivência das comunidades de matriz africana no território brasileiro.

As comunidades de matriz africana em suas múltiplas apresentações (candomblé, mina, terecô, jurema, umbanda, dentre outras) consubstanciam suas amefricanidades ao recriarem um espaço que une elementos trazidos do continente africano e elementos dos povos originários, apresentando-se diversas em cada região do país e, ao mesmo tempo, caracterizadas pela cosmovisão africana, pela oralidade e pela relação de pertencimento e identidade estabelecida com o território ocupado.

A tradição dessas comunidades não está pautada na imutabilidade, mas sim na possibilidade de recriação e reconstrução da identidade africana, através da memória, da oralidade, dos valores não eurocêntricos de relação com a natureza, desafiando os lugares sociais impostos pela colonialidade.

Falar em amefricanidades, destaca a explosão criativa desses povos de terreiro que, no período colonial e ainda hoje, se reinventam e reconstróem lutas sociais para preservação de sua identidade e de seus territórios. Esse processo criativo vai desde a utilização de elementos do catolicismo para cultuar suas divindades, à recriação dos territórios sagrados, quer nos quilombos, quer nos centros das periferias urbanas.

Nos permite olhar para a realidade dos povos de terreiro afastados das amarras epistemológicas eurocentradas, distanciando da premissa embranquecida de que a religião afro-brasileira precisa ser um espelho de uma África no Brasil, e nos permite pensar nesses povos como dinâmicas em movimento, em constante reconstrução, sem a linearidade imposta pela tradição do materialismo cristão.

4 Considerações sobre identidade e territorialidade dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana

As comunidades tradicionais de matriz africana são grupos culturalmente diferenciados, com formas próprias de organização social e que mantêm uma relação estreita com o território utilizado em suas práticas religiosas, considerando-os verdadeiros espaços sagrados, necessários para a reprodução de suas identidades,

crenças e religiosidade.

O conceito de território sagrado para tais comunidades estende-se para além do espaço físico do terreiro, consubstanciando, também, os locais de morada e culto às entidades, tais como matas, rios, cachoeiras, dentre outros espaços naturais.

Além dos espaços em meio natural (por serem a “morada” de seus Orixás, Inquices, Guias, Voduns – tantas denominações possíveis na heterogeneidade dessas religiões) o templo, ou seja, suas casas religiosas (Terreiros, Tendras, etc.), são também espaços sagrados de sua devoção. Esses são, portanto, a continuidade do sagrado. É um ambiente de sua religiosidade, acompanhado por ritos, rituais, toques, é neste espaço que se encontra uma passagem livre entre o cosmo e o mundo homogêneo, profano. Esses lugares sagrados podem ser interpretados como sendo territórios desses grupos, na medida em que exercem, em maior ou menor grau, poder, influência e autoridade sobre este ou aquele espaço, ou, no mais das vezes, sobre quem neles se insere. O sagrado, buscado como território, pode ser entendido, então, a partir de sua delimitação enquanto propriedade – são seus templos, casas, terreiros –, ou enquanto apropriação – espaços alheios utilizados para a reprodução cultural e religiosa do grupo (FARIAS; SANTOS, 2008, p.22).

Afastadas da forma eurocêntrica de compreender a natureza, essas comunidades preservam formas próprias e alternativas de se relacionar com o meio ambiente. Assim, os territórios constituem um sistema simbólico e cultural, sendo um espaço compartilhado onde a memória do grupo é construída, e a cultura desenvolvida, adaptada e modificada (DA SILVA, 2019, p. 70).

A identidade social desses grupos encontra-se em constante movimento, iniciado com a transmigração dos africanos às Américas e marcado pelo compartilhar da experiência do sofrer, do exílio e da perda da imagem, conforme destacado por Beatriz Nascimento, no documentário Orí (1989).

Nesse sentido, a matriz africana tem como fundamento a circularidade, ancestralidade, corporeidade e a memória, sendo estas categorias dinâmicas:

A matriz africana, por seus organizadores civilizatórios invariantes, preconiza que o ser negro-africano é estabelecido, desde o nascimento, numa relação cosmogônica e, em circularidade, oralidade, energia vital, ludicidade, memória, ancestralidade, cooperativismo/comunitarismo, musicalidade, corporeidade e

religiosidade que não são categorias estáticas ou fechadas, mas promovem uma intensa e contínua dinâmica entre si. Quando se declara, por exemplo, que a cultura negra é transmitida pela oralidade, para compreender melhor o que isso significa, devemos considerar que não é tão somente o ato de falar e ouvir que vai fazer com que haja o registro e o aprendizado, mesmo que este ato seja várias vezes repetido. Esse conhecimento deve passar pela memória, pela corporalidade, ludicidade, musicalidade e ancestralidade do indivíduo e sua comunidade, seus sentidos, sua subjetividade e a espiritualidade com esses elementos cosmogônicos (CUNHA, 2020, p.20)

Partilha-se aqui do entendimento de Haesbaert, ao destacar que a identidade é um processo relacional, dialógico, construído também na relação social estabelecida com o outro. Assim, está sempre em movimento, sendo múltipla, estabelecendo-se numa complexa relação “de escalas territoriais e de valorações negativas e positivas” (HAESBAERT, 1999, p. 174175).

Dessa forma, a reconstrução da identidade negra em diáspora pressupõe também uma relação de reconstrução da cosmovisão africana com o território ocupado. Essa relação não é baseada na exploração, mas na compreensão do próprio corpo enquanto território (corpo mapa de um país longínquo, como delineado por Beatriz Nascimento, em Orí), e do diálogo desse corpo com a terra, morada dos Orixás.

Assim, o terreiro não se restringe à concepção cartesiana de espaço. Ele configura uma realocação, repatriação, dos povos sequestrados na África e tornados cativos na América. Dessa forma, o terreiro possibilita a reconstrução do espaço geográfico africano e das identidades negras violadas (REIS NETO, p. 103). Para os povos de terreiro, a terra é sagrada, é nela que os ancestrais retomam a vida, e tal importância está consubstanciada na máxima iorubá “sem folha, não há orixá”.

A identidade social das comunidades de matriz africana é também, invariavelmente territorial, na medida que esta se reconstrói no espaço físico do terreiro.

Uma das características mais importantes da identidade territorial, correspondendo ao mesmo tempo a uma característica geral da identidade, é que ela recorre a uma dimensão histórica, do imaginário social, de modo que o espaço que serve de referência “condense” a memória do grupo, tal como ocorre deliberadamente nos chamados monumentos históricos nacionais. A reconstrução imaginária da

identidade envolve portanto uma escolha, entre múltiplos eventos e lugares do passado, daqueles capazes de fazer sentido na atualidade (HAESBAERT, 1999, p. 180).

O terreiro se apresenta, portanto, em múltiplas dimensões: a) política e contrahegemônica, na medida que se articula como espaço de resistência ao poder colonial; b) cultural ou simbólica, na medida que se apresenta como o produto da apropriação e valorização simbólica realizada pelo grupo social; c) econômica, na medida que, em muitas comunidades de matriz africana, este se apresenta também como uma fonte de renda.

É importante destacar, também, que as comunidades de matriz africana se organizam de forma comunitária e solidária, de modo que o terreiro reconstrói os laços familiares que foram destruídos pela colonização. Essa solidariedade, tanto em relação aos membros dos terreiros como em relação à sociedade em seu entorno, cultiva princípios contra-hegemônicos, a citar, a coletividade e o bem comum.

Nesse sentido, a pesquisa “Mapeamento do Axé”, realizada em 2010, pelo então Ministério do Desenvolvimento Social (MDS) e a Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO), em parceria com a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) e a Fundação Cultural Palmares (FCP), identificou que os territórios tradicionais de matriz africana estabeleciam relações com as comunidades do seu entorno, de modo que 81,6% das casas desenvolviam atividades comunitárias (BRASIL, 2013, p.18).

Dessa forma, os terreiros são também um espaço de solidariedade e de importante atuação no desenvolvimento de ações voltadas à saúde, educação e assistência social das populações localizadas no seu entorno.

Os territórios das comunidades de matriz africana são, simultaneamente, produto e produtor de identidade. Nesse sentido, [...] o território não é apenas um “ter”, mediador de relações de poder (político econômico) onde o domínio sobre parcelas concretas do espaço é sua dimensão mais visível. O território compõe também um “ser” de cada grupo social, por mais que sua cartografia seja reticulada, sobreposta e/ou descontínua (HAESBAERT, 1999, p. 185-186).

Delineada a importância dos territórios sagrados das comunidades de matriz africana, urge destacar as dificuldades de sua proteção,

especialmente considerando que os instrumentos jurídicos nacionais partem de uma premissa eurocêntrica de propriedade.

5. Avanços e desafios de proteção aos territórios das comunidades tradicionais de matriz africana

O intenso processo de mobilizações sociais ocorridas após o regime ditatorial no Brasil, levou à construção e promulgação da Constituição Republicana de 1988, que traz em seu texto o reconhecimento dos direitos de diferentes segmentos sociais, inclusive dos povos e comunidades tradicionais. Destaca-se aqui os artigos 215 e 216, estabelecendo que cabe ao Estado garantir e proteger o exercício dos direitos culturais de todos os grupos participantes do processo civilizatório nacional, bem como as variadas formas de expressão e modos de “fazer”, “criar” e “viver” .

Na mesma linha, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), adotada na 76ª Conferência Internacional do Trabalho de 1989 e inserida no Estado brasileiro por meio do decreto legislativo 143 de 2002, reconhece os grupos cujas condições econômicas, sociais e culturais os distingue de outros setores da coletividade nacional, destacando prioridade ao critério da autoidentificação e protegendo os territórios dessas comunidades.

Para Alfredo Wagner Berno de Almeida (2006, p. 39), a Convenção possibilita o reconhecimento de múltiplas situações sociais, incluindo diversos agrupamentos invisibilizados pela tentativa de homogeneização jurídica da categoria “povo”, realizada pelos órgãos oficiais de Estado desde o período colonial. Ao mesmo tempo, destaca a existência de territorialidades específicas, que se contrapõe ao modelo de desenvolvimento predatório vigente na sociedade brasileira.

Dentro da agenda pública nacional, o Decreto de nº 6040 de 07 de fevereiro de 2007 instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, estabelecendo diretrizes para elaboração de planos nacionais voltados a essas comunidades.

No mesmo sentido, em janeiro de 2013, foi publicado o I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (PNPCT), que elenca uma série de objetivos destinados a garantir a territorialidade, cultura e desenvolvimento sustentável de tais grupos, a serem executados no período de 2013 a 2015.

A PNPCT conceitua os povos e comunidades tradicionais de matriz

africana da seguinte forma:

grupos que se organizam a partir dos valores civilizatórios e da cosmovisão trazidos para o país por africanos para cá trasladados durante o sistema escravista, o que possibilitou um contínuo civilizatório africano no Brasil, constituindo territórios próprios caracterizados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços à comunidade. (BRASIL, 2013, p.12)

Referida conceituação alinha-se ao estabelecido na Convenção 169 da OIT e ao conceito de amefricanidade, trazendo como características centrais a autodefinição, os diferentes modos de organização social dessas comunidades, pautados na cosmovisão africana, bem como o estabelecimento de relações de pertencimento e interdependência com os territórios ocupados, destacando, ainda, a importância desses grupos na prestação de serviços às comunidades localizadas no seu entorno.

O plano elenca como objetivo principal a preservação da tradição africana no Brasil, por meio da garantia de direitos, proteção do patrimônio cultural e enfrentamento da vulnerabilidade social vivenciada por esses grupos.

Dessa forma, apresentou um quadro de iniciativas e metas organizadas em três eixos estratégicos: I) Garantia de Direitos; II) Territorialidade e Cultura; III) Inclusão Social e Desenvolvimento Sustentável, sendo sua execução prevista para os anos de 2013 a 2015.

O eixo “Garantia de Direitos” reuniu medidas direcionadas à valorização da ancestralidade africana no Brasil, e garantia de mecanismos eficientes de políticas voltadas à eliminação da discriminação racial sofrida pelas comunidades tradicionais de matriz africana, bem como a implementação de instrumentos de enfrentamento ao racismo institucional.

O eixo “Territorialidade e Cultura” reuniu medidas de valorização do patrimônio cultural desses povos, bem como medidas destinadas à regularização fundiária dos territórios ocupados pelas comunidades tradicionais de matriz africana.

O eixo “Inclusão Social e Desenvolvimento Sustentável” inseriu ações destinadas à valorização do uso sustentável dos recursos naturais, promoção de política alimentar e nutricional, valorização dos métodos tradicionais de saúde preservados e ampliação do acesso dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana às políticas sociais instituídas pelo Governo Federal.

Ao tratar da Territorialidade e Cultura, o I Plano Nacional de

Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana conceitua os territórios tradicionais como espaços necessários à reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, que constituem base da organização social e identidade cultural dessas comunidades, de modo que a questão da regularização fundiária representa uma temática central no seu desenvolvimento sustentável (BRASIL, 2013, p.36).

Quanto aos objetivos de tal eixo, tratavam-se de: 1) Mapear os povos e comunidades tradicionais de matriz africana; 2) Promover a regularização fundiária e institucionalização dos espaços necessários à manutenção das tradições de matriz africana; 3) Promover, preservar e difundir o patrimônio e as expressões culturais dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana.

Percebe-se que o plano reconhece a importância da preservação dos territórios de tais comunidades, contudo, centraliza as ações numa perspectiva eurocentrada de regularização fundiária de terreiros localizados em territórios de domínio da União, não trazendo medidas específicas para preservação dos espaços sagrados dessas comunidades que estejam localizados em domínio privado ou áreas descontínuas.

Destaca-se que, como já abordado anteriormente, o território das comunidades tradicionais de matriz africana não se restringem aos templos, estendendo-se para espaços descontínuos, marcados pela natureza, uma vez que é no meio natural, na terra, que o sagrado toma forma. Desse modo, para além da política de regularização fundiária dos terreiros, urge a necessidade de proteção dos territórios descontínuos utilizados pelas comunidades, garantindo o acesso a estes, independente de sua localização sob o domínio da união, dos estados, ou de particulares.

Segundo dados do então Ministério dos Direitos Humanos (2018, p.70-75), no documento eletrônico elaborado pela Secretaria Nacional de Promoção da Igualdade Racial intitulado “Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e Povos de Terreiro: segurança alimentar, nutricional e inclusão produtiva”, quanto à análise dos compromissos assumidos pelo IPHAN¹, no I Plano, verificou-se ausência de informações sobre o compartilhamento de diagnósticos realizados sobre as casas tradicionais de matriz africana, bem como ausência de participação do instituto em espaços de debate junto à sociedade civil para explicar as regras do tombamento. Ainda, referido documento informa que somente 30 terreiros foram tombados em

1 Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

todo o país.

Esses dados confirmam que, em que pese o plano represente um avanço no processo de reconhecimento dos direitos territoriais dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana e na implementação de políticas públicas voltadas a essas comunidades, as ações elencadas foram tímidas e sua execução ficou aquém do desejado.

Destaca-se ainda, que, o então o então Ministério dos Direitos Humanos, por meio da Secretaria Nacional de Políticas Públicas de Promoção da Igualdade Racial, em outubro de 2018, abriu consulta pública para opiniões, críticas e sugestões ao II Plano Nacional para Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana. Contudo, os sites oficiais não trazem dados sobre o resultado da consulta, tampouco o texto relativo ao plano em questão, o que denota uma fragilização na continuidade de políticas voltadas a essas comunidades.

Dessa forma, o I Plano representa avanço ao conceituar quem são os povos e comunidades de matriz africana, contextualizando suas demandas e propondo estratégias para superação das vulnerabilidades sociais vivenciadas por esses grupos. Contudo, emerge o desafio da implementação e continuidade de políticas públicas voltadas a essas comunidades, uma vez que a execução de políticas de direitos humanos depende do engajamento da sociedade civil e dos órgãos estatais.

A garantia dos direitos territoriais dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana não dependem apenas da formalização de tais direitos em legislações e planos de governo. Dependem, também, da existência de vontade política para a promoção. Desse modo, falar em implementação de políticas públicas e instrumentos de efetivação dos direitos humanos inclui a necessidade de vontade política dos poderes públicos (FARIAS, 2019, p.243).

6 Considerações finais

O novo padrão de poder mundial, que emergiu no processo de expansão imperial da Europa nas Américas, é marcado pela colonialidade e pelo eurocentrismo, culminando na elaboração do conceito de raça como instrumento de subjugação e dominação dos grupos sociais não europeus. Essa dominação estendeu-se não só no plano da objetividade, mas também no plano da subjetividade, designando os saberes, a cultura, a religiosidade dos povos

2 Dados relativos até o ano de 2018, data de publicação do documento.

colonizados em inferiores e primitivos.

Na realidade brasileira, essa colonialidade do poder se apresenta na classificação social dos povos originários e dos negros escravizados, associando-os a determinados papéis dentro da estrutura capitalista e culminando no racismo por denegação.

Assim, a ideologia do branqueamento da população brasileira e a ideia de mestiçagem, amplamente difundida pela classe dominante e pelos chamados cientistas dos séculos XIX e XX levaram à construção do mito da democracia racial, destacando a igualdade apenas na esfera formal.

Nesse cenário, forjaram-se representações negativas do povo negro e de tudo que fosse associado à sua identidade africana, destacando-se aqui as implicações da colonização na subjugação da cultura e religiosidade desse grupo.

Em contraposição a essa posição universalista racista, propõe-se a utilização do conceito de amefricanidade para designar o processo de formação da identidade dos povos de terreiro no Brasil. Assim, entende-se que o termo defendido por Lélia Gonzalez melhor se adequa à realidade dos povos colonizados nas Américas, reconhecendo a dinâmica múltipla e não estática de reinvenção desses grupos, marcada pela transmigração e pela cosmovisão africana, aliada ao diálogo cultural forçado com os povos originários.

A partir desse conceito, é possível libertar-se das amarras eurocêntricas de linearidade e imutabilidade da cultura africana, reconhecendo as múltiplas apresentações das comunidades de terreiro, e incorporação em sua ritualística de elementos indígenas e de outros grupos formadores da sociedade brasileira. Assim, é possível reconhecer que a identidade desses grupos é dinâmica e múltipla, consubstanciando verdadeiras amefricanidades.

A mobilização social realizada pelas comunidades de terreiro, principalmente durante a constituinte de 1988, culminou na elaboração de instrumentos jurídico-políticos de proteção dessa diversidade e dos territórios tradicionais de matriz africana. Contudo, em que pese o avanços delineados, a simples positivação de direitos não garante sua eficácia, sendo necessária mobilização social e poder político para estabelecer sistemas de garantias econômicas, sociais e jurídicas que comprometam as instituições nacionais e internacionais.

Governos de facetas antidemocráticas tem intensificado o discurso fundamentalista religioso cristão e implicado em retrocessos legais

e de políticas públicas destinadas às comunidades tradicionais de matriz africana.

Destaca-se que, em 27 de abril de 2021, o Deputado Federal Alceu Moreira da Silva (MDB-RS) propôs o Projeto de Decreto Legislativo 177/2021, que prevê a autorização ao Presidente da República para denunciar a Convenção 169 da OIT. Na prática, caso aprovado, o projeto implica na possibilidade de retirada da Convenção da ordem jurídica brasileira.

Ainda, encontra-se em processo de julgamento no Supremo Tribunal Federal a chamada tese do marco temporal, que tenta limitar a demarcação dos territórios indígenas às terras ocupadas por estes antes da promulgação da Constituição de 1988.

Enfrentar as consequências do colonialismo e do longo processo de destruição e valorização negativa das identidades negras e indígenas na sociedade brasileira implica também na emergência e defesa de categorias epistemológica decoloniais, que mais se adequem à realidade vivida por esses grupos sociais, como é o caso da categoria da amefricanidade proposta por Lélia Gonzalez.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Identidades, territórios e movimentos sociais na Pan-Amazônia*. In: MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo (org.). *Populações tradicionais questões de terra na pan-amazônia*. Belém: Associação de Universidades Amazônicas, 2006.

BRASIL. *Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana*. Brasília: [s.n.], 2013. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/plano_nacional_desen_sustentavel_povos_comunidades_trad_matriz_africana.pdf>. Acesso em 02 de agosto de 2021.

_____. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.

_____. *Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais*. Brasília: Presidência da República. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato20072010/2007/decreto/d6040.htm>. Acesso em 01 de agosto de 2021.

_____. *Decreto nº 10.088, de 05 de novembro de 2019. Consolida*

atos normativos editados pelo Poder Executivo Federal que dispõem sobre a promulgação de convenções e recomendações da Organização Internacional do Trabalho - OIT ratificadas pela República Federativa do Brasil. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2019/Decreto/D10088.htm#art5>. Acesso em 10 de agosto de 2021.

_____. *Ministério dos Direitos Humanos. Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. Comunidades tradicionais de matriz africana e povos de terreiro: segurança alimentar, nutricional e inclusão produtiva*. Brasília, 2018. 242 p.

CUNHA, Janine Nina Fola. *Conselho do povo de terreiro do estado do Rio Grande do Sul: protagonismo e ação política do movimento do povo de terreiro do Rio Grande do*

Sul. In: HOSHINO, Thiago de Azevedo Pinheiro; HEIM, Bruno Barbosa; GUIMARÃES, Andréa Letícia Cqarvalho (Orgs.) *Direitos dos povos de terreiro*. Salvador: Editora Mente Aberta, 2020. v.2. p.15-44.

DA SILVA, Leonardo Elias Luz. *Caminhos de Nzazi: a formulação do plano nacional de desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana*. 2019. 107 f. *Dissertação (Mestrado em Ciência Política) - Universidade Federal de São Carlos, São Paulo*.

FARIAS, Camilo de Lelis Diniz. *Direitos Humanos na Encruzilhada: os Desafios para a Efetivação da Cidadania Religiosa da Jurema Sagrada em Tempos de Conservadorismo*

Neoliberal. In: CALAÇA, Suelídia Maria; PEQUENO, Marconi Pimental; TAVARES, Alexandre Magno; ZENAIDE, Maria de Nazaré Tavares. (orgs.) *Direitos humanos, políticas públicas e educação em e para os direitos humanos*. João Pessoa: CCTA, 2019. p335-360.

FARIA, Arley Haley; SANTOS, Rosselvelt José. *Territórios de direitos culturais e étnicos das religiões de matriz africana em Uberlândia, MG*. *Mercator - Revista de Geografia da UFC, Fortaleza*, v. 7, n. 13, p. 19-27, 2008. Disponível em:

<<http://www.mercator.ufc.br/mercator/article/view/173>>. Acesso em 20 de agosto de 2021.

GONZALEZ, Lélia. *A categoria político-cultural de amefricanidade*. In: RIOS, Flavia; LIMA, Márcia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. p. 127-138.

HAESBAERT, R. *Identidades territoriais*. In: ROSENDHAL, Z. CORRÊA, R.

(Orgs.). *Manifestações da cultura no espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999, pp. 169- 190.

HALL, S. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis: Vozes, 1999.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1978.

ÔRÍ. *Direção de Raquel Gerber. Brasil: Estelar Produções Cinematográficas e Culturais*

Ltda, 1989, vídeo (131 min), colorido. Relançado em 2009, em formato digital. Disponível em: <<https://drive.google.com/file/d/1PBQutmbrgakx63IUUD8qOgIM2wKVID4n/view>> Acesso em: 20 de agosto de 2021.

QUIJANO, Anibal. *Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina*. In:

LANDER, Edgardo (Org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires, CLACSO, 2005, p.117-142. Disponível em: < http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf>. Acesso em 15 de agosto de 2021.

REIS NETO, João Augusto dos. *Terreiro e produção de epistemologias decoloniais:*

narrativas de um pesquisador filho de santo. *Revista docência e cibercultura*, Rio de Janeiro. v.5, n.2, p.98-127, maio/ago. 2021.

ARTIGO XVIII

HISTÓRIA DA LUTA PELA LIBERTAÇÃO DOS OBJETOS SAGRADOS AFROBRASILEIROS

JORGE SANTANA,¹

RESUMO:

O presente artigo conta a história vitoriosa recente da luta pela libertação dos objetos sagrados afro-brasileiros. A coleção de objetos sagrados foi fruto do racismo religioso, da perseguição às minorias religiosas e do racismo institucional. Depois de outras tentativas de reparação histórica e transferência da coleção, a campanha Liberte Nosso Sagrado conseguiu por meio da luta fazer justiça ao povo de terreiro e vencer o Estado brasileiro ainda racista.

O conjunto de objetos sagrados de matrizes africanas foi a principal exposição do Museu da Polícia Civil e recebeu o nome racista de coleção “Magia Negra”. A coleção foi formada durante a Primeira República (1889-1930) e na Era Vargas (1930-1945), em que as religiões afro-brasileiras eram criminalizadas em três artigos do Código Penal brasileiro de 1890². A criminalização era a base jurídica para as incursões policiais em terreiros, centros ou locais de culto em todo o Brasil. Na antiga capital federal os objetos sacros apreendidos pelos policiais eram enviados e armazenados na Repartição Central de Polícia, pois eles eram utilizados como provas de crime e contribuíam

¹ Jorge Amílcar de Castro Santana é formado em licenciatura em História pela UERJ-FFP, mestre em Ciências Sociais pela UERJ e atualmente Doutorando em Ciências Sociais pelo Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da UERJ. Participei da campanha como militante do movimento negro e assessor do deputado estadual Flávio Serafini.

² Os artigos 156, 157 e 158 do Código Penal criminalizavam as religiões afro-brasileiras. Esses artigos criminalizavam práticas nomeadas como baixa feitiçaria, curandeirismo, uso de talismã, xamanismo, sortilégios, cartomancia e prática ilegal da medicina. Os artigos previam pena de prisão de até 6 meses e multa que poderia chegar até 500 mil réis.

para sustentação da acusação contra os religiosos.

Esse processo de repressão à Umbanda e ao Candomblé perdurou até 1945, quando no fim da Ditadura do Estado Novo, a perseguição institucional chegou ao fim, a partir da emenda constitucional 3.218 aprovada e de autoria do Deputado Federal Jorge Amado, na Constituição brasileira de 1946. É importante ressaltar que a perseguição não ocorreu apenas no Rio de Janeiro, mas em diversos estados brasileiros. Apenas os estados citados a seguir preservaram os itens apreendidos: Bahia, Minas Gerais, Alagoas, Ceará, Pernambuco e Pará. Contudo, foram poucos os estados em que o material religioso apreendido foi preservado.

Desde 1890, a repressão contra as religiões afro-brasileiras ocorreu sendo responsável pela formação dessa coletânea de objetos ritualísticos até então concebidos apenas como objetos de crime. No final da década de 1930 foram tombados como objetos de valor artístico e passaram a ser expostos no Museu da Polícia. Portanto, a origem da coleção nasceu a partir da repressão, e os objetos de crimes coletados em batidas policiais foram transformados em objetos museológicos tempos depois.

A transformação dos objetos sacros apreendidos em objetos museológicos não ocorreu apenas no Rio de Janeiro, mas na Bahia, em São Paulo, em Pernambuco, no Ceará e em Alagoas. Nos dois primeiros, esse processo aconteceu a partir da Polícia, que era quem detinha o poder de guarda. No caso de Pernambuco, os objetos seriam jogados no lixo, mas foram salvos pelo escritor Mário de Andrade durante sua Missão de Pesquisas Folclóricas ao Nordeste. Foram levados para São Paulo, onde até hoje estão sob a tutela da Casa de Cultura de São Paulo.

Tanto na Bahia como no Rio de Janeiro foi a polícia civil quem conduziu o processo de museografia, já em Salvador a coleção sagrada apreendida pela polícia baiana passou a ser exposta no Museu Antropológico Estácio de Lima vinculado à Secretaria estadual de Segurança Pública, e no Rio ficou a cargo do Museu da Polícia Civil do Rio do Rio de Janeiro. Foram nesses dois estados onde nasceram processos de luta do povo de terreiro pela devolução, transferência ou repatriamento dos objetos ritualísticos.

A luta na Bahia iniciada nos anos 1990 só conseguiu a vitória plena em 2013, quando a coleção de objetos sagrados do candomblé baiano foram transferidos finalmente para o MAFRO (Museu Afro-brasileiro), da UFBA. No Rio de Janeiro, apesar terem acontecido diversas lutas desde a década de 1970, apenas em 2021 foi alcançada

a vitória. Ambas as lutas foram difíceis e árduas, apesar da injustiça e do desrespeito com que o sagrado era exposto. As instituições museológicas policiais não abriram mão de ter a posse dos respectivos acervos. Neste presente artigo irei me debruçar sobre a luta fluminense a qual tive participação.

No Rio de Janeiro, a luta foi reorganizada a partir de 2017,³, especialmente influenciada por palestras do escritor, professor de História e compositor Luiz Antônio Simas, que em suas palestras alertava: “ O maior acervo que nós temos de Arte Sacra Afro-brasileira pertence ao Museu da Polícia do Rio de Janeiro”,⁴ chamando atenção para a importância da coleção como para o tamanho da mesma. A insistência e liderança da Mãe Meninazinha de Oxum,⁵ em defender a libertação da coleção também foi outra inspiração fundamental. No início desse ano, junto ao mandato do deputado estadual Flávio Serafini, lideranças religiosas de matrizes africanas, do movimento negro e demais atores foi iniciada a campanha Liberte Nosso Sagrado.

A campanha não foi a primeira a intentar a liberdade do acervo sagrado. Outras ações já haviam tentado com o mesmo objetivo, porém sem conseguir a tão sonhada libertação, como o Grupo de Trabalho André Rebouças nos anos 70. O anúncio do lançamento da campanha no jornal O Globo não só deu visibilidade para a luta, como trouxe parceiros de grande importância como o pesquisador e historiador Arthur Valle da UFRRJ, que desenvolve uma pesquisa profunda sobre a origem dos objetos da coleção, entre outros atores que foram surgindo ao longo do tempo.

O prédio que sediou o museu, Palácio da Polícia situado na Rua da Relação número 40, no bairro da Lapa, é também motivo de uma dura disputa política. Esse prédio histórico em estilo neocolonial foi sede do DOPS,⁶ no período da Ditadura do Estado Novo e na Ditadura Civil Militar configurando como um dos centros de tortura, assassinato e outras violações dos direitos humanos contra opositores e críticos.

3 Não posso deixar de homenagear valorosos companheiros na luta: Mariana Medeiros, Viviane, Luiz Gustavo, Alana Mendonça, Pâmela Oliveira, Lucio SanFilipo, Thales Arcoverde, Fernando Sousa, Gabriel Barbosa, Luciene, Fernanda Pradal, Marha Pinheiro, Nathalia Fernandes, entre outros.

4 Disponível em : <<https://www.youtube.com/watch?v=Rg0W27phAas>>

5 Mãe Meninazinha de Oxum é descendente religiosa do Babalorixá Procópio de Ogun, que no ano de 1921 teve seu terreiro o Ilê Ogunjá, em Salvador invadido pela polícia e acabou sendo espancado e preso. Procópio por meio de seu advogado entrou na justiça reivindicando o artigo da Constituição de 1891 que garantia a liberdade religiosa no Brasil. Contudo, sua defesa não foi aceita pelo juiz. Sua prisão ficou famosa e virou até mesmo música.

6 O Departamento de Ordem Política e Social foi criado em 1924 com o propósito de combater crimes de ordem política e social. Contudo na ditadura do Estado Novo e na Ditadura civil-militar tornaram-se importantes centros de prisão, tortura e assassinato de opositores, críticos e demais pessoas consideradas como “inimigas” dos regimes autoritários.

Desta forma, o movimento de Filhos e Mães por Memória Verdade e Justiça, Ocupa Dops, Tortura Nunca Mais, entre outros, lutam há anos para que ali seja transformado em um museu dos Direitos Humanos.

A aproximação com esses movimentos sociais foi um grande ganho para campanha tanto em articulações como em aprender como enfrentar os grupos mais conservadores e refratários da Polícia Civil à transferência da coleção. Conhecer a história repleta de sangue e crimes do prédio onde ficava o museu, contribuía ainda mais para o nosso corolário de argumentos em defesa da libertação dos objetos sagrados, pois objetos sacros não podem ser exibidos em um lugar marcado pela tortura e a morte.

A coleção era a única tombada do Museu, tendo sido o primeiro tombamento etnográfico do IPHAN, no ano de 1938. Segundo os dados do tombamento, são 200 objetos sagrados desde roupas, assentamentos, imagens, fios de conta, instrumentos musicais e demais objetos utilizados nos rituais. Uma parte da coleção foi perdida em um incêndio ocorrido no museu no final da década de 1990. Contudo, nunca foi feito um levantamento de quais objetos foram perdidos.

A soma dos diversos atores, apesar de contribuírem para a força da campanha, também era motivo de críticas e divergências. Desde o primeiro momento, apresentou-se a divisão de para onde deveriam ir objetos após a libertação. Essa questão não se apagou e ainda é suscitada por alguns religiosos. Enquanto uma parte defendia que a coleção deveria ter como destino um terreiro ou ir para diversos terreiros, outra ala defendia que a coleção deveria ser acondicionada em outro museu, onde os religiosos pudessem ter participação ativa na gestão daquilo que eles consideram como proprietários.

Um segundo ponto de questionamento foi o nome da campanha, que no seu início foi intitulada de “Liberte os Orixás”. O nome foi alvo de duras críticas. A primeira delas porque orixá é o nome das divindades cultuadas no candomblé Ketu ou Nagô, nunca estiveram presos e nunca poderão ser presos. Portanto, configuraria uma ofensa sem tamanho o nome, por mais que fosse para chamar atenção para a luta. A segunda crítica foi a de que o nome não agregaria todas as nações de Candomblé, pois apenas a nação Ketu cultua os Orixás.

7 Em São Paulo a antiga sede do DOPS, no bairro Santa Efigênia foi transformado em Memorial da Resistência em São Paulo.

8 A questão sobre a devolução dos objetos aos terreiros esbarra no tombamento. Segundo especialistas para tal medida seria necessário que a coleção fosse destombada. O que só poderia ser realizado pelo presidente da República do Brasil, configurando dessa forma um difícil impedimento.

A nação Congo Angola cultua os Nkiquices e a nação Jeje cultua os Voduns. Diante das críticas e em meio a reunião nasceu como solução o nome Liberte Nosso Sagrado.

Essa mudança de nome ocorreu na reunião feita com o movimento negro, lideranças religiosas e demais apoiadoras no auditório da Alerj, em maio de 2017. A reunião foi o lançamento da campanha e logo em seguida foi lançada uma página da campanha Liberte Nosso Sagrado na rede social Facebook, por onde passamos a colocar reportagens, informações e novidades sobre a luta. Também foram feitas panfletagens de divulgação da campanha em diversos locais de concentração da negritude na capital fluminense. Nesses locais, as pessoas sempre manifestavam surpresa com a existência da coleção e o fato da mesma ainda estar sob tutela da polícia.

O Museu Nacional apresentava-se como uma opção valorosa e de grande importância por ser um dos maiores do Brasil e estar vinculado a uma universidade pública, o que garantiria não só a conservação como um trabalho sério de pesquisa, e por último, por estar nesse museu o acervo de objetos sagrados que foram apreendidos durante o Império (1822-1889), a coleção “KumbuKumbu: África, Memória e Patrimônio”, pois a perseguição não teve início na República, mas desde os tempos imperiais a Polícia da Corte também atuava na repressão¹⁰. Desta forma, o museu poderia reunir duas coleções que poderiam criar uma linha histórica densa do racismo religioso e a repressão do Estado à religiosidade de matriz africana.

Uma das primeiras iniciativas da campanha Liberte Nosso Sagrado foi uma mobilização para pessoas que apoiavam a causa tirar uma foto segurando o cartaz com o nome da campanha. A iniciativa mobilizou desde figuras públicas, como o ator Lázaro Ramos, a jornalista Flávia Oliveira, o ator Antônio Pitanga, o ator Humberto Carrão, o pastor evangélico Henrique Vieira, a escritora Conceição Evaristo, passando por militantes, lideranças religiosas de matriz africana, candomblecistas, umbandistas, professores, simpatizantes, parlamentares e religiosos católicos, evangélicos, entre outros. Essa ação ajudou na mobilização e divulgação da campanha por meio da hashtag #LiberteNossoSagrado.

Ao longo do ano, a campanha desenvolveu diversas ações de divulgação, como panfletagens, participação de mesas de debate, artigos na imprensa carioca e fluminense, reportagens e venda

9 A coleção KumKumbu era formada por objetos sagrados do Candomblé que foram apreendidos pelas Polícia da Corte durante o Brasil Império (1822-1889). A coleção estava no Museu Nacional, mas foi vitimada pelo incêndio que atingiu a instituição em outubro de 2018.

das camisas com a logo da campanha Liberte Nosso Sagrado. Participamos junto com o movimento Ocupa Dops de um ato que circulou pela Lapa e terminou em frente ao Museu da Polícia Civil (Antiga sede do DOPS), em julho de 2017¹⁰. Todas essas iniciativas buscavam a divulgação. A venda de camisas serviu para arrecadar recursos financeiros para realização do filme. As cenas do filme “Nosso Sagrado” foram gravadas no segundo semestre do ano, em especial em terreiros que participavam ativamente da campanha.

Antes da realização da audiência pública, foi realizada a diligência na sede do museu da Polícia Civil para constatar qual era o real estado de conservação da coleção. A diligência foi aprovada pela comissão de Direitos Humanos da Alerj, presidida na época pelo deputado estadual Marcelo Freixo. No dia 21 de agosto de 2017¹¹, um grupo de pesquisadores, membros da campanha Liberte Nosso Sagrado, Mãe Luíza de Nanã, uma técnica do IPHAN e os deputados estaduais Marcelo Freixo e Flávio Serafini realizaram a diligência. O clima não era dos mais amenos, o incômodo dos policiais responsáveis pelo museu era nítido.

Desde o fechamento do museu¹², os objetos sagrados foram acondicionados em 52 caixas de papelão e estavam armazenadas em uma sala pequena no segundo andar de um dos prédios da sede da corporação. Após uma lista apresentada com os itens contidos em cada uma das caixas numeradas, foi estabelecido um impasse, pois uma das caixas que foi escolhida para ser aberta continha um objeto sagrado, o qual as pessoas não iniciadas no Candomblé não poderiam ver, nem sequer tocar. O delegado e diretor do museu ao ouvir a Mãe Luíza chamar atenção para esse preceito a interpelou dizendo que aquilo era bobeira, deslegitimando sua autoridade religiosa e seu conhecimento ancestral. Depois da situação, foi escolhida outra caixa para ser aberta. Nessa caixa continha duas imagens de santos católicos e uma de caboclo. Na abertura da caixa, uma traça pulou de dentro dela.

Segundo a própria técnica do IPHAN, as condições não eram as melhores, pois não havia controle de temperatura e nem de umidade, as caixas estavam empilhadas uma em cima da outra, não havia

10 Disponível em: < <https://cbn.globoradio.globo.com/media/audio/99975/manifestantes-pedem-quepredio-do-antigo-dops-seja.htm>>. Acessado em: 19 de janeiro de 2022.

11 Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/rio/equipe-do-iphan-vistoria-artigos-de-religoes-afro-apreendidos-no-seculo-passado-pela-policia-21730393>> Acesso em: 19 de janeiro de 2022.

12 O prédio histórico do museu foi fechado em 2010, devido a problemas de infraestrutura. Desde então o acervo está guardado em salas que ficam na sede da polícia civil, no mesmo terreno.

refrigeração na sala, e por último, as caixas eram para transporte e não para acondicionamento permanente dos objetos. Numa avaliação feita pelo grupo presente não seria uma boa estratégia abrir mais caixas, pois havia um temor de que danos anteriores ao acervo pudessem ser atribuídos pela polícia à diligência. Dessa forma, apenas uma caixa foi aberta e depois a diligência foi encerrada.

A diligência nos trouxe dois avanços: o primeiro era constatar que as condições de conservação do acervo eram de fato inadequadas, sendo acondicionadas em caixas de transporte e sem as condições determinadas pela técnica de conservação de acervos museológicos. O laudo da diligência foi publicado no Diário Oficial do estado do Rio de Janeiro. O segundo avanço foi a lista entregue pelo diretor do museu, que continha a descrição de todos os objetos e em que caixa cada um estava localizado. Essa lista foi de grande importância, pois em ofícios anteriores enviados para a instituição não tivemos acesso a uma lista de itens do acervo atualizada, o que a polícia negava em fornecer ou enviava listas antigas e defasadas.

Diante dessa lista, tínhamos um material o qual poderíamos ter uma visão mais clara sobre quais objetos estavam no museu e quais aqueles, que por diversas questões, desapareceram. A reportagem no jornal O Globo sobre a diligência contribuiu para a disputa da opinião pública e para pressão pela libertação do acervo sagrado. O próximo passo era a construção da audiência pública, considerado até então como principal instrumento de pressão para a campanha Liberte Nosso Sagrado.

No processo de construção da audiência pesquisamos outros casos de objetos museológicos devolvidos aos povos tradicionais e de terreiro. Nos deparamos com o caso da coleção sagrada baiana que esteve durante anos expostas no Museu Antropológico Estácio de Lima ou também conhecido como Museu do IML baiano¹³. Uma parte da coleção é oriunda do acervo do médico eugenista Nina Rodrigues¹⁴, e a maior parte é fruto das apreensões realizadas pela polícia baiana nas batidas policiais em terreiros. O movimento de terreiros na Bahia na década de 1990 se organizou e lutou pela retirada do acervo do museu. Foi uma batalha dura e árdua.

Ao consultarmos livros, artigos, reportagens e até mesmo ao

13 Esse é o mesmo museu, onde ficaram expostas as cabeças de Lampião e Maria Bonita.

14 O médico, antropólogo e pesquisador Nina Rodrigues por anos fez pesquisas na área racial e cultural. Suas teses ficaram famosas por defender a eugenia e o racismo científico que estavam em voga na época. Sobre as religiões afro-brasileiras o médico baiano defendia que as incorporações eram fruto de doenças mentais da raça negra.

entrarmos em contato com pessoas¹⁵, que estiveram na frente na luta, constatamos que um dos pontos cruciais para o sucesso do caso baiano foi uma representação feita ao Ministério Público da Bahia, que resultou em uma decisão judicial determinando a transferência do acervo do museu Estácio de Lima para o Museu da Cidade de Salvador de responsabilidade da prefeitura soteropolitana. A disputa ainda perdurou por uma década, até que em 2012, com uma decisão do governador baiano finalmente o acervo chegou ao seu ponto final, o MAFRO/UFBA.

Dessa forma, a via judicial para libertação do acervo nos acendeu como um caminho viável para conquistarmos a tão sonhada libertação do sagrado. A assessoria jurídica do mandato do deputado Flávio Serafini juntamente com a Comissão de Direitos Humanos da OAB-RJ redigiram a peça da representação ao Ministério Público Federal, reivindicando a transferência do acervo sagrado do Museu da Polícia Civil para um novo museu, ainda não especificado na peça jurídica.

A representação de 10 páginas aborda a história da coleção, como ela foi formada a partir da violência institucional do estado brasileiro contra as religiões afrobrasileiras. Reforçando que naquele período a constituição vigente no Brasil estabelecia a liberdade religiosa para todas as religiões. Contudo, devido ao racismo estrutural brasileiro, as religiões de matrizes africanas eram perseguidas com base em três artigos do código penal, e a coleção sagrada era resultado desses artigos inconstitucionais do Código Penal.

A peça jurídica defendia a imediata transferência do acervo sagrado, devido às péssimas condições de conservação em que se encontrava, já que desde antes do fechamento do Museu da Polícia Civil (2010) a exposição não era exposta. Segundo informações, a exposição deixou de ser exibida em 1999, provavelmente por motivos de intolerância religiosa, pois no mesmo ano, tomou posse o primeiro governador evangélico no estado do Rio de Janeiro¹⁶. Concomitante à forma pejorativa e racista como a coleção era nomeada pela alcunha de “Magia Negra”, apontando todos os problemas de conservação e acondicionamento do acervo constatados na diligência realizada no mês de agosto. Ressaltando que o acervo é o primeiro tombamento

15 Rafael Soares, antropólogo, oga do terreiro Casa Branca e diretor executivo da ONG Koinonia foi de grande importância para a campanha Liberte Nosso Sagrado. Pois, ele participou da luta pela recuperação dos objetos sagrados na Bahia. Como ele passou a morar no Rio de Janeiro na época da campanha e foi de grande ajuda para trazer informações sobre os caminhos e desafios da luta dos terreiros baianos.

16 Em 1999, Antony Garotinho após ser eleito assumiu o cargo de governador pelo estado do Rio de Janeiro, ele foi o primeiro governador evangélico do estado.

etnográfico do Iphan e, portanto, um patrimônio material do estado brasileiro.

O argumento era em defesa da reparação histórica aos povos de matrizes africanas vitimadas pela perseguição aos cultos, mais uma vez em um período em que todas as religiões estavam salvaguardadas pela constituição e gozavam de plena liberdade. Desta maneira, apontando que a transferência da coleção era também uma forma do Estado brasileiro reparar de alguma forma os praticantes do Candomblé e da Umbanda pelos anos em que foram vitimados pelo racismo religioso do Estado brasileiro.

Por último, a representação utilizou o caso baiano como uma jurisprudência, ou seja, na Bahia, a transferência se deu a partir de uma representação feita ao Ministério Público e continha, em suma, basicamente os mesmos argumentos da representação do Liberte Nosso Sagrado. No caso baiano, o resultado da decisão judicial foi favorável ao povo de terreiro. O exemplo cabia como uma luva, como jurisprudência que deveria ser seguida também pela justiça do Rio de Janeiro.

Naquela altura, a representação ganhava um peso importante na luta. Devido a representatividade das pessoas que a assinaram. Foi assinada pelos seguintes requerentes: Mãe Meninazinha de Oxum, Mãe Luízinha de Nanã, Mãe Flávia Pinto, Tata Songhele, Pai Adailton de Oxóssi, deputado Flávio Serafini, deputado estadual Marcelo Freixo, deputado estadual Eliomar Coelho, deputado federal Wadih Damous, vereador Renato Cinco, vereador Tarcisio Mota, vereadora Marielle Franco, Marcelo Chalreo presidente da comissão de direitos humanos da OAB, Luciene Lacerda do Gelédes e Fernanda Pradal do movimento de Memória Verdade e Justiça.

No dia 9 de agosto de 2017, dia da entrega da representação, foi realizada uma pequena reunião¹⁷, na sede do Ministério Público Federal, quando o procurador Renato Machado recebeu. Foram feitas algumas falas sobre a importância do documento e sobre a necessidade da transferência da coleção e da necessidade de uma reparação histórica ao povo de terreiro. Diante desse passo importante demos início para a preparação da audiência pública na Alerj, que até então seria o principal palco de enfrentamento com a Polícia Civil, que era contrário à reivindicação da campanha Liberte Nosso Sagrado.

Em outra frente, o deputado estadual Flavio Serafini protocolou

17 Disponível em: < <https://www.oabRJ.org.br/noticias/oabRJ-pede-ao-mpf-resgate-objetos-sagrados> > Acessado em: 19 de janeiro de 2022.

um pedido de abertura de uma audiência pública na comissão de Direitos Humanos em maio de 2017. Em seguida, o deputado estadual e presidente da comissão de Cultura Zaqueu Teixeira também deu entrada em um pedido para uma audiência com a mesma temática. O segundo pedido causou uma grande preocupação nos membros da campanha, pois o deputado Zaqueu era delegado licenciado e foi chefe da Polícia Civil. Portanto, por motivos corporativos seria contrário a libertação dos objetos sagrados. Um clima de desconfiança tomou conta do ar.

O deputado estadual Carlos Minc, aliado da campanha, também ingressou com um pedido de audiência do mesmo tema, pela comissão que presidia a de Combate às Discriminações, porém favorável à demanda da campanha. O cenário seria tenso com uma audiência pública a ser realizada com três comissões distintas e até aquele momento, com a presença de um membro claramente contrário à reparação histórica ao povo de matriz africana. O cenário estava bem complexo, mas a montagem dos convidados com direito à fala era favorável em sua maioria ao povo de terreiro.

O contexto político em que a audiência foi realizada era difícil e de extrema delicadeza, pois na segunda metade do ano, na região metropolitana do Rio de Janeiro, teve um aumento vertiginoso de casas de Axé que eram invadidas, destruídas e expulsas por “traficantes de Jesus”¹⁸. O objetivo desses traficantes de drogas ilícitas é expulsar as religiões afro-brasileiras dos seus territórios de domínio, por considerarem tais religiões como origem do mal. Um caso repercutiu, tornando-se tema do programa televisivo Fantástico e, conseqüentemente, um tema nacional. Uma Yalorixá¹⁹ teve seu terreiro invadido por traficantes em Belfort Roxo, tendo sido obrigada a quebrar os seus objetos sagrados, enquanto era filmada, xingada e ameaçada por seus agressores. A violência e medo foram tão profundos, que a Yalorixá vitimada teve de morar alguns meses fora do país.

A mesma Polícia Civil, que negava devolver ao povo de terreiro os objetos sagrados que foram apreendidos e expostos com o nome de “Magia Negra” há anos, era a mesma instituição que não tinha respostas e muito menos um plano de ação para combater

18 Os traficantes de Jesus são criminosos que se converteram a igrejas evangélicas neopentecostais e a partir da conversão passaram a perseguir, proibir e expulsar terreiros de Umbanda e Candomblé situados em suas áreas de domínio. Esse fenômeno no Rio de Janeiro é registrado desde a década de 1990 e teria sido iniciado pelo traficante Fernandinho Guarabu, que dominou durante anos a favela do Dendê, na Ilha do Governador.

19 Disponível em: < <https://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/video-registra-trafficante-obrigando-maede-santo-a-quebrar-imagens-em-um-terreiro-da-baixada-fluminense.ghtml> > Acessado em: 19 de janeiro de 2022.

os terreiros expulsos e depredados por traficantes de Jesus. Além disso, o mesmo Estado não garantia o artigo 72 inciso terceiro da Constituição, que assegurava a plena liberdade religiosa para todas as religiões. O Estado que no passado invadia os terreiros, era o mesmo que naquele momento não movia esforços para combater a violação da liberdade religiosa de candomblecistas e umbandistas, o que nos deixava desanimados com uma vitória.

Com a audiência agendada para o dia 19 de setembro de 2017²⁰, teve início a montagem dos convidados com direito a fala entre os membros dos gabinetes dos deputados das três comissões. Foi apenas nesse momento, em contato com assessoria do deputado Zaqueu Teixeira, é que soubemos que ele tinha mudado de posição e agora passava a defender a reparação histórica para o povo de terreiro. A configuração de uma grande audiência pública contribuiu ao nosso favor, pois dos 24 convidados, apenas o dois eram contrários à transferência da coleção, sendo, justamente, os dois representantes da Polícia Civil.

A audiência foi realizada no auditório Senador Nelson Carneiro da Alerj. Mesmo sendo na parte da manhã, o espaço ficou lotado com a presença de muitos umbandistas, candomblecistas e simpatizantes da religião e da campanha. O fato da audiência ter acontecido depois da Caminhada da Intolerância Religiosa, onde membros da campanha fizeram uma intensa panfletagem, contribuiu para a presença massiva. A campanha Liberte Nosso Sarado levou três ogãs e seus tambores tocaram e cantaram cantigas de candomblé em três oportunidades.

Ao todo foram os religiosos Babalawô Ivanir dos Santos, Mãe Menininha de Oxum, Mãe Flávia Pinto, Pai Adailton de Oxóssi, Mãe Luizinha de Nanã e Tata Songhele, que fizeram falas contundentes, reforçando a necessidade de saída da coleção do museu policial, da reparação ao povo de terreiro e da reparação histórica. Outras instituições também corroboraram no mesmo sentido em favor da causa, como: Ordem dos Advogados do Brasil, a Defensoria Pública da União, a Defensoria Pública Estadual e o Procurador Renato Machado do Ministério Público Federal. A diretora do Museu Nacional da UFRJ também fez uma fala apontando o seu museu como uma possibilidade de destino para o acervo sagrado.

Os deputados presentes, tanto os presidentes de comissão como os membros, também defenderam a transferência da coleção sagrada.

20 Disponível em: <https://www.alerj.rj.gov.br/Visualizar/Noticia/41344?AspxAutoDetectCookieSupport=1> Acessado em: 19 de janeiro de 2022.

A defesa também foi seguida pelo secretário estadual de cultura, o deputado estadual licenciado André Lazaroni. Os representantes da Superintendência Estadual de Museus e do IPHAN também tiveram posições favoráveis à campanha Liberte Nosso Sagrado. As únicas posições contrárias e resistentes foram do delegado Gilbert Stivanelo, da Delegacia de Combate a Crimes de Racismo e Intolerância e do delegado e diretor do museu da Polícia Civil, Ciro Advincula.

O primeiro foi mais democrático, mas defendeu ainda a permanência da coleção na instituição policial e sinalizou uma possibilidade de transferência, porém com muitas ressalvas e que necessitaria de diálogo. O segundo, diretor do museu por mais de 30 anos, foi reticente em defender a permanência da coleção na instituição, afirmou que os objetos sagrados não eram mais tratados como provas de crime e argumentou que objetos museológicos só foram transferidos de museus no período do nazismo²¹. Essa nota da Associação de Amigos do Museu da Polícia Civil é a síntese da fala do diretor do museu:

COLEÇÃO DE CULTOS AFRO-BRASILEIROS - NOTA DA AAMPOL

A AAMPOL - Associação de Amigos do Museu da Polícia Civil

INFORMA:

O MUSEU, órgão de natureza cultural, preserva há cem anos um precioso acervo de peças originárias dos cultos afro-brasileiros, que lhes foram confiadas em razão das suas atribuições e competências museológicas.

Esse acervo encontra-se muito bem conservado, foi tombado no IPHAN por iniciativa do Museu e existe até os nossos dias graças aos cuidados dispensados para a sua preservação e esse fato nunca foi contestado.

Ultimamente grupos políticos, na ânsia de se promoverem, têm usado de falsos argumentos para distorcerem a realidade com ridículas notícias de “aprisionamento” das peças, má conservação ou seu desaparecimento. Lamentável, mas próprio da política.

Entretanto, deve ser entendido que o Museu COM JUSTO DIREITO continuará a preservar e expor essa Coleção de grande valor cultural e etnográfico cumprindo a sua finalidade e a serviço da sociedade.

Finalmente, PARA QUEM NÃO SABE, peças e coleções dos acervos

21 Uma das hipóteses sobre a resistência da polícia civil e libertar o acervo sagrado era relacionada a posse do prédio em que é sede do museu e foi o DOPS no período da ditadura civil-militar. Segundo essa hipótese o acervo sagrado era o mais importante do museu e a perda do mesmo isso provocaria um enfraquecimento do museu. E logo uma maior fragilidade na defesa da polícia civil em impedir que o prédio fosse transformado em museu dos direitos humanos.

dos museus no mundo civilizado NÃO SE TRANSFEREM. A última vez que isso ocorreu foi sob a dominação nazista na Europa.

Após 2h e 20 minutos chegou ao fim com um encaminhamento de consenso, que não atendia a demanda da campanha Liberte Nosso Sagrado. A formação de um grupo de trabalho formado por parlamentares da Alerj, membros do Judiciário, da Secretaria de Cultura, do movimento negro e lideranças religiosas para definir um destino para o acervo sagrado das religiões afro-brasileiras.

A primeira reunião do grupo de trabalho ocorreu mês e meio após a audiência pública, com pouca adesão. Participaram: a polícia civil representada pelo delegado Gilbert Stivanello, um representante da OAB, um representante da defensoria pública estadual, um representante da defensoria pública da União, assessores dos mandatos estaduais, o deputado Flávio Serafini e dos representantes dos povos de terreiro. Devido a uma fala complexa e superficial do delegado, a reunião entrou em uma discussão e nenhum encaminhamento concreto foi aprovado, paralisando o organismo criado em sua primeira reunião.

Ainda no final do ano de 2017, a campanha Liberte Nosso Sagrado efetuou sua última grande ação do ano: o lançamento do documen-

tário “Nosso Sagrado” no Circo Voador²², produzido pela Quipróco Filmes, dirigido por Gabriel Barbosa, Fernando Sousa e Jorge Santana. O lançamento do filme, que aconteceu no Circo Voador, foi um grande evento que reuniu mais de mil pessoas para assistir a estreia do filme. Após a exibição, foi realizado um debate sobre racismo religioso e a luta pela reparação histórica dos objetos sagrados, com a participação de Mãe Meninazinha de Oxum, Mãe Flávia Pinto e Pai Adaiton de Oxóssi.

O segundo ano da campanha não começou fácil. Além de todos os desafios e dificuldades da luta, uma das grandes apoiadoras e entusiastas da campanha foi vítima de um atentado político. A vereadora do Rio de Janeiro, Marielle Franco do Psol, foi barbaramente assassinada juntamente com o seu motorista Anderson, em março de 2018, quando retornava de uma atividade política. A violência do

22 Sinopse: O documentário investiga a perseguição contra o Candomblé e a Umbanda. Religiões criminalizadas na Primeira República e na Era Vargas. Entre 1890 e 1946, mais de 500 objetos foram apreendidos pela polícia do Estado do Rio de Janeiro. Os objetos sagrados foram expostos como “Museu Magia Negra” e permanecem por cerca de cem anos sob a posse do Museu da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro. A partir da fala dos religiosos, pesquisadores e militantes do acervo sagrado afrobrasileiro e a luta pela sua libertação

crime, o atentado político e todas as fakes news sobre a parlamentar tornavam o cenário ainda mais desalentador. A vereadora²³, além de ser uma das signatárias da representação feita pela campanha ao Ministério Público, era uma das vozes mais ativas no combate ao racismo religioso.

O contexto político tornou-se ainda mais complexo, quando em fevereiro do mesmo ano o presidente Michel Temer decretou, ao fim do carnaval, a intervenção federal na Segurança Pública do Estado do Rio de Janeiro. Desta forma, por um período de um ano as forças da segurança pública do estado fluminense estariam sob a tutela e comando do governo federal. Se a negociação com a polícia civil e o governo estadual já não era fácil, com a intervenção não nutríamos esperança de uma mudança na posição contrária a libertação da coleção. Em especial, porque grande parte dos nomeados para comandar a intervenção eram de generais do exército brasileiro. Para dificultar mais ainda a luta, o Museu Nacional, primeira opção de instituição para receber a coleção, sofreu um incêndio de grandes proporções.

No ano de 2018, a campanha decidiu por uma nova iniciativa para mobilizar as pessoas em busca de uma saída para a libertação. A ideia foi fazer um abaixo assinado pelo povo de terreiro, pelos terreiros de religiões de matriz africana, em favor da libertação da coleção sagrada. E também a reivindicação da alteração do nome da coleção de “Magia Negra” para “Sagrado afro-brasileira”. A ressignificação do nome representava alterar o caráter racista e pejorativo com que a coleção foi tratada durante anos²⁴. A ideia vem de um dos argumentos rotineiramente utilizados pela Polícia Civil de que as pessoas de terreiro não eram favoráveis a tal medida. Outro argumento era de que não havia um consenso entre o povo de Axé sobre qual deveria ser o destino final.

O abaixo assinado foi distribuído principalmente entre lideranças de terreiro para colherem nos seus terreiros as assinaturas. A iniciativa não ficou circunscrita apenas às casas de Axé do Rio de Janeiro, mas como de muitos outros estados, reunindo um número significativo de assinaturas, combatendo o argumento da polícia de que não havia

²³ No final do ano de 2017, o mandato de Marielle Franco fez uma cerimônia intitulada #novembronegro para homenagear lideranças das religiões afro-brasileiras na Câmara de Vereadores entre elas duas que faziam parte da campanha Liberte Nosso Sagrado: Mãe Flávia Pinto e Pai Adailton de Oxóssi. E convidou também a campanha Liberte Nosso Sagrado para fazer uma fala e levantar a bandeira da luta pela reparação histórica.

²⁴ Alguns estudiosos e religiosos questionavam que o nome Magia Negra não era necessariamente um nome pejorativo, logo poderia ser mantido. O que deveria ser ressignificado é a representação racista que tal expressão adquiriu no Brasil.

unidade entre os povos de terreiro. No dia 21 de agosto de 2018, em uma reunião na sede do IPHAN no Rio de Janeiro, entregamos as assinaturas reivindicando a alteração do nome da coleção, o que foi protocolado no órgão.

Em 2018 por meio do deputado Flavio Serafini foi agendada uma reunião com o chefe da Polícia Civil do Rio de Janeiro, o delegado Rivaldo Barbosa. A reunião tinha como objetivo apresentar a ele a demanda da campanha pela libertação da coleção sagrada. Na reunião estavam presentes Mãe Meninazinha de Oxum, Mãe Flávia Pinto, Tata Songhle, Mãe Luizinha de Nanã, Pai Adailton de Oxóssi, dentre muitos outros participantes da campanha. A reunião ocorreu no dia 23 de agosto de 2018 e foi no último andar da sede da Polícia Civil em uma sala ampla, às 9h da manhã²⁵.

Todos os membros da campanha estavam presentes aguardando a chegada do chefe da Polícia Civil, quando adentraram na sala, os delegados membros da direção. Os delegados se apresentaram e disseram que a reunião seria com ele, pois o chefe da polícia estava ocupado em outra reunião. Logo teve início uma revolta com a demora, porém os religiosos se colocaram de forma reticente e defenderam que aguardariam a presença do mesmo para realização da reunião.

Após uma hora de espera o chefe da Polícia Civil chegou na sala, pediu desculpas, alegou que estava muito ocupado naquele dia, devido a uma guerra de traficantes na favela do Jacarezinho. Mãe Meninazinha de Oxum foi a primeira a falar, dissertou sobre há quantos anos ela estava lutando pela devolução dos objetos sagrados e da necessidade de que a polícia pudesse realizar, de uma vez por todas, a reparação histórica. Em seguida, ela se levantou e entregou ao delegado Rivaldo Barbosa as centenas de assinaturas em defesa da libertação. Em seguida os demais religiosos fizeram falas no mesmo sentido, reivindicando a mesma demanda. Também foi apresentado o Museu da República como destino para a coleção sagrada.

O delegado Rivaldo Barbosa recebeu as assinaturas, disse que não haveria problema em liberar o acervo sagrado e que ele mesmo encaminharia essa demanda. Pediu desculpas por não ficar mais tempo, pois precisava sair para resolver os problemas de violência que assolavam a cidade naquele dia. A reunião se encerrou e a

²⁵ Disponível em: < <https://blogs.oglobo.globo.com/ancelmo/post/acervo-de-objetos-sagrados-deterreiros-vai-enfim-deixar-o-museu-da-policia-e-ser-exposto.html> > Acessado em: 19 de janeiro de 2022

delegada que o auxiliava se comprometeu em enviar uma cópia da ata da reunião com a descrição do assunto abordado e com o compromisso da transferência da coleção sagrada.

A saída após a reunião foi de uma efusiva alegria, apesar da desconfiança de que de fato, a promessa feita seria de fato cumprida. De qualquer maneira, aquela reunião foi a primeira vez em que um representante da corporação, no caso a mais alta autoridade, se comprometia publicamente com a transferência dos objetos sagrados, o que ainda não havia ocorrido em tantos anos de luta e reivindicação dessa demanda. Ainda na frente do prédio fizemos um acordo de não publicar nas redes sociais sobre a reunião até que tivéssemos em nossas mãos a ata da reunião, documento que ratificaria a promessa feita.

A tão sonhada ata da reunião durante meses não foi enviada para a campanha Liberte Nosso Sagrado e sem esse documento não teríamos nenhuma prova material da promessa acordada pelo chefe da polícia civil. Ao final do ano, com a eleição do governador do Rio de Janeiro, Rivaldo Barbosa deixou de ocupar o cargo. Sem que cumprisse com a promessa feita para os membros da campanha na reunião. A ata só foi enviada de fato, quando acionamos o procurador Renato Machado. Após o envio de um ofício do MPF à corporação, foi finalmente enviada a ata da reunião em que a Polícia Civil assumia o compromisso de transferência.

No mesmo caminho, a representação ao Ministério Público Federal avançou e tornou-se um inquérito civil número 1.30.001.0034 682017-16. Dessa forma a luta judicial avançava e gerava uma pressão na corporação. O inquérito e os documentos exigidos pelo MPF foram fundamentais para conhecermos melhor a coleção até então desconhecida de grande parte dos religiosos e até mesmo de pesquisadores, que trabalhavam há anos com o tema. Um vultuoso número de documentos, fotos, lista de objetos e demais ofícios foram anexados. Desta forma conseguimos ter um diagnóstico mais claro do processo em que se deu com objetos desde 1938 até o presente momento.

Numa segunda frente, a pressão se deu a partir de uma fiscalização e catalogação da coleção por meio do IPHAN e da Superintendência estadual de museus com a coleção dos objetos sagrados. O que era uma demanda da campanha desde os primeiros dias, que não foi efetivada devido a dificuldade de comunicação com o órgão federal. A ação consistiu em fotografar, catalogar e mensurar os objetos sagrados uma vez por semana em uma sala anexa na sede da Polícia

Civil.

Membros da campanha Liberte Nosso Sagrado acompanharam durante as três primeiras ações, depois foram proibidos pelo IPHAN de participar. Segundo o órgão federal, tratava-se de uma ação técnica, desta forma não cabendo a participação de pessoas fora do corpo técnico. Nos dias em que a campanha acompanhou foram constatados problemas seríssimos como os atabaques estavam guardados de cabeça para baixo, um assentamento que estava sem algarizar na base, entre outros problemas de conservação. Ao final da ação conhecemos pela primeira vez um número atualizado dos itens da coleção, que são 520. Todos foram fotografados e devidamente catalogados e inseridos no sistema de catalogação do federal e estadual.

No ano de 2019, o contexto político não era dos melhores, com a eleição de uma forte bancada conservadora, como também um governador fluminense de extremadireita. Contudo, a campanha seguiu em frente e em maio de 2019 fizemos uma reunião de membros da campanha com o professor e então diretor do Museu da República Mário Chagas e demais servidores da instituição. Nessa reunião foi ratificado o compromisso do museu em receber a coleção. O diretor fez questão de reforçar que só receberia com anuência dos religiosos, que para ele são os reais proprietários da coleção. Além do estabelecimento de um comitê gestor de religiosos de matriz africana para participarem ativamente de todas as decisões relacionadas ao acervo sagrado. Desta forma, o diretor fundava uma guarda compartilhada da coleção sagrada junto ao povo de terreiro, fato inédito se tratando em povos de matriz africana, no Brasil.²⁶

No ano de 2018, a campanha realizou um cine debate com o filme “Nosso Sagrado” para estudantes do curso de Ciências Sociais da faculdade Fundação Getúlio Vargas do Rio de Janeiro. Ao final da atividade um senhor chamado Levi veio falar comigo e Mariana Medeiros sobre a possibilidade de conseguir um diálogo com militares do Exército do gabinete de intervenção federal da segurança pública. Mantemos contato com ele até que ele nos informou da data da reunião, no Centro de Comando e Inteligência no bairro da Cidade Nova, no centro da capital fluminense.

Fomos eu e Mãe Flávia Pinto, acompanhados de Levi que intermediou o agendamento da reunião. Sentamos em uma sala no segundo andar

²⁶ Os museus de arte sacra católica no Brasil, já utilizam desse modelo de guarda compartilhada de objetos sagrados. As irmandades, dioceses e arquidiocese participam ativamente da guarda dos objetos e ainda tem o direito de utilizá-los em algumas atividades ritualísticas em datas especiais.

e conversamos por cerca de 30 minutos com um coronel, que estava em alguma coordenação da intervenção federal. Apresentamos a demanda, falamos da importância da reparação histórica e como a intervenção poderia dar um grande passo na relação com a sociedade civil libertando a coleção sagrada. Apontamos como ao longo do ano de 2017 não conseguimos êxito com a Polícia Civil sobre essa pauta.

O coronel não demonstrou muito entusiasmo com a demanda, mas deu uma resposta positiva de que realizaria esforços para providenciar a devolução da coleção sagrada. Saímos de lá sem muitas esperanças, mas era mais um canal em busca do objetivo que abria naquele momento. Ao final, mesmo ainda mantendo contato com Levi não tivemos nenhuma notícia de algum encaminhamento por parte do coronel até o final da intervenção em dezembro de 2018.²⁷

No final de 2019, finalmente o Ministério Público Federal tomou uma decisão em favor da campanha Liberte Nosso Sagrado. Foi convocada uma reunião que teve participação de representantes do Museu da República, do Museu da Polícia Civil, do IPHAN, da Superintendência estadual de museus e da campanha Liberte Nosso Sagrado. Nela foi anunciada a decisão da transferência do acervo sagrado para o Museu da República, que não foi contestada pela representação e diretora do Museu da Polícia Civil. Apesar de ter sido uma reunião rápida, agora estávamos diante de uma decisão em caráter judicial e que não poderia ser alterada. Após 2 anos de desafios imensos a coleção finalmente seria transferida, desta forma atendendo ao pleito da luta pela libertação dos objetos sagrados.

O processo até a o dia de transferência durou mais um ano, devido a todos os problemas envolvidos no que tange a burocracia dentro da Polícia Civil e do governo estadual para efetivação. O primeiro documento de transferência determinava um comodato de empréstimo da coleção por dois anos para o Museu da República. Contudo, a diretora do museu anunciou que estava dando entrada num segundo documento em que ratificava a doação definitiva da coleção. Entretanto ela alertou que esse documento demoraria mais tempo, por exigir um trâmite burocrático mais complexo.

Apesar da grande vitória, com a decisão do MPF pela transferência dos objetos sagrados. O ano acabou terminando com uma insólita notícia para campanha como para a luta. Em novembro de 2019, o

²⁷ A intervenção federal no Rio de Janeiro no ano de 2018 deixou como único legado no combate ao racismo religioso a inauguração da Decradi (Delegacia de combate ao crime racial e de intolerância). Uma antiga demanda do povo de terreiro.

documentário “Nosso Sagrado” seria exibido no Centro Cultural da Justiça Federal do Rio de Janeiro (CCJF), na “Mostra de Filme Marginal”, mas foi censurado e proibido de ser exibido no espaço junto com outros dois filmes.²⁸ No caso do documentário, por motivos de racismo religioso relacionado por parte dos administradores do equipamento cultural.

No início do ano de 2020, com advento do pandemia de covid-19 o processo tornou-se ainda mais difícil e tortuoso, devido a todos impactos e paralisações causados pelo distanciamento social. Além desse problema, havia um segundo que era quem arcaria com o valor da transferência da coleção, que incluía embalagens, transporte e um seguro dos objetos. Esse problema foi solucionado através da Quiprocó Filmes que conseguiu junto ao Instituto Ibirapitanga uma doação para conservação, pesquisa e tratamento da coleção sagrada.

Diante de todos esses desafios, apenas em agosto de 2020 , ainda em meio a pandemia, foi assinado o termo de transferência do acervo sagrado para o Museu da República por um período de 2 anos. Para a assinatura, foi realizada uma cerimônia realizada na sede da Polícia Civil com a participação do diretor do Museu da República, Mãe Meninazinha de Oxum, Mãe Flávia Pinto, Mãe Nilce de Iansã, Tata Roberto e demais autoridades da Polícia Civil. Desta forma estava selada a primeira grande vitória da campanha Liberte Nosso Sagrado. A pandemia inviabilizou a preparação de uma grande festa no dia da libertação dos objetos sagrados como todos nós esperávamos, impossibilitando de fazer alguma atividade com um número maior de pessoas. A recepção da coleção no Museu da República acabou sendo um evento reduzido.

No dia 21 de setembro de 2020,²⁹ finalmente ocorreu a tão sonhada transferência da coleção para o Museu da República. Os 521 objetos sagrados chegaram em um caminhão acompanhados por lideranças do candomblé e da umbanda, jornalistas, alguns poucos membros da campanha Liberte Nosso Sagrado, do Procurador federal Júlio Araújo e por servidores do Museu da República. As caixas eram desembarcadas e depositadas na reserva técnica do museu, enquanto cantigas de candomblé e da umbanda eram entoadas em tom festivo. Sem dúvidas, um momento de grande emoção, a conquista da reparação histórica para o povo de terreiro do Rio de

²⁸ Disponível em: < <https://midia4p.cartacapital.com.br/mpf-investiga-se-cjff-censurou-documentariosobre-religiosos-de-matriz-africana/>> Acessado em: 19 de janeiro de 2022.

²⁹ Disponível em: < <http://www.policiacivilrj.net.br/noticias.php?id=7884>> Acessado em : 19 de janeiro de 2020.

Janeiro e do Brasil.

Foto 1- Dia da libertação dos objetos sagrados

Fotógrafo : Cleber Fernandes



ARTIGO XIX

A PROTEÇÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL NACIONAL E A FORMAÇÃO DA CULTURA BRASILEIRA: MONUMENTOS NEGROS FAZEM PARTE DA SOCIEDADE BRASILEIRA - TERREIRO SE TOMBA!!!

JULIANO APARECIDO RINCK¹

RESUMO:

O presente artigo aborda a questão da formação do patrimônio cultural brasileiro e a política de salvaguarda de tombamento, de mostrando a importância de proteção dos bens religiosos para preservação da cultura nacional. Entretanto, rompe com o mito da democracia racial, ao demonstrar o negligenciamento, por parte do Estado brasileiro, em preservar os monumentos negros e a interscricionalidade como o racismo religioso. Para tanto, apresenta não apenas uma discussão teórico-histórica, mas também, dentro de uma perspectiva decolonial de saberes, a contribuição de pesquisa empírica realizadas nos terreiros tombados pelo IPHAN, assim, trazendo um olhar interno da própria religião sobre o instituto.

Palavras-chave: TOMBAMENTO – MONUMENTOS NEGROS- RACISMO RELIGIOSO

¹ Doutor em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo/ FDUSP. Professor de Direito Constitucional do Curso de Direito da UNINOVE/SP. Membro e pesquisador do GEPPIS (Grupo de Estudos e Pesquisa das Políticas Públicas para Inclusão Social/EACH-USP)

INTRODUÇÃO

Darcy Ribeiro, em seu clássico livro, o povo brasileiro, defendia a idéia da existência de uma etnia nacional própria brasileira, formada em um processo de sincretismo entre as matrizes das culturas fundadoras da nossa sociedade (RIBEIRO, 1995, p. 23), entretanto, a forma quase poética, não corresponde à realidade como destaca MUNANGA:

A ideia de uma nova etnia nacional traduz a de uma unidade que restou de um processo continuado e violento de unificação política por meio de supressão das identidades étnicas discrepantes e de opressão e repressão das tendências virtualmente separatistas, inclusive dos movimentos sociais que lutavam para edificar uma sociedade mais aberta e solidária. (2020, p.100) Como demonstraremos, esse processo de supressão cultural gerenciado pelos valores do marco civilizatório-europeu colonial, pautado nos valores judaico-cristão/ patriarcal/heteronormativo/patrimonialista, refletem na política pública de preservação do patrimônio cultural brasileiro, em especificamente no campo tombamento. Instituto que foi introduzido no ordenamento jurídico brasileiro por força do Decreto-Lei nº 25, em 30 de novembro de 1937,entretanto, que apenas em 1984 reconheceu o primeiro monumento negro, como o tombamento do Terreiro Ilê Axé Iyá Nassô Oká (Terreiro da Casa Branca), localizado em Salvador/BA, processo marca por um racismo estrutural e institucional,como veremos.

Buscando uma maior contribuição, dentro de uma perspectiva decolonial de saberes, ou seja, sobre uma ótica freiriana (1994) de não apenas buscar a compreensão através da visão do opressor/ colonizador, ou melhor, dentro do campo do direito ou do conhecimento eurocêntrico, mas sim, pela perspectiva da vivência o oprimido/colonizado, no caso em tela, das religiões de matriz africana. Para tanto, foi realizado uma pesquisa empírica através de entrevistas semiestruturada, com membros dos terreiros de candomblé, que passaram por processo de salvaguarda de tombamento, principalmente, pelo IPHAN.¹ Para analisar o material, coletado empregaremos a metodologia de análise de conteúdo,

1 As entrevistas foram realizadas, no período de 2017 e 2018, entre os membros das comunidades de terreiros de candomblé que passaram pelo processo de tombamento, principalmente do IPHAN. Os Terreiros tombados são considerados patrimônio histórico nacional, no caso do IPHAN,ou estadual ou local e, por isso gozam de representatividade significativa na sociedade e na comunidade religiosa, além da razão da questão histórica e política que possuem.

2 A presente análise consiste em uma pequena parcela de uma pesquisa mais ampla apresentada na defesa da tese de doutoramento intitulada: A Laicidade do Estado e a ocupação do espaço público: uma análise a partir da perspectiva das religiões afro-brasileiras, junto ao Programa de Pós Graduação em Direito da Universidade de São Paulo, em maio de 2019.

inspirados na técnica proposta por Bardin (2011) e Minayo (2000),³, assim, agrupamos as falas convergentes sobre o instituto do tombamento em quatro grupos de indicadores, são eles: mudanças de paradigmas; questão latifundiária; questão familiar/sucessão; manutenção da tradição;e fortalecimento para reivindicar.

1. As políticas de acatamento e de preservação do patrimônio cultural brasileiro e instituto do tombamento.

A Ordem Constitucional de 1988, a chamada Constituição Cidadã, estabeleceu à proteção da cultura como elemento da Ordem Social nos dispositivos dos artigos 215,⁴ e 216,⁵, prevendo a existência de políticas de acatamento e de preservação do patrimônio cultural brasileiro, instituídas pela força do art. 216, §1º, estão o inventário, o registro, a vigilância, o tombamento e a desapropriação. Entre elas, a forma mais antiga de proteção no ordenamento jurídico brasileiro refere-se à instituição do tombamento, que será nosso objeto de discussão.

A partir dos anos de 1930, com a implantação de uma ordem constitucional de Estado de bem-estar social, inicia-se no Brasil uma trajetória para proteção do patrimônio público cultural, que culminou na edição do Decreto-Lei nº 25, em 30 de novembro de 1937, tendo como finalidade organizar a proteção do patrimônio histórico e

3 Dividimos nosso trabalho de pesquisa em três fases: 1) pré-análise; 2) exploração do material; e 3) tratamento dos resultados, inferência e interpretação.

4 Art. 215 - O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais. § 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional. § 2º A lei disporá sobre a fixação de datas comemorativas de alta significação para os diferentes segmentos étnicos nacionais. § 3º A lei estabelecerá o Plano Nacional de Cultura, de duração plurianual, visando ao desenvolvimento cultural do País e à integração das ações do poder público que conduzem à: I- defesa e valorização do patrimônio cultural brasileiro; II- produção, promoção e difusão de bens culturais; III- formação de pessoal qualificado para a gestão da cultura em suas múltiplas dimensões; IV- democratização do acesso aos bens de cultura; V- valorização da diversidade étnica e regional.

5 Art. 216 - Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I- as formas de expressão; II- os modos de criar, fazer e viver; III- as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV- as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V- os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico. § 1º O Poder Público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acatamento e preservação. § 2º Cabem à administração pública, na forma da lei, a gestão da documentação governamental e as providências para franquear sua consulta a quantos dela necessitem. § 3º A lei estabelecerá incentivos para a produção e o conhecimento de bens e valores culturais. § 4º Os danos e ameaças ao patrimônio cultural serão punidos, na forma da lei. § 5º Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos. § 6º É facultado aos Estados e ao Distrito Federal vincular a fundo estadual de fomento à cultura até cinco décimos por cento de sua receita tributária líquida, para o financiamento de programas e projetos culturais, vedada a aplicação desses recursos no pagamento de: I- despesas com pessoal e encargos sociais; II- serviço da dívida; III- qualquer outra despesa corrente não vinculada diretamente aos investimentos ou ações apoiados.

artístico nacional. Instituiu-se, assim, o tombamento. Ater-nos-emos a esse aspecto, pois o tombamento, entre as formas de salvaguarda, é a que mais incide sobre os templos religiosos.

O tombamento consiste em um ato administrativo realizado pelo Estado, por todos os entes federativos, como forma de intervenção na propriedade privada, que tem por objetivo, segundo Di Pietro (2000) e Nohara (2012), a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional, considerado pela legislação ordinária como “o conjunto dos bens móveis e imóveis existente no país cuja conservação seja de interesse público, quer por sua vinculação a fatos memoráveis da história do Brasil, quer por excepcional valor arqueológico, etnográfico, bibliográfico ou artístico” (DI PIETRO, 2000, p.131). Para Nohara (2012, p. 704705):

A conservação da memória não se realiza apenas mediante atitudes passivas, isto é, por um ‘não destruir ou modificar’, mas o preservar exige também dos órgãos estatais e da coletividade posturas ativas, no sentido de promover tombamentos, registros e demais ações que relevem a importância de determinados patrimônios de interesse coletivo, para evitar a degradação proveniente da ação humana ou mesmo da natureza.

Como ressalva, Moreira Neto (2009) afirma que o tombamento se insere em um regime jurídico especial dos Estados modernos sobre a propriedade, com finalidade específica, sendo uma delas:

[...] intervenção ordenadora concreta do estado(sic) na propriedade privada, limitativa de exercícios de direitos de utilização e de disposição gratuita, permanente indelegável, destinada à preservação, sob regime especial de cuidados, dos bens de valor histórico, arqueológico, artístico, ou paisagístico, segundo.O Estado civilizado, que valoriza a cultura, vale-se do domínio eminente para estender sua proteção aos bens, móveis e imóveis de interesse histórico, arqueológico, paleontológico, ecológico, científico, folclórico, artístico ou paisagístico, instituindo este regime especial do tombamento para disciplinar a utilização e a disposição desses bens. (p.421422)

Antes do Decreto-Lei nº 25, do governo Vargas, que instituiu o tombamento, a preservação de patrimônio não era tema em pauta, visto que imperava uma visão quase absoluta do direito de propriedade. Assim, encaminhou-se um processo de redefinição da concepção liberal-individualista de propriedade para a de propriedade social-coletiva, o que levou a propriedade privada a adquirir uma “face pública”, pela prerrogativa de sua função social,

o que lhe atribuiu, também, a insígnia do bem da coletividade. Essa nova concepção de propriedade destaca a prerrogativa do patrimônio. Conforme Sant’Anna (2015, p. 96):

O dispositivo de patrimônio, em sua codificação legal produziu um novo tipo de propriedade que, grosso modo, pertenceria ao mesmo tempo ao particular e à sociedade. A argumentação jurídica se desenvolveu no sentido de que o direito de propriedade teria uma “face pública”, relativa à sua existência social, e uma “face privada”, “que se expressa pela apropriação individual da coisa, pela sua expressão econômica e pelas relações privadas daí decorrentes” (CASTRO, 1991, p.12). O dispositivo de patrimônio incidiria justamente sobre o aspecto público da propriedade, instaurando um regime especial em que o titular da “coisa corpórea” ou do “objeto da ação” – o particular – não se identificaria com o titular do objeto ou “bem jurídico” – a coletividade (Rocha, 1967).

Tombar um bem significa, conforme a previsão legal do art. 1º, § 1º, do DecretoLei nº 25, que esse bem foi considerado parte integrante do patrimônio histórico ou artístico nacional, tendo a sua inclusão em um dos quatro Livros do Tombo, que, previstos no art. 4º, pertencem ao Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN). São eles: (i) Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico; (ii) Livro do Tombo Histórico; (iii) Livro do Tombo das Belas Artes; (iv) Livro do Tombo das Artes Aplicadas. O tombamento pode ser de ofício, para os bens pertencentes à União, aos Estados e aos Municípios (art. 5º), voluntária ou compulsória para os bens pertencentes ao particular (art. 6º), ocorrendo a primeira modalidade quando o próprio detentor do bem solicita o tombamento (art.7º), e a segunda, quando o poder público manifesta o interesse em tombar o bem (art.8º). Nesse último caso, é garantido, pelo art. 9º, o direito de impugnação do ato ao particular.

Sobre o bem tombado recairá um regime jurídico especial de restrição, mas o domínio permanece nas mãos do seu detentor, no caso de bens particulares, podendo, inclusive, ser ele alienado, doado, alugado ou cedido. A restrição incide, apenas, sobre manutenção do bem, isto é, o bem gravado com o tombamento não poderá ser, em hipótese nenhuma, destruído, demolido ou mutilado, sem prévia autorização especial do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Não pode, ainda, sob pena de multa de pecuniário ao dano causado (art. 17), ser reparado, pintado ou restaurado. O encargo pela manutenção do bem tombado pertence ao detentor do bem e não ao poder público, porém o instrumento normativo prevê que,

em caso de o responsável não possuir proventos suficientes para manutenção, poderá levar ao poder público a solicitação para que o faça (art. 19). Após análise do órgão técnico responsável, o Estado poderá arcar com os custos dos atos necessários para manutenção do bem, uma vez que ele pertence, pelo encargo do tombamento, ao patrimônio histórico e artístico nacional.

Na ordem jurídica constitucional de 1988, a proteção e a preservação de obras e de outros bens de valores históricos, artísticos, culturais, e os monumentos, as paisagens naturais e os sítios arqueológicos são de competência administrativa comum a todos os entes da federação brasileira, conforme art. 23 da Constituição Federal. Portanto, o tombamento pode ser realizado em todos os âmbitos: municipal, estadual, distrital e federal.

O tombamento, portanto, está inserido nas políticas públicas traçadas para a proteção dos bens culturais, que envolve o patrimônio histórico e artístico nacional na preservação dos Direitos Culturais. Essa categoria de direito, conforme Cunha Filho (2015, p. 29 e 35), é compreendida “a partir de núcleos concretos formadores de sua substância, como artes, memória coletiva e fluxo de saberes”, ou seja, como “a prerrogativa de entender as relações sociais a partir da cultura, bem como a convivência simultânea de distintos matizes e matrizes culturais”.

2. A preservação da Cultura na Ordem Internacional

Nesse contexto, podemos classificar a Constituição de 1988 como uma Constituição Cultural, que estabelece uma ordem constitucional de proteção da cultura, em consonância com a ordem internacional de proteção dos Direitos Humanos para essa seara. A Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, estabelece, em seu enunciado 27, que “toda pessoa tem o direito de participar livremente da vida cultural da comunidade, de desfrutar das artes e de participar do progresso científico e de seus benefícios”. Esse conteúdo é refletido nos Pactos Normativos de 1966, que também estabeleceram previsões de direitos culturais. O Pacto de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, positivou a mesma reza da Declaração, porém imputou aos Estados-partes a tomada de medidas para assegurar o pleno exercício desse direito, incluindo aquelas necessárias à convenção, ao desenvolvimento e à difusão da ciência e da cultura. Já o Pacto de Direitos Cívicos e Políticos, deixou mais evidentes a

6 Ratificado pelo Brasil na forma do Dec. n. 591, de 6 de julho de 1992. Disponível in: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/d0591.htm. Acesso em: 15, nov. 2018.

7 Ratificado pelo Brasil na forma do Dec.n. 592, de 6 de julho de 1992. Disponível

relação entre religião e cultura e a obrigação do Estado em preservar os grupos minoritários:

Art. 27 - Nos Estados em que haja minorias étnicas, religiosas ou linguísticas, as pessoas pertencentes a essas minorias não poderão ser privadas do direito de ter, conjuntamente com outros membros de seu grupo, sua própria vida cultural, de professar e praticar sua própria religião e usar sua própria língua.

Outros documentos do âmbito Onusiano também protegem a relação cultural, tais como: (i) Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial, de 1965, no art. 5º, e, VI; (ii) Convenção sobre Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher, de 1979, em seu art. 13.3; (iii) a Convenção sobre Direitos da Criança, de 1989, em seu art. 31; (iv) Convenção Internacional sobre a Proteção dos Direitos dos Trabalhadores Migrantes e Membros de suas Famílias, de 1990, em seu art. 43; (v) Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência, de 2006, no seu art. 30.

Também no âmbito do sistema regional de proteção dos Direitos Humanos, de que o Brasil faz parte, os instrumentos normativos preveem a proteção dos direitos culturais: (i) Declaração Americana de Direitos Humanos, de 1948, em seu enunciado 13; (ii) Convenção Interamericana de Direitos Humanos, de 1969, em seu art. 26; (iii) o Protocolo de San Salvador, de 1988, em seu art. 14.

3. A questão racial e a formação da Cultura nacional.

Ao tratar da formação da cultura brasileira, o texto constitucional vigente reconhece, em dois dispositivos - art. 215, § 1º, e art. 216, § 5º, a cultura negra e a sua contribuição para formação da cultura nacional. Prevê, ainda, no art. 242, § 1º, que o “ensino da História do Brasil levará em conta as contribuições das diferentes culturas e etnias para a formação do povo brasileiro”. Desse modo, partindo da premissa de que a religião faz parte da relação cultural de um povo, podemos afirmar que as religiões de matriz africana, como os Candomblés, os Tambores de Minas, os Xangôs do Recife, a Umbanda, também fazem parte do patrimônio público nacional, tendo, portanto, direito ao amparo dos respectivos dispositivos constitucionais, além dos referentes à liberdade religiosa. Consideremos, ainda, o fato de não ser estranho, a nosso ver, ao arranjo constitucional da laicidade

in: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/d0592.htm. Acesso em, 15 nov. 2018.

8 Art. 215, § 1º - O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

9 Art. 216, § 5º - Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos.

que se tombe um patrimônio de cunho religioso, tendo em vista que, é permitido à religião ocupar o espaço público, bem como o Estado manter em nome do interesse público colaboração com a religião, como prevê o art.19 da Constituição Federal¹⁰.

Os Candomblés surgem como forma de os povos negros escravizados trazidos para o Brasil religarem-se à África e de manter os seus elos religiosos, culturais e identitários. As diferentes nações africanas trazidas na diáspora - Jejê, Efan, Congo-angola e Nagô-ketu, entre outras – constituíram, no solo brasileiro, suas pequenas “Áfricas”, por exemplo, nos Terreiros de Candomblés. Dessa forma, o negro escravizado reencontra, no novo solo, na prática da crença religiosa e por intermédio das famílias de santo, a reconstrução da identidade africana perdida no processo colonizador. Nesse sentido, expressa Silva (2005, p. 56-57):

A família de santo foi a forma de organização que estruturou os terreiros onde negros e mulatos, destituídos de um grupo de referência pela escravidão, se reuniram, estabelecendo vínculos baseados em laços de parentescos religioso. Portanto, a vivência religiosa foi extremamente importante para manter conectados os povos escravizados com sua terra natal na África, inicialmente nos calundus, no âmbito rural, até o século XVIII; depois, na Casa de Candomblé do século XIX: e nos Terreiros de Candomblé, no processo de urbanização dos negros escravizados e dos negros e mestiços libertos, com advento da República até os dias atuais (PARÉS, 2006, p. 101; SILVA, 2005, p. 43-56).

As Comunidades Tradicionais de Terreiros são espaços que ultrapassam a relação dasacralidade com as divindades, constituindo-se em espaços de memória e de história de um povo que forjou a sociedade brasileira. Portanto, os Terreiros de Candomblés também podem e devem ser objetos de salvaguarda, pelo Estado, de espaços territoriais de memória cultural brasileira, ou seja, também podem ser tombados, afinal vivemos em um Estado formalmente democrático e republicano, assim, todas as cultural vividas em solo brasileiro devem ser salvaguardadas pelas políticas de acautelamento de preservação cultural do Estado. Entretanto, o primeiro terreiro tombado, o Ilê Axé Iyá Nassô Oká, mais conhecido como Terreiro da Casa Branca, ou, simplesmente, “Casa Branca”, em Salvador-BA, foi reconhecido como patrimônio histórico e artístico nacional apenas em 1985, mediante

10 Art. 19. É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios: I - estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público;

forte luta para que se aceitasse que um monumento negro fosse titulado como patrimônio cultural nacional brasileiro, demonstrando claramente, como veremos, o mito da democracia racial, já que desde somente quase meio século depois do Decreto-Lei nº 25, em 30 de novembro de 1937, o Estado Brasileiro reconheceu um espaço negro-religioso como bem formador da cultura nacional . Esse é o nosso tema do item que segue.

4. Terreiro da Casa Branca - o tombamento de um monumento do povo negro

Até 1985, o IPHAN não tinha reconhecido nenhum bem vinculado à cultura negra como patrimônio histórico e artístico nacional; todos os bens estavam associados à hegemonia étnico-racial do marco civilizatório imposto pelo colonizador e, por consequência, ao seu credo cristão, que tinha seus templos tombados desde os primeiros tombamentos realizados em 1938, como por exemplo, Mosteiro e Igreja de São Bento, em São Paulo; Convento e Igreja de Nossa Senhora da Lapa; Igreja e Casa da Ordem Terceira do Carmo, ambos em Salvador/BA. A mentalidade sobre a diversidade étnico-racial do patrimônio nacional começou a ser mudada, paulatinamente, quando, em 1980, na gestão de Aloísio Magalhães, no IPHAN, criou-se a Fundação Nacional Pró-Memória. Sob a chefia do antropólogo Olympio Serra, a Fundação implementou o Projeto Etnias e Sociedade Nacional, que objetivava “corrigir um sério defeito da política cultural brasileira: reparar seu etnocentrismo, sua fixação eurocêntrica” (SERRA, 2014, p. 247). Inicialmente, o projeto visou ao resgate da memória indígena e, logo em seguida, ocupou-se da memória afro-brasileira. O primeiro bem vinculado à cultura afro foi reconhecido como patrimônio nacional em 1985. Trata-se da Serra da Barriga, onde ficava a sede do quilombo de Zumbi dos Palmares.

Abordaremos, de forma mais detalhada, o processo de tombamento do Terreiro Ilê Axé Iyá Nassô Oká (Terreiro da Casa Branca), portersido o primeiro conjunto arquitetônico ligado às religiões de matriz africana a ser resguardado com o regime jurídico especial do tombamento e que rompe a mentalidade colonial ainda presente na visão estatal de patrimônio cultural. Como visto, desde 1938, somente templos religiosos ligados à religião católica eram objeto de tombamento, o que denunciava a concepção de que apenas ela tivesse contribuído para formação da cultura e do patrimônio artístico nacional, ou seja, o marco civilizatório colonial ainda se mantinha forte e presente na Estado democrático-republicano, demonstrando, assim, ao nosso ver, a falácia da democracia-racial no Brasil. Sobre esse aspecto da

elitização do que se considerava patrimônio cultural brasileiro para objeto de salvaguarda pelo Estado, Simone Scifoni (2017, p.117) destaca:

Sob o patrocínio do Estado este conjunto patrimonial passou a retratar uma visão monolítica do passado brasileiro, na qual os sujeitos ali representados estão predominantemente ligados às elites política, econômica, religiosa e militar, uma vez que dominam neste conjunto bens como igrejas católicas, fortes e fortalezas militares, casas de câmara e cadeia, casas de fazendas e engenhos, portanto, os bens materiais que são símbolos dos mecanismos de dominação e poder constituídos no país. Neste mesmo conjunto estão muito ausentes sujeitos sociais como os trabalhadores, sejam eles os escravos (sic), operários e camponeses. (grifo nosso)

Diante disso, indaga-se: se os princípios da igualdade e da laicidade do Estado¹¹ imperam na ordem constitucional, por que somente os bens relativos à memória de um credo é considerada patrimônio cultural nacional? A resposta, como veremos, é bem simples. Serra (2014, p. 248-249) ajuda-nos a formulá-la, ao comentar sobre o Projeto de Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia (MAMNBA), de 1981, que tinha como finalidade identificar os principais monumentos e estabelecer uma política adequada de proteção a eles:

Na altura, isso era novidade. Não se concebia uma prática preservacionista que contemplasse essas coisas. Os autores da proposta inicial do MAMNBA lembravam, na sua apresentação, que o acervo de bens culturais focalizado no documento (templos, áreas consagradas, hortos, obras de arte sacra) viase tratado com descaso em Salvador, por conta de preconceitos arraigados e de uma percepção elitista de “patrimônio cultural”. Frisavam que em todo o Brasil apenas os monumentos relacionados com a historicidade dos setores dominantes vinham merecendo atenção.

O tombamento do Terreiro da Casa Branca não foi decidido por unanimidade dos conselheiros, mas, por apenas um voto de diferença, inclusive com parecer contrário de um perito contratado pelo IPHAN e do corpo técnico, que alegavam ser o Candomblé muito dinâmico e um “eventual” tombamento engessaria essa mutabilidade características da religião. Além disso, “negavam estes

11 O questionamento sobre a possibilidade de um Estado laico resguardar ou não como patrimônio histórico artístico nacional, a nosso ver, se supera, ao ter que o arranjo da laicidade brasileira não se trata de uma conjuntura de privatização da religião. Ou seja, temos uma laicidade inclusiva ou cheia, ou como denominamos de pertence, na qual a religião ocupa, respaldada na garantia constitucional da liberdade religiosa, o espaço público.

técnicos que o Ilê Axé Iyá Nassô Oká tivesse importância histórica e sublinhavam a pobreza de suas edificações, “sem valor arquitetônico” (SERRA, 2014, p. 255). Entendemos que a concepção de patrimônio cultural dos técnicos estava pautada pela visão do marco civilizatório do colonizador, ou seja, em um perspectiva etnocêntrica europeia, o que os impediu de identificar, nas construções simples da Casa Branca¹², a representatividade de uma história secular de resistência e de ancestralidade do povo negro da Bahia e dos seus descendentes por todo o Brasil. Neste ponto, destacamos assertiva ponderação de Abdias Nascimento:

Aos olhos da cultura dominante, os produtos da criatividade religiosa afrobrasileira e dos africanos de modo geral não passavam de curiosidade etnográfica – destituído de significação artística ou ritual. Para se aproximar da “categoria” da “arte sagrada” do ocidente, o artista negro teria de esvaziar sua arte de seu conteúdo africano e seguir os modelos branco-europeus. (2016, p.144)

Um dos resultados dos trabalhos do MANMBA culminou no pedido de tombamento do Ilê Axé Iyá Nassô Oká, diante da precariedade e do risco que suas construções corriam em consequência da especulação imobiliária e econômica da área, como já acontecia com muitos terreiros. O terreno onde se localizava a Casa Branca não era de posse da Sociedade Beneficente e Recreativa São Jorge do Engenho Velho, fundada em 25 de julho de 1943, que representa civilmente a comunidade. Era, sim, arrendado, desde o seu fundamento, da família Príncipe de Oliveira. Assim, o Ilê Axé não possuía a propriedade do imóvel, o que vinha gerando, cada vez mais intensamente, a sua restrição em relação à área que ocupava. O real proprietário, Hermógenes Príncipe de Oliveira, vendia e arrendava os lotes do entorno do Terreiro, chegando até mesmo a fazê-lo em prol da instalação de um Posto de Gasolina na entrada do Terreiro da Casa Branca, na Praça de Oxum, onde está o sítio sagrado de Orixá – a fonte de Oxum. A questão da propriedade também era, como veremos, um dos óbices para o tombamento.

12 Estivemos no Ilê Axé Iyá Nassô Oká, por quatro vezes, e pudemos observar que todo seu conjunto arquitetônico consiste na construção simples de alvenaria de vários edifícios, sem adornos eurocêtricos. O próprio nome popular do Terreiro representa bem as suas edificações, Casa Branca. O barracão principal, que fica no alto de uma colina, é uma construção simples de alvenaria de paredes caiadas, sendo o salão de festa de piso de cerâmica e cimento. Há, no centro do salão, apenas o adorno da Coroa de Xangô, sustentada por quatro pilares. O teto é visível, sem forramento, somente coberto de bandeirolas de papel de seda, colocadas conforme as festas realizadas para as Divindades. Ou seja, o salão da Casa Branca é bem diferente de uma nave principal de uma Igreja Católica, como por exemplo, da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, igualmente tombada, no largo do Pelourinho, onde também estivemos em observação, apesar de religiosamente terem o mesmo significado, isto é, o local de reverenciar o sagrado.

Com o processo de urbanização da Avenida Vasco da Gama e com a consequente valorização da área onde se localizava o Terreiro, advieram as ameaças de perda de sua área, em razão da construção de prédios multirresidenciais, e o risco de desaparecimento dos sítios sagrados para o culto aos Orixás e de nascentes de água e plantas ali existentes. Assim, a comunidade esforçou-se em busca de uma solução para os impasses. Inicialmente, por sugestão da equipe do MAMNBA e por articulações com o governo municipal, conseguiu-se que o Candomblé da Casa Branca fosse tombado com a finalidade da preservação da sua memória e que sua área se transformasse em área de preservação simples, por força do Decreto Municipal nº 6.634, de 4 de agosto de 1982. Embora o ente federativo não possuísse o Livro de Tombo nem lei específica de preservação de patrimônio cultural, os efeitos práticos do ato foram importantes para barrar os avanços imobiliários. Contudo, a situação do Terreiro continuava delicada e colocando em risco a prática do culto aos Orixás. Desse modo, em 1983, a equipe do MAMNBA elaborou, com o aval da comunidade da Casa Branca, uma detalhada exposição de motivos, encaminhada para o IPHAN com o pedido de tombamento do Ilê Axé Iyá Nassô Oká, o Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, como é popularmente conhecido.

Na centésima oitava reunião do Conselho Consultivo do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, realizada em 31 de maio de 1984, no salão nobre da Santa Casa de Misericórdia, na cidade de Salvador, a poucos metros de vários templos religiosos católicos já salvaguardados com patrimônio cultural brasileiro, decidiu-se, com três votos favoráveis, pelo tombamento do Terreiro da Casa Branca. Os Conselheiros Lourenço Luiz Lacombe e Alcídio Mafra de Souza e o Relator do processo, Gilberto Velho, assentiram, assim, que o Terreiro da Casa Branca fosse o primeiro terreiro de candomblé tombado pelo IPHAN.

O Conselheiro Gilberto Ferraz, o primeiro a pedir a palavra após a manifestação do Relator, argumentou que o tombamento não era o instituto adequado ao caso, em razão da mutabilidade do Candomblé, mas reconhecia a necessidade de proteção do Terreiro. Apresentou, ainda, um segundo argumento contrário ao ato: o fato de a propriedade do terreno onde se localizava o Ilê Axé ser de terceiros. Porém, durante a sessão, o Prefeito de Salvador, Manoel Castro, enviou um bilhete, escrito a mão no momento, ao Secretário Marcos Vinícios Vilaça, que presidia a reunião, afirmando que o poder público municipal assumiria o compromisso de desapropriar a área onde se localizava a Casa Branca, passando a posse para a

Sociedade Beneficente e Recreativa São Jorge do Engenho Velho, representante civil do Terreiro. Com isso, a questão do domínio do terreno ficou superada, o que, provavelmente, conduziu à abstenção do Conselheiro Gilberto Ferraz no momento da votação. Igualmente se absteve o Conselheiro Eduardo Kneese de Mello. Já o Conselheiro Geraldo Câmara, um forte opositor ao tombamento, argumentava que o ato administrativo em discussão não possuía um fim paternalista - sentido que vislumbrava no argumento favorável do Relator, quando este afirmava que “se pretendia, com o tombamento, dar condições mínimas de continuidade ao culto, permitindo ao grupo sair da precária situação em que está atualmente, de luta pela sobrevivência”. Para Câmara, o tombamento não seria “suficiente para a sua garantia na prolação do tempo”, dado o fato de que o culto se realizava no local há pelo menos 150 anos. Votou, assim, contrariamente ao tombamento. O Conselheiro Pedro Calmon, manifestou-se pelo adiamento da decisão (IPHAN, 2015, 167-173).

O Conselheiro Gilberto Velho apresentou importante ponderação sobre um dos panos de fundo do reconhecimento do Terreiro da Casa Branca como patrimônio histórico e artístico nacional: a questão do domínio do marco civilizatório na relação institucional-estatal de salvaguarda de patrimônio histórico-cultural nacional, ou seja, a disputa religiosa existente entre a Igreja Católica hegemônica, não só na sociedade, mas também nos bens tombados, e o Candomblé, como representação da religiosidade afro-brasileira, apesar da laicidade do Estado.

A histórica sessão do Conselho [da SPHAN, Secretaria do Patrimônio Histórico Nacional, hoje novamente IPHAN] realizou-se nos imponentes salões da Santa Casa de Misericórdia, em Salvador, com a presença de um público altamente mobilizado e emocionado. Na abertura da reunião estava presente o próprio Cardeal Primaz do Brasil, Avelar Brandão Vilela. A votação final foi muito disputada, com três votos a favor do tombamento, um pelo adiamento, duas abstenções e um voto contra, expressando o grau de dificuldade encontrado para implementar a medida [...] Independente dos aspectos legais e técnicos, o que estava em jogo era, de fato, a simbologia associada ao Estado em suas relações com a sociedade civil. Tratava-se de decidir o que poderia ser valorizado e consagrado através da política de tombamento [...], estava em discussão a própria identidade da nação brasileira. A rápida passagem do Cardeal Primaz na histórica reunião não disfarçava que os setores mais conservadores do catolicismo nacional via com maus olhos a valorização dos cultos afro-brasileiro. (VELHO, 2007, p. 252)

O Tombamento do Terreiro da Casa Branca foi um marco, não só para o povo do candomblé, mas para todas as religiões de matriz africana e afro-ameríndia ou afro-brasileira. Representou vitória, também, para a população negra brasileira, pois o candomblé sintetiza a luta de resistência por um espaço de memória da ancestralidade africana em terras brasileiras. Foi o reconhecimento de um “monumento negro”¹³, como patrimônio histórico artístico nacional, como expressou o poeta Francisco Alvim, no artigo intitulado A mãe de todas as casas, publicado no jornal Folha de São Paulo:

Ao procederem à inscrição do terreiro [da Casa Branca] no Livro de Tombo, que pela primeira vez se abriu para um monumento da cultura negra, os conselheiros reconheceram, no mesmo ato, o caráter original irredutível dessa cultura. Tal maneira de ver discrepa saudavelmente de outra, talvez de curso mais frequente entre nós. Aquela que, a partir da configuração do Brasil, como país mestiço, no qual se fundiriam os elementos branco, índio e negro, proclama não privilegiar nenhum desses elementos. Resulta dessa doutrina, de aparente exaustão, o elemento branco sobressair-se naturalmente aos demais, por sempre ter detido, e continuar a deter, maior parcela do poder no processo histórico. (ALVIM, 1984, apud SERRA, 2014, p. 266)

A partir do tombamento da Casa Branca, outros terreiros importantes para a memória negra no Brasil também almejavam a garantia da preservação que o instituto estabelece. A lista de bens tombados pelo IPHAN¹⁴ registra que, em Salvador, foram seis terreiros tombados: (i) Ilê Axê Opô Afonjá - chefiado pela famosa lalorixá Mãe Stella de Oxossi - ingressou com pedido em 1998 e obteve tombamento por unanimidade dos membros do Conselho em julho de 2001; (ii) Ilê Iya Omin Axê Iyamasse, famoso terreiro de Mãe Menininha do Gantois; (iii) Ilê Maroiá Láji, ou, simplesmente, Terreiro do Alaketo ou de Olga do Alaketo, lalorixá que chefiou a casa de 1948 a 2005, quando do seu falecimento; o tombamento foi datado de setembro de 2008; (iv) Terreiro do Bate-Folha, tombado em fevereiro 2005; (v) Ilê Axê Oxumarê, com tombamento em outubro de 2014; (vi) Terreiro Tumba

¹³ O antropólogo Ordep Serra, responsável pelo laudo antropológico do Tombamento do Terreiro da Casa Branca, chama atenção que expressões como “patrimônio negro” ou “monumento negro” não devem representar o fato de serem resultados do trabalho de mão de obra negra na sua construção, pois, se fosse esse o critério, quase todos os bens tombados o seriam. Para ele, “[...] as mãos negras que fizeram a riqueza do Brasil e [aqui] produziram tantos bens de cultura, quase sempre para outros e sob o império de outros [...] também, produziram, de forma espontânea, monumentos valiosos em que depositaram sua própria memória, destinando-os a usos culturais de sua invenção. Os bens e valores em que se materializaram tradições dos afro-brasileiros podem adequadamente ser chamados de ‘monumentos negros’, de ‘patrimônio negro!’” (SERRA, 2014, p. 276)

¹⁴ A lista está disponível in: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Lista%20de%20Processos%20de%20Tombamento.pdf>. Acesso em 15, dez. 2018.



Junsara, recentemente tombado em setembro de 2018. Na Ilha de Itaparica, foi tombado o Terreiro Oma Ilê Agbôulá, em 2017. Em Cachoeira, no Recôncavo baiano, o terreiro Zogbodo Malé Bogum Seja Unde, ou como mais conhecido Roça do Ventura, foi tombado em dezembro de 2015. Em São Luís, no Maranhão, o Terreiro Casa das Minas Jeje, obteve tombamento em fevereiro de 2005. No Recife, em Pernambuco, o Terreiro Obá Ogunté, ou Sítio do Pai Adão, foi tombado em setembro de 2018.

Quadro 1 - Terreiros tombados pelo IPHAN

Localização	Terreiro	Ano de ingresso do pedido	Ano do Tombamento
Salvador/BA	Ilê Axê Iyá Nassô Oká (Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho)	1982	Ago/1986
	Ilê Axê Opô Afonjá (Terreiro do Opô Afonjá)	1998	Jul/2000
	Ilê Iya Omin Axê Iyamasse (Terreiro do Gantois)	2000	Fev/2005
	Ilê Maroiá Láji (Terreiro do Alaketo)	2001	Set/2008
	Terreiro do Bate-Folha	2001	Fev/2005
	Ilê Axê Oxumarê	2002	Out/2014
	Tumba Junsara	2004	Set/2018
Ilha de Itaparica/BA	Terreiro Oma Ilê Agbôulá	2002	2017
Cachoeira/BA	Terreiro Zogbodo Malé Bogum Seja Unde (Roça do Ventura)	2011	Dez/2015
São Luís/MA	Terreiro Casa das Minas Jeje	2000	Fev/2005
Recife/PE	Terreiro Obá Ogunté (Sítio do Pai Adão)	2009	Set/2018

Nota: Elaborado pelo autor conforme a lista disponível pelo IPHAN em dezembro de 2018.

Existem ainda dezenove Terreiros em processo de instrução no IPHAN, esperando para serem tombados. O único pedido indeferido¹ foi o da Tenda Espírita Vovó Maria Conga de Arruda, no Rio de Janeiro/RJ, em 2009.

Em sendo o tombamento de competência comum existe, ainda, Terreiros tombados no âmbito Estadual e Municipal, pelos seus

¹ Não sabemos o motivo do indeferimento.

respectivos órgãos competentes em preservação e em salvaguarda do patrimônio histórico artístico.

O olhar de dentro sobre o tombamento

Como visto, não há mais de três décadas que monumentos negros são objetos de salvaguarda por parte do Estado. Para tanto, impôs-se a necessidade de mudanças dos paradigmas que pautam a definição do que seja patrimônio artístico-cultural histórico nacional, rompendo as barreiras intrínsecas do racismo. As transformações tiveram que atingir até mesmo a mentalidade dos técnicos do IPHAN, conforme demonstramos com o caso do tombamento do Terreiro da Casa Branca. Encontramos no indicador mudança de paradigma a mesma questão. Ou seja, líderes religiosos não sabiam que poderiam ter seus espaços sagrados resguardados com o tombamento, como relatou Mãe Carmen de Oxum, do Axê Ilê Olá/SP, por manterem também a visão eurocêntrica de patrimônio, hegemônica historicamente no Brasil. Ebomi Nice de Oyá, da Casa Branca, acompanhou, não diretamente, o processo inovador de sua Casa de Axé, assim, relataram:

Eu acreditava que não se tombava terreiros, né? Eu acreditava que tombava monumentos, né? Casarões, mas nunca imaginei que tombasse, aí depois eu fui tomando conhecimento disso. (Mãe Carmen de Oxum, do Axê Ilê Olá/SP) [...], foi o primeiro tombamento que teve, e tudo que é o primeiro é um choque né, tantos compreendem pró bem, outros não compreendem e a gente não é palmatória do mundo pra dar a palmatória pra outras pessoas, mas muito bem relacionado que as coisas aconteceram, e muito bom, muito bom.

Foi sim, foi que surgiram outros tombamentos de outras casas através do nosso tombamento, mas a Casa Branca, por ser uma casa mais velha merece esse tombamento e foi muito bom. (Ebomi Nice de Oyá, da Casa Branca)

Um indicador bastante recorrente nas falas - por isso, a nosso ver, um dos mais importantes - foi a questão latifundiária. Os Candomblés, principalmente na Bahia, possuem grandes áreas de terras, pois localizavam-se em zonas periféricas e afastadas dos centros urbanos, muitas vezes, até mesmo, em áreas de difícil acesso, em razão da perseguição histórica que sofriam. Considere-se, ainda, o fato de que, para essa religião, a interação com os elementos da natureza é de extrema importância, pois representam sítios sagrados das Divindades ou, mesmo, a própria Divindade, já que não possuem o simbolismo antropomórfico como no catolicismo. Isso justifica a necessidade de grandes áreas de terras. Entretanto, na relação

contemporânea, as áreas, que eram quase isoladas e inabitáveis, tornaram-se região de ocupação populacional, com a expansão urbana, o que acabou gerando conflitos de interesses sobre as áreas ocupadas pelos terreiros. Terreiros, como Casa Branca, Gantois, Alaketu e Opô Afonjá perderam grandes porções de suas terras com o processo de urbanização da região onde se localizam, em razão de invasões, tanto por particulares como pelo poder público. A Roça do Ventura, apesar de não se localizar em área urbana, também sofreu processo de especulação imobiliária e ocupações irregulares de suas terras, como nos relatou os seus membros.

Relacionado a esse indicador, está o fato de que muitos Terreiros tiveram sua origem a partir de processos de arrendamento de terras. Ou seja, eles não eram os reais proprietários dos imóveis. É o caso da Casa Branca, do Terreiro do Gantois, entre outros. Havia, assim, certa instabilidade sobre a propriedade do imóvel ocupado. Portanto, o agravamento dos Terreiros com a salvaguarda do tombamento também representa a preservação da área ocupada por eles.

[...] a nossa situação de preservação é justamente dada de invasões que a gente não tem uma certa privacidade para cultivar, a gente não tem para cultivar o próprio terreiro e assim muitas vezes se dá por uma questão de reintegração de posse, entende que a gente quer a terra de volta, para que tanta terra também se a gente não consegue, humano dar andamento? Entendeu, só que tipo, aqui o Alaketu, por exemplo, como alguns outros, já estão no espaço mínimo máximo que eles podem ter, e é um espaço. Que é a preservação da cultura e tal mas infelizmente aqui na Bahia a maioria dos casos, inclusive os terreiros também, foram dada as atrocidades, a tradição, preservação mas primordialmente a área porque já está no limite, né (Suzane, do Terreiro do Alaketu/BA)

É, o tombamento é importante para, para qualquer coisa religiosa é porque da invasão, sabe? Porque esse terreno aqui tem muita terra, tem muita terra, mas no momento em que ela não é tombada qualquer pessoa pode [...] e fazer, invadir e fazer casa e vai fazendo até o próprio evangélico, até o próprio evangélico, pode ter muita terra aqui ele pode circular essa área toda de casa, porque eles são atrevidos e pode circular toda a terra. E no momento em que é tombado, aí o governo já faz parte, aí ninguém, já dão uma segurança. Se amanhã ou depois nego, ele não toma, o governo não toma a casa porque é tombada, porque muitas vezes as pessoas ficam com medo de tombar algo seu com medo diz que o governo vai tomar, ele não toma, ele dá uma garantia para não ter invasores, mas se todas as

peessoas que pertencem a casa não tiver mais ninguém aquela obra é do governo. (Equede Romilda, Roça do Ventura/BA)

O principal motivo foi à segurança. Devido ao tamanho da nossa roça, uma área extensa, uma ilha, cercada de invasores por todos os lados. Então, uma área muito grande de Mata Atlântica, mata ainda preservada, tem um mato fechado mesmo de difícil acesso. E o medo dessa invasão, o principal motivo foi esse, a segurança da nossa área. (Pai Cícero, Terreiro do BateFolha/BA)

Também permeia o ato do tombamento o fato de que muitos Terreiros buscam, além de preservar as áreas, como visto anteriormente, a continuidade do próprio Terreiro, pois são propriedades privadas. Com o falecimento do proprietário, abre-se a sucessão, conforme a lei civil estatal, impregnada de valores do marco civilizatório do colonizador, o que pode gerar uma disputa familiar sobre o imóvel. A sucessão nas religiões de matriz africana é regida por preceitos próprios, internos de cada segmento ou mesmo de cada Terreiro, podendo divergir em muito dos ditames legais do Estado. Por exemplo, Casa Branca, Gantois, Opô Afonjá e Roça do Ventura são regidos pelo matriarcado, ou seja, apenas mulheres podem chefiar a Casa de Axé, que geralmente, não seguem a linha sucessória civil da pessoa falecida.² Já outros, como o Terreiro do Bate-Folha, organizam-se com base no patriarcado. Ainda existem Terreiros cujo sucessor deve pertencer à determinada Divindade para poder chefiar a Casa. É o caso da Roça do Ventura, em que o cargo de sacerdote supremo é vitalício. A escolha do sucessor ocorre em processo ritualístico religioso, na consulta ao oráculo - o jogo de búzio.³ Portanto, a lógica de sucessão do Terreiro, no campo religioso, geralmente não segue a lógica de sucessão da lei civil do Estado, o que acaba gerando conflitos de interesses. Assim, o tombamento é visto por muitos como uma forma de bloqueio à disputa familiar pela propriedade do imóvel, como foi expresso nas entrevistas:

A minha mãe era sobrinha dele e aí quando ele morreu aí começou a aparecer herdeiro, começou a aparecer tudo em relação ao espaço né? E ela teve que sabe, que fazer correndo, e era uma negra muito inteligente. Nossa que orgulho de Deus ter me colocado assim, num

² Observamos que no Gantois a sucessão segue a linha de sangue.

³ Exemplificamos os recém processos sucessórios no Ilê Axé Opô Afonjá e na Casa Branca. No Opô Afonjá com a morte de Mãe Stella de Oxóssi, em 27 de dezembro de 2018, houve a sucessão por Mãe Ana de Xangô, escolhida através jogo de búzios realizado por Obaráin, Pai Balbino Daniel de Paula do Ilê Agboula, após um ano do cumprimento dos ritos fúnebres, em 28 de dezembro de 2019. Já na Casa Branca com o falecimento de Mãe Tatá de Oxum, em 07 de dezembro de 2019, a sucessora foi escolhida no jogo realizado em 08 de dezembro de 2020, por Pai Air José do Terreiro Pilão de Prata, sendo a escolhida Mãe Neuza de Xangô

palheiro, eu ter sido agulha de diamante, pra ela me pescar e eu ter uma referência tão linda que, que era Silvia Egydio, mãe Silvia de Oxalá, sabe? E aí ela lutou muito pra que, eles queriam vender esse espaço pra ser um mercado na época né. E aí na cabeça dela, ela... Aí posso atender?É... Então aí ela... ficou pensando em uma forma estratégica para que pudesse manter o espaço, né... como algo onde a pessoa... onde as pessoas não pudessem mexer, né, não pudessem modificar nem vender nada e aí a minha mãe era uma negra muito inteligente, muito perspicaz, sabia conversar, tinha bastante contatos, né, que ela fez através da sua... do seu desenvolvimento mesmo na orixalidade, né, a sua... o seu crescimento como Yalorixá e aí ela tinha...conhecimento com políticos, o Eduardo Suplicy ajudou muito nessa parte de tombamento na época. Então, ela teve que abdicar a parte... na... no inventário, é... a parte da casa dos meu... é... dos meus avós, né, pra ela ficar com o terreiro do... com... com o terreno do Axé e ela abdicou para os meus tios, essa questão de inventário mesmo, né? E aí ela teve que... que morar aqui, né? Então ela fez... conheceu a minha madrinha e minha madrinha era uma pessoa muito bem financeiramente estável, assim, na sociedade e ajudou a... a organizar no... no outro portão aonde tem a parte (Mãe Paula de Yansã, do Axé Ilê Obá/SP)

Eu principalmente, um dos meus grandes objetivos, pra amanhã quando eu me for, isso aqui, foi muita luta do meu avô, eu nasci vendo, e me criei vendo ele lutar por isso aqui, e eu tenho famílias evangélicas, então eu pensei, pensei, a única forma de ficar com o patrimônio histórico disso aqui é tombamento, aí comecei a buscar com esse objetivo, pra não amanhã isso não se acabar, porque tá difícil também, dar condições, estrutura da casa se manter, mas pelo menos até as ruínas tomar ela, ela vai tá existente e ninguém vai invadir. (Iyá Maria de Xangô, Do Axé Pantanal)

[...]você vai e você faz tudo isso, muitas vezes até por conta da família. Eu mesmo vejo, hoje, assim, por conta das famílias, eu vejo que muitas vezes é bom tomar por conta das famílias. Que às vezes, um terreiro tem uma família. Ai a mãe mora lá com os filhos. Aí a mãe, a matriarca da família, morre. O filho acha que aquele terreiro é dele. Então, ele quer o que? Tratar aquele terreiro, destrata você, a mim, porque aquele terreiro é dele. o terreiro não é... A mãe dele que fez. E no momento que ele tomba o terreiro, que ele traz a documentação do terreiro, ele da a você possibilidades, inclusive de dizer “Não, isso daqui não é seu, meu amor. Sua mãe autorizou tomar. Então, a gente vai continuar mantendo. Não vai destruir, [...] um terreiro de candomblé porque o filho ou a filha quer dominar. E, até, filhos,

muitas vezes, que não são da religião. Que, aí, querem transformar em outra coisa, em igreja, ou quer alugar, ou quer vender, né? Porque acha que é imóvel valioso. Então, nesse sentido, tem um lado, um lado positivo, né? (Ebomi Jô de Iemanjá, da Casa Branca/BA)

Além dos dois indicadores, que, em nossa percepção, são os principais na busca pelo tombamento, a questão da preservação da tradição religiosa também é invocada por todos os entrevistados, independentemente da questão geográfica. Apesar de o Candomblé ser uma religião dinâmica, a salvaguarda é importante para manter a tradição cultural que representa a religião. Ela não se reduz a práticas religiosas, mas contempla um modo de vida.

Os terreiros representam uma história, uma cultura, uma ancestralidade, uma resistência do povo negro de Axé. Portanto, o instrumento do tombamento é importante para manutenção cultural-religiosa das religiões de matriz africana, como destacaram as falas:

E assim, foi importante justamente pra manter a história viva, porque muita gente não sabe o que é o terreiro de candomblé, muita gente tem medo de entrar num terreiro de candomblé, né e eu acho assim... por ser TOMBADO dá uma coisa meio de seriedade, entende? [...] Eu acho que com o tombamento é... tem uma colocação mais de seriedade, sabe? Mais de história, mais de... de um contexto sociopolítico mais firme, né? (Mãe Paula de Yansã, do Axé Ilê Obá/SP)

Tombar o Axé para manter a identidade, pra não cair, não se acabar. (Iyá Maria de Xangô, Axé Pantanal/RJ)

Eu posso ir, meu filho, mas a Roça continuará lá, para os próximos (Ebomi, Nice de Oyá, da Casa Branca/BA)

Bom, a mente de preservação, tradição, historicamente comprovado da descendência direta e a maioria dos processos se deram também pela preservação do terreno que é notório que qualquer pessoa chegue aqui e a perda que eles têm da estrutura da área, que se foi comprada e aí os desvios de terra... (Suzane, do Terreiro do Alaketu/BA)

Proteger o, o, o imóvel, o bem cultural arquitetônico, e manter, é ajudar a manter também e a preservar a estrutura, a parte estrutural. [...] o governo poderia ajudar a manter a estrutura, mas a parte religiosa a gente mesmo faz que é a nosso, nossa missão (Ogã Léo, da Roça do Ventura/BA)

O tombamento também representa para o povo de Axé um fortalecimento para suas reivindicações, seja diante das ameaças

constatadas nos dois primeiros indicadores, seja perante o Estado. Portanto, por essa perspectiva, ele significa uma segurança para os Terreiros, apesar das dificuldades que enfrentam para se manterem e conseguirem auxílio do Estado conservar as estruturas físicas:

Quando o tombamento veio, nós entendemos que amplia a, a proteção não, mas amplia o diálogo entre terreiro e Estado. Porque, a partir daí, as leis de defesa desses patrimônios, as leis de defesa desses patrimônios que estão sob custódia do Estado passam a valer para esse tipo de instituições. Se antes lutavam sozinhas, afastadas, mas agora elas contam com essas instituições estatais dando as mãos para lutarem juntas, impedir a destruição (Yakekerê Sandra de Iemanjá, da Casa de Oxumarê/BA)

Eu acho que é importante porque dá a você, digamos assim, assegura, né? Algumas coisas pra você. A minha preocupação é a continuidade de tudo isso. Mas assegura você, digamos assim, muitos terreiros, muitas organizações, quando você vai em busca de algum benefício pro terreiro, ou até de uma suposta invasão, alguma coisa, dos terreiros tombados, há de se visualizar... A visualização acho que é outra. Quando você vai pra alguns confrontos, quando você tem o tombamento, você fica mais forte. (Ebomi Jô de Iemanjá, da Casa Branca/BA)

Conclusão

A religião, sem dúvida, também consiste em elemento formador da cultura de um povo, de uma etnia (Geertz, 2008), assim, preservar a religião também é preservar a cultura de um povo que contribuiu para formação da nação de um país. Quando se pensa em cultura brasileira o imperativo da mestiçagem permeia sua formação, resguardado, de certa forma, no mito da democracia racial Gilberto freyriana, entretanto, como vimos nesse artigo, à suposta democracia deu lugar a uma hegemonia cultural, marcada pelos valores do marco civilizatório do colonizador, mesmo após a proclamação da República.

Isso refletiu na política pública de preservação do patrimônio histórico-artístico nacional, através do instituto do tombamento, como evidencio o processo de salvaguarda do Terreiro da Casa Branca, em dois aspectos: primeiro que apesar do instrumento normativo ser de 1937, apenas nos anos 80 que se reconhece um monumento negro como representação da formação da cultura nacional, ou melhor, seria como somente os bens representativos da cultura branca-eurocêntrica-judaico-cristã fossem passíveis de proteção do Estado, evidenciando claramente, ao nosso ver, o

racismo estrutural e institucional no Brasil; o segundo ponto, está na interseccionalidade entre raça e religião, na perpetuação de um racismo religioso, ao se questionar se os templos das religiões de matriz africana ou afroameríndia ou afro-brasileira podem ser objeto do instituto do tombamento, já que não possuem a estrutura e ornamentação semelhantes as dos templos cristão hegemônicos, isto é, o que se busca é reduzir a uma simples questão arquitetônica aos moldes europeu-cristã de templo religioso, não vislumbrando que a “suposta” simplicidade de um terreiro representa toda uma cosmologia e a resistência de um povo, que também forma a cultura nacional brasileira.

Diante dessas evidências, afirmamos que sim, os templos sagrados das religiões de matriz africana ou afro-ameríndia ou afro-brasileira são passíveis de serem salvaguardados pela política de proteção ao patrimônio histórico-nacional, pois não representam simples questões arquitetônicas, mas toda a essência de ser de um povo. Além disso, o tombamento é importante, como evidencio as falas dos entrevistados, para romper as barreiras do racismo, para proteger esses bens da especulação imobiliária e para preservar a memória de luta e resistência do povo negro, sua ancestralidade. Em uma sociedade multicultural como a brasileira, faz-se necessário decolonizar a mentalidade e afirma que: Terreiro se tomba, sim!!!

Referencias bibliográficas

BARDIN L. *Análise de conteúdo*. São Paulo: Edições 70, 2011.

CUNHA FILHO, F. H. *Direitos culturais no Brasil; dimensionamento e conceituação*. In: SOARES, I. V. P.; CUREAU, S. (Org). *Bens culturais e Direitos Humanos*. São Paulo: Sesc, 2015. p.27-35.

DI PIETRO, M. S. *Direito Administrativo*. 25. ed. São Paulo: Atlas, 2012.

FREIRE, P. *Pedagogia do Oprimido*, 23 reimpressão, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1994.

GEERTZ, C. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, LTC, 2008.

IPHAN. *Política de acatamento do IPHAN: Ilê Axé Iyá Nassô Oká: Terreiro da Casa Branca*. Salvador: IPHAN, 2015.

MINAYO, M. C. S. (Org.). *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.

MOREIRA NETO, D. de F. *Curso de Direito Administrativo: parte introdutória, parte geral e parte especial*. 15 ed. Rio de Janeiro: Forense, 2009.

MUNANGA, K. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. 5ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

NASCIMENTO, A.O *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. 3 ed.

São Paulo: Perspectivas, 2016.

NOHARA, I. P. *Direito Administrativo*. 2ª ed. São Paulo: Atlas, 2012.

PARÉS, L. N. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora Unicamp, 2006.

SANT'ANNA, M. *Da cidade-monumento à cidade-documento: a norma de preservação de áreas urbanas no Brasil 1937-1990*. Salvador: Oiti Editora, 2014.

SCIFONI, S. *A natureza desigual do patrimônio cultural e outras perspectivas*. In: PAES, M.

T. D. (org.); SOTRATTI, M. A. (org.). *Geografia, turismo e patrimônio cultural: identidades, usos e ideologias*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2017. p.117-135.

SERRA, O. *Os olhos negros do Brasil*. Salvador: EDUFBA, 2014.

SILVA, V. G. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção Brasileira*. 5. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

VELHO, G. *Patrimônio, Negociação E Conflito*. In: LIMA FILHO, M. F.; BELTRÃO J. F., ECKERT, C. (orgs). *Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e Desafios contemporâneos*. Blumenau : Nova Letra, 2007. p. 249- 261.

LEI Nº 10.639/2003: EDUCAR PARA RELAÇÕES ÉTNI- CO-RACIAIS COMO GARANTIA DE DIREIT- OS HUMANOS

KALLYNE KAFURI ALVES¹, E MARIA RAQUEL S. KRULL²

RESUMO

O artigo apresenta dados a partir de um estudo de caso da aplicação da lei 10639/03 e demais marcos legais na formação de professores para o cumprimento do direito individual de um estudante em preceito afrorreligioso ocorrido em uma escola pública da Grande Vitória – ES. A Pesquisa é qualitativa, desenvolve um estudo de caso produzido de narrativas e conta com referenciais teórico-metodológicos que sustentam as perspectivas para uma educação antirracista, (CAPUTO, 2012; CAVALLEIRO, 2001). Os dados apontam a inclusão da diversidade religiosa no planejamento e nas ações da gestão educacional e escolar, com princípios de respeito e efetivação da legislação.

Palavras-Chave: Efetivação da lei 10639/03, diversidade religiosa, discriminação racial, formação de professores, gestão educacional e escolar.

¹ Doutora em Educação. Professora do Programa de Pós-graduação em Educação - Mestrado Profissional da Universidade Estadual do Maranhão. Integrando GRUFAE (UFES) e GESTA (UEMA).

² Mestranda em educação pelo PPGMPE / UFES. Integrante do grupo de pesquisa: Educação para as relações Étnico-Raciais e Identidades Afro-Brasileiras.

INTRODUÇÃO

O trabalho pretendeu analisar um fato ocorrido em uma turma de 2º ano do EF da rede pública municipal no ano de 2015, explanando sobre a orientação promovida pela Secretaria de Direitos Humanos do município. Nesse contexto, desenvolvemos procedimentos de observação, com análise do caso, para que um estudante dessa escola pudesse assumir suas práticas religiosas de matriz africana e cultuar sua fé sem sofrer discriminação, preconceito ou qualquer tipo de segregação. Essa prática foi um pedido dos pais do aluno, já que não prejudicaria o processo de ensino da criança nem os demais discentes da instituição, reverberando as demandas da comunidade, da cultura e sociedade para o desenvolvimento das ações de gestão educacional e escolar, especialmente na efetivação da Lei 10.639/03.

Na justificativa de que educar em Direitos Humanos é primordial para evitar comportamentos preconceituosos, percebemos como a demanda por conduzir a situação ocorrida na escola exige dos direitos fundamentais, seja de ordem racial, étnica, de gênero ou condição social. No caso em questão, focalizamos a crença religiosa e as ações para que seja assegurado o papel da escola de cumprir com os princípios norteadores da educação em direitos humanos exposto no Plano Nacional de Direitos Humanos (PNDH).

Nesse contexto, na compreensão da gestão como mobilizadora de ações na escola, entendemos sua dimensão pedagógica e política, por meio de projetos que fortaleçam e assegurem o exercício, respeito e valorização às diferentes culturas, conforme afirma Veiga (2013, p. 13).

Diante disso, ficou em evidência a necessidade de consciência de todos os profissionais da escola sobre o quanto educar para as relações étnico-raciais é fundamental para a desconstruir certas concepções preconcebidas sobre o saber do outro, garantindo, assim, os direitos individuais do aluno e da comunidade em que estava inserido. Por isso, faz-se necessário estudar o tema para que seja feita uma análise da aplicabilidade da lei 10639/03 que altera a LDB para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática — História e Cultura Afro-Brasileira – na proposta político-pedagógica da escola; se sua ação possibilita que seus estudantes conheçam as contribuições que o povo africano trouxe e que passou a fazer parte da cultura brasileira.

Além disso, cabe compreendermos qual a legislação que implica na formação inicial e continuada dos professores para que possam ser o agente provocador da igualdade entre os povos e atuar em

favor da paz nas escolas. Consequentemente, as atitudes dos alunos perpassarão os portões da escola, levando para casa, para a comunidade, a consciência do respeito ao próximo.

Nesse sentido, este trabalho conta com a revisão de literatura em que é apresentada a ideia de alguns autores que abordam o tema da diversidade; a fundamentação teórica que explana as leis e trazem à mostra o que há de ação afirmativa e políticas públicas para o combate da desigualdade nos seguimentos racial e religioso, principalmente dentro das escolas; o procedimento metodológico usado para alcançar o objetivo proposto; e finaliza com o resultado esperado para este trabalho.

Para dar problemática de afirmação da Lei n. 10639/03, indagamos se a referida lei está sendo empregada na formação continuada dos professores; se o PNDH tem sido contemplado no Projeto Político Pedagógico das escolas; e como as gestões educacional e escolar podem contribuir para promover ações que assegurem os direitos individuais e coletivos nos espaços educativos.

A partir disso, este estudo se constitui como fundamental para se pensar uma educação para todos, seguindo o respeito ao bem comum estabelecido no PNDH e conduzindo um conhecimento sem preconceito e que alcance os diversos povos e sua cultura. Considerando a justificativa e a problemática, o artigo objetiva descrever a aplicabilidade da Lei n. 10639/03 no contexto escolar como instrumento de garantia de direitos humanos. Para tanto, também foram necessários os objetivos específicos de consultar dados legais que garantem o direito individual e coletivo; analisar as práticas dos professores no cotidiano escolar na perspectiva da Lei n. 10369/03; informar a atuação da Secretaria de Direitos Humanos nas ações de efetivação da referida legislação e observar como o conjunto dessas práticas influenciou no processo de ensino-aprendizagem de todos os envolvidos na educação escolar.

Nessa aposta, também foi possível refletir sobre a contribuição que a Secretaria de Direitos Humanos teve na relação com a escola, acerca do respeito às diferenças e afirmação da cultura afro-brasileira. Citamos como a aplicabilidade da Lei n. 10639/03 no contexto escolar e na formação de professores pode afetar positivamente na garantia dos direitos fundamentais. Assim, iniciamos considerando os 10 princípios norteadores do Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos como ponto de partida para promover a educação pautada no respeito a diversidade.

Para tanto, utilizamos como embasamento teórico as contribuições

de Eliane Cavalleiro (2001), que explana sobre multiculturalismo, Racismo e Antirracismo na Educação; e, ainda, os estudos de Stella Guedes Caputo (2012), que nos permite desenvolver análises sobre como a escola se relaciona com as crianças de religião de matriz africana, aspectos que apresentaremos ao longo do artigo. Antes disso, exploraremos aspectos da base legal e da literatura, selecionados para contextualizar a discussão.

PRESSUPOSTOS TEÓRICOS

Tomando como ponto de partida que a Lei n. 10639/03 foi de maior importância, pois veio para explicitar o que já havia de orientação, como a constituição de 1988, a Lei de Diretrizes e Bases (LDB) em 1996 e os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs) em 1998, que já defendiam o ensino da história de diversos povos que contribuíram para a formação da nação brasileira. A reunião da base legal se encontra com vasta produção da literatura, como artigos, teses e livros de estudiosos, pesquisados na internet em sites especializados, nessa temática.

A exemplo disso, contamos com a obra de Stela Guedes Caputo (2012), que escreveu sobre o cotidiano escolar das crianças que vivenciam a religião de matriz africana. Podemos citar, em especial seu livro intitulado, Educação nos Terreiros. Nesta obra, a autora observa que as crianças crescem aprendendo o culto e a cultura de seus ancestrais com dedicação e amor, mas por causa da discriminação, religiosa e racial, escondiam sua fé; e aborda as funções das crianças que são desde cedo iniciadas a seguir a religião. Nessa realidade, a autora ainda demonstra episódios de intolerância religiosa nos espaços escolares, permitindo-nos compreender a importância da gestão educacional e escolar no empreendimento de atividades de conscientização no interior das escolas. Isso se justifica com os relatos de crianças que muitas vezes negam a própria religião pressionadas pela intolerância, de modo que as ações realizadas no contexto escolar são necessárias para fortalecer o projeto de sociedade, conforme nos ajuda a compreender Paro (2004, p. 11), quando reflete sobre a gestão democrática e entende que esta “[...] significa em conferir poder e condições concretas para que ela alcance objetivos educacionais articulados com os interesses da comunidade”.

Articulando-nos com as reflexões de Caputo (2012), entendemos que o pior racismo é o internalizado e institucionalizado, tanto na comunidade quanto nas escolas. A autora ainda descreve que muitas situações discriminatórias vividas na escola fazem com que praticantes do candomblé e da umbanda omitam sua crença,

escondendo marcas e guias por receio de ouvir declarações que desclassifiquem sua religião. Professores adeptos das religiões de matriz africana, por exemplo, também sofrem com a intolerância. Caputo (2012) aponta que a discriminação se apresenta desde os livros didáticos, à época, dos quais faziam afirmações equivocadas acerca da doutrina religiosa africana bem como os paradidáticos eram menos utilizados pelos professores para evitar conflitos em sala de aula. Hoje, com a lei, a história é contada como parte fundamental da evolução de um povo.

Como o que foi informado pela professora regente entrevistada para esta pesquisa, os livros facilitaram o trabalho pedagógico, os paradidáticos expostos na biblioteca da escola, sem que antes havia sequer folheado, foram apresentados pela SEDIR e muitas histórias interessantes sobre a cultura afro-brasileira foi descoberto pelos alunos e pelo corpo docente.

A pesquisadora e antropóloga, Rachel Rua Batiste Bekker (2011), ressalta que a aplicação da Lei n. 10639/03 possibilita reflexão de recorte religioso, em que raça e cultura aparecem juntas como objeto de pesquisa da própria antropologia brasileira, bem como para que se construa a identidade e, por meio dela, conquiste-se o acesso aos direitos no contexto da religiosidade.

Partindo dos pressupostos de que a busca pela tolerância deve ser feita por meio do currículo escolar, iniciando pela formação de professores para que seja aplicado em sala de aula e que é importante zelar pela perspectiva de educação democrática, observamos a participação e a relevância de valorização das relações étnico-raciais nos currículos educacionais. Conforme aponta Luck (2001, p. 29):

A participação, quando em seu sentido pleno, caracteriza-se por uma força de atuação consciente pela qual os membros de uma unidade social reconhecem e assumem seu poder de exercer na determinação, da dinâmica dessa unidade, de sua cultura e de seus resultados.

Assim, podemos fortalecer a perspectiva de valorização das raízes afro-brasileiras, integrando à escola a Lei n. 10639/03 em articulação com outras leis de ações afirmativas. Com isso, as ações escolares podem desmistificar o conceito da religião de matriz africana como demônio e, sim, apresentar a cultura como forma de aprendizado passado de geração a geração por meio de uma centralidade no processo de aprendizado, no qual o comportamento, normas de convivência e respeito são primordiais.

Essas observações foram percebidas durante a pesquisa, quando, no

estudo de caso, foi possível observar como a comunidade, cultura e escola dialogam e, de forma indissociada, compõem os processos formativos. Podemos constatar isso com os comportamentos do estudante, que levava para a escola o que aprendia em sua comunidade religiosa, como por exemplo demonstrações de companheirismo, afeto, respeito aos próximos, senso de coletividade e de cumprimento as atividades propostas em sala com empenho. Isso demonstra a pertinência de, enquanto educadores, nos aprofundarmos na formação do tema das relações étnico-raciais e entendermos que os terreiros e comunidades religiosas também são espaços educativos e se relacionam com a vida escolar.

Visto isso, salientamos que os ensinamentos e cânticos nas casas de axé são feitos de forma verbal. Assim, o respeito pelos mais velhos é fundamental; nos terreiros, todos são iguais, permanecem de pés no chão, vestidos de branco e contidos; apenas trabalham (mantendo o ambiente limpo, fazendo a comida dos orixás e preparação para seus rituais) e fazem suas orações em forma de música, o que costuma atrair a atenção das crianças, promovendo a ludicidade no processo de ensino-aprendizagem da cultura.

Tais aspectos foram explanados em contação de história a partir dos paradidáticos existentes na biblioteca escolar e dentro do planejamento da escola pesquisada. Essas premissas seguem as orientações da Secretaria de Direitos Humanos do município e reforçam a contribuição do Amurabi e Kleverton (2014),¹ sobre a importância da aplicação da lei 10639/03 para propiciar avanços importantes na melhora da relação cultural entre educandos, profissionais docentes praticantes de religião de matriz africana e a escola. Assim, por meio de lutas, resistências e a constituição de políticas públicas por meio das ações afirmativas, passamos a pautar um discurso de valorização da diferença.

Cavalleiro (2001),² alerta em seu livro racismo e antirracismo, sobre a importância de uma educação antirracista, uma pedagogia multicultural que requer aprendizagem de autoconhecimento e convivência com o outro, superando as barreiras criadas pelas associações grupais étnicas. Segundo a autora:

As escolas brasileiras ainda hoje não constituem espaço público com igualdade de tratamento e de oportunidades para o desenvolvimento de alunos e alunas. Diversos trabalhos comprovam que no ambiente

¹ Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-8034.2014v16n1p138/28718>. Acesso em: 27/01/22.

² Disponível em http://www.dhnet.org.br/educar/1congresso/042_congresso_eliane_cavalleiro.pdf. Acesso em: 27/01/22.

escolar, tanto em escolas públicas, quanto privadas, a questão racial aparece como um elemento de interiorização daquele aluno(a)

identificado(a) como negro(a).

Por isso a necessidade de fazer cumprir a lei 10639/03 e incorporar a identidade africana nos planejamentos dos educadores em prol de uma educação antirracista. Nesse sentido, Waléria Menezes (2002) desenvolveu uma pesquisa sobre o preconceito racial nas instituições de ensino juntamente com diversos autores que também se preocupam com a relação educação e racismo:

A sociedade brasileira caracteriza-se por uma pluralidade étnica, sendo este produto de um processo histórico que inseriu num mesmo cenário três grupos distintos: portugueses, índios e negros de origem africana [...] esse contato desencadeou alguns desencontros. As diferenças se acentuaram, levando à formação de uma hierarquia de classes que deixava evidentes a distância e o prestígio social. Os índios e, em especial, os negros permaneceram em situação de desigualdade situando-se na marginalidade e exclusão social [...],

Portanto, declara que a escola é a responsável pelo processo de socialização que poderá ser o primeiro espaço de vivência das tensões raciais, pois quando se é negado a uma criança o direito de conhecer seu passado, sua história, é também negado o direito de viver sua identidade étnica. Carmo (2006)⁴ classifica a presença negra no Brasil como uma das matrizes mais importantes na formação do povo brasileiro — o modo de viver, pensar e trabalhar do povo brasileiro está completamente impregnado da matriz africana: língua, gestos, religiosidade. Sendo assim, na perspectiva das gestões educacional e escolar, a demanda por valorização,

implementação e efetivação da Lei n. 10.639/03, é relevante o tema da pesquisa, sendo a legislação um elemento de garantia para se fazer cumprir o direito individual e coletivo e as contribuições de pesquisadores, aspecto que exploraremos no próximo tópico, com a apresentação da metodologia.

METODOLOGIA

No contexto da pesquisa, o levantamento de dados foi feito mediante o fato ocorrido em uma turma de 2º ano do EF de uma escola pública municipal da Grande Vitória – ES no ano de 2015, onde um aluno em preceito religioso, necessitando inicialmente ausentar-se das

³ Disponível em: <https://periodicos.fundaj.gov.br/CAD/article/view/1311/0>. Acesso em 27/01/22.

⁴ Disponível em: <http://www.educacaoliteratura.com.br/index%20157.htm>. Acesso em 27/01/22.

atividades escolares por algumas semanas e posteriormente deveria frequentar a escola com vestimentas brancas e sentar-se ao chão por alguns dias. Estaria o aluno, também, com os cabelos raspados, devendo usar uma boina branca e outros adereços típicos aos desígnios da religião. A mãe do aluno, receosa que o filho sofresse discriminação, pediu apoio à escola.

Era necessário que a unidade de ensino abordasse a história cultural da religião desmistificando a visão preconceituosa e demonizada que muitos têm e que houvesse preparo didático do professor para esta relação, mas notou-se que a maioria dos docentes não estavam atentos a redação da lei 10639/03 e um professor se manifestou contrário à questão; no entanto, não pode se opor à sua função de educador que, por intermédio da Secretaria de Educação, Direitos Humanos e Cidadania (SEDIR), orientou e garantiu que os direitos dos saberes da herança religiosa daquele garoto fosse contemplado na escola e quem sabe de outras, visto que muitos educandos e até professores escondem sua religião temendo a intolerância vivenciada nesses espaços.

Com o apoio dos educadores e estímulo da SEDIR, toda a escola se moveu para garantir que o aluno não sofresse nenhuma violação de direito. Leituras de livros e contos históricos da cultura afro-brasileira constituíram ações levadas à sala de aula. E para o planejamento a escolha da literatura foi o livro “OMO OBA, Histórias de Princesas”, da autora Kiusan de Oliveira, levando encantamento e reflexão sobre a herança religiosa daquele estudante para as outras crianças daquela escola.

Chegamos ao final do ano letivo sem que houvessem quaisquer atos de discriminação registrados. E por se tratar de aspecto relevante para a produção da pesquisa, também consideramos esse evento como aspecto de análise da pesquisa com estas orientações, observa-se que ter um livro que narra a história africana, promove o interesse das crianças, demonstrando como a política pública afeta diretamente nas práticas pedagógicas (BRASIL, 2013).

A seguir, apresentaremos dois movimentos metodológicos que foram utilizados, bem como a coleta e análise dos dados e os resultados da nossa pesquisa. A análise documental ficou encargo da legislação que nos possibilita avaliar o que bases legais trazem em favor e permitem refletir sobre a história do ensino da cultura africana em nosso país. Tendo ainda como referência o direito constitucional brasileiro, o PNDH, a LDB e a lei 10639/03 que vieram para promover melhores práticas pedagógicas de ensino da cultura afro-brasileira e africana

nas escolas.

Outra metodologia utilizada foi inspirada no estudo de caso e nos relatos vividos na situação, àquela época, caracterizando, portanto, uma pesquisa qualitativa dentro da experiência vivida e narrativa mediante entrevista com a professora regente da turma do 2º ano do EF que é sujeito desta pesquisa e que autorizou a divulgação parcial das informações que foram colhidas por meio de um questionário semiaberto realizado através de uma conversa informal e voluntária.

A análise descritiva foi elaborada para visualizar os dados apresentados; buscar entender os impactos da aplicabilidade da lei 10639/03 no processo educacional e a observação na formação de professores e sua atuação séria, profissional e livre de preconceitos no contexto histórico do país, pode fazer valer o direito de cada indivíduo além do objetivo principal de analisar a aplicação da referida lei como garantia dos direitos humanos de cada estudante naquela escola, bem como atingir suas famílias e toda a comunidade a vivenciar mais sobre a cultura brasileira no tocante a herança religiosa.

Consultar a legislação vigente foi imprescindível, pois as leis que regem e viabilizam os direitos humanos e a cidadania de cada um é de extrema importância e, como vimos, a política pública pode oportunizar condições de efetivação da lei nas escolas quando proporciona a aquisição de materiais didáticos que fomentam a diversidade. Logo, também foi necessário identificar as práticas exigidas pela aplicação da lei 10369/03 que ampara legalmente o direito do outro em conhecer e manifestar sua cultura, sua religião, onde centra-se o trabalho de Caputo (2012). Junto a isso, a importância da formação de educadores para que possam conduzir a diversidade nas escolas, sem negar, sobretudo, a identidade religiosa.

De acordo com as instruções da SEDIR e a partir da análise da atuação da professora regente, observamos que o processo de ensino-aprendizagem de toda comunidade escolar foi satisfatório para a família e possibilitou a garantia de direitos humanos. Diante disso, a pesquisa possibilitou compreender a necessidade de comprometimento do educador em promover a igualdade, possibilitando aos seus educandos a oportunidade de se encontrarem nas histórias tomando cuidado com as distorções étnicas, reconhecendo e valorizando os rituais africanos independente de sua opção religiosa, como um movimento que fortalece a cultura brasileira, conforme apontam os dados da pesquisa, apresentados a partir da revisão da literatura.

Desta forma, passaremos às análises dos dados, em que nos valeremos do recorte de dados produzidos com a pesquisa, bem como do estudo dos marcos legais e teóricos.

ANÁLISE DOS DADOS

O processo histórico vivenciado pelo povo brasileiro é composto pela desigualdade sofrida por negros e indígenas. Mesmo sabendo que a contribuição da formação cultural da sociedade veio por meio da presença desses povos, ainda é necessário enfrentamento e combate às ações de racismo e de desvalorização da cultura afro-brasileira.

Nesse contexto histórico, é importante refletir que tanto os povos negros quanto indígenas também formaram a mão de obra escravizada, com séculos de trabalho forçado e explorado, reverberados em racismo, exclusão social e genocídio. Com a construção de seus direitos vieram, ao longo do tempo, retrocessos e tentativas de recuperar direitos violados. Nesse processo de muitos conflitos e resistência, as tentativas de libertação também vieram por meio de várias leis e com elas conflitos sociais, conforme expresso em literaturas e historiografias brasileiras.

Assim, temos o processo educacional e no início da colonização, em que indígenas eram escravizados pelos povos europeus, catequisados e logo a escravidão negra preponderou em todas as épocas da história da educação (ARANHA, 2006, pg. 327). Aranha (2006) também diz que a escola sempre foi seletiva, era privilégio da minoria, mesmo no séc. XIX quando começaram a implantar a escola pública, gratuita e laica e reforça o dualismo escolar. Levando isso em consideração, podemos observar que se a educação está no direito constitucional brasileiro, o processo democrático educacional e racial também se formula como uma conquista e, ainda que recente e caminhe com passos lentos, é possível observar conquistas em meio aos desafios da disciplina rígida, autoritária e métodos engessados que fortalecem comportamentos racistas e preconceituosos.

É nesse contexto que a constituição de 1988 trouxe os princípios fundamentais que guardam os bens e valores da ordem jurídica e o direito a educação introduzindo os instrumentos jurídicos que garantam esse direito que está escrito no art. 6º, sendo parte dos direitos sociais. Em seu art. 4º, por exemplo, pede a extinção de qualquer tipo de preconceito e em seu art. 215, como o apoio e incentivo a valorização e difusão das manifestações culturais:

§1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do

processo civilizatório nacional.(CF/88).

Os tratados internacionais como Declaração Universal dos Direitos do Homem, Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, são exemplos da força expressa em marcos legais para que os países que aderiram, como o Brasil, se comprometam em seguir toda a legislação. Dessa forma, observamos iniciativas que favorecem a compreensão, a tolerância e a amizade entre todas as nações e entre todos os grupos raciais, étnicos ou religiosos em prol da paz (Art.13, 1996).

Portanto a lei brasileira incorporou os mecanismos institucionais para corrigir as distorções de igualdade. E, ainda, com o ECRID (Estatuto da Criança e do Adolescente, 1990) e a LDB (1996) complementam e regulamentam o direito à educação. Dentro do contexto do nosso trabalho, a CF também dita como direito fundamental a liberdade de religião, declarando a laicidade do Brasil por meio do Art. 5º:

VI - É inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias;

VIII - ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei. (CF/88).

Ainda em nossa carta magna de 1988, em seu artigo 205 declara que a educação é um direito de todo cidadão e que independe de raça, expressa a educação como um direito de todos e dever do Estado e da família, continuando em seu artigo 206 os seguintes princípios:

I - Igualdade de condições para o acesso e permanência na escola;

II - Liberdade de aprender, ensinar, pesquisar e divulgar o pensamento, a arte e o saber;

III - Pluralismo de ideias e de concepções pedagógicas, e coexistência de instituições públicas e privadas de ensino;

IV - Gratuidade do ensino público em estabelecimentos oficiais;

V - Valorização dos profissionais da educação escolar, garantidos, na forma da lei, planos de carreira, com ingresso exclusivamente por concurso público de provas e títulos, aos das redes públicas; (Redação dada pela Emenda Constitucional nº53, de 2006);

5 Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm

VI - Gestão democrática do ensino público, na forma da lei; VII - Garantia de padrão de qualidade;

VIII - Piso salarial profissional nacional para os profissionais da educação escolar pública, nos termos de lei federal. (Incluído pela Emenda Constitucional nº53, de 2006). (CF/88).

A escola, com a composição de diferentes culturas, por sua vez, é um espaço de exercício e compartilhamento das diferenças, num movimento em que, pela lei, todos têm o direito de expressar sua fé sem que haja conflitos e sim respeito. Por isso o multiculturalismo está cada vez mais sendo discutido, mostrando a necessidade de trabalhos educacionais voltados ao reconhecimento e respeito a identidade e a diferença. O que requer da gestão educacional e escolar possibilidades de articulação com a comunidade, num movimento que segundo Luck (2011, p. 31), entende que: “Os processos de gestão pressupõem a ação ampla e continuada que envolve múltiplas dimensões, tanto técnicas quanto políticas e que só se efetivam, de fato quando articuladas entre si”.

Nesse movimento, vale ressaltar a importância de efetivação e fundamentação em marcos legais, como prevê a redação da CF/88 no artigo 210, que diz que serão fixados conteúdos mínimos para o ensino e que seja para assegurar formação básica e comum além de respeito aos valores culturais e regionais de cada grupo. Falamos, portanto, da Base Nacional Comum Curricular (BNCC), documento norteador que estabelece as aprendizagens necessárias a trajetória educacional de todos os estudantes no percurso da educação básica, assegurando-lhes seus direitos de aprendizagem. Considerando o currículo como espaço também de implementação dos projetos políticos e educacionais nessa aposta, partimos da premissa de que as ações de gestão são fundamentais para efetivar os princípios presentes nos marcos legais.

Em concordância com o que aponta Queiroz (2009, p. 123): “[...] implementar o projeto político pedagógico, tendo gestão democrática como princípio, requer que os profissionais construam espaços de diálogo, de investigação da realidade, de trabalho coletivo e de formação continuada”. Por isso, ao advogar o exercício do direito de saber de todos para todos, não apenas um saber único como real, é necessário romper com a visão eurocentrada desde as práticas educativas, às ações de formação e de currículo e todas elas passam pela gestão.

6 Disponível em <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/> . Acesso em 17/01/2022.

Por exemplo, desde 2005 os livros didáticos vêm atualizados com temas que trazem as contribuições do povo negro para a cultura do país. O edital do PNLD (Plano Nacional do Livro Didático) de 2007 abraça os critérios para um ensino pautado no respeito a diversidade cultural dentro dos preceitos legais e jurídicos: [...] Constituição Federal, Estatuto da Criança e do Adolescente, Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, Lei nº 10.639/2003, Diretrizes Nacionais do Ensino Fundamental, Resoluções e Pareceres do Conselho Nacional de Educação, em especial, o Parecer CEB nº15/2000, de 04/07/2000, o Parecer CNE/CP nº003/2004, de 10/03/2004 e Resolução nº1, de 17 de junho de 2004). (FNDE-PNLD, pg. 34)

Mas, conforme os estudos em Cavalleiro (2001), compreendemos que, mesmo sendo fácil encontrar nas escolas somente materiais didáticos, revistas, jornais, que representam positivamente pessoas brancas em detrimento das negras, isso não basta para implementação da Lei n. 10.639/03.

No conhecimento da professora regente entrevistada na pesquisa que fundamenta este artigo, os projetos pedagógicos baseados na cultura religiosa de matriz africana são muitas vezes inviabilizados por falta de conhecimento e por discriminação do próprio corpo docente da escola. Foi possível observar que naquele momento de pouca importância que a temática tinha na visão de alguns docentes, demonstrou-se como necessária a intervenção da gestão, comprovando, assim, a necessidade de fazer valer a lei 10639/03 e a insistência em boa formação dos professores para evitar a prática da intolerância religiosa e agressão aos direitos humanos. E a gestão educacional deve intervir nisso!

Portanto, valendo-se da LDB, nº 9394/96, que regulamenta o sistema público e privado da educação no Brasil e abrange da educação básica ao ensino superior, compreendemos as possibilidades de, com a expressiva alteração que a lei 10639/03 fez na LDB em seus artigos 26-A, 79- A e 79-B, mobilizar ações de políticas afirmativas nos contextos educacionais. A gestão, como uma força de valorização na implementação das ações, pode, por sua vez, mobilizar reflexões sobre o próprio racismo por parte de alguns educadores, seja pela cor da pele, seja por questões religiosas. Bem como empreender a formação de professores, com valorização de ações que integrem o tema da Lei n. 10.639/03 no planejamento, nos projetos políticos pedagógicos e nas avaliações, perspectivando a conscientização da comunidade escolar, haja vista as prerrogativas da própria LDB/96 que determinou graduação plena nas universidades e demais

institutos superiores de educação, substituindo o curso de magistério, expresso nos artigos 62 e 63 e, ainda, “Constitui também um avanço na proposta de programas de educação continuada e procedimentos para a valorização dos profissionais da educação (ARANHA, 2006, pg. 326).

Sendo assim, considerando a problemática exposta, observamos que à gestão educacional e escolar, além das interações com os avanços tecnológicos, para atingir seus alunos nessa crescente mudança social, demonstra-se necessário e relevante diversificar as ações junto ao corpo docente. Nesse movimento carecemos de formações que desenvolvam na educação senso crítico, atentando para promover mudanças, na perspectiva de formação cidadã, livre de comportamentos preconceituosos.

Adentrando a lei principal de nosso trabalho, aprovada em 09 de janeiro de 2003, a Lei 10639/03, – Obrigatoriedade do Ensino da Cultura Afro-brasileira e Africana, lei de competência federal institucionaliza o ensino da história e cultura afro-brasileira no currículo das escolas públicas e privadas do país, altera a LDB, a fim de promover o reconhecimento e a valorização de um povo que teve seus direitos historicamente negados, como tema transversal do currículo das escolas, no ensino básico público e privado.

Tal lei, representa uma vitória dos movimentos sociais e também sinaliza que as lutas continuam, visto os vetos constantes à voz da população que luta em prol da garantia de seus direitos. Nesse sentido, mesmo após quase 20 anos de sua implementação, observamos que a legislação não apresenta um avanço significativo na promoção da igualdade entre raças, as tumultuosas relações das diversas culturas estão sempre presentes nas escolas; o local que deveria disseminar esse multiculturalismo para uma educação antirracista é, por muitas vezes, onde ocorrem o preconceito e a discriminação, visto como “corriqueiros”, que a coordenação tem que “abafar” em mais um dia de rotina escolar, levando-nos a uma reflexão acerca da importância do respeito sobre a herança histórica de todos os povos – no caso em questão, da herança africana, e repensar as nossas práticas educativas. É sabido que o processo do racismo ainda é grande dentro das escolas e diante de todo processo de luta pelo fim da desigualdade racial, por meio das ações afirmativas e a mobilização da lei 10639/03 os seguidores das religiões de matriz africana começaram a se mobilizar para mostrar que a religião também é um

7 Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9394.htm . Acessada em 11/01/22.

importante símbolo cultural dos afro-brasileiros para a construção da identidade de um povo.

A professora regente entrevistada relata ainda saber que é de suma importância resgatar os valores da tradição africana, provocando a desconstrução da forma pejorativa acumulada, mas que falta o devido conhecimento por parte de alguns do corpo pedagógico da instituição; também esbarra no déficit da formação do professor pois a questão religiosa passa sem interesse, com menos importância e negado para o planejamento.

Nesse sentido, citamos a Lei n.12288/10 e o Estatuto da Igualdade Racial que tratam da garantia à liberdade da população negra a efetivação da igualdade de oportunidade, defesa dos direitos étnicos individuais, coletivos e difusos e o combate à discriminação e às demais formas de intolerância. Portanto, protege sua crença, protege as religiões de matriz africana bem como seus locais de culto que, ainda assim, sofrem diversos tipos de violações. O que dispõem a lei em seu cap. III, do Direito à Liberdade de Consciência e de Crença e ao Livre Exercício dos Cultos Religiosos, Art. 23. É inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias.

Do ponto de vista das gestões educacional e escolar, observamos que o sistema educacional precisa garantir a devida capacitação ao seu professor, pois é por meio dele que se busca a transformação social, sendo o professor o agente provocador mediante suas práticas educativas e cidadãs, pautadas na lei, promovendo, assim, o respeito entre os povos e amenizando as disparidades raciais. Na mesma medida, também compreendemos que o professor precisa se abster de preconceitos, permitir-se conhecer a história, o saber do outro e passar a valorizá-lo e, sobretudo, respeitá-lo. Como apresentamos logo em seguida, as políticas educacionais.

A resolução nº 1 de 2004, institui as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana para que sejam adotadas nas instituições, em especial, para o desenvolvimento da formação inicial e continuada de professores:

§1º, art. 1º - As Instituições de Ensino Superior incluirão nos conteúdos de disciplina atividades curriculares dos cursos que ministram, a Educação das Relações Étnico-Raciais, bem como o tratamento de

8 Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Lei/L12288.htm

questões e temáticas que dizem respeito aos afrodescendentes, nos termos explicitados no Parecer CNE/CP 3/2004. (RESOLUÇÃO Nº 1, DE 17 DE JUNHO DE 2004).

Como podemos observar, as políticas educacionais que auxiliam a diversidade étnico-racial estão sendo cada vez mais discutidas e novas leis elaboradas para garantir a igualdade entre as pessoas; e a educação para as relações étnico-raciais faz com que brancos e negros troquem aprendizagens, conhecimentos para construir, juntos, uma sociedade justa e igual. Portanto, a DCN para as Relações Étnico-Raciais traz a obrigatoriedade do ensino da cultura afro-brasileira e indígena nas escolas e uma decisão política e pedagógica para valorizar e levar ao conhecimento de todos a cultura de um povo. Desta forma, se consolidam como elementos importantes para as gestões educacional e escolar mobilizar ações que permitam à comunidade educadora reconhecer suas contribuições a fim de reparar danos históricos nos processos de valorização das relações étnico-raciais. Vale considerar que é preciso que todos que atuam na educação estejam dispostos a atuar nessa luta, promovendo boas formações para os professores, ações educativas de combate ao racismo e o fortalecimento de identidades e de direitos, sendo as ações da gestão necessárias na mobilização, tanto a educacional (no âmbito dos ministérios e secretarias) quanto a escolar (no âmbito das escolas em suas diferentes etapas e modalidades).

Na esteira dessas reflexões, contamos ainda com o PNDH⁹, especialmente o decreto nº 7037/09, que traça os princípios que protegem e garantem o respeito do ser humano e seu acesso à saúde, trabalho, educação, moradia, etc. E essa política nacional de direitos humanos incita uma percepção ativa em que as pessoas possam avaliar suas atitudes enquanto cidadãos de direitos e deveres e a visão crítica do direito alheio, tanto quanto a importância de sua atuação e responsabilidade no convívio social, respeitando os princípios que servem para proteger e garantir o ser humano.

Dentre os direitos, têm-se os direitos políticos, sociais, econômicos, ambientais e referente ao nosso trabalho, os direitos culturais que tratam da educação, da participação do progresso científico e tecnológico e da vida cultural e todas suas formas de expressão. Disso a importância da educação para as relações étnico-raciais, evitando que seja violado o direito cultural do outro, pois a escola tem o papel de proporcionar o reconhecimento e a valorização da identidade

9 Disponível em <http://portal.mec.gov.br/docman/2191-plano-nacional-pdf/file> e http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/decreto/d7037.htm. Acesso em 29/01/22.

histórica e cultural das raízes africanas na expressão social e religiosa. Como comentamos, as ações da gestão possibilitam que, por meio da implementação das legislações, seja desenvolvida a efetivação dos marcos legais de valorização das relações étnico-raciais.

Um exemplo disso são as ações elaboradas a partir do Projeto Político Pedagógico, que no interior das escolas devem ser embasados na Lei n. 10639/03, pois as práticas pedagógicas voltadas ao trabalho para as relações étnico-raciais contribuem para a participação de um grupo na existência histórica de outros grupos. Falando da natureza processual do Projeto Político Pedagógico, segundo Veiga (2010)¹⁰ permite “[...] eliminar as relações competitivas, corporativas e autoritárias em busca das relações horizontais dentro da escola”. Pois é sabido que as escolas têm sido cada vez mais chamadas a rever seu papel na preparação do indivíduo na atual sociedade.

Conforme aponta Caputo em sua famosa pesquisa etnográfica que originou o livro Educação de Terreiros (2012), são presentes nesses processos os encontros e diálogos entre escola e comunidade. A partir do estudo de suas obras, observamos as relações entre alunos, família e educadores e, diante disso, percebemos quanto há de prática discriminatória a estudantes e suas famílias que são adeptos das religiões de matriz africana.

Conforme aponta a autora, são inúmeras as críticas e dificuldade do corpo docente de se adequar a realidade sociocultural de estudantes e suas famílias. Na ocasião, os docentes, munidos de pouca informação desenvolveram processos de muitos desafios no respeito às relações étnico-raciais. Por isso, como ações da equipe gestora, foram desenvolvidos processos formativos junto aos professores; de início achou-se que um transtorno iria abater o cotidiano da escola, mas por insistência da família e orientação da SEDIR, além de boa vontade do corpo docente e pedagógico, a realidade foi bem diferente e o resultado satisfatório.

As relações entre escola e religião seguem contribuições de pesquisadoras que dedicaram sua carreira em prol de uma educação antirracista. Em sua tese, antropóloga Rachel Rua Batiste Bakker (2011) relata que no período de quase 4 anos se debruçou nos estudos da cultura afro-brasileira, em especial a herança religiosa, para analisar a aplicação da Lei n. 10639/03 diante das colocações de identidades e diferenças; e que nas escolas onde executou sua pesquisa ficou a impressão de que os profissionais não conheciam

¹⁰ Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/docman/dezembro-2010-pdf/7179-4-4-rojeto-politicopedagogicoescola-ilma-passos/file>. Acesso em 29/01/22.

a lei ou não se empenhavam a aplicá-la. Para ela, as religiões afro-brasileiras devem ser entendidas como saber acadêmico. O recorte religioso para a análise da Lei 10.639 possibilita a reflexão sobre o momento atual, no qual raça e cultura de alguma forma aparecem novamente juntas para a construção de uma identidade e, a partir dela, o acesso a direitos, a luz do contexto de construção do negro e da religiosidade negra com o objeto de pesquisa da própria antropologia brasileira (BAKKER, 2011, p. 11).

É grande, ainda, a desigualdade de direitos no ambiente escolar, embora seja enorme a diversidade racial. O racismo institucional ocorre nas instituições sociais, públicas e particulares e, sem dúvida, os afro-brasileiros e os adeptos das religiões de matriz africana sofrem restrições de sua participação como cidadãos de direitos, como nos traz Eliane Cavalleiro (2001). Diante disso, compreendemos que o fortalecimento dos direitos humanos deve ser desenvolvido, por sua vez, com base nos princípios de respeito e valorização da diversidade étnico-racial e seus costumes.

Entendemos que a escola é um ambiente para além do ato de escolarizar: deve ser acolhedor, inclusivo e garantir o respeito à dignidade do outro, respeito a sua identidade e a sua cultura; incluir em seu currículo práticas de combate ao preconceito e ao racismo; mostrar que esses espaços religiosos também educam e precisam ser respeitados; apresentar saberes efetivos para acabar com o medo, a tristeza, a exclusão e, conseqüentemente, com a evasão escolar de estudantes praticantes das religiões de matriz africana. Para isso, vigoram as leis, decretos e portarias para fazer valer esse dever, mostrar que quando se fala em cultura afro-brasileira não se fala em demônio, em coisas ruins, mas que diz de nós mesmos, de nossos ancestrais e de toda contribuição que deles nos foi dada. Por exemplo, a professora e escritora Kiusam de Oliveira é autora do livro que foi bálsamo do trabalho naquela turma de 2º ano. OMO OBA, histórias de princesas, demonstra como a presença de livros que tematizam a questão racial são propulsores de efetivação da Lei 10.639/03 nas escolas.

A partir do encontro com o livro, a professora da classe do estudante que estava em preceito religioso pode abordar a cultura religiosa afro-brasileira de forma lúdica, propondo diálogo com as situações vivenciadas na classe, o que trouxe reflexões sobre as passagens da história com as premissas religiosas em que o colega de classe vivenciava naquele período. Isso possibilitou que crianças negras, em especial as meninas, pudessem se enxergar de outra forma,

reencontrando-se, como conta em entrevista sobre racismo e educação, a autora Kiusam (2020): — [...] entendo que essa literatura que eu faço, que chamo de literatura infantil negro-brasileira do encantamento, ajuda a criança negra a se reencontrar, a trazer esse encantamento ou reencantamento para seu corpo.

Os resultados obtidos apontam que a prática da aplicabilidade da lei 10639/03 na escola foi feita pela Secretaria de Direitos Humanos do município onde a escola estava situada a pedido da mãe do aluno e o processo primou-se pela afirmação da lei. Além disso, todos os profissionais da escola naquele ano foram orientados para que atividades diversificadas fossem propostas incluindo livros paradidáticos que abordam a cultura afro-brasileira e também as questões das religiões de matriz africana.

Pelo relato da professora regente, as atividades desenvolvidas para valorização da cultura étnico-racial e cultural foram significativas para o ambiente escolar. Ao menos, observamos um exemplo de garantia da lei de diversidade cultural do nosso país. Para muitos alunos e até mesmo para profissionais da escola, isso tornou o espaço comum e o estudante em questão pode exercer sua fé sem sofrer nenhum tipo de agressão ou discriminação.

Também na visão da professora, a apresentação da identidade daquela criança sendo exposta nos livros e apresentada a todos como algo intrínseco de todos nós brasileiros fez com que tudo fluísse dentro da chamada “normalidade”; ela acredita que quase todos os envolvidos pararam um pouco para pensar em um processo de construção contra o preconceito e a discriminação dentro da escola, fazendo valer o texto da Lei 10.639/03. Assim, o caso propulsor de desenvolvimento desta pesquisa demonstra a relevância de estudos que abordam o tema das relações étnico-raciais nos ambientes educativos e a pertinência nos cursos de formação de professores. Portanto, é pensando em vislumbrar um mundo pautado nas relações horizontais e respeitadas que concluímos este trabalho, cientes de que há muito a ser dito e denunciado, mas esperançosas na humanidade e na efetivação do respeito e da valorização dos saberes de todos para todos.

Compreendemos que os dados da pesquisa, explorados neste tópico, permitiram desenvolver reflexões sobre como podemos mobilizar, por meio dos processos de gestão e a partir da lei, as políticas públicas como ações afirmativas. Além disso, garantir que estudantes e suas famílias que professam religiões de matriz africana não precisem ficar à margem dos muros da escola e, dessa forma, não venham esconder

sua fé, o que acaba violando seu direito fundamental.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A defesa pela educação pública e laica ainda carece de muitas lutas. No horizonte deste trabalho, ainda há muito o que estudar, pesquisar e, principalmente, escutar e conhecer sobre o tema das relações étnico-raciais. Tendo em vista a necessidade de garantir o direito fundamental e individual de toda comunidade, entendemos que este trabalho é um esforço inicial para compreensão da temática que afeta o chão da escola. Junto ao comportamento de inclusão cultural, é necessário exigir das instituições legalmente amparadas que ocorra uma verdadeira mudança na abordagem da herança africana, desvencilhando a visão pejorativa e demonizada, sobretudo acerca das religiões de matriz africana.

Indagamos, neste trabalho, como as premissas de respeito às diferenças têm se dado dentro das escolas e buscamos anunciar questões ligadas à temática da Lei 10.639/03 com os impactos no estudo da religiões de matrizes africanas, no respeito às culturas, visto que na abordagem das relações étnico-raciais não se pode manifestar a crença por receio de ação excludente.

Os resultados encontrados permitiram analisar que a lei 10639/03 se consolida para que se crie uma igualdade por meio do conhecimento, apresentando a história e os valores de um povo que sofreu séculos de escravidão e merece ser respeitado por toda a contribuição trazida para a cultura brasileira até os dias de hoje. Fazer valer essa lei permite que a cultura negra deixe seu atual posto de marginalização e garante a liberdade religiosa prevista em constituição. É urgente a necessidade de fortalecer as ações de formação inicial e continuada para que os profissionais da escola, independentemente de sua religião, esforcem-se para evitar que direitos alheios sejam negados. Fazendo uso de materiais didáticos pedagógicos que apresentam um viés religioso africano, literaturas que abarcam as diversas culturas de forma lúdica, de modo que esteja sob responsabilidade dos profissionais integrar e desenvolver um planejamento que atenda a Lei 10.639/03. Nessa aposta, este trabalho defende a conscientização ao respeito ao culto religioso, bem como o ensino sobre a cultura afro brasileira, entendendo que deve se desenvolver desde da educação infantil para que as crianças entendam a religião afro-brasileira a ponto de ressignificar o preconceito que, forçadamente, é imposto a elas. E que as informações apresentadas neste trabalho provoquem um olhar mais sensível à questão multicultural, promovendo novas discussões que tragam ao profissional da educação a consciência da

importância de uma educação antirracista.

REFERÊNCIAS

BRASIL, Decreto Nº7.037, de 21 de dezembro de 2009. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2009/Decreto/D7037.htm.

Acesso em 29/01/2022.

BRASIL, Lei 10639 de 09 de janeiro de 2003. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9394.htm . Acesso em 11/01/20122.

BRASIL. Lei 9394 de 20 de dezembro de 1996. Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9394.htm. Acesso em 11/01/2022.

BRASIL, Resolução nº1, de 17 de junho de 2004. Disponível em <http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/res012004.pdf>. Acesso em 19/01/2022.

ARANHA, Maria Lucia de Arruda. *História da Educação e da Pedagogia. Geral e Brasil*. Editora Moderna, 2006.

BAKKE, Rachel Rua Baptista. *Na escola com os Orixás*. Tese de doutorado, São Paulo, 2011. Disponível em https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-31052012-160806/publico/2011_RachelRuaBaptistaBakke_VOrig.pdf. Acesso em 10/01/2022.

CAPUTO, Stella Guedes. *Educação de Terreiros*. Editora Pallas, 2012.

CARMO, Josué Geraldo Botura do. *A Presença Negra no Brasil*, 2006. Disponível em <http://www.educacaoliteratura.com.br/index%20157.htm> . Acesso em 19/01/2022.

CAVALLEIRO, Eliane. *Racismo e Antirracismo na Educação. Repensando nossa escola*. Editora Selo Negro, 2001.

_____. *O combate ao racismo e ao sexismo como eixo norteadores das políticas de educação*

http://www.dhnet.org.br/educar/1congresso/042_congresso_eliane_cavalleiro.pdf. Acesso em 19/01/2022.

FNDE disponível em <https://www.fnde.gov.br/programas/>

[programas-do_livro/consultas/editais-programas-livro/item/3014-editais-anteciores](https://www.fnde.gov.br/programas-do_livro/consultas/editais-programas-livro/item/3014-editais-anteciores).

LUCK, Heloísa et al. *A escola participativa: o trabalho do gestor escolar*. 5. ed. São Paulo, 2001.

LUCK, Heloísa. *A gestão participativa na escola*. Petrópolis: Vozes, 2011.

MENEZES, Waléria. *O Preconceito Racial e suas Repercussões na Instituição Escolar*. 2002. Disponível em <https://periodicos.fundaj.gov.br/CAD/article/view/1311/0>. Acesso em 29/01/2022.

OLIVEIRA, Amurabi e ALMIRANTE, Kleverton Arthur de. *APRENDENDO COMO AXÉ: processos educativos no terreiro e o que as crianças pensam sobre ele e a escola*. 2014. Disponível em <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-8034.2014v16n1p138/28718> . Acesso em 29/01/2022.

PARO, Vitor Henrique. *Gestão Democrática da Escola Pública*, 8 ed. São Paulo: Editora Ática, 2004.

PNLD, disponível em [file:///C:/Users/User/Downloads/edital_pnld_2007%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/User/Downloads/edital_pnld_2007%20(1).pdf)

PORTAL GELÉDES, Artigos variados. Disponível em “A literatura tem permitido que crianças negras se valorizem como tal” - Geledés (geledes.org.br). Acesso em 26/05/2020.

QUEIROZ, Cristina Maria de. *Leitura em sala de aula: a formação de leitores proficientes*. RN, 2009.

VEIGA, Ilma Passos Alencastro. *PROJETO POLÍTICO-PEDAGÓGICO DA ESCOLA DE ENSINO MÉDIO E SUAS ARTICULAÇÕES COM AS AÇÕES DA SECRETARIA DE EDUCAÇÃO*, 2010. Disponível em <http://portal.mec.gov.br/docman/dezembro-2010-pdf/7179-4-4-rojeto-politicopedagogico-escola-ilma-passos/file> . Acesso em 29/01/2022. VEIGA, I. P. A. *Projeto político-pedagógico da escola: uma construção possível*. São Paulo: Papyrus Editora, 2013.

Disponível em: <http://www.efdeportes.com/efd94/capoeira.htm> >. Acesso em: 07/04/2020.

Referencial curricular nacional para a educação infantil / Ministério da Educação e do Desporto, Secretaria de Educação Fundamental. — Brasília: MEC/SEF, 1998.

REGO, W. *Capoeira angola: ensaio sócio-etnográfico*. Salvador: Itapoá, 1968

REIS, A. L. T. *Educação Física e Capoeira. Saúde e qualidade de vida*. Brasília: Thesaurus, 2001.

AGRADECIMENTO

Agradeço a Realiza Projetos Educacionais e a todos os professores por disponibilizar conhecimentos necessários para a realização desse trabalho. Ao Professor Msc. e orientador Luiz Carlos Sacramento da Luz por suas importantes orientações técnicas de elaboração desse artigo. Às Professoras doutoras e Especialista na colaboração em ceder ajuda e materiais didáticos para a construção e conclusão do artigo:

Professora Me Cristian Sales

Eliane Costa Santos – Dra em Etnomatemática pela Usp e Pedagoga da Unilab

Jacilene Nascimento – Especialista em estudos africanos pela Universidade do Estado da Bahia e Gestão Pública .

Professora Adenildes Alone Farias Mendes (mestra Dedeia)

Ao projeto Capoeiragem Mirim do Instituto CTE de capoeiragem em Salvador- Bahia , na pessoa de Ricardo Santos Carvalho (Mestre Balão) que pela confiança e incentivo de sempre, coloca a capoeira como uma outra via de acesso ao conhecimento e ampliação para o desenvolvimento social da criança como um todo.tum quoditi assus, se aut ute dolupta volorest posam, offici at ex et laut enesed quae doluptas aspis denienia anda venis utas aligentur? Qui dioratur resecte nonsequam, conet, et est, te soloresci solumquaspe qui dolent, ut et eos poreptur, cum volutectem volo ipsam repraet et et ut aut quo beaquo esse velent fugit do.

ARTIGO XXI

A UMBILICAL RELAÇÃO DE MANUTENÇÃO DA VIDA DOS POVOS E COMUNIDADES DE TERREIRO COM O DIREITO À LIBERDADE RELIGIOSA

LAIS NARDON MARTINS¹ E ALEX SANDRO DA SILVEIRA FILHO²

RESUMO:

o presente estudo tem como objetivo mostrar que os terreiros, os centros de religião de matriz africana, possuem uma relação umbilical de manutenção ancestral e espiritual de manutenção da vida para os povos e comunidades de terreiro. Assim, o estudo divide-se em uma análise sob o escopo protetivo jurídico e constitucional dos povos e comunidades de terreiro, bem como da garantia fundamental ao direito à liberdade religiosa para as religiões de matriz africana.

Palavras-chave: Manutenção da vida. Povos e Comunidades de Terreiro. Terreiros. Religião de Matriz Africana. Liberdade Religiosa.

¹ Mestranda em Direito Público pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Graduanda em Antropologia pela Universidade Federal de Pelotas (UFPEL). Bacharela em Direito pela Faculdade de Direito da Fundação Escola Superior do Ministério Público (FESMP, 2016). Integrante do Núcleo de Direitos Humanos da UNISINOS, coordenado pela Profa. Dra. Fernanda Frizzo Bragato. E-mail: nardon.lais@gmail.com

² Bacharel (2016) e Mestre (2020) em Direito pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Bolsista de Doutorado PROEX/CAPES na mesma instituição. Membro do Núcleo de Direitos Humanos da UNISINOS. Email: alexsilveirafilho@yahoo.com



“Os ninguéns
As pulgas sonham em comprar um cão, e os ninguéns com deixar
a pobreza, que em algum dia mágico de sorte chova a boa sorte
a cântaros; mas a boa sorte não chova ontem, nem hoje, nem
amanhã, nem nunca, nem uma chuvinha cai do céu da boa
sorte, por mais que os ninguéns a chamem e mesmo que a mão
esquerda coce, ou se levantem com o pé direito, ou comecem o
ano mudando de vassoura. Os ninguéns: os filhos de ninguém, os
donos de nada.
Os ninguéns: os nenhuns, correndo soltos, morrendo a vida,
fodidos e mal pagos:
Que não são embora sejam.
Que não falam idiomas, falam dialetos.
Que não praticam religiões, praticam superstições.
Que não fazem arte, fazem artesanato.
Que não são seres humanos, são recursos humanos.
Que não tem cultura, têm folclore.
Que não têm cara, têm braços. Que não têm nome, têm número.
Que não aparecem na história universal, aparecem nas páginas
policiais da imprensa local.
Os ninguéns, que custam menos do que a bala que os mata”.

Eduardo Galeano, O livro dos abraços

1 INTRODUÇÃO

Eduardo Galeano escreveu em seu poema “os ninguéns”, o qual encontra-se no livro intitulado “o livro dos abraços” (GALEANO, 2014, p. 71), acima trazido, que “os ninguéns” não praticam religiões, pois suas práticas espirituais são consideradas pela sociedade dominante como meras superstições; suas artes, somente artesanatos; sua cultura, mero folclore; suas faces são invisíveis, pois somente são reconhecidos seus braços pelo trabalho que fazem. São números, não pessoas. Os quais não possuem nomes. São sem histórias, sem nada. “Os ninguéns, que custam menos do que a bala que os mata”. (GALEANO, 2014, p. 71)

No escopo dessa invisibilidade, encontram-se os povos ou comunidades de terreiro, vez que, “[...] compreendem uma parcela quase invisível da população brasileira, pois esta realidade se reflete nos censos e levantamentos oficiais de dados do governo ou de entidades privadas”. (CALGARO; SOUZA; SPAREMBERGER, 2021, p. 230) Marcados por uma chaga histórica, em que “Aproximadamente cinco milhões de pessoas trasladadas do continente africano forçadamente, entre os séculos XVI e XIX, para o Brasil colaboraram para a construção de hábitos e valores que perduram até hoje. Técnicas de manejo agrícola e mineração, culturas, culinária, tradições são alguns desses elementos. Retirados de suas nações ou regiões de origem, os africanos foram trazidos de territórios onde atualmente se localiza Angola, Congo, Benin, Gana, Togo, Moçambique, Guiné, Senegal, Nigéria, etc. A despeito de todo o sofrimento infligido aos indivíduos trazidos pelo sistema escravagista, estes conseguiram manter com dificuldade suas tradições e práticas religiosas e culturais”. (CALGARO; SOUZA; SPAREMBERGER, 2021, p. 228)

Assim, nas linhas que seguem, o presente estudo busca trazer o escopo protetivo e as linhas que devem ser tomadas para a proteção das garantias das práticas religiosas dos povos e comunidades de terreiro, como meio de manutenção da ancestralidade dos povos e comunidades de terreiro.

2 O ESCOPO JURÍDICO PROTETIVO DOS POVOS E COMUNIDADES DE TERREIRO

Os povos e comunidades de terreiro concebem formas únicas de se relacionar com ambiente que os cerca, dada a sua relação ancestral espiritual com sua matriz religiosa, pois “Assim, onde há um terreiro fundado em princípios e valores ancestrais diretamente ligados às tradições originais africanas, cujo conhecimento tenha sido adquirido por meio da relação com o envolvimento litúrgico, então haverá um

ponto de ancoragem da comunidade ali estabelecida com o meio ambiente e sua preservação” (CALGARO; SOUZA; SPAREMBERGER, 2021, p. 233).

Bem como, é “da terra se extrai o termo “terreiro”, para a concepção dessas comunidades de ancestralidade africana, sua origem não pode ser concebida sem que a terra seja parte elementar do cosmo”. (CALGARO; SOUZA; SPAREMBERGER, 2021, p. 232).

Na perspectiva jurídica, de acordo com o Decreto 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, qual institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, fica compreendido como Povos e Comunidades Tradicionais, vide art. 3º, inc. I: [os] grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios 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, 2007a)

De igual sorte, o referido decreto também vem a clarear o que são os territórios tradicionais, no inc. II, conforme segue: os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os arts. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações; e (BRASIL, 2007a)

Nessa categoria de grupos culturalmente diferenciados, os quais ocupam territórios tradicionais, os quais são espaços necessários para a sua reprodução cultural, social e econômica, encontram-se os povos e comunidades de terreiro, os quais são objeto de análise do presente estudo, sob o escopo central de sua autodeterminação.

Estando, assim, na salvaguarda da Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), internalizada e ratificada pelo Brasil através do Decreto nº 6.177, promulgado em 1º de agosto de 2007 (BRASIL, 2007b). A qual abrange temas como o respeito à diversidade cultural e à liberdade de expressão das práticas tradicionais, e definições para a construção de políticas públicas destinadas aos grupos protegidos culturais protegidos pela referida Convenção.

Importante salientar que a Convenção sobre a Proteção e Promoção

da Diversidade das Expressões Culturais eleva a diversidade cultural e constitui patrimônio comum da humanidade, a qual deve ser valorizado e cultivado em benefício de todos. (BRASIL, 2007b) Outrossim, considerando que as manifestações religiosas dos povos e comunidades de terreiro são importantes manifestações culturais (CALGARO; SOUZA; SPAREMBERGER, 2021), aptas para a manutenção de suas raízes e formas ancestrais, seu direito à liberdade religiosa constitui uma máxima a ser assegurada e resguardada pelo Estado.

3 O DIREITO À LIBERDADE RELIGIOSA

A Constituição Federal de 1988, a qual estabelece uma nova ordem democrática no Brasil, intitulada de a Constituição Cidadã, garante que o Brasil é um país laico. Ou seja, que nosso país não possui uma religião oficial. Tendo o Estado o dever de proteger o livre exercício de todas as religiões e o pluralismo religioso, respeitando todas as crenças e cultos e os que não professam nenhuma religião. Bem como, garante o direito que todos professem sua religião de acordo suas convicções pessoais, sem que haja qualquer tipo de discriminação ou embaraço, incluído os locais de culto e suas liturgias, conforme art. 5º, incs. VI e VIII, os quais seguem:

VI - é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias; [...]

VIII - ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei; (BRASIL, 1988)

Da leitura constitucional, depreende-se que a liberdade religiosa é a possibilidade e garantia de exercício da crença, da exteriorização por meio de cultos e liturgias, através dos povos e comunidades de terreiros se organizarem de acordo com seus preceitos. De igual sorte, todas as religiões devem respeitar as crenças e os cultos umas das outras, não podendo haver por parte de nenhuma delas qualquer incitação à discriminação e à intolerância por parte de seus membros a outras religiões. Toda religião tem a possibilidade de se organizar de acordo com seus preceitos e história, devendo essa organização e estruturação ser respeitada pelo Estado.

Já, o Estatuto da Igualdade Racial (BRASIL, 2010) vem a pormenorizar e especificar o que compreende o direito à liberdade religiosa, em seu capítulo específico “DO DIREITO À LIBERDADE DE CONSCIÊNCIA E DE CRENÇA E AO LIVRE EXERCÍCIO DOS CULTOS RELIGIOSOS”,

conforme segue:

Art. 23. É inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias.

Art. 24. O direito à liberdade de consciência e de crença e ao livre exercício dos cultos religiosos de matriz africana compreende:

I - a prática de cultos, a celebração de reuniões relacionadas à religiosidade e a fundação e manutenção, por iniciativa privada, de lugares reservados para tais fins; II - a celebração de festividades e cerimônias de acordo com preceitos das respectivas religiões;

III- a fundação e a manutenção, por iniciativa privada, de instituições beneficentes ligadas às respectivas convicções religiosas;

IV- a produção, a comercialização, a aquisição e o uso de artigos e materiais religiosos adequados aos costumes e às práticas fundadas na respectiva religiosidade, ressalvadas as condutas vedadas por legislação específica;

V- a produção e a divulgação de publicações relacionadas ao exercício e à difusão das religiões de matriz africana;

VI- a coleta de contribuições financeiras de pessoas naturais e jurídicas de natureza privada para a manutenção das atividades religiosas e sociais das respectivas religiões;

VII - o acesso aos órgãos e aos meios de comunicação para divulgação das respectivas religiões;

VIII - a comunicação ao Ministério Público para abertura de ação penal em face de atitudes e práticas de intolerância religiosa nos meios de comunicação e em quaisquer outros locais.

Art. 25. É assegurada a assistência religiosa aos praticantes de religiões de matrizes africanas internados em hospitais ou em outras instituições de internação coletiva, inclusive àqueles submetidos a pena privativa de liberdade.

Art. 26. O poder público adotará as medidas necessárias para o combate à intolerância com as religiões de matrizes africanas e à discriminação de seus seguidores, especialmente com o objetivo de:

I- coibir a utilização dos meios de comunicação social para a difusão de proposições, imagens ou abordagens que exponham pessoa ou grupo ao ódio ou ao desprezo por motivos fundados na religiosidade de matrizes africanas;

II- inventariar, restaurar e proteger os documentos, obras e outros

bens de valor artístico e cultural, os monumentos, mananciais, flora e sítios arqueológicos vinculados às religiões de matrizes africanas;

III- assegurar a participação proporcional de representantes das religiões de matrizes africanas, ao lado da representação das demais religiões, em comissões, conselhos, órgãos e outras instâncias de deliberação vinculadas ao poder público.

Por derradeiro, a CF/88 também garante a imunidade tributária aos templos religiosos de qualquer culto em seu art. 150, inc. VI, alínea “b”, informando que é vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios instituir impostos sobre templos de qualquer culto.

Sendo que, de igual sorte, a Defensoria Pública do Estado da Bahia defende que seja construído uma política focal para os centros religiosos de matriz africana que considere as suas particulares formas culturais de organização e autodeterminação, no seguinte sentido:

A origem, a cultura e a forma de organização das religiões devem ser respeitadas e seus direitos garantidos, e as normas devem se adequar a realidade. Assim, o que se pretende é a construção de uma política focal que garanta direitos com base na autoorganização, autodeterminação, estruturação e funcionamento das religiões de origem africana. (DEFENSORIA PÚBLICA DO ESTADO DA BAHIA)

Fundado no pluralismo religioso e na autodeterminação é possível afirmar que:

As religiões de matriz africana se baseiam na crença, organização e culto aos Orixás. Assim, a forma de organização, estruturação e funcionamento da religião e dos espaços sagrados devem se amoldar ao culto professado. No Brasil, temos uma diversidade de religiões de matriz africana que possuem como elementos de característicos a noção de comunidade, oralidade e força vital, garantindo papel de destaque e respeito aos anciãos. Como todas as outras religiões, as religiões de matriz africana possuem direito à autodeterminação, auto-organização, ao livre funcionamento, de celebrar reuniões, sem necessidade de autorização do Estado, a fundar e manter espaços de culto, não ter suas atividades suspensas ou interdidas pela Administração Pública, confeccionar, adquirir e utilizar em quantidade suficiente os artigos e materiais necessários para os ritos e costumes. Como também a escrever, publicar e difundir publicações pertinentes a essas esferas, a de capacitar, nomear, eleger e designar por sucessão os dirigentes de acordo com normas da sua religião, a observar dias de descanso e de comemorar festividades e cerimônias,

a imunidade tributária, entre outros direitos. (DEFENSORIA PÚBLICA DO ESTADO DA BAHIA)

Ou seja, o direito à autodeterminação, constitucionalmente previsto no art. 4º, inc. III, da CF/88, deve ser o escopo central para a construção de uma política focal que respeite o direito à liberdade religiosa e à imunidade tributária dos centros religiosos de matriz africana, a fim de garantir o direito à não discriminação, à igualdade e o respeito à realidade singular e única de terreiro, garantindo-se e reafirmando-se à sua autodeterminação, auto-organização, estruturação, funcionamento, manutenção e continuidade para que os povos e comunidades de terreiro professem sua religião.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Iniciamos nosso estudo com duras e reflexivas palavras de que “os ninguéns: os filhos de ninguém, os donos de nada [são os] Que não praticam religiões, praticam superstições”. (GALEANO, 2014, p. 71) Pois aqui iniciamos com a dura crítica social e transcendente de Eduardo Galeano.

Ao longo de toda a escrita apresentamos a umbilical relação que os povos e comunidades de terreiro possuem com a sua religiosidade e espiritualidade, que é manifestada em um espaço físico denominado de terreiro. Os terreiros são locais onde estão as divindades físicas e de outras perspectivas, cosmos, ou seja, é um espaço sagrado, que conduz à manutenção da existência e modo milenar de ser e existir dos povos e comunidades de terreiro.

Com isso, a proteção jurídica desses povos e de sua liberdade religiosa é matéria indispensável em nosso estado Democrático de Direito, pois é justamente afirmar e garantir a manutenção umbilical da vida desses povos e comunidades, garantir justiça social e efetivar o direito humano que afirma que diversidade cultural constitui patrimônio comum da humanidade. Ou seja, é fazer justiça à frase “I can’t breathe”, garantindo que se possa “We can live”.

REFERÊNCIAS

BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*.

Brasília, DF: Presidência da República, [2016]. Disponível em:

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm. Acesso em: 15 abr. 2022.

BRASIL. Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007a. *Institui a Política*

Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília, DF:

Presidência da República, 2007. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm. Acesso em: 15 abr. 2022.

BRASIL. Decreto nº 6.177, de 1º de agosto de 2007b. *Promulga a Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, assinada em Paris, em 20 de outubro de 2005*. Brasília, DF: Presidência da República, 2007. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6177.htm#:~:text=DECRETO%20N%C2%BA%206.177%2C%20DE%201%C2%BA,20%20de%20outubro%20de%202005. Acesso em: 15 abr. 2022.

BRASIL. Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010. *Institui o Estatuto da Igualdade Racial; altera as Leis nos 7.716, de 5 de janeiro de 1989, 9.029, de 13 de abril de 1995, 7.347, de 24 de julho de 1985, e 10.778, de 24 de novembro de 2003*. Brasília, DF: Presidência da República, 2007. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato20072010/2010/lei/l12288.htm. Acesso em: 15 abr. 2022.

CALGARO, Cleide; SOUZA, Aulus Eduardo Teixeira de; SPAREMBERGER, Raquel

Fabiana Lopes. *O POVO DO ASHÈ: A IMPORTÂNCIA DAS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA PARA PRESERVAÇÃO DA BIODIVERSIDADE ECOLÓGICA, CULTURAL E SOCIOAMBIENTAL*. Revista Paradigma, Ribeirão Preto-SP, ano XXVI, v. 30, n. 2, p. 224-245, maio/ago, 2021.

DEFENSORIA PÚBLICA DO ESTADO DA BAHIA. *LIBERDADE RELIGIOSA E OS DIREITOS DAS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA*. Salvador, [2022]. Disponível em: https://www.defensoria.ba.def.br/portal/arquivos/downloads/folder_liberdade_religiosa_FINA_L.pdf. Acesso em: 15 abr. 2022.

GALEANO, Eduardo. *O livro dos abraços*. 2 ed. Tradução Eric Nepomuceno. Porto Alegre: L&PM, 2014.

A CAPOEIRA NA ESCOLA E A SUA CONTRIBUIÇÃO NO DESENVOLVIMENTO MOTOR E SOCIAL INFANTIL¹

LINDINALVA SILVA DOS SANTOS²

RESUMO

Este artigo tem por objetivo refletir a inserção da capoeira na escola e as suas contribuições para o desenvolvimento motor e social na Educação Infantil. A Educação Infantil é considerada a primeira etapa da educação básica tendo como finalidade o desenvolvimento integral da criança até seis anos de idade. Durante a infância, a criança começa a construir as suas experiências motoras com habilidades específicas. Dessa forma, enfatizamos que o ensino da capoeira é um excelente instrumento pedagógico, tendo em vista que, nessa fase, essa prática pode propiciar às crianças o desenvolvimento da expressão corporal e tarefas motoras no ambiente escolar em situações de ludicidade e prazer. Com suas histórias e legados, a capoeira também é uma importante ferramenta pedagógica para a compreensão da cultura africana e afro-brasileira na diáspora. Assim, partindo de um estudo bibliográfico e uma experiência docente no projeto do Mestre Balão, apresentamos as contribuições da capoeira para a melhoria no desenvolvimento motor e social da criança. Para tal, serão acionados os seguintes referenciais teóricos e documentos legais: Tani (1988), Gallahue (2005), Reis (2001), DCNEI (2010), RCNEI (1988) e BNCC

¹ Artigo científico apresentado ao curso de Pós- Graduação Lato Sensu Educação Infantil da Realiza Pós-graduação como requisito parcial para obtenção do título de especialista.

² Pedagoga pela UNEB- Universidade do Estado da Bahia e Pós-graduada em Educação Infantil.

(2019), entre outros.

Palavras-chave: educação infantil; capoeira; desenvolvimento social e motor; desafios.

ABSTRACT

This article aims to reflect the insertion of capoeira in the school and its contributions to the motor and social development in Early Childhood Education. Early Childhood Education is considered the first stage of basic education with the purpose of the integral development of children up to six years of age. During childhood, the child begins to build his motor experiences with specific skills. Thus, we emphasize that the teaching of capoeira is an excellent pedagogical tool, considering that, at this stage, this practice can provide children with the development of body expression and motor tasks in the school environment in situations of playfulness and pleasure. With its histories and legacies, capoeira is also an important educational tool for understanding African and Afro-Brazilian culture in the diaspora. Thus, starting from a bibliographic study and a teaching experience in Mestre Balão project, we present the contributions of capoeira to the improvement of the child's motor and social development. For this purpose, the following theoretical references and legal documents will be used: Tani (1988), Gallahue (2005), Reis (2001), DCNEI (2010), RCNEI (1988) and BNCC (2019), among others.

Keywords: early childhood education; capoeira; social and motor development; challenges.

1. INTRODUÇÃO

Entendemos assim que esta possível gênese da movimentação da capoeira, enraizada nas danças africanas reafirma uma identidade afro-brasileira da prática, por aglutinar saberes corporais africanos, reinterpretados em território brasileiro, os quais são perfonnatizados e vivificados no momento da roda de capoeira [...]. (BARAO, 1998, p. 17).

Segundo Adriana Barão (1998), a origem brasileira da capoeira entra no Brasil no período colonial por africanos escravizados de etnia banto no século XVII, apesar de ser proibida por preconceitos de sua origem, nunca deixou de ser praticada. Mestre Bola Sete (2005, p.19) relata que “é incerta a história da origem da capoeira e alguns mestres acreditam que foi uma criação dos africanos no Brasil. Entretanto, a maioria afirma que as raízes vieram da África, oriundas de antigos rituais”.

Desde o ano de 1890, como aponta o Código Penal Brasileiro (11 de

outubro, 1890), a capoeira foi marginalizada e vista com características periféricas e até utilizada de forma ilícita por alguns negros da época. Muitos deles se tornaram capangas, cabos eleitorais, dentre outros.

Conforme Areias (1983), o Marechal Deodoro, reunindo-se com seu ministério, fez surgir o Código Penal de 1890, o qual dá à capoeiragem um tratamento específico e especial. Assim, ao longo dos anos, a capoeira foi passando por transformações significativas, variando entre os estilos regionais e angola, valorizando assim seu legado. O que antes era visto de forma discriminada e marginalizada, torna-se a partir do ano 2008, patrimônio cultural brasileiro.

Se em alguma fase da história brasileira, pensava-se em seu desaparecimento, na atualidade, tem sido cada vez mais aceita, valorizada e transformada, sendo introduzida em espaços autônomos e pedagogicamente nas escolas e universidades. Sua prática engloba além do esporte, a história, musicalidade, dança, contos e performance sendo bastante contundente nas aulas de educação física e, especificamente, de forma lúdica, com possibilidade de atividades na educação infantil que além de proporcionar interação, o que contribui no desenvolvimento motor e social das crianças.

Logo, desde os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN, 1998, pp- 71-72), “a prática da capoeira no ambiente escolar pode ser uma chave para contemplar desenvolvimento integral de crianças, haja vista que a mesma ainda é sugerida nos conteúdos”. O progresso motor alcançado através das brincadeiras recreativas escolares favorece o ensino e a aprendizagem, uma vez que essas ações, são importantes para o desenvolvimento infantil..

Esse artigo se fundamenta na Base Nacional Comum Curricular (BNCC, 2019) , nas Diretrizes Curriculares Nacional da Educação Infantil (DCNEI, 2010), e nos Referenciais Curriculares Nacionais da Educação Infantil (RCNEI,1988), que apontam a necessidade de integrar a pluralidade e a diversidade étnica, religiosa,gênero, social e cultural na educação infantil. O RCNEI (1988) é um dos documentos que serviu como principal norteador e possibilitou, a partir de seus âmbitos de experiência, pensar e discutir de que forma a capoeira como instrumento socializador, contribui no processo de desenvolvimento motor e social das crianças da Educação Infantil, uma vez que tais grupos são vistos como principais etapas da educação básica.

Desse modo, as DCNEI (2010) nos diz que o eixo estruturante das práticas pedagógicas da Educação Infantil são as interações e as brincadeiras das quais os pequenos são submetidos a experiências

em que as crianças podem ser direcionadas a construir e se apropriar do aprendizado da capoeira e nas interações com seus pares.

Já a BNCC (2019) caracteriza os territórios de Educação infantil como um espaço institucional no qual ocorre o primeiro momento em que a criança se socializa com e em ambientes, para além do familiar. Esse documento aponta a necessidade das instituições conhecerem como as culturas plurais dialogam com a diversidade cultural das famílias e das comunidades.

Assim sendo, tive como opção metodológica, a pesquisa bibliográfica, que segundo Gil (2002, p. 45) permite “[...] a cobertura de uma gama de fenômenos muito mais ampla do que aquela que poderia pesquisar diretamente”, assim fundamentei em especial nos documentos oficiais da Educação Infantil , consubstanciado, com a experiência no Projeto Capoeiragem Mirim , buscando responder de que forma a capoeira pode contribuir no processo do desenvolvimento motor e social das crianças da educação infantil.

O artigo está estruturado em quatro seções: a primeira discorre sobre a Capoeira na Educação Infantil; a segunda Educação infantil:Significados Pedagógicos; a terceira Capoeira e suas contribuições para o desenvolvimento motor e social na educação infantil; três ponto um Aspectos históricos ; quarta Os desafios para a utilização da capoeira nos espaços pedagógicos. E por fim as considerações finais e recomendações.

2. EDUCAÇÃO INFANTIL: SIGNIFICADOS PEDAGÓGICOS

Primeira etapa da educação básica, oferecida em creches e pré-escolas, às quais se caracterizam como espaços institucionais não domésticos que constituem estabelecimentos educacionais públicos ou privados que educam e cuidam de crianças de 0 a 5 anos de idade no período diurno [...] (BRASILa, 1998, p.12).

Segundo Tani (1988), a educação infantil propõe que desde cedo, a criança tenha a interação com os pares como forma de amadurecimento cognitivo, uma vez que esse desenvolvimento é um processo contínuo, e as mudanças nos primeiros anos de vida ocorrem de forma acentuada, durante as interações dos jogos e brincadeiras, consequentemente nas interações motoras.

A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB n. 9.394/96), 29º artigo, reconhece a Educação Infantil como “a primeira etapa da educação básica, tendo como finalidade o desenvolvimento integral da criança até cinco anos de idade, em seus aspectos físico, psicológico, intelectual e social”.

Atividades focadas no desenvolvimento motor consistem em aplicação de trabalhos que explorem os movimentos básicos para o desenvolvimento infantil em áreas cognitivas, sócio - afetiva e motora, nos estágios e fases consideradas importantes, adequadas e necessárias na aprendizagem das crianças, cabendo ao professor propor e selecionar atividades e jogos pelos quais o acervo motor seja desenvolvido de forma lúdica e prazerosa. Na fase dos movimentos especializados Gallahue e Ozmun (2005, p.367) afirmam que: [...] As habilidades motoras especializadas são resultados da fase de movimentos fundamentais. Na fase especializada, o movimento torna-se uma ferramenta que se aplica a muitas atividades motoras complexas presentes na vida diária, na recreação e nos objetivos esportivos. Este é um período em que as habilidades estabilizadoras, locomotoras e manipulativas fundamentais são progressivamente refinadas, combinadas e elaboradas para o uso em situações crescentemente exigentes.

Outrossim, quando tratamos do desenvolvimento motoros, autores completam que “o desenvolvimento motor é entendido como as “alterações progressivas do comportamento motor, no decorrer do ciclo da vida, realizadas pela interação entre as exigências da tarefa, a biologia do indivíduo e as condições do ambiente” (GALLAHUE e OZMUN, 2005, p.25). É importante destacar que todas as habilidades motoras adquiridas pela criança ao longo do seu percurso escolar são importantes para a aquisição de novas aprendizagens.

O RCNEI ainda preconizam sobre a ação psicomotora que “no início do desenvolvimento predomina a dimensão subjetiva da motricidade, que encontra sua eficácia e sentido principalmente na interação com o meio social, junto às pessoas com quem a criança interage diretamente”. Além disso, é preciso relatar que “somente aos poucos que se desenvolve a dimensão objetiva do movimento, que corresponde às competências instrumentais para agir sobre o espaço e meio físico”. (BRASIL, 1998, p.18).

Em outra perspectiva, o Referencial Curricular Nacional para a Educação Infantil(1988) ressalta que: As crianças possuem uma natureza singular, que as caracteriza como seres que sentem e pensam o mundo de um jeito muito próprio. Nas interações que estabelecem desde cedo com as pessoas que lhes são próximas e com o meio que as circundam, as crianças revelam seu esforço para compreender o mundo em que vive.(p.21)

Por outro lado, a lei 10.639/03, que versa sobre a obrigatoriedade do ensino da História e Cultura Afro-brasileira e africana nas instituições

de ensino público ou privado, reforça a importância da cultura negra na sociedade brasileira. (BRASIL,2003). É dentro do contexto que a Lei n.10.639/03, de 09 de janeiro de 2003, que institui o ensino de assuntos e história da África nos currículos escolares, a capoeira ganha força para ser reconhecida como conteúdo riquíssimo para o acervo cultural dos alunos, pois segundo Natividade (2006) desenvolve não somente os aspectos motor, mas também o cognitivo e o afetivo-social.

Há uma necessidade de oportunizar as crianças para que no futuro sejam independentes .

Os referenciais curriculares(1998, p.63) traz em seus objetivos, colocar a criança como um ser capaz de desenvolver sua autoconfiança e capacidades considerando-as como autônomas e responsáveis por suas próprias ações.

Os referenciais curriculares apresenta aspectos de valorização da infância , onde a criança é assimilada como um ser atuante, possuidor de cultura , que tem facilidade de ser próprio. Logo, a prática pedagógica deve ser a partir de um ensino que desenvolva e alcance tais objetivos, valorize os aspectos de infância trazidas por esses referenciais curriculares. Para tanto, isso só poderá ser possível a partir de uma perspectiva que reconheça e valorize as crianças como autoras e capazes de desenvolver suas habilidades e não somente como um agente em processo que apesar de ser de formação constante é vista como incapaz.

3. CAPOEIRA E SUAS CONTRIBUIÇÕES PARA O DESENVOLVIMENTO MOTOR E SOCIAL NA EDUCAÇÃO INFANTIL

[...] A Capoeira é história, filosofia de vida, sentimento de brasilidade, musica, dança, jogo, ritmo, amor, poesia, educação e é a arte de brincar com nosso corpo no tempo e espaço, não só do ponto de vista da psicomotricidade, mas da contextualização da sua própria identidade histórica. (FREITAS, 2007).

Uma das principais contribuições trazidas pela capoeira é o jogo, a roda e sua semelhança com as rodinhas feitas em sala de aula pelas professoras, que em círculo e de forma ordeira, ouve os relatos das crianças e essas a contação de histórias pela educadora e na capoeira entre o mestre e seus alunos, histórias cantadas em forma de ladainha e ritmos comandado pelo professor dessa arte reforçando assim a semelhança entre ambas.

De acordo com Reis (2001), “a roda começa com a afinação dos berimbaus e a formação da bateria composta por três berimbaus, um

atabaque, dois pandeiros, um reco-reco e um agogô”. O jogo é um dos elementos utilizados desde os tempos remotos para o aprendizado, sendo esse, uma estratégia que desperta o interesse da criança e se transforma em ensino de forma recreativa, uma estratégia possível de se educar.

Durante o jogo, é possível ao educador observar, conhecer e compreender a personalidade da criança e adapta-las as estratégias de ensino e complemento do desenvolvimento intelectual destas. A Capoeira é um jogo que se assemelha a fatos ocorridos durante o processo da escravidão, além de trabalhar a atenção e os movimentos. Entretanto, cabe salientar que a capoeira não deve ser vista apenas como um jogo de movimentos corporais apenas, mas, como alternativas que possibilitem intervenções pedagógicas no território escolar com as crianças da educação infantil. Pode ser utilizado também para despertar a concentração, a habilidade e percepção de aprendizagens significativas. É um dos elementos principais e estratégico para melhorar o desempenho motor e o social.

Dentro da escola, o jogo de capoeira deveria representar mais que um simples esporte pois essa inclui, traz motivação e resgata princípios. Já o jogo comum é proposto de forma excludente, separatista, que marginaliza e inibe a maioria dos alunos, transmitindo uma ideia de rivalidade e não de competição benéfica. Além de ser arte a capoeira, veio com mudanças e ideias de uma luta que transmite resgate histórico, concentração, valores e interação.

O contato na primeira infância faz perceber a necessidade de apoiar e incentivar as habilidades que são inerentes a crianças pequenas de educação infantil, respeitando sempre sua individualidade, favorecendo interações e ampliando no desenvolvimento e no conhecimento de si e do outro sem discriminação ou competição de forma antagonista. Um fator importante é que se trabalha a autossuperação em relação à competição e não a frustração sobre os colegas.

3.1 ASPECTOS HISTÓRICOS

Segundo Rêgo (1968, p. 31):

[...] No caso da capoeira, tudo leva a crer seja uma invenção dos africanos no Brasil. O pendor dos negros para festa, fertilidade de imaginação e agilidade foi suficiente para usarem e abusarem dos folguedos conhecidos e inventarem muitos outros. Além da sua capacidade de imaginação, buscavam os negros, elementos de outros folguedos e de coisas outras do cotidiano para inventarem

novos folguedos, como teria sido o caso da capoeira. (REGO, 1968, p.31).

A capoeira sendo inserida nos conteúdos programáticos da escola seria um fator determinante para o cumprimento da lei 10.639/03, pois resgata a memória da formação do Brasil e seu povo de origem africana e não somente um decreto imposto pela lei sem o devido conhecimento. O vocábulo capoeira é “genuinamente brasileiro de origem tupi há o português, significando dentre outras coisas cesto para guardar capões [...]”. (REGO, 1968, p. 24).

Nesse interim, professores e instituições escolares pouco avançam em assuntos que exigem estudo de resgate histórico que aprofunde suas reflexões no sentido de inovação e caráter revolucionário, que contribui com a geração de mudanças, atitudes e resultados que tiraria a escola de ser tradicionalmente conservadora. Vive-se num país diversificado, rico em cultura popular e a capoeira é um exemplo dessa pluralidade e riqueza significativa: a dança, a luta, a música, o jogo são intervenções culturais que surgiram através da capoeira contribuindo assim com a cultura do país de forma ampla e diversificada. Na capoeira, Areias (1984) reafirma que: [...] arte cheia de nuances que sobreviveu à perseguição dos poderosos, mesclando-se de quantas formas fossem necessárias para sua preservação [...]]. Daí ser a capoeira todo esse conjunto de performances, dona de toda essa beleza característica, comparando-se, a um camaleão, que muda de cor conforme a situação. (AREIAS, 1984, p.8).

Por sua vez, a capoeira traz consigo o jogo, história, ginga e musicalidade como elementos que atua de forma lúdica e pedagógica.

A GINGA

Uma das atividades criativas da capoeira é a ginga que estrategicamente minimiza o nervosismo e a timidez promovendo interação, sendo a ginga um grande e dinâmico impulso pedagogicamente ativo. Trabalha a ideia de lateralidade, destreza, defesa, campo visual e equilíbrio além da ideia de tempo e espaço, ritmo, simetria, direcionamento, seletividade e parcerias que são fundamentais para o desenvolvimento de crianças na educação infantil.

MUSICALIDADE

A musicalidade na capoeira se diferencia das lutas e são seguidas por instrumentos e ritmos corporais. Essa arte foi utilizada nos enfrentamentos das injustiças impostas através da escravidão daquela época e na atualidade, inserida nos ensinamentos pedagógicos

através de lutas lúdicas e simbólicas para explicar a realidade histórica vivida pela ancestralidade negra e afrobrasileira.

Para que a música aconteça, existe a inclusão e uso dos instrumentos já ditos anteriormente, a organização através das palmas, cantigas e toques ritmados e suas funções. Logo, as crianças tem facilidade em aprender a entoar esses cânticos e manusear esses instrumentos apesar da exigência da destreza, equilíbrio e concentração.

Os trechos da história da capoeira é contado através dessas canções que além de serem construtivas para as crianças se tornam significativas nos processos de ensino e aprendizagem dos conteúdos históricos- escolares. A poesia e aprendizagem inicial da gramática simples é um exemplo que de forma lúdica, reflexiva e didática sugere a construção pedagógica de conhecimentos adquiridos pelas crianças em fase inicial escolar.

Salienta Brécia (2003) que, na Educação Infantil, a musicalidade permite a criança além de desenvolver a noção de esquema corporal e maior sociabilidade entre seus pares, trabalha-se o reforço das dimensões cognitivas, linguísticas, psicomotora e sócio-afetivas. Ao tocar, cantar e ouvir o que se é cantado, desenvolve a acuidade auditiva e a coordenação motora. A música alivia tensões emocionais, ocasionando equilíbrio no sistema nervoso através dos ritmos e sequências musicais. Ao bater as palmas, dançar e cantar, as crianças trabalham o ritmo, o cognitivo e a linguística contribuindo com a riqueza de estímulo e o desenvolvimento intelectual formando sua personalidade .

A utilização da música fluirá como instrumento pedagógico necessário no contexto escolar assim como os instrumentos típicos da capoeira ajuda a trabalhar a coordenação motora fina e assim sendo, a capacidade de manipular com destreza pequenos objetos, trabalhando assim uma das competências básicas da educação infantil, a saber, a coordenação motora fina.

O contato com as primeiras letras através de apelidos simbólicos que reforça a identidade de cada criança participante da capoeira é outro fator a ser trabalhado no reconhecimento das letras e sua memorização nas salas de aula ajudado pela professora regular, a habilidade de nomear as coisas além do reforço de que tudo possui um nome e significados. A musicalidade e o canto que acontece durante as rodas, contribui no desenvolvimento fisiológico da fala e da audição das crianças que passará a perceber e reconhecer as coisas ao seu redor e suas associações.

4. OS DESAFIOS PARA A UTILIZAÇÃO DA CAPOEIRA NOS ESPAÇOS PEDAGÓGICOS.

Por se desenvolver em espaços autônomos e por não ter sido utilizada nesses espaços no sentido pedagógico de aprimoramento educacional , a capoeira sofre impactos ao adentrar nas instituições de ensino não por falta de elementos educativos necessários mas, por muitas vezes se acreditar ser a capoeira apenas uma arte que trabalhe o corpo físico sem a sensibilidade de perceber que pode desenvolver habilidades além disso. Por isso, o preconceito e as discriminações estão presentes não permitindo uma ampla visão de que a capoeira avance, no sentido de ser uma ferramenta para o ensino-aprendizagem das crianças por lidar com o corpo e o social como um todo. Ao longo da história, a capoeira sofreu repressões e transformações até ser aceita de fato no ambiente escolar.

Dito isso, aponto que para a educação infantil um dos desafios estar em levar para sala tanto os artefatos (berimbau, pandeiro, agogô, atabaque), a construção de valores existentes na cultura africana e afrobrasileira e conhecimentos pedagógico. Um outro entrave que a capoeira enfrenta em sentido religioso, é a discriminação por partes de alguns pais evangélicos e sua resistência na aceitação de seus filhos em participar dessa arte relacionada a origem africana bem como a falta de conhecimento de outros profissionais que enxerga a capoeira apenas como atividade física.

Desse modo, sem perceber sua transdisciplinaridade com a musicoterapia, capoeira que é uma arte de unir as letras das músicas e recitar de forma poética, a utilização das letras das músicas no reforço de leitura e escrita, composições e ser intercalada com as demais disciplinas e a participação inclusiva e suas possibilidades de abarcar alunos deficientes.

Isso demonstra que a capoeira tem em seu conceito a diversidade, pluralidade e respeito às limitações. Contudo, ainda existe a dificuldade da extensão às demais disciplinas do currículo escolar. Outro ponto a ser discutido é o conceito inicial dos formatos geométricos, tendo em vista a possibilidade das crianças participarem dos jogos da capoeira e, durante a roda, constituírem a noção de espaço, tempo, respeito, sequência dos golpes de defesas, ataques e contra-ataques norteadores da contagem progressiva.

Além disso, seguidos pelas execuções dos toques dos instrumentos da capoeira que obedecem a uma sucessão de velocidade, tons e batidas que segundo os princípios da etnomatemática “uma educação com base na cultura”. Santos (2018) TICA -Técnica da MATEMA (calcular ,

problematizar) com base em uma ETNO(determinada Cultura).

Ainda corroborando com Santos (2018) e tomando como base Falcão (1995), aponta-se a quebra de paradigmas, introduzindo a capoeira nas escolas que desde a educação infantil, tende romper as barreiras de uma educação colonializada , levando a uma troca de experiências entre a teoria e os saberes do senso comum.

Nesse sentido, provocaria a necessidade de formação de professores levando os mestres e os outros profissionais da educação comprometidos com a cultura africana e afrobrasileira a munir-se de conhecimentos históricos, técnicos e pedagógicos de forma a inserção de um currículo equânime no Projeto Político Pedagógico da escola. Nesse sentido, Falcão (1995, p.13) enfatiza que: é extremamente necessário que os profissionais comprometidos com a valorização da capoeira, como prática educativa, conheçam não somente suas técnicas e rituais, mas também os condicionantes históricos e os fatores institucionais que contribuíram no passado, e continuam contribuindo para suas diversas formas de exploração. O mais importante é que todos os envolvidos possuam certa sensibilidade pedagógica para trabalhar a capoeira como manifestação cultural, contextualizando e resgatando os valores e a história do povo afro-brasileiro e não apenas como um esporte [...].

Para tanto, é necessário uma (re) construção da visão que se tem da capoeira, não só como esporte pois essa transcende esse elemento por não somente dialogar com a disciplina mas como ferramenta pedagógica. Se antes foi usada para a conquista de libertação, hoje com a prática é possível ressocializar e transmitir valores no conhecimento educacional por ser uma arte de contribuições de desenvolvimento motor e sócio- afetivos e cognitivos que de forma interdisciplinar, busca formação integral das crianças nas escola e além dela para a vida em sociedade.

As Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Infantil (BRASIL, 2010, p. 25) indicam que “[...] as práticas pedagógicas que compõem a proposta curricular da Educação Infantil devem ter como eixos norteadores as interações e a brincadeira”, as quais devem ser observadas, registradas e avaliadas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesse estudo, percebemos que mesmo com os avanços conquistados pela capoeira a exemplo do título de patrimônio cultural e imaterial brasileiro, existem dificuldades de sua inserção no contexto regular dos espaços escolares como disciplina. Mesmo atuando em espaços

da educação básica, poucos possuem formações específicas a exemplo de professores de Educação Física e ao mesmo tempo que atuantes da capoeira.

Existe a capacidade de interligação da capoeira com as demais disciplinas que favorece na amplitude e melhor aproveitamento pelas escolas no desenvolver de suas atividades pois a mesma possui uma prática de atuação positiva que proporciona benefícios aos participantes porquê através do contato com o outro, a criança descobre e trabalha o afeto, limites, trocas, partilhas e valores como o respeito . A capoeira concede possibilidades de ações pedagógicas interdisciplinares, propõe acesso a cultura popular brasileira na escola e faz interação com as diferentes disciplinas e conteúdos e não somente com Educação Física mas, também, com música, artes e alfabetização dentre outras. Aproximar a escola das realidades em que a criança está inserida e torná-la acessível a todos contemplando a presença de sua cultura, constituindo seu modo de vida, sua diversidade e suas comunidades fazendo parte assim de sua construção, sendo necessário ainda uma ressignificação pedagógica com discernimento de outras práticas que relacione conteúdos e fazeres cotidianos e aprofundamento da cultura afrobrasileira e políticas educacionais que privilegie e humanize espaço / tempo/ escola, agregando culturas populares ao currículo. A capoeira contempla a toda essa gama de conhecimento, pois faz parte da identidade do povo brasileiro, a sua história são a desses mesmos povos que são de saberes populares- ancestrais, seus valores podem e devem estar inseridos nas escolas desde a educação infantil .

E por fim, valorizar a cultura através da capoeira no cenário escolar, é criar vias de acesso ao conhecimento de nossa própria formação social com possibilidades de transformar a escola, não só em um lugar de livre circulação de saberes e ideias, mas num espaço democrático e importante para o desenvolvimento motor e social das crianças de educação infantil.

REFERÊNCIAS

AREIAS, Almir das. *O que é Capoeira*. 4. ed. São Paulo: editora da Tribo, 1983.

BARÃO, A. de C. *A Performance ritual da roda de capoeira*. 1998. *Trabalho de Conclusão de Curso*. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Artes, SP, 1998.

BRASIL, Ministério da Educação. *Base Nacional Comum Curricular*.

Brasília: Mec. 2019. Disponível em: basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC_EI_EF_110518_versaofinal_site.pdf. Acesso em 14 de Abril de 2020

BRASIL, Ministério da Cultura. *Capoeira é registrada como patrimônio imaterial brasileiro*. Disponível em: <http://www.cultura.gov.br/site/2008/07/16/capoeira-eregistrada-como-patrimonio-imaterial-brasileiro/> Acesso em 14 de abril de 2020.

BRASIL, Presidência da República. *Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm . Acesso em 20 de Abril de 2020.

BRASIL. *Diretrizes curriculares nacionais para a educação infantil: Secretaria de Educação Básica*. Brasília: MEC, SEB, 2010. Acesso em 27 de abril de 2020.

BRÉSCIA, Vera Lúcia Pessagno. *Educação Musical: bases psicológicas e ações preventivas* .

São Paulo: editora átomo, 2003.

FALCÃO, J. L. C. et al. *O processo de escolarização da capoeira no Brasil*. *Revista Brasileira de Ciências do Esporte, Florianópolis*, v. 16, n. 3, 1995.

FREITAS, Jorge Luiz de. *Capoeira Infantil. A arte de brincar com o próprio corpo*. Curitiba: Editora Progressiva, 2007.

GALLAHUE, D. L.; OZMUN, J. C. *Compreendendo o desenvolvimento motor: bebês, crianças, adolescentes e adultos*. São Paulo: Phorte Editora, 2005. <https://www.estadosecapitaisdobrasil.com/duvidas/como-surgiu-a-capoeira/acessado-em-08/04/2020>.

<https://www.portalsaofrancisco.com.br/esportes/movimentos-da-capoeira/acesso-em-08/04/2020> MESTRE BOLA SETE. *Capoeira angola na Bahia*. 4. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

NATIVIDADE, Lindinalvo. *A capoeira nas aulas de educação física nas escolas municipais de Barra Mansa. Hoje um passo, amanhã uma caminhada*. *Revista Digital, Buenos Aires*, v.10, n. 94 mar.2006. Disponível em: <http://www.efdeportes.com/efd94/capoeira.htm> >. Acesso em: 07/04/2020.

Referencial curricular nacional para a educação infantil / Ministério da Educação e do Desporto, Secretaria de Educação Fundamental. — Brasília: MEC/SEF, 1998.

REGO, W. *Capoeira angola: ensaio sócio-etnográfico*. Salvador: Itapoá, 1968

REIS, A. L. T. *Educação Física e Capoeira. Saúde e qualidade de vida*. Brasília: Thesaurus, 2001.

AGRADECIMENTO

Agradeço a Realiza Projetos Educacionais e a todos os professores por disponibilizar conhecimentos necessários para a realização desse trabalho. Ao Professor Msc. e orientador Luiz Carlos Sacramento da Luz por suas importantes orientações técnicas de elaboração desse artigo. Às Professoras doutoras e Especialista na colaboração em ceder ajuda e materiais didáticos para a construção e conclusão do artigo:

Professora Me Cristian Sales

Eliane Costa Santos – Dra em Etnomatemática pela Usp e Pedagoga da Unilab

Jacilene Nascimento – Especialista em estudos africanos pela Universidade do Estado da Bahia e Gestão Pública .

Professora Adenildes Alone Farias Mendes (mestra Dedeia)

Ao projeto Capoeiragem Mirim do Instituto CTE de capoeiragem em Salvador- Bahia , na pessoa de Ricardo Santos Carvalho (Mestre Balão) que pela confiança e incentivo de sempre, coloca a capoeira como uma outra via de acesso ao conhecimento e ampliação para o desenvolvimento social da criança como um todo. *tum quoditi assus, se aut ute dolupta volorest posam, officii at ex et laut enesed quae doluptas aspis denienia anda venis utas aligentur? Qui dioratur resecte nonsequam, conet, et est, te soloresci solumquaspe qui dolent, ut et eos poreptur, cum volutectem volo ipsam reprae et et ut aut quo beaquo esse velent fugit do.*

EPISTEMOLOGIAS AFRODIASPÓRICAS: COSMOPERCEPÇÕES SOBRE A NATUREZA NOS TERREIROS DE CANDOMBLÉ

LÍVIA FRAGA CELESTINO¹

“Até que os leões inventem as suas próprias histórias, os caçadores serão sempre os heróis das narrativas da caça” [provérbio africano]

RESUMO:

Este artigo possui como base a afrocentricidade buscando analisar as cosmopercepções vinculadas a natureza presentes nas comunidades dos terreiros de candomblé. Em um processo de dominação colonial em que vivemos, a afrocentricidade é uma abordagem necessária por colocar o pensamento africano, do continente e da diáspora, no centro do discurso e não mais como margem. Assim, as pesquisas que tratam das cosmopercepções afrodiaspóricas abrem possibilidades de perceber o mundo com outros olhares. Com referências pautadas na afrocentricidade e, em minha vivência enquanto mulher negra de axé, este breve artigo se propõe a discutir sobre a natureza para comunidades de candomblé.

Palavras-chave: afrocentricidade; cosmopercepção; natureza; candomblé

¹ Mulher negra e candomblecista do terreiro Ilê Axé Icimimó Aganju Didê, Cachoeira/Bahia. Licenciada, bacharela e mestra em Geografia (UFBA), Doutoranda no Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo (PPGAU) da Universidade Federal da Bahia (UFBA), orientanda do Prof^o Dr. Fabio Macedo Velame. Membro do grupo de pesquisa Etnicidades (Grupo de Estudos Étnicos e Raciais em Arquitetura e Urbanismo/UFBA). Professora efetiva de Geografia na rede pública estadual da Bahia. Contato:livia_fraga@hotmail.com

Introdução

Diante desse cenário de colonização do saber e de forte epistemicídio torna-se fundamental o compromisso de pesquisa que busque olhares pluriversais, afrocêntricos e afroreferenciados que possam “escurecer” lacunas em nossa história contadas unicamente a partir da perspectiva colonizadora. Se faz necessário a valorização da produção de conhecimento que conte nossas histórias e experiências, que valorize as nossas narrativas e visões de mundo. Uma afroperspectiva para desvelar aquilo que não contaram sobre nós e sobre os nossos. O deslocamento da noção de “cosmovisão” para o de “cosmopercepção” (OYEWÛMÍ, 1997) nesta pesquisa ratifica mais uma vez o processo de afrocentrar e enegrecer conceitos demonstrando outras percepções de mundo.

É tarefa deste artigo buscar na experiência da afrodiáspora os caminhos teórico-metodológicos para compreender a experiência dos negros e, aqui, especificamente, a partir das cosmopercepções vinculadas a prática religiosa do candomblé. Nesse sentido, a afrocentricidade emerge como proposta epistemológica que desloca esse pensamento dominante e aponta nossas possibilidades e perspectivas de mundo.

A lógica engendrada nas ações patrimonialização direcionadas aos terreiros de candomblé ainda seguem lógicas eurocêntricas que pouco dialogam com a realidade, práticas e vivências dessas comunidades. Nesse sentido há um choque entre o que é proposto e “visto” (cosmovisão ocidental) pelos órgãos de preservação do patrimônio e aquilo que é “sentido”, “vivido”, “experenciado” (cosmopercepção) pelas comunidades de terreiro. Por essa razão proponho uma pesquisa que não apenas enfrente essa lógica, mas sobretudo desvele as cosmopercepções vinculadas a religião do candomblé.

A sociedade brasileira foi erguida a partir da escravização de corpos negros que perdeu por séculos, sendo o último país das Américas a abolir a escravidão. Os espaços urbanos no Brasil foram erguidos ao receberem praticamente a metade da diáspora negro-africana das Américas. A população negra no período escravocrata, através da exploração da sua força de trabalho, foi usada para a acumulação da riqueza colonial. Através de toda a força de trabalho dos negros as cidades se ergueram, mas apesar disso sua evidente contribuição segue ainda invisibilizada ou apenas reduzido a condição de subalterno através das práticas coloniais.

A história reduz a participação da população negra apenas a sua força

de trabalho braçal, ignorando suas habilidades, suas culturas, seus conhecimentos e assim revelando um alijamento da participação negra. Seu saber/fazer, suas mãos e técnicas, e os conhecimentos das civilizações africanas construíram aqui cidades e formaram a sociedade brasileira e sua cultura. Portanto, se faz importante desvelar a fundamental participação dos sujeitos negros da construção das cidades, na formação da sociedade e da cultura brasileira. Trazer esse tema ao debate é relevar que ainda são incompletos os estudos que insistem em desconhecer essa abordagem. Se faz necessário, portanto, na busca pela leitura de uma cidade que se propõe mais igualitária pensarmos numa descolonização da cidade e suas epistemologias.

Na história, no imaginário social, em suas narrativas e na sua produção das cidades, o sujeito negro foi relegado ao esquecimento e ao apagamento de sua cultura. Sua história apenas ganha visibilidade nos cenários de violência, empobrecimento, encarceramento e segregação urbana. Mas a população negra, cuja herança apresenta-se nos seus modos de ser e estar no mundo, encontra-se apagado nos capítulos dos estudos e pesquisas. Com toda a contribuição dos sujeitos negros na construção da sociedade brasileira, o racismo, enquanto tática de morte, segue desumanizando os negros, promovendo racismo epistêmico, apagando e menosprezando sua propriedade nos saberes e fazeres, eliminando sua participação e sua existência. Para enfrentar esse racismo que promoveu o cruel alijamento da existência negra nas cidades brasileiras que se torna fundamental trazer à tona as suas contribuições, seus modos de pensar e sentir. Romper com os silêncios. Fazer emergir toda cultura, conhecimentos, saberes, valores e perspectivas.

Nós vivenciamos em um mundo dominado por epistemologias ocidentais que produzem conhecimentos e visões de mundo, muitas vezes, opressoras aos negros e que conduzem a desenraizamentos de sua história, cultura, religiosidade. Nessa perspectiva as pessoas negras são percebidas como fora do padrão aceitável e, junto com seus corpos, toda a sua cultura, sua história, religiosidade, seus conhecimentos e percepções sobre o mundo.

Esse desenraizamento é extremamente cruel ao impor “máscaras brancas” (FANON, 2008) as pessoas negras. Um caminho possível para afastar-se dessas máscaras brancas impostas se dá com acesso ao conhecimento. Os africanos têm sido negados no sistema de dominação racial branco e “não se trata apenas de marginalização, mas de obliteração de sua presença, seu significado, suas atividades e

sua imagem. É uma realidade negada, a destruição da personalidade espiritual e material da pessoa africana” (ASANTE, 2009, p.95). Cabe enegrecer que o entendimento de “povos africanos”, para Asante (2009), recobre todas as pessoas que estão fora ou dentro do continente africano, inclusive os afrodescendentes em diáspora, mas vale dizer que não se trata de essencialismos ou mesmo busca por bases biológicas mesmo porque o autor supracitado registra que ser africano não é sinônimo de ser afrocentrado.

Conhecimento é o único caminho possível em busca da libertação dos nossos corpos e mentes. Nesse sentido a escola e à educação representam a possibilidade de acesso ao conhecimento. E, desta maneira, se faz importante também a descolonização dos currículos escolares na escola brasileira. Gomes (2018) enfatiza a possibilidade de uma mudança epistemológica e política no que se refere ao trato da questão étnico-racial na escola proporcionada pela introdução obrigatória do ensino de História da África e das culturas afro-brasileiras, através da Lei 10.639/03. A introdução da lei promove desconstrução de saberes eurocentrados possibilitando a construção ampla de novas possibilidades de visões de mundo, do reconhecimento de si e do outro.

Para a autora, o trato da questão racial no currículo e as mudanças advindas da obrigatoriedade da lei nos currículos das escolas da educação básica só poderão ser considerados como um dos passos no processo de ruptura epistemológica e cultural na educação se esses não forem confundidos com novos conteúdos escolares a serem inseridos ou como mais uma disciplina, “trata-se, na realidade, de uma mudança estrutural, conceitual, epistemológica e política” (GOMES, 2012, p 106). E acrescenta que a introdução da lei representa uma mudança cultural e política no campo curricular e epistemológico sendo capaz de romper com o silêncio e outras práticas que promovem a discriminação racial. Sobre essa quebra do silêncio a autora supracitada ainda reafirma que a proposta da Lei 10.639/03:

[...] abre caminhos para a construção de uma educação antirracista que acarreta uma ruptura epistemológica e curricular, na medida em que torna público e legítimo o “falar” sobre a questão afrobrasileira e africana. Mas não é qualquer tipo de fala. É a fala pautada no diálogo intercultural. E não é qualquer diálogo intercultural. É aquele que se propõe ser emancipatório no interior da escola, ou seja, que pressupõe e considera a existência de um “outro”, conquanto sujeito ativo e concreto, com quem se fala e de quem se fala. E nesse sentido,

incorpora conflitos, tensões e divergências. (GOMES, 2012, p 105)

A expansão do conhecimento e a garantia do acesso no ensino básico ou mesmo universitário a todo legado cultural do continente africano através de sua história, resistências, religiosidade e todos os aspectos culturais representam um desafio a ser implementado. Neste campo da educação o avanço promovido com a Lei 10.639/03,¹ torna obrigatório o ensino da história e cultura afro-brasileira e africana em todas as escolas, públicas e particulares, do ensino fundamental até o ensino médio, indica direções, representa ganhos e significa não apenas a introdução das vivências e do pensamento africano e afro-brasileiro no conteúdo das disciplinas escolares, mas sim um grande exercício valorização de perspectivas pluriversais e também de promover a desmarginalização das culturas. Apesar desse avanço, sabemos que a lei mesmo após quase duas décadas de sua criação esbarra nos limites impostos tanto pelo racismo estrutural quanto pelos poucos recursos destinados à educação e pela reduzida valorização na formação dos professores.

Diante desse cenário de colonização do saber e de forte epistemicídio torna-se fundamental o compromisso de pesquisa que busque olhares pluriversais, afrocêntricos e afrorreferenciados que possam escurecer lacunas em nossa história contadas unicamente a partir da perspectiva colonizadora. Se faz necessário a valorização da produção de conhecimento que conte nossas histórias e experiências, que valorize as nossas narrativas e visões de mundo. Uma afroperspectiva para desvelar aquilo que não contaram sobre nós e sobre os nossos.

Noguera (2014, p 45) inspirado pelas referências que envolvem a formulação política do quilombismo de Abdias do Nascimento, a afrocentricidade elaborada por Molefi Asante e o perspectivismo ameríndio suscitada pela etnologia amazônica de Eduardo Viveiros de Castro, definiu afroperspectividade como “uma linha ou abordagem filosófica pluralista que reconhece a existência de várias perspectivas. Sua base é demarcada por repertórios africanos, afrodiaspóricos, indígenas e ameríndios”.

Este artigo se propõe a contribuir para a construção de narrativas que podem fortalecer as comunidades de terreiro que se tornam espaços de forte resistência política, religiosa e cultural. Nesse sentido as pesquisas que tratam das cosmopercepções africanas e afrodiaspóricas são importantes e abrem novas possibilidades de aproximação

¹ Em 2003, foi promulgada no Brasil a Lei 10.639 que modificou a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, de 1996, tornando obrigatória a inclusão dos conteúdos de História e Culturas Afro-Brasileira e Africana nos currículos das escolas públicas e particulares do ensino fundamental e médio.

entre os africanos e nós, africanos em diáspora. O deslocamento da noção de “cosmovisão” para o de “cosmopercepção” nesta pesquisa ratifica mais uma vez o processo de afrocentrar e enegrecer conceitos demonstrando outras percepções de mundo.

A pesquisadora feminista nigeriana Oyèrónké Oyewùmí (1997) em seus estudos sobre gênero discute sobre as percepções do ocidente em relação aos corpos dentro de uma concepção binária que separa o corpo e a mente. O dualismo cartesiano presente no pensamento ocidental muito difere do pensamento africano que privilegia também outros sentidos. A autora aponta que uma das razões pela qual o corpo tem tanta presença no Ocidente é a supervalorização do olhar, da visão. Nesse sentido cosmopercepção será tratado nessa pesquisa partir das contribuições de Oyewùmí (1997) que enfatiza:

O termo “cosmovisão”, que é usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, capta o privilégio ocidental do visual. É eurocêntrico usá-lo para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos.

O termo “cosmopercepção” é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais. Neste estudo, portanto, “cosmovisão” só será aplicada para descrever o sentido cultural ocidental e “cosmopercepção” será usada ao descrever os povos iorubás ou outras culturas que podem privilegiar sentidos que não sejam o visual ou, até mesmo, uma combinação de sentidos (1997, [trad. 2019] p.03)

Afrocentricidade: epistemologias afrodiaspóricas

Realizar uma pesquisa que trata como paradigma a afrocentricidade é um caminho possível a ser trilhado ao valorizar o pensamento, a perspectiva e experiências vividas pelos negros no processo diaspórico. É tarefa desta pesquisa buscar no pensamento africano os caminhos teórico-metodológicos para compreender a experiência dos negros e, aqui, especificamente, a partir das cosmopercepções vinculadas a prática religiosa do candomblé. Entretanto essa tarefa realizada na pesquisa se torna árdua pela tentativa de afastar o olhar as perspectivas ancoradas em reflexões e pensamento europeu. Nesse sentido a afrocentricidade emerge como proposta epistemológica que desloca esse pensamento dominante e aponta nossas possibilidades e perspectivas de perceber o mundo.

Afrocentricidade constitui-se enquanto proposta teórica idealizada pelo professor Molefi Kete Asante, em 1980, idealizador e diretor do primeiro programa de doutorado pioneiro na linha de “Estudos

Africana”², na Universidade Temple, na Filadélfia. Estudada principalmente pelos pesquisadores oriundos da diáspora ela dá continuação a longa tradição já desenvolvida no século XIX por autores que mesmo não utilizando o termo “afrocentricidade” realizavam estudos com uma abordagem afrocentrada. Asante definiu afrocentricidade utilizando como referência fundamental as reflexões do intelectual senegalês Cheikh Anta Diop e passou a ser amplamente divulgada após a morte de Diop, em 1986 (NASCIMENTO, 2009, p 29).

Em um processo de forte dominação colonial a afrocentricidade é uma abordagem inovadora por colocar o pensamento africano, do continente e da diáspora, no centro do discurso e não mais como margem. Por esta razão a afrocentricidade é uma questão de localização. Localizar está relacionado ao lugar onde a narrativa é feita, refere-se as práticas, referências e aos valores, aos pensamentos e reflexões.

Afrocentricidade diz respeito a capacidade de estar dentro do seu próprio contexto cultural e histórico isso significa que africanas e africanos devem buscar se localizar dentro de uma perspectiva africana. Ela emerge como um processo de conscientização política de povos que estiveram à margem da educação, da economia, da ciência e, se bem-sucedido, o “processo de recentralizar esse povo criaria uma nova realidade e abriria um novo capítulo na libertação da mente dos africanos” (Asante, 2009, p 94). Portanto, a “ideia da conscientização está no centro da afrocentricidade” pois é possível praticar usos e costumes africanos sem por isso ser afrocêntrico, desta maneira “afrocentricidade é a conscientização sobre a agência dos povos africanos” (Asante, 2009, p 94).

Em outras palavras a afrocentricidade “é uma teoria e um método que surge como resistência antirracista, procurando recolocar os povos negros dentro de seus contextos históricos e culturais depois de um deslocamento provocado pelo racismo antinegro” (NOGUERA, 2014, p 48). Para Asante (2009) a afrocentricidade: é um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos [...] é

² “O termo ‘estudos Africana’ usa a forma plural em latim para indicar dois aspectos de sua polivalência: a múltipla abrangência do campo, que estuda os povos africanos e afrodescendentes em todo mundo, e a sua metodologia multidisciplinar, interdisciplinar e transdisciplinar. Com essa orientação plural, a disciplina explora as histórias, as instituições, os movimentos políticos e culturais, as economias, as culturas, a criatividade e as identidades dos africanos e da diáspora em suas expressões históricas, econômicas, políticas, artísticas, literárias, teóricas e epistemológicas” (NASCIMENTO, 2009, p 29).

uma questão de localização precisamente porque os africanos vêm atuando na margem da experiência eurocêntrica (ASANTE, 2009, p 93).

Asante (2009, p.94) aponta que além da localização e agência são indissociáveis e representam a chave para a reorientação e recentralização, de modo que a pessoa africana possa atuar como agente e não mais como vítima ou dependente (desagência). Para o autor agência “é a capacidade de dispor dos recursos psicológicos e culturais necessários para o avanço da liberdade humana”. Esse sentido de agência denota protagonismo. Refere-se a capacidade de pensar, agir e transformar o mundo por vontade própria. Para Asante (1998, p.8) a identidade afrocentrada é o que possibilita essa agência e o âmago do racismo está numa “sociedade hierárquica que se recusa a reconhecer a agência africana”. Por essa razão, Nascimento (2009, p.192) advoga que a proposta da afrocentricidade “resultou na fundação de escolas de abordagem afrocentrada e no desencadeamento de um movimento amplo na área da educação”. A noção de agência está nítida em Asante (1998, p 8) ao enfatizar que:

Ao recuperar nossas próprias plataformas, ocupar nossos próprios espaços culturais e acreditar que nossa forma de contemplar o universo é tão válida quanto qualquer outra, podemos atingir a qualidade de transformação de que precisamos para participar plenamente numa sociedade multicultural. Entretanto, sem esse equilíbrio centrado não trazemos quase nada à mesa multicultural, a não ser uma versão mais escura da brancura (ASANTE, 1998, p 8).

Nesse sentido estar em estado de agência é a capacidade de utilização desses recursos na redefinição dos papéis dos africanos como protagonistas reais tanto na produção de conhecimento quanto na construção dos feitos humanos. E, quando essa agência não existe, está configurado o estado de “desagência”. Assim temos a condição de marginalidade “e sua pior forma é ser marginal na própria história” (ASANTE, 2009, p 95). Para o autor, é através da conscientização que a pessoa africana pode sair da posição de desagência posicionando-se como transformador de sua história e da história dos povos africanos. Asante ainda complementa “estou fundamentalmente comprometido com a noção de que os africanos devem ser vistos como agentes em termos econômicos, culturais, políticos e sociais” (ASANTE, 2009, p 95).

Asante (2009) apresenta cinco características mínimas para um projeto afrocêntrico: 1) interesse pela localização psicológica; 2) compromisso com a descoberta do lugar do africano como sujeito;

3) defesa dos elementos culturais africanos; 4) compromisso com o refinamento léxico; 5) compromisso com uma nova narrativa da história da África. Asante (2009) ainda aponta que afrocentricidade não é religião, e por essa razão, os elementos constitutivos dos valores africanos estão sujeitos a debate.

A afrocentricidade não é uma “versão negra” do modelo eurocêntrico, ao contrário, condena a valorização etnocêntrica às custas de degradação de outras perspectivas de mundo. Assentado na base supremacista branca, o eurocentrismo foi erguido para promover as relações de privilégio e vantagens da população branca em todos as esferas e nos quesitos da educação, economia, política entre outras. O eurocentrismo apresenta o europeu, suas histórias, suas vivências, suas ideias como o conjunto de toda experiência humana impondo suas realidades como universais e, por conseguinte, todo aquele não branco é visto como um grupo específico, como não humano.

Na perspectiva afrocêntrica as ideias de universalidade são duramente contestadas sendo valorizada a pluriversalidade. Asante (2009, p.108) aponta que “uma das tarefas mais desafiadoras é desmascarar a noção de que posições particularistas são universais”. Segundo o autor, a Europa por tanto tempo desfilou sua cultura como norma por tanto tempo que tanto os africanos quanto os asiáticos deixaram de perceber que a experiência europeia são aspectos particulares de uma cultura e não universais. E complementa ao dizer que “o afrocentrista sustenta que a cultura europeia deve ser vista como estando ao lado, e não acima, das outras culturas da sociedade” logo “é preciso ressaltar que não é necessário parecer-se com a cultura europeia para ser civilizado ou humano” (ASANTE, 2009, p.108).

Vale mencionar que a definição de “africano” para Asante (2009) refere-se aos afrodescendentes no continente africano e na diáspora em todo mundo. A afrocentricidade esteve presente nas obras de autores pan-africanistas, entretanto foi cunhado e sistematizado por Molefi Kete Asante, na década de 1980. Ela surge negando e questionando o eurocentrismo e possui como princípio que “nós africanos devemos operar como agentes autoconscientes, não mais satisfeitos em ser definidos e manipulados de fora” (MAZAMA, 2009, p 111).

Essa postura surge como uma resposta a todas as ações impostas pela supremacia branca em todo mundo assumindo as formas através do: processo físico da violência, expresso através da escravização de milhões de africanos e extermínio dos povos indígenas durante a colonização; o processo social e econômico pelo qual milhões

perdem a soberania onde terra e trabalho são apropriados pelos europeus; por fim, o processo mental, através da ocupação do espaço psicológico e intelectual.

Ama Mazama (2009, p 114) sustenta a ideia de que a afrocentricidade convida os africanos a se reancorem “de modo consciente e sistemático em sua própria matriz cultural e histórica, dela extraindo os critérios para avaliar a experiência africana”. Sendo assim, a afrocentricidade emerge enquanto novo paradigma que desafia o pensamento ocidental/eurocêntrico responsável por destituir os africanos da soberania e pelo desprezo de seus corpos, sua cultura e história. A autora supracitada complementa uma das estratégias perversas da cultura dominante europeia se deu através do disfarce das ideias, teorias e conceitos europeus como universais apresentando o europeu como civilizado e o africano como primitivo e, assim, a Europa forjou grande parte “de sua identidade moderna às custas dos africanos, particularmente por meio da construção da imagem do europeu como o mais civilizado e do africano como seu espelho negativo, isto é, como primitivo, supersticioso, incivilizado (MAZAMA, 2009, p 112).

Cosmopercepção sobre a natureza para as comunidades de terreiro de candomblé

Os terreiros de candomblé se constituem enquanto territórios, pois guardam uma identidade própria, possuem domínios territoriais demarcados e uma forma de organização espaço-temporal enquanto grupo religioso de vivência comunitária. Os terreiros de candomblé são caracterizados enquanto territórios que possuem simbologias e assentamentos particulares, apropriação dos recursos naturais pautados em uma cosmologia ancestral. Por que estudar os lugares sagrados da porteira para fora para além dos espaços das comunidades de terreiro?

Os terreiros não estão presos em seus muros. O terreiro está conectado a lugares da natureza espalhados pela cidade. Essa conexão do terreiro com esses lugares constitui “alimentação de axé”. Para Santos (2012, p 33) “os limites da sociedade egbé não coincidem com os limites físicos do terreiro” e desta forma:

[...] o terreiro, ultrapassa os limites materiais (por assim dizer polo de irradiação) para se projetar e permear a sociedade global. Os membros da egbé circulam, deslocam-se, trabalham, têm vínculos com a sociedade global, mas constituem uma comunidade ‘flutuante’ que concentra e expressa sua própria estrutura nos terreiros (SANTOS, 2012, p 33).

Esses processos levam as comunidades a criarem novos lugares sagrados (ampliando a rede sagrada no espaço da cidade) ou, por outro lado, resistindo na manutenção de seus ritos sagrados nos antigos espaços dos quais foram, por exemplo, desapropriados, expulsos ou tecendo novas redes mediante suas necessidades. É importante mencionar que os processos de tombamento de terreiros de candomblé representam um avanço na política patrimonial. Entretanto percebo que o instrumento técnico do tombamento cria também lacunas que comprometem a conservação do patrimônio afro-brasileiro. Os lugares sagrados para o povo de santo que extrapolam a porteira dos terreiros não estão incluídos nos processos de tombamento.

Estou partindo do pressuposto que a arquitetura dos terreiros de candomblé e seus lugares sagrados tornam-se um uno indivisível, inseparável, se entrelaçam através dos caminhos, ruas e encruzilhadas. Essa inseparabilidade entre terreiro e a natureza faz parte da cosmopercepção dos povos de terreiro. Nesse sentido os terreiros de candomblé e seus lugares sagrados são dimensões interligadas e constituem uma rede sagrada de axé que se irradia pelo espaço da cidade.

Nessa perspectiva, podemos entender que existe axé,³ onde existem rituais de axé. Os lugares do candomblé são os lugares alimentados pelas ritualísticas de axé, são todos os lugares ressignificados e atualizados pelo rito sagrado. O axé não está preso entre os muros do terreiro físico. Sodré (2019, p.98) ainda explica que Mãe Aninha acolhia as demandas litúrgicas em sua casa ou mesmo quando viveu hospedada nas residências de gente amiga e acrescenta:

[...] o axé carregado pela Iyalorixá supria a diferenciação espacial estabelecida pela topografia do terreiro tradicional, abrindo caminho para iniciações e para o desdobramento de lugares sagrados. O terreiro definia-se, assim, não por sua territorialidade física, mas enquanto centro de atividades litúrgicas e polo irradiador de força (SODRÉ, 2019, p.98).

Para Sodré (2002) os terreiros de candomblé são a principal forma social do negro no Brasil. Estes constituem-se como um território religioso que considera a vinculação intensa com a natureza, relações

3 Muniz Sodré (2019, p.92), em "O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira" aponta que o "axé é o elemento mais importante do patrimônio simbólico preservado e transmitido pelo grupo litúrgico de terreiro no Brasil". Esse axé é compartilhado nas festas e cerimônias litúrgicas, nos rituais de limpeza, nos rituais de iniciação, na alimentação e oferendas realizadas através das palavras, mãos e artefatos simbólicos utilizados pelos pais e mães de santo daquela comunidade.

familiares e comunitárias, agregador de símbolos e demarcadores territoriais sob a forma de templos, assentos,⁴ e monumentos naturais (árvores, pedras, cachoeiras). Além da ancestralidade, a cosmopercepção religiosa de matriz africana implica em uma relação íntima com a natureza, visto que é nela que estão "vivas" as deidades africanas (nas matas, rios, lagos, cachoeiras, etc.), sendo impossível desassociá-las da interdependência com os elementos naturais. Sousa Junior (2011) revela o sagrado nas comunidades de terreiro presente nas árvores, matas, nas águas enquanto elementos da natureza:

[...] sem a natureza, sem estarmos presos à teia da vida, manifestada pela nossa ancestralidade, nada somos. Esta é a razão pela qual desde cedo os ancestrais foram evocados ou cultuados nas árvores, pedras, raios, trovões, rios, chuvas, cachoeiras, fogo, vento, terra, água e astros. Assim sendo, todos estes elementos revestem-se de grande significado nas comunidades-terreiros, local onde se saúda e observa-se não apenas o nascer e o pôr do sol, as fases da lua e as marés, mas também cada folha que cai a fim de buscar nisso um significado (SOUSA JUNIOR, 2011, p.38)

A natureza, nas tradições africanas, como as lorubas e Bantu, é dotada de grande valor para toda a comunidade. Como já pontua Nogueira Jr (2009, p.84) "a natureza diz respeito ao conjunto de todos os seres. No caso da língua lorubá, a palavra "Éda" significa Natureza inclui humanos, (outros) animais, vegetais, minerais, todos os elementos constituintes do cosmos". O líder indígena Ailton Krenak (2020, p.16-17) aponta a necessidade de percebermos a humanidade de maneira integrada a Terra como possibilidade de adiar o fim do mundo, pois "fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade. Eu não percebo alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmo é natureza". Nei Lopes (2008) nos diz que no Brasil o encontro entre as culturas locais e os de origem africana, principalmente de origem Banto, representa um momento de trocas ricas que marcaram para sempre a alma nacional.

[...] do ponto de vista das relações com a natureza, muitas concepções dos africanos bantu encontraram eco nas ideias dos índios brasileiros, fazendo surgir aqui, uma filosofia peculiar que se expressa hoje na religiosidade, em muitas técnicas, em inúmeros folguedos e, principalmente, em certos conceitos ligados à terra, às árvores, aos rios e mananciais. Isso porque, no sistema das concepções filosóficas

4 Receptáculo do axé da divindade

dos povos bantos, assim como no dos índios brasileiros (ao que nos consta), o culto aos antepassados se reveste de fundamental importância (LOPES, 2008, p.196).

No candomblé tudo na natureza é entendido como sagrada. A terra é sagrada, as matas são sagradas, as águas são sagradas. Mas é preciso conhecimento para lidar com a natureza. Sobre essa relação que envolve conhecimentos sobre a natureza Jaime Sodré, nos adverte, que a natureza “tem o veneno mais também tem a cura [...] é preciso conhecer para poder lidar, ou seja, lidar com esses elementos da natureza não é coisa de curioso, é coisa de quem sabe o que é a natureza” (Trecho do documentário Gaiaku Luiza: Força e Magia dos Voduns). Lopes (2008, 196) nessa perspectiva pontua que especialmente para os povos do grande grupo etnolinguístico Banto, “todos os seres da natureza, inclusive plantas e animais, são sempre entendidos como forças vivas, em processo, nunca como entidades estáticas”.

[...] essas forças vitais, por sua vez, formam uma cadeia, da qual toda pessoa constitui um elo, vivo e passivo – ligado em cima aos elos de sua linhagem ascendente (seus ancestrais) e sustentando abaixo a linhagem de seus descendentes (LOPES, 2008, p.196).

O valor atribuído a natureza dentro dessa cosmopercepção não está atrelado ao valor meramente econômico, mas “principalmente por elas terem servido, um dia, aos antepassados hoje venerados como ancestrais. E, assim como a terra e as águas, são sagradas as árvores e as plantas, por fornecerem sombra, alimento e remédio e por sua ligação com os antepassados ilustres (LOPES, 2008, p.197). Da mesma maneira que os povos africanos, os povos originários, aqui no Brasil assim percebem a natureza, num incessante jogo em que o cosmo e o mundo se encontram. Africanos e povos indígenas não estavam orientados pelo valor monetário direcionado aos lucros, mas sim de zelo pela natureza, pois além de ser fonte de subsistência a natureza também foi morada de seus ancestrais. Para povos africanos a experiência da conexão compreende e une todas as forças existente no cosmo, rejeitando, portanto, as ideias de separação, fragmentação, pois “a representação do Universo como um conjunto de forças em constante movimento corresponde à experiência existencial da tradição africana” (LOPES; SIMAS, 2020, p 1819).

Conforme a boa herança africana, o indivíduo se situa no mundo não se afirmando contra o ‘outro’ e contra aquilo que supostamente não lhe diz respeito, mas se percebendo como uma parte da Natureza, força ativa que estabeleceu e conserva a ordem natural de tudo

que existe. Então, para o africano, o valor supremo da existência é a Energia que percorre a rede única que conecta todos os seres do Universo (LOPES; SIMAS, 2020, p 18-19)

Tanto para os Bantos (culto aos Nkises) quanto para os povos lorubás (culto aos Orixás) ou para os povos Jêje (culto aos Voduns), as divindades, são elementos da natureza tanto nos países africanos ou na diáspora. Podemos entender a partir das contribuições de Santos (2019) que a cosmopercepção que está presente tanto para os povos originários, para os quilombolas, quanto para as comunidades de terreiro está pautada na relação respeitosa com os elementos da natureza de maneira orgânica e biointerativa. A interação do homem com as forças vitais da natureza compreendendo a humanidade não como sujeito externo, mas como parte integrante da natureza.

[...] na relação entre o homem e a natureza, o indivíduo não é um sujeito abstrato, separado, independente das condições ecológicas da sua existência. O indivíduo não está separado das condições genealógicas e de seus pressupostos míticos, místicos, mágicos ou religiosos da terra. O ponto de partida desta apreensão é a integração da pessoa na natureza. (DOMINGOS, 2011, p.8)

Para os povos originários, quilombolas e comunidades de terreiro a lógica é de integração com a natureza pautado em amplo respeito. Diferentemente da lógica ocidental pautada nas relações de poder e dominação e da transformação da natureza em recurso econômico de modo desenfreado. E, neste momento, é preciso recorrer a pluriversalidade (RAMOSE, 2011) enquanto possibilidade para “sulear” a pesquisa no sentido em que ela se contrapõe à universalidade científica, ao mundo moderno/ocidental.

A partir das contribuições afrocêntricas, pautada em Asante (2009, p. 93), o paradigma da afrocentricidade é fundamental por se tratar “de um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos” (ASANTE, 2009, p. 93). Nesta pesquisa a afrocentricidade nos permite colocar os africanos, e no caso desta pesquisa especificamente, os africanos em diáspora (vinculado aos terreiros de candomblé) atuando no centro e não mais “atuando na margem da experiência eurocêntrica” (ASANTE, 2009, p.93).

Ao trazer as cosmopercepções vinculadas aos terreiros, suas festividades rituais, seus mitos, suas narrativas e seus lugares sagrados deslocamos as narrativas dos homens e mulheres de axé da margem para o centro. Uma ampla literatura pontua a necessidade urgente de

pensarmos a natureza e seus elementos através de uma perspectiva não utilitarista e predatória para acumulação de riquezas. Por esta razão desvelar as cosmopercepções vinculadas aos terreiros de candomblé pode contribuir enquanto possibilidade de entendimento de outras formas de ser e de estar nesse mundo. É através dos elementos da natureza e das mãos sagradas dos sacerdotes que possibilitará a transmissão, potencialização e compartilhamento de axé, energia vital, força dinamizadora do mundo.

Se para as comunidades de terreiro a natureza e determinados lugares na cidade são percebidos como sagrados para a sociedade mais ampla esses elementos passam despercebidos. Para os olhos leigos, entre passos apressados da vida e em meio a trivialidade do cotidiano o poder mágico dos lugares sagrados e suas oferendas passam despercebidos. O professor e pesquisador, Jaime Sodré, no documentário “Gaiaku Luiza:

Força e Magia dos Voduns” aponta a magia das oferendas e a importância da preservação dos segredos aos adeptos do culto ao afirmar:

[...] oferenda tem uma dimensão de especificidade tão incrível que as vezes a posição geográfica que se coloca uma oferenda, os componentes daquela oferenda, o que se coloca para ser ofertado vai determinar as ações. Então é muito importante que o leigo pense que tudo é igual. É muito importante que o leigo não entenda aquela oferenda que você faz na rua (Trecho do documentário Gaiaku Luiza: Força e Magia dos Voduns)

Por essa razão que podemos compreender que o universo simbólico dos terreiros de candomblé extrapola o barracão e sua porteira estabelecendo conexões com o sagrado da natureza presente no espaço das cidades envolvendo matas, árvores, cachoeiras, rios, pedras. E, como um grande ojá, sagrado invisível, ultrapassa as suas porteiras conectando/“amarrando” terreiro com os lugares de natureza situados “da porteira pra fora”. Através da cosmopercepção, no universo dos terreiros, a natureza é entendida como lugar sagrado por excelência. Esse entendimento torna visível as divindades, permite sentir que “os ancestrais se vestem de natureza” (SOUSA JUNIOR, 2011, p 47) e está presente entre árvores centenárias, nas águas fluídas dos rios, no silêncio das matas, no sacudir das folhas secas, no assobio da ventania e dos pássaros. E não basta ter olhos para “ver”. É preciso sentir, ouvir, “cosmosentir”. O professor e

5 Tecido sagrado usado na cabeça

Babalorixá Wilson Caetano Sousa Junior (2011, p.47) relembra que a ancestralidade se expressa na natureza, em tudo que contém vida, e acrescenta:

Quando falamos natureza, não estamos nos referindo apenas a tudo que é verde como se costuma associar, mas a tudo que tem vida e a tudo que está para viver, porque a vida nunca acaba. Foi essa filosofia que preconceituosamente foi chamada de animista ou primitiva. Nas comunidades-terreiros, os ancestrais se vestem de natureza, ora são a terra, o sol, a lua, as estrelas, as árvores, o mar, os rios, os raios, a tempestade, assim por diante (SOUSA JUNIOR, 2011, p 47)

Muniz Sodré (2019, p.94) ao apontar o modelo africano de entendimento de mundo esclarece que o espaço não se dissocia por dicotomizações do tipo humano/natural, sensível/inteligível. Para o autor é “sobre um espaço totalizado assentase o terreiro negro-brasileiro” cuja cosmopercepção entende que “as árvores, as casas, as ervas, os animais, os homens, compõem uma totalidade que hoje os valores da acumulação capitalista e as formas produtivistas da organização do mundo procuram fragmentar”.

O espaço sagrado negro-brasileiro é algo que refaz constantemente os esquemas ocidentais de percepção do espaço, os esquemas habituais de ver e ouvir. Ele fende, assim, o sentido fixo que a ordem industrialista pretende atribuir aos lugares e, aproveitando-se das fissuras, dos interstícios, infiltra-se. Há um jogo sutil de espaçoslugares na movimentação do terreiro. (SODRÉ, 2019, p.77)

Considerações finais

É tarefa deste artigo dar primeiros passos pensar a experiência da afrodiáspora os caminhos teórico-metodológicos para compreender a experiência dos negros e, aqui, especificamente, a partir das cosmopercepções vinculadas a prática religiosa do candomblé. Nesse sentido, a afrocentricidade emerge como proposta epistemológica que desloca esse pensamento dominante e aponta nossas possibilidades e perspectivas de mundo.

As comunidades de terreiros de candomblé carregam legado ancestral e são, essencialmente, constituídos de filosofia, cosmologia, heranças das culturas africanas e afro-brasileiras. Seus valores ancestrais estão presentes na sua organização social familiar, ligação com a natureza e ocupação com seu território. Preserva em suas comunidades saberes, fazeres presentes na corporeidade, oralidade, musicalidade, memória e ancestralidade numa relação imbrincada entre tangível e intangível, visível e invisível, material e imaterial.

Através de um longo processo de resistência as comunidades de terreiro preservaram um legado cultural com saberes, fazeres e valores civilizatórios que integra materialidade e imaterialidade. A ligação entre os terreiros de candomblé e seu entorno sagrado (barracão, matas, rios, encruzilhadas, rios) une através dos rituais de axé os aspectos materiais e imateriais. As comunidades de terreiro carregam cosmopercepções, crenças, valores, ritualística, mitos, entendimento do sagrado que muito difere dos paradigmas ocidentais e modernos. Esse modo de ser e estar no mundo questiona e tensiona esse saber hegemônico.

Vale mencionar que as políticas de patrimonialização de terreiros foram e continuam sendo importantes e necessárias, entretanto estas não deveriam continuar resumidas as políticas de tombamentos de terreiros enquanto templos. É importante questionar de que maneira as políticas públicas de patrimônio podem dialogar com as comunidades de terreiro no sentido de adequar os instrumentos de patrimonialização para garantir a preservação e a salvaguarda do patrimônio afro-brasileiro. No entanto para que seja possível esse avanço se faz necessário a desconstrução da perspectiva eurocêntrica sob os dogmas judaico-cristãos. Sem a inversão desse olhar as políticas de patrimônio podem continuar não sendo suficientes para dar conta do patrimônio afro-brasileiro.

Referências

ASANTE, Molefi Kete. *The afrocentric idea*. Filadélfia: Temple University Press, 1987 [Segunda edição: Filadélfia: Temple University Press, 1998.

_____, *Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar*. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. Tradução de Carlos Medeiros. São Paulo: Selo Negro, 2009.

BRASIL. *Constituição (1988)*. Presidência da República. Lei n. 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Brasília, 2003. Disponível em: Acesso em: 18 set. 2015.

DOMINGOS, Luis Tomas. *A visão Africana em Relação à Natureza*. ANAIS DO III

ENCONTRO NACIONAL DO GT HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E DAS

RELIGIOSIDADES – ANPUH -Questões teórico-metodológicas no estudo das religiões e religiosidades. IN: *Revista Brasileira de História das Religiões*. Maringá (PR) v. III, n.9, jan/2011.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Bahia: Edufba, 2008.

GOMES, Nilma Lino. *Relações étnico-raciais, educação e descolonização dos currículos*. *Currículo sem Fronteiras*, v.12, n.1, p. 98-109, Jan/Abr 2012. Disponível em: Acesso em 10 de abr. de 2018.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Editora: Companhia das Letras, 2019

LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antonio. *Filosofias africanas: uma introdução*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2020.

LOPES, Nei. *Bantos, índios, ancestralidade e meio ambiente*. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. *Guerreiras de natureza: Mulher negra, religiosidade e ambiente*. São Paulo: Selo Negro, 2008.

MAZAMA, Ama. *Afrocentricidade como um novo paradigma*. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009.

NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009.

NOGUERA, Renato. *O ensino de filosofia e a lei 10.639*. 1.ed. Rio de Janeiro: Pallas: Biblioteca Nacional, 2014.

_____. *Natureza integral x natureza (meio ambiente): apontamentos para uma filosofia da natureza afrocentrada e subjetividades contra-hegemônicas*. *Boletim Interfaces da Psicologia da UFRRJ*. Vol. 2, Nº. 2, Dez.2009

OYĒWÙMÍ, Oyèrónké. *Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects in: OYĒWÙMÍ, Oyèrónké. The invention of women: making an African sense of western gender discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997, p. 1-30. Tradução para uso didático de Wanderson Flor do Nascimento.

RAMOSE, M; *Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana*. Tradução: Dirce Eleonora Nigro Solis, Rafael Medina Lopes e Roberta Ribeiro Cassiano. In: *Ensaio*

Filosóficos, Volume IV, out. de 2011

SANTOS, Juana E. *Os Nàgô e a morte: pàde, àsèsè e o culto de Égun na Bahia*. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, Quilombos: Modos e*

significações. 2ª. ed.

rev. Brasília: Ayô, 2019.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Imago Ed.; Salvador, BA: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2019.

SOUSA JUNIOR, Wilson Caetano de. *Na palma da minha mão: temas afro-brasileiros e questões contemporâneas*. Salvador: EDUFBA, 2011.

ARTIGO XXIV

VOZES DE POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DE TERREIROS DE RELIGIÃO DE MATRIZES AFRICANAS EM REDES TRANSNACIONAIS DE ATUAÇÃO POLÍTICA: QUE AGENDA É ESSA?

LÚCIA DE TOLEDO FRANÇA BUENO^{1,2} E BAS'ILELE MALOMALO³

RESUMO

Povos e comunidades tradicionais de terreiros de religião de matrizes africanas (PCTTRAM) são alguns dos principais agentes da sociedade civil a preservar o patrimônio cultural africano. Suas vozes são caladas, demonizadas e criminalizadas por mecanismos formais e informais. Por isso, a sociedade civil negra apresenta uma agenda internacional por políticas públicas de reparações, ações afirmativas e cotas. Problematicamos as possibilidades da atuação internacional de redes de PCTTRMA na proteção aos direitos biocósmicos como base para o resgate de saberes e ofícios ancestrais. Empregamos revisão bibliográfica e análise documental nos estudos conceituais e da capacidade de influência de suas redes transnacionais.

Palavras-chave: Povos e Comunidades Tradicionais de Matrizes Africanas. Redes Transnacionais. Direitos Biocósmicos. Sociedade Civil Negra. Convenção nº 169 da OIT.

1 O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

2 Bacharela e Mestranda em Relações Internacionais pela Universidade Federal de Uberlândia/UFU, pesquisadora do Grupo de pesquisa África-Brasil e Latitudes Africanas/ UNILAB, do Núcleo de Pesquisas e Estudos em Direitos Humanos (NUPEDH UFU) e do Núcleo de Estudos Afrobrasileiros (NEAB UFU)

3 Doutor em Sociologia pela Unesp, docente de Graduação em Relações Internacionais, Licenciatura em Ciências sociais e Mestrado Interdisciplinar em Humanidades, coordenador do Grupo de pesquisa África-Brasil e Latitudes Africanas/ UNILAB e Per Ankh Ntu – Escola Teológico-filosófica AfriKana

Introdução

Estamos diante de um dos principais desafios da contemporaneidade, haja vista a evidente inviabilidade do modelo de sociedade ocidental que apresenta como base de sua sustentação desigualdade abismal e crises de cunho ontológico e planetário. A pergunta “até quando?” tem sido respondida por povos e comunidades tradicionais de terreiros de religião de matrizes africanas (PCTTRMA) com concretas experiências e projetos de organização sociocultural emancipatórios. Tais grupos figuram dentre alguns dos principais agentes da sociedade civil a preservar os modos de ser e viver tradicionais africanos com uma relação de harmonia e respeito com o pluriverso-natureza.

No entanto, ainda que, ao lado de povos originários de Abya Yala, sejam guardiões da natureza pleiteando, cotidianamente, a devida proteção eficaz dos direitos humanos ou - como propomos - direitos biocósmicos (MALOMALO, 2019, 2021), suas vozes são caladas por mecanismos formais e informais que silenciam, invisibilizam e criminalizam sua existência e suas demandas. Apesar da sabida crescente internacionalização da participação de agentes da sociedade civil, a expressão dos PCTTRMA nos espaços de formulação de política externa brasileira segue muito aquém quando levamos em conta a centralidade da matriz africana na construção material e simbólica do país. O precário grau de institucionalização do diálogo permanente entre Estado brasileiro e sociedade civil, nos seus mais variados temas de interesse, é da ciência de ampla gama de atores. (FARIA, 2017).

Por meio de diversos instrumentos jurídicos internacionais específicos para tais grupos culturais, em especial a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) de 1989 ratificada pelo Brasil em 2002, o Estado em questão reconheceu o direito à autodeterminação dos povos tradicionais. No entanto, o racismo estrutural, a imposição de silenciamento, criminalização dos modos de ser e viver ancestrais e a invisibilização das lutas contra violações de direitos humanos caminham lado a lado com a folclorização do legado africano para a comunidade- de-vida/biso-cósmico (MALOMALO, 2019) e, particularmente, para a identidade nacional brasileira e para a disputa pelos modos de dar cabo à sua construção narrativa e capilarização social.

No processo de formalização da identidade nacional, assíduas são as reivindicações partindo da sociedade civil negra pelo reconhecimento de que o Brasil é formado não simplesmente por corpos de pele negra numericamente majoritários, mas principalmente pela centralidade

da matriz cultural africana no modo de ser da população brasileira. As manifestações culturais ancoradas nas tradições africanas dominam as formas de expressividade brasileiras em todas as esferas da vida, como ilustram a recriação de modelos africanos através da língua pretuguesa (GONZALEZ, 1988), do matriarcado nos terreiros e da dimensão econômica da biointeração dos PCTTRMA, bem como das inúmeras técnicas de agricultura, pecuária, engenharia, comércio, metalurgia e mineração que povos africanos difundiram. É necessário desfolclorizar a herança africana nas Américas naturalizando que a cultura africana molda a realidade brasileira contemporânea, porém sua contribuição foi historicamente situada à margem das instituições formais e amplamente reconhecidas pelo Estado. (BUENO; MAIA, 2021).

É nesse sentido que problematizamos as possibilidades da atuação de PCTTRMA como agentes da sociedade civil negra no âmbito da política internacional, pautando suas demandas no que concerne especialmente ao resgate de saberes e ofícios ancestrais com foco em geração de trabalho, emprego e renda. Argumentamos que a garantia dos modos de ser e viver tradicionais de matriz africana compõem não somente os esforços de proteção aos direitos humanos, como também de salvaguarda aos direitos biocósmicos, como base para a circulação econômica a partir de valores e princípios culturais endógenos.

O texto faz uso da pesquisa bibliográfica e documental. No que diz respeito à primeira modalidade de pesquisa fez uso das publicações científicas, artigos e capítulos de livros em torno do tema em pauta. A segunda modalidade de pesquisa consistiu no levantamento de materiais como mapeamentos de povos e comunidades, sites oficiais das organizações, além de documentos audiovisuais com depoimentos, discursos e entrevistas concedidas pelas lideranças das organizações negras investigadas. Foram investigadas essas organizações negras: Associação Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu (ACBANTU), o Fórum Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana (FONSANPOTMA), a Associação Brasileira de Preservação da Cultura Afro Ameríndia (AFA) e o Coletivo de Entidades Negras (CEN).

Dividimos o ensaio em duas seções. A primeira define os conceitos básicos da investigação: sociedade civil negra, terreiros, quilombos, comunidades tradicionais de terreiros de religião de matrizes africanas, direitos humanos e direitos biocósmicos. A segunda seção aborda a agenda de interesses que guia determinadas redes

de PCTTRMA selecionadas, bem como a análise das condições e circunstâncias em que tais atores sociais implementam suas estratégias e preferências.

Sociedade civil negra: povos e comunidades tradicionais de terreiros de religião de matrizes africanas na luta pelos direitos biocósmicos

Malomalo (2010, p. 175), na sua tese de doutorado, sugere uma definição do conceito da sociedade que está em sintonia com a abordagem gramsciana, tal como trabalhada pela Nova Sociologia Econômica. Entende-se, nesse sentido, que a sociedade civil é um agente social diferente do Estado e do mercado. Retomando a teoria da nova sociologia econômica (LÉVESQUE, 2002a, 2002b), a sua identidade se firma pela finalidade de suas ações. A especificidade do interesse do Estado, como vimos, é a conquista do poder; o mercado tem por finalidade a racionalização do lucro; enquanto o interesse principal da sociedade civil é a não conquista do “poder político partidário”, a não lucratividade capitalística. Por isso, suas organizações são chamadas, muitas vezes, de Organizações Não Governamentais (ONGs) ou de Terceiro Setor. A sociedade civil visa exercer a sua hegemonia no sentido de efetivação da cidadania.

Por sociedade civil negra, Malomalo (2010) entende que se trata de um conjunto de organizações sociais, populares, movimentos e coletivos liderados por pessoas negras para o benefício da população negra. Cada uma dessas organizações, conforme a sua missão, trabalha para o desenvolvimento econômico multicultural do povo negro e da nação brasileira, no sentido de ampliação da cidadania.

Consideramos os PCTTRMA como parte da sociedade civil negra, e além disso, ampliando o entendimento de D'Adesky (2001) sobre a natureza das organizações negras, afirmamos que não são somente três, a saber: política, cultural e religiosa, mas ainda a econômica. Dito em outras palavras, retomando as investigações recentes de Malomalo (2010), a sociedade civil negra não luta somente em prol dos direitos humanos, mas além. Ou seja, movimenta a sua existência para a efetivação dos direitos biocósmicos da comunidade-sagrado-ancestral, a comunidade-orum-aiyê ou comunidade-universo-natureza e a comunidade-bantu ou comunidade- seres-humanos: “Portanto, entendo por direitos biocósmicos o conjunto de direitos e responsabilidades entre as três comunidades que forma a grande Comunidade-Ntu-Vida, na sua complementaridade: Comunidade-Sagrado-Ancestral, Comunidade-Universo-Natureza e a Comunidade-Bantu/Seres Humanos” (MALOMALO, 2021, p. 238).

Partimos da problematização comunicada pela liderança Kota Mulangi durante o evento “ÌRÓKÒ: Abate Tradicional, Racismo Religioso e Cultura de Axé” no Ciclo “Catar Folhas”, ação promovida, em dezembro de 2021, através do Canal YouTube de divulgação de ações de pesquisa e extensão do Kaipora - Laboratório de Estudos Bioculturais, da Universidade do Estado de Minas Gerais. Sua argumentação aponta uma crítica no sentido de não definirmos os povos e comunidades de terreiros a partir do marco histórico da escravidão, mas sim pela anterioridade da cultura africana. Por isso, seria dada preferência ao termo “povos tradicionais” ao invés de “povos de terreiro”. Em outras palavras, a lógica dos saberes ligados ao campo da ancestralidade-espiritualidade é concebida em um berço cultural, cuja religiosidade foi sendo inventada no sincretismo. A estratégia sincrética, contudo, apaga a autonomia cultural africana, tendo sido a resposta possível encontrada frente à política assimilacionista - que nega o reconhecimento da heterogeneidade de identidades dentro das fronteiras do Estado nacional.

A tradição é contemporânea. E a manutenção da lógica bioancestral africana insere-se em um quadro mais amplo de preservação dos modos de ser-viver tradicionais embasados na cultura de cada povo e comunidade, em uma acepção ampla do termo. Os quilombos e, particularmente, as comunidades tradicionais e povos de terreiros são alguns dos agentes sociais que preservam consciente e ativamente não só as vidas de pessoas africanas, mas também os modos de vida de matriz africana até os dias de hoje. Na leitura de Antônio Bispo dos Santos (2015, pp. 11-12), a contribuição principal de Beatriz Nascimento refere-se à sua identificação das “territorialidades negras, incluindo a organização dos terreiros de matriz africana e demais espaços coletivos, dos subúrbios e das periferias, como manifestações de quilombo”. A concepção quilombista de Abdias Nascimento guia conceitualmente nossa compreensão dos territórios ocupados por PCTTRMA, “espaços onde se concentram e se reproduzem práticas culturais coletivas”, compartilhadas. (MDH, 2018, p. 58).

Grande parte da motivação da estratégia de atuação da sociedade civil para além das fronteiras brasileiras reflete, amplamente, demandas da sociedade civil negra a respeito do enfrentamento às sequelas da escravidão, às desigualdades criadas pelo racismo, ao tráfico de pessoas e à escravidão contemporânea, ao racismo e a crimes raciais e de ódio no mundo do trabalho. O alerta da OIT

¹ O registro do evento encontra-se disponível no Canal Kaipora através do link https://www.youtube.com/watch?v=f6lHFF_wsw8&t=2472s. Acesso em: 05 de abril de 2022.

(2013) quanto às sistemáticas discriminações sofridas, às condições de trabalho análogo à escravidão e às violações diversas aos direitos humanos preponderantemente inflingidas contra povos tradicionais na maioria dos países evidencia que a arena internacional serve como respaldo e fonte de fortalecimento de atores da sociedade civil diante do descumprimento das normas pelos Estados.

A sociedade civil negra tem apresentado, para a superação da crise atual, uma agenda nacional e internacional que tem por cerne a política pública de reparações, de ações afirmativas e cotas raciais. (MALOMALO, 2010; NAÇÕES UNIDAS - BRASIL, 2021). São demandas demandadas atreladas aos direitos de cidadania biocósmica, isto é, direitos que contemplariam de forma interseccional, os direitos de reconhecimento de identidade da comunidade-sagrado- ancestral, da comunidade-orum-aiyê, da comunidade-de-bantu e dos direitos sociais, ambientais, políticos e de redistribuição dos bens econômicos.

Redes transnacionais: há uma agenda internacional dos povos e comunidades tradicionais de terreiros de religião de matrizes africanas (PCTTRMA)?

As redes que constituem o centro desta etapa empírica do ensaio foram selecionadas sob os seguintes critérios: o enquadramento dos atores enquanto sociedade civil negra, conforme previamente definido no início deste texto, e o alcance internacional das ações sistematicamente articuladas e emanadas da proteção e preservação do patrimônio histórico e cultural das comunidades religiosas de matriz africana. Iniciaremos com a descrição dos dados empíricos coletados e, logo, caminhamos para a interpretação da atuação do conjunto de redes analisadas a fim de responder a nossa questão central, em suma: “redes de povos tradicionais de matriz africana, que agenda é essa?”.

Dessa forma, julgamos pertinente a adoção, enquanto fonte primordial para coleta de dados de campo, do “Mapeamento das redes dos povos e comunidades de matriz africana” produzido por consultoria especializada, em 2018, ao Ministério dos Direitos Humanos (MDH) em cooperação com o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) no âmbito do Projeto BRA/13/020 (Apoio ao desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades negras tradicionais), previamente citado. O documento foi produzido com o intuito de auxiliar na implementação de políticas públicas de Segurança Alimentar e Nutricional (SAN), o que se alinha com a defesa dos direitos biocósmicos como base para espiritualidade,

saúde, economia, trabalho e geração de renda a partir das tradições de matriz africana no Brasil. (MDH, 2018).

A saber, descreveremos em suas particularidades e no conjunto: a Associação Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu (ACBANTU), o Fórum Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana (FONSANPOTMA), a Associação Brasileira de Preservação da Cultura Afro Ameríndia (AFA) e o Coletivo de Entidades Negras (CEN). Empregamos análise documental tendo como fontes, páginas oficiais de cada instituição, ao lado do mapeamento, para analisar como cada agente se apresenta ao mundo.

Quanto ao seu contexto de criação, a ACBANTU, fundada em 2000 e com sede em Salvador da Bahia, é constituída - em abril de 2022 (data da finalização deste ensaio) - por mais de 3.800 povos de terreiros (cerca de 21% a mais do que consta no mapeamento de 2018), 48 comunidades quilombolas baianas, bem como de “comunidades de extrativistas e pescadores artesanais, grupos culturais de capoeira angola e sambas de roda”. (ACBANTU, s.d.; MDH, 2018).

Possui como objetivo principal:

reunir pessoas e grupos a fim de dar visibilidade à história da Civilização Negra Brasileira, resgatando as tradições, promovendo e incentivando ações culturais, buscando garantir que os Povos e Comunidades Tradicionais Afrodescendentes gozem, de fato, dos direitos civis e políticos inerentes à nação brasileira. (ACBANTU, s.d.),

A organização atua na participação e controle social com ampla abrangência nacional em dezessete Unidades Federativas (UFs) (ACBANTU, s.d.), sendo caracterizada pelo mapeamento como uma “rede extensa, densa e capilar” (MDH, 2018, p. 16) , inclusive com parcerias e convênios consistentes com ministérios, secretarias e fundações do Estado. Apresenta três eixos estratégicos de atuação: (1) “Patrimônio Cultural Afrodescendente” - focado na geração de agentes multiplicadores dos saberes e fazeres tradicionais -, (2) “Etnodesenvolvimento” - objetivando a construção de uma estratégia de desenvolvimento social derivada do patrimônio cultural comunitário, e (3) “Acesso pleno à cidadania” - eixo voltado à educação popular, ao fortalecimento institucional e à mobilização social. De acordo com o Instituto Portal Afro (2018), a associação apoiou e marcou presença no IV Encontro Internacional da Tradição

² ASSOCIAÇÃO CULTURAL DE PRESERVAÇÃO DO PATRIMÔNIO BANTU - ACBANTU. A ACBANTU. Disponível em: <https://www.acbantu.org.br/a-acbantu/#apresentacao>. Acesso em: 07 abr. 2022.

Bantu – ECOBANTU, além de o presidente à época ter atuado como moderador do Painel “Tradições Africanas e Crioulas”.

A criação do FONSANPOTMA decorre da IV Conferência Nacional de Segurança Alimentar (CNSAN) com o tema “Alimentação Adequada e Saudável: Direito de Todos”, que contou com aproximadamente 2000 pessoas, incluindo convidados nacionais e internacionais. De acordo com sua Carta de Princípios (s.d.), o Fórum é uma “é uma entidade civil de direito privado, sem fins lucrativos, com atuação em todo o território nacional para discussão e deliberação das proposições de interesse dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana, por meio de seus representantes em todas as unidades da Federação”

Enquanto organização autônoma possui três eixos temáticos: (1) Avanços, ameaças e perspectivas para a efetivação do direito humano à alimentação adequada e saudável e da soberania alimentar; (2) Plano Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional; e (3) Sistema e Política Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional. As condições para sua criação, em 2011, surgiram em função dos debates, que desencadearam a organização do fórum como um movimento autônomo congregando lideranças dos troncos linguísticos Bantu, Jeje e Yorubá. (MDH, 2018, pp. 28-30).

Sua atuação internacional está declaradamente associada à Convenção nº 169 da OIT, já que a defende e exige os direitos dos povos de matriz africana, inclusive no sentido de assegurar o direito à autodefinição e à autodeterminação, dentre outros. Em evento realizado em março de 2022, intitulado “Relações Internacionais: Brasil-África”, e promovido pelo Canal Pensar Africanamente, a presidenta do Fórum e médica Kota Mulangi (Regina Nogueira) aborda os interesses da instituição:

Então hoje (...) nós sabemos o que queremos com a África. Queremos o reconhecimento de identidade. Queremos poder ter essa identidade e ter terra. Queremos, sim, uma África única que tem uma diversidade de ser, mas tem uma matriz que é o enfrentamento ao capital e que é o que vem sendo destruído cotidianamente ... que é o reconhecimento da terra como subsistência, e não como lucro; da água como um ser vivo, e não como um recurso. E eu tenho muito receio do discurso de que a gente tem que dialogar pelos interesses do governo, seja do Brasil ou seja dos países africanos. Porque essa conversa, a gente sabe o que acontece: a gente vira escravo.

3 O evento encontra-se registrado no Canal Pensar Africanamente através do link a seguir: <https://www.youtube.com/watch?v=lvcQfAp-BNI&t=7490s>. Acesso em: 07 abr. 2022.

(...)

O que eu queria colocar: a gente sabe sim o que quer. A gente quer essa África contemporânea, mas com o respeito à tradição e às pessoas que estão lá colocadas. Com as universidades, com as filosofias e os pensamentos... porque o pensamento filosófico, contemporâneo, eurocentrado nos mata. Destrói o ambiente, apaga água, em função do lucro. Então nós temos uma proposta de negociação a partir de um único interesse: a vida das pessoas. A vida de todo ser vivo, não é nem das pessoas, porque nosso princípio maior não é antropocêntrico, não tem o ser humano como centro de tudo. Então, mais que o alimento em quantidade, nós estamos precisando discutir dignidade e que alimento nós vamos fazer. (...) Então, a gente sabe o que quer, eu acho que a gente avançou junto nessa caminhada. (PENSAR AFRICANAMENTE, 2022).

Quando às estratégias de atuação, na presença de embaixadora representante do Ministério de Relações Exteriores, a liderança explica:

A gente tem apostado, realmente, primeiro numa relação direta, uma relação diplomática de povo pra povo. (...) Quando foi Durban, nós exercitamos essa construção de sentarmos todos, a gente aprendeu muito a tirar colchetes [dos documentos de trabalho] e levá-los até resolver. (PENSAR AFRICANAMENTE, 2022).

A terceira organização trazida corresponde à Associação Brasileira de Preservação da Cultura Afro Ameríndia (AFA), fundada em 2003 e com sede em Salvador desde 2014, apresenta-se em site oficial como:

(...) uma Instituição sem fins lucrativos que atua congregando as Comunidades Tradicionais de Terreiro no Brasil e Exterior desenvolvendo ações que contribuam para o desenvolvimento sócio-econômico e educacional dos Povos de Terreiro, na prevenção e combate à intolerância religiosa e na preservação do nosso Patrimônio material e imaterial Afro-Indígena Religioso bem como na preservação dos espaços Sagrados do Candomblé, Umbanda, Jurema, Batuque, Santo Daime, Centros Espíritas e de Caboclos, Ciganos, Jarê, dentre outras

denominações. (AFA, s.d.)⁴

No mapeamento, é descrita como uma rede de “destacada atuação na defesa e salvaguarda dos territórios tradicionais de matriz

4 ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE PRESERVAÇÃO DA CULTURA AFRO AMERÍNDIA - AFA. Página Inicial. Disponível em: <https://afroamerindiaafa.wixsite.com/afro-amerindia-afa>. Acesso em: 10 abr. 2022.

africana e de terreiros e demais espaços sagrados de uso litúrgico e religioso”. Além de estar presente em 21 unidades da federação, a rede congrega atores localizados no Paraguai, nos Estados Unidos, em São Tomé e Príncipe, na Áustria e na Itália. (MDH, 2018, pp. 37-39). Possui em sua estrutura a Coordenação para a África. Seus eixos de atuação prioritários consistem em: (1) Salvaguarda dos territórios tradicionais; (2) Garantia de direitos constitucionais; (3) Cidadania e Direitos Humanos; e (4) Preservação do Patrimônio Ambiental.

Já o Coletivo de Entidades Negras (CEN), criado em 2003 e presente em dezessete unidades da federação (UFs), no texto de descrição oficial do canal próprio no YouTube, apresenta-se enquanto:

uma organização que atua pela garantia dos direitos civis das populações negras em seus múltiplos contextos, dimensões e prerrogativas de liberdade individual, de livre manifestação, pensamento e fé, direito de ir e vir e acesso à justiça e demais garantias constitucionais baseados no princípio internacional da dignidade humana e nas prerrogativas da Conferência de Durban. (CEN, s.d.),

Na mesma página, afirmam-se os valores e princípios como base da organização. Nesse sentido, sua atuação é retratada como “alinhada e contextualizada com as principais pautas da agenda nacional e internacional dos direitos humanos.” Graças ao estabelecimento de parcerias com o poder público, foi possível colocar em prática ações como o “Projeto Terra Preta”, contemplado com recursos de aproximadamente 664 mil reais destinados à implantação de sistemas agroecológicos integrados (SAIs) em doze terreiros em Salvador e no Recôncavo baiano. (MDH, 2018, p. 51).

Quanto aos temas de interesse e demandas pautadas, o conjunto das agendas reflete o considerável nível de institucionalização de cada um dos agentes descritos anteriormente. Nesse sentido, ressaltamos a primordialidade da agenda de segurança alimentar e nutricional, subsidiada pela defesa dos direitos biocósmicos, enquanto ponto de partida das agendas e não meramente enquanto um tópico pertinente dentre tantos outros.

Em matéria de uso de ferramentas de comunicação e mídias, as organizações se mostram fortemente atuantes. Quer seja mediante o emprego de sites oficiais, seja pelas redes sociais próprias ou por participação em eventos, percebemos a relevância dos valores e costumes compartilhados nas estratégias de comunicação

5 COLETIVO DE ENTIDADES NEGRAS. Descrição: quem somos nós. Disponível em: https://www.youtube.com/channel/UCM2OyRMAdZU9XU2Wc_PqGJA/about. Acesso em: 10 abr. 2022.

antirracista. Além das informações principais a respeito do histórico, objetivos e estrutura dos atores em si, um denominador comum no conjunto das agendas é a defesa do patrimônio cultural vinculado ao território como base irradiadora das demais reivindicações. Suas estratégias e preferências giram, majoritariamente ao redor de demais comunidades endógenas e contam com expressiva presença digital desde antes da pandemia de coronavírus, iniciada em 2019. Particularmente ACBANTU, FONSPANPOTMA e CEN dedicam-se no uso sistemático de plataformas como YouTube, Instagram e/ou Facebook como meio para disseminação de saberes ancestrais em eventos, mesas-redondas, cursos, relatos de trajetória, ora de natureza temática ora comemorativa.

O caminho trilhado até hoje pelas redes estudadas, quando colocado ao lado da literatura acadêmica, indica que os formatos políticos e institucionais de participação seguem apresentando grande potencial para avanço das agendas na arena internacional. Em artigo intitulado “The changing face of environmental governance in the Brazilian Amazon: indigenous and traditional peoples promoting norm diffusion”, Chase (2019) argumenta que a configuração em rede das organizações indígenas e tradicionais da Amazônia brasileira é o canal pelo qual a difusão de normas pautadas pelas comunidades ocorre. A eficácia da atuação no nível internacional ocorre devido não ao contato direto das lideranças comunitárias locais com lideranças em outros países, mas sim através de uma rede de organizações parceiras em uma dinâmica transnacional.

O agrupamento das redes analisadas nos permite apreender dinâmica similar, já que os projetos e ações, mesmo quando associados de algum modo com o sistema da Organização das Nações Unidas através do PNUD, possuem pouco contato direto com o exterior. Conforme relato da presidenta da FONSPANPOTMA em evento previamente mencionado no Canal Pensar Africanamente, a atuação internacional de pessoas que compõem redes de agricultura familiar espelha o racismo estrutural e institucional. Apesar de a maioria das pessoas trabalhadoras no setor serem negras, as comitivas do ramo em missões no exterior exibem baixa representatividade negra. Portanto, a partir dessa experiência, observamos que ocorre um atravessamento de outros agentes, sejam na figura de pessoas ou de organismos internacionais, na busca pela atuação transnacional das redes de PCTTRMA. O papel da sociedade civil negra, no âmbito dos povos e comunidades aqui abordados, é limitado não em termos de escopo, mas de alcance concreto das ações. A esfera internacional representa tanto fonte da solidariedade africana, enquanto respaldo

de combate ao racismo no campo da política internacional, quanto berço da herança africana sustentada nas trocas de toda natureza na contemporaneidade.

O caso da adoção de Protocolos de Consulta pelas comunidades amazônicas serve de inspiração para a atuação de PCTTRMA. Tais documentos consistem em textos registrados por escrito ou oralmente pelas comunidades locais com diretrizes que esperam que sejam seguidas pelos governos quando da consulta. Segundo a autora, tais textos, que poderiam ser tidos como insuficientemente formais ou jurídicos, tornaram-se os mais importantes documentos na implementação da Convenção nº 169 da OIT, que trata da consulta prévia em seu artigo 6. Com isso, tais redes começaram a alcançar um patamar de capacidade de influência que pode ser atestado pelo impacto sobre decisões de formuladores de política de alto escalão sobre grandes projetos de infraestrutura.

Embora não haja um padrão rígido para elaboração dos protocolos, algumas seções comumente utilizadas descrevem: quem são o povo protegido pelo protocolo, como o contato inicial precisa acontecer, quando e onde as reuniões deve ocorrer, quem possui permissão para participar nas reuniões, o que necessita ser explicado e em que língua, como negociações se desdobrarão e como as decisões são tomadas. (CHASE, 2019, pp. 10-11). Notamos, portanto, o protagonismo das comunidades indígenas e tradicionais da Amazônia brasileira na difusão transnacional de normas jurídicas cujas fontes residem na diversidade de costumes e tradições de cada povo.

Dentre os marcos normativos e jurídicos internacionais se destaca a Convenção nº 169 da OIT de 1989. Ratificado em 25 de julho de 2022 pelo Estado brasileiro, tornou-se vinculante, ou seja, o país passou a incorporar em sua o texto com caráter obrigatório para o país. O tratado internacional, em suma, instrumentaliza em seu texto o direito à autodeterminação dos povos enquanto condição para a dignidade em todas as áreas da vida, com enfoque em seus modos de ser e viver, e em suas territorialidades. (OIT, 1989).

Durante o “Simpósio Internacional - Indígena, Negro(a), Quilombola, Religioso(a) de Matriz Africana”, em especial o painel temático “Os povos originários e as comunidades tradicionais na Constituição Federal de nos acordos e tratados internacionais - Políticas públicas, Saúde, Educação, Cultura e Segurança Alimentar”, foi apontada como lacuna a necessidade de se fortalecer, no longo prazo, as investigações a respeito da repercussão prática dessa Convenção no longo prazo.

Em nossa análise, a inclusão da voz das comunidades tradicionais, especialmente as de terreiros e quilombolas, nas agendas de instituições e no escopo de tratados e acordos internacionais representa uma das principais especificidades da realidade brasileira. Tendo em vista o quadro racial e demográfico majoritariamente composto por pessoas de origem africana, a limitada penetração do conceito de autodeterminação dos povos para as redes africanas explicita que a diversidade brasileira permanece recebendo o tratamento do silenciamento e do apagamento das especificidades atreladas a origens culturalmente diferenciadas em relação à norma euroocidental.

Considerações Finais

Ao tratarmos do fundamento ontológico das comunidades-Ntu como base da atuação política, não estamos elaborando tão somente um aparato conceitual surgido nos espaços universitários ocidentais ou ocidentalizados. Estamos falando da produção de conhecimentos ancestrais. Delinear os princípios filosóficos e ontológicos africanos compõe nosso trabalho de desfolclorizar as culturas e expressões religiosas de matriz africana. A estas formas de organização sociocultural próprias, foi relegado o lugar de inferioridade, “informalidade” e ilegalidade, porém as mesmas compõem a matriz cultural brasileira contemporaneamente com todas as suas reinvenções que ocorrem continuamente dentro e fora do continente africano. (BUENO; MAIA, 2021).

Propusemos, assim, o emprego de uma epistemologia confluyente com a abrangência e com a interseccionalidade temática presentes nas agendas conduzidas pelos PCTTRMA, que trazem uma concepção ampla dos direitos que contemplam humanos na qual a natureza-cosmos e o sagrado-espiritual não são adjacentes, mas sim componentes da teia que conforma a comunidade- de-vida. O desenho do nosso pensamento particular e pluriversalista se dá pela concepção de que tais “direitos que devem ser defendidos conjuntamente e levando-se em conta a particularidade de cada forma de comunidade-de-vida e as complementaridades entre diferentes formas-de-vida.” (MALOMALO, 2019, p. 88).

Apesquisa documental evidenciou que a interpretação da Convenção nº 169 tem sido amplamente considerada para as reivindicações de povos originários do continente amefricano, porém esparsa no que se refere aos povos e comunidades tradicionais de terreiros de religião de matrizes africanas (PCTTRMA). O artigo 1 fornece um conjunto de critérios para definir os grupos específicos aos quais

o tratado se direciona, estabelecendo como um deles a retenção - total ou parcial - de costumes e tradições, bem como de instituições sociais, econômicas, culturais e políticas tradicionais.

Os variados povos e comunidades tradicionais quilombolas e de terreiro se constituíram por meio de processos múltiplos. Já que a definição e desenvolvimento de suas respectivas territorialidades ocorreu em função de tantas dinâmicas como heranças, doações, compra de terras e o recebimento destas devido a serviços prestados ao Estado, seria limitado compreendê-las somente a partir do histórico de fugas de pessoas escravizadas para localidades isoladas. Tais movimentos que ocorreram durante e após a abolição formal da escravidão impactam o status jurídico de territórios quilombolas e de terreiros, isto é, a fase da titulação em que se encontram e, por conseguinte, o reconhecimento público oficial do qual dispõem a fim de articular suas demandas alinhadas ao cumprimento e eficácia de normas como as da Convenção nº 169. Porém, ressaltamos que nenhum entrave formal ou informal deve ser considerado empecilho justificado para o descumprimento dos direitos dos PCTTRMA.

Contudo, o potencial de produção de conhecimentos no que tange à desfolclorização da presença, hodiernamente, de instituições ancestrais de povos africanos escravizados e seus descendentes. A invisibilização e o fato de as tradições se reformularem com o tempo não é sinônimo de ausência das mesmas. Aparece a importância do papel de atores - frequentemente - externos aos PCTTRMA, nomeadamente as instituições de ensino, já que as culturas africanas de forma não-folclorizada merecem constar nos materiais didáticos formulados para todas as etapas do sistema educacional. Como desdobramento, almeja-se uma formação de profissionais capacitados para atender a diversidade de sua própria sociedade, principalmente no desenho e na prestação de serviços públicos.

Salientamos que a atuação das redes de PCTTRMA se dá em um ambiente resultante de séculos de folclorização do legado africano, um desdobramento-chave da negação do Brasil como ele é pelos grupos historicamente dominantes. Cientes de que o lusotropicalismo e o embranquecimento compulsório são reflexo, em território nacional, de aspirações da política externa do Estado brasileiro, evidenciamos que o esquecimento das tradições foi ativamente promovido por políticas eugenistas. Contudo, a constante referência à ancestralidade- espiritualidade e à sustentabilidade socioambiental fundamentam a agência comum entre os atores- chave, fornecendo base comum de valores, parcialmente responsável por avanços

consistentes.

Na posição de agentes vigorosos, resilientes e altamente capilarizados, com abrangência nacional, sua legitimidade na formulação, monitoramento e avaliação de políticas públicas deve ser levada em conta, tanto para projetos a nível doméstico quanto internacional. Em um quadro político global que desloca seus eixos de poder, descentralizando-os da porção norte- ocidental do planeta, as cadeias de produção, abastecimento e consumo de alimentos em torno dos PCTTRMA e seus correspondentes no continente africano constituem um suporte mútuo para tais populações. Para tanto, faz-se necessário o reconhecimento de seu papel e inclusão de suas cosmopercepções e agendas nos processos decisórios de política externa e nacional.

Referências Bibliográficas

BUENO, Lúcia de Toledo França; MAIA, Marrielle. Manifestações culturais africanas através de tecnologias econômicas no Brasil: valores civilizatórios em contexto de mobilidade humana. 2021. 37 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Relações Internacionais) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2021.

CHASE, Veronika Miranda. The changing face of environmental governance in the Brazilian Amazon: indigenous and traditional peoples promoting norm diffusion. Revista Brasileira de Política Internacional, Brasília, v. 62, n. 2, p. 1-20, ago. 2019. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/0034-7329201900208>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbpi/a/6KHfBzzMp4bxMDvH4XCBDQb/?lang=en>. Acesso em: 05 abr. 2022.

D´ADESKY, Jacques. Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismo e anti-racismo no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, N.º. 92/93 (jan./jun.). 1988, p. 69-82.

FARIA, Vanessa Dolce de. Política externa e participação social: trajetória e perspectivas. Brasília: Funag - Fundação Alexandre de Gusmão, 2017. 281 p. Disponível em: https://funag.gov.br/biblioteca-nova/produto/1-216-politica_externa_e_participacao_social_trajetoria_e_perspectivas. Acesso em: 05 abr. 2022.

FÓRUM NACIONAL DE SEGURANÇA ALIMENTAR E NUTRICIONAL DOS POVOS TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA - FONSANPOTMA. O que

é ser POTMA.

Disponível em: <http://www.fonsanpotma.com.br/o-que-e-ser-potma/>. Acesso em: 15 abr. 2022.

FONSANPOTMA. Carta de Princípios. Disponível em: <http://www.fonsanpotma.com.br/wp-content/uploads/2021/09/CARTA-DE-PRINCIPIOS.pdf>. Acesso em: 15 abr. 2022.

INTERNATIONAL LABOUR ORGANIZATION – ILO. *Indigenous and Tribal Peoples Convention*, C169. Geneva: International Labour Office, 1989.

INTERNATIONAL LABOUR OFFICE GENEVA. *Handbook for ILO Tripartite Constituents: understanding the indigenous and tribal peoples convention*, 1989 (no. 169). Geneva: International

Labour Standards Department, 2013. 57 p. Disponível em: https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_norm/---normes/documents/publication/wcms_205225.pdf. Acesso em: 07 abr. 2022.

INSTITUTO PORTAL AFRO. *Um conexão com nossas origens: iv ecobantu em são paulo-sp. IV Ecobantu em São Paulo-SP*. 2018. Disponível em: <https://www.portalafro.com.br/um-conexao-com-nossas-origens-iv-ecobantu-em-sao-paulo-sp/>. Acesso em: 14 abr. 2022.

LÉVESQUE, Benoît. “Pour repenser l’économie en vue d’un développement durable, un aperçu de la nouvelle sociologie économique”. In: *Conférence d’ouverture du colloque du comité de recherche 23, « sociologie de l’environnement et du développement durable » de l’Association internationale de sociologie de langue française (AISLF), à l’Université de Laval les 14-15-16 mai 2002 dans le cadre de 70e Congrès de l’ACFAS, 2002a*. Disponível em: <http://www.aruc-es.uqam.ca/aruces/publications/publications.htm>. Acesso em: 28 abr. 2006.

. *Les défis de la reconversion à partir de la société civile: ceux d’une gouvernance appropriée, d’une approche systémique et d’une économie sociale et plurielle*. In: *Communication présentée au Colloque international: Rendez-vous Montréal 2002, sur les initiatives de reconversion industrielle à partir de la société civile, Université du Québec à Montréal, du 28 au 31 mai 2002*, p. 2-24, 2002b . Disponível em: <http://www.aruc-es.uqam.ca/aruces/publications/publications.htm>. Acesso em: 28 abr. 2006.

MALOMALO, Bas’Ilele. *Estudos africana ou novos estudos africanos: Um campo em processo de consolidação desde a diáspora africana no Brasil*. In: *Revista de Humanidades e Letras*, Vol. 3, Nº. 2, Ano

2017a, p. 16-50.

. *Filosofia Africana do NTU e a Defesa de Direitos Biocósmicos*. *Problemata: R. Intern. Fil.* V. 10. n. 2, p. 76-92, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/49144>. Acesso em: 05 ago. 2021.

. *Literatura Africana e Direitos Biocósmicos*. In: LIMA, Tânia; NASCIMENTO, Izabel; SANTOS, Derivaldo dos; BEZERRA, Rosilda; QUEIROZ, Amarino (org.). *Griots: literatura e direitos humanos*. Natal: Caule de Papiro, 2020. p. 237-246. Disponível em: https://cchla.ufrn.br/site/wp-content/uploads/griots/GRIOTS-VL01.AR1WgiVS5m5gJ9yCXevXUhwIYnJFvSjn1ZZaon6LmlKpp36r_3Wcl6UOhnw. Acesso em: 11 mar. 2022.

. *O Significado da Comunidade da Comunidade-Orum-Aiyê ou Comunidade- Universo-Natureza na Filosofia Africana do Ntu-Axé*. *Communitas*, [S. l.], v. 5, n. 10, p. 182– 200, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufac.br/index.php/COMMUNITAS/article/view/4934>. Acesso em: 15 abr. 2022.

MINISTÉRIO DE DIREITOS HUMANOS - MDH. *Comunidades Tradicionais de Matriz*

Africana e Povos de terreiro: Segurança Alimentar, nutricional e Inclusão produtiva / elaboração de Taís Diniz Garone– Documento eletrônico – Brasília: Ministério dos Direitos Humanos, 2018,

242 p. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/centrais-de->

[conteudo/consultorias/seppir/mapeamento-das-redes-dos-povos-e-comunidades-de-matriz-africana-e-de-terreiros](https://www.gov.br/mdh/pt-br/centrais-de-conteudo/consultorias/seppir/mapeamento-das-redes-dos-povos-e-comunidades-de-matriz-africana-e-de-terreiros). Acesso em: 04 abr. 2022.

. *Mapeamento das redes dos povos e comunidades de matriz africana e de terreiros*. Brasília: Ministério dos Direitos Humanos, 2018. 87 p. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/centrais-de-conteudo/consultorias/seppir/mapeamento-das-redes-dos-povos-e-comunidades-de-matriz-africana-e-de-terreiros>. Acesso em: 04 abr. 2022.

NAÇÕES UNIDAS - BRASIL. *20 anos após a Conferência de Durban, humanidade enfrenta “ponto de virada” para o racismo*. 2021. Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br/145647-20-anos-apos-conferencia-de-durban-humanidade-enfrenta-ponto-de-virada-para-o-racismo>. Acesso em: 15 abr. 2022.

NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *A Matriz Africana no Mundo*. São

Paulo: Selo Negro, 2008. (*Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira 1*).

NASCIMENTO, Abdias. *O Quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2019.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, Quilombos, Modos e Significações*. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

ARTIGO XXV

ECOS E CONTRA-NARRATIVAS OCIDENTAIS: O LETRAMENTO RACIAL CRÍTICO COMO ARTEFATO PARA O (RE) CONHECIMENTO DO PATRIMÔNIO CULTURAL E RELIGIOSO AFRO-BRASILEIRO

MARIA ALICE SILVA¹, HÉLEN REJANE SILVA MACIEL DIOGO² E FRANCISCO QUINTANILHA VERAS NETO³

RESUMO

O presente estudo é um documento de orientação sobre a relevância do letramento racial como artefato para o (re)conhecimento do patrimônio cultural e religioso afro-brasileiro, de modo a produzir visibilidade, pertencimento e apropriação da historicidade negra no país. O referencial teórico baseia-se na contribuição discursiva de autores descoloniais, com enfoque nos estudos de casos: o tombamento nacional do terreiro Casa Branca e o tombamento municipal da Pedra de Xangô, de modo a abrir janelas de entendimento(s) em prol do direito à memória, ao culto à religiosidade e à expressão negra em detrimento das injustiças, discriminação e racismo religioso.

1 Advogada, mestra e doutoranda em Arquitetura e Urbanismo pelo (PPGAU-UFBA). Autora do livro: Pedra de Xangô: um lugar sagrado afro-brasileiro na cidade de Salvador. Co-autora dos livros infanto-juvenis Pedra de Xangô: patrimônio cultural? e Pedra de Nzazi, Xangô e Sogbo. E-mail: mariaalicearq12@gmail.com.

2 Mestranda em Direito o Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Especialista em Ensino da Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas (UFPEL). Especialista em História e Cultura Afro-brasileira e Indígena pelo Centro Universitário Internacional (UNINTER) e Especialista em Enfermagem do Trabalho pela mesma instituição. Bacharela em Enfermagem (UFPEL). Bacharela em Direito na Universidade Federal do Rio Grande (FURG). E-mail: helendiogo@hotmail.com.

3 Professor titular do Centro de Ciência Jurídica (UFSC). Professor da Graduação, do Mestrado e Doutorado Centro de Ciência Jurídica (UFSC). Mestre em Direito (UFSC) 2000. Doutor Direito (UFPR) 2004. Pós-doutor (UFSC) 2014. E-mail: quintaveras@gmail.com.

Palavras chaves: ancestralidade negra, contra-narrativas Ocidentais, letramento racial crítico, marginalização, patrimônio cultural e religioso afro-brasileiro.

NOTAS INTRODUTÓRIAS

A ocupação dessa escrita é de desconstrução de anos de barbárie em nome do dito processo civilizacional e da modernidade, a qual extirpou o povo negro do continente africano e viabilizou o apagamento e deturpação da história afro-brasileira. Mais do que isso, em nome da modernidade, sacrificou-se a humanidade negra e sua subjetividade em troca da manutenção do poder hegemônico e universal. Também, em nome do poder branco, hegemônico, patriarcal e católico tornou-se habitual a prática de minimizar, estigmatizar e odiar todos os instrumentos que compõem as religiões de matriz afro-brasileira.

Da religiosidade afro convencionou-se em chamar a tudo de macumba e os adeptos e praticantes da religiosidade de macumbeiros. Dentro dessa perspectiva, equivocada, os macumbeiros são os que se ligam a cultura afro-religiosa concebida como uma cultura menor, demonizada e apropriada de sentidos negativos, os quais conferem aos negros e todos que a praticam, um lugar de marginalização e não pertencimento social. Sendo assim, o centro da cultura e da religião negra é mapeado também pela colonialidade do poder, como bem descrito por Anibal Quijano (2005).

O colonizador, a partir dos processos de aniquilação territorial e cultural, disseminou o termo macumba e estigmatizou de forma preconceituosa toda a historicidade da matriz afroreligiosa, renegando, ou diminuindo, todo e qualquer patrimônio cultural afro-brasileiro. Dessa forma, os negros passaram de escravizados a um povo sem direitos, sobretudo, ao culto à memória e ao legado do seu próprio patrimônio cultural e religioso.

É preciso frisar que a expressão macumba, livremente utilizada, designa o olhar degradante e permeado de racismo religioso, pois associa-se, na maioria das vezes, “a religião dos negros”. No sentido literal, e correto, a expressão macumba advém “provavelmente do quicongo Kumba: feiticeiro (o prefixo “ma”, no quicongo, forma o plural). Kumba também designa os encantadores das palavras, poetas” (SIMAS, RUFINO, 2018).

Diante da necessidade de elucidar a epistemologia negra, o presente artigo, manifestase como um documento de orientação

sobre a relevância do letramento racial como artefato para o (re) conhecimento do patrimônio cultural e religioso afro-brasileiro, de modo a produzir visibilidade, pertencimento e apropriação da historicidade negra em terras brasileiras. O arcabouço teórico assenta-se, substancialmente, na contribuição teórica de autores descoloniais, como Achile Mbembe(2018), Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino(2018), Luiz Rufino(2019), bell hooks(2020) entre outros como a pesquisadora e escritora Maria Alice Silva, autora da dissertação de mestrado (2017) e do livro Pedra de Xangô: um lugar sagrado afro-brasileiro na cidade de Salvador (2019).

Transpondo a ideia de macumba como algo pejorativo, perigoso e do mal, a escrita se propõe a externar a contribuição do legado e do patrimônio afro-brasileiro, sobretudo, utilizando como metodologia de análise e discussão do patrimônio religioso afro-brasileiro com enfoque nos estudos de caso do Ilê Axé Nassô Oká – Terreiro da Casa Branca e da Pedra de Xangô.

De mais a mais, as ideias que passam a seguir pertencem à valorização do território negro afro-diáspórico, como marco fundamental da história, cultura e religiosidade brasileira. É do e sobre o axé que falamos e de toda a potência e ciência que circunda a matriz religiosa afro-brasileira. Passamos aqui a extirpar a designação incorreta do termo macumba para toda e qualquer vivência afro-religiosa estendida ao patrimônio cultural afro-religioso, o qual é também encolhido e invisibilizado quando visto pelas lentes de um pensamento, e percepção, reducionista sobre os valores ancestrais negros.

Por fim, passamos e, sobretudo, desejamos, também, abrir janelas de entendimento(s), os quais evoquem a necessidade de (re) conhecer e acolher o letramento racial crítico como base de uma educação antirracista, como uma necessidade vital em prol do direito à memória, ao culto à religiosidade e expressão negra, a vivência dos ritos, à manutenção do patrimônio cultural e religioso afro-brasileiro em detrimento das injustiças, discriminação e racismo religioso. Essas são as notas introdutórias, com ênfase em ecos e contra-narrativas Ocidentais e em defesa do direito de expressão e valorização do patrimônio cultural e religioso afrobrasileiro.

As (contra)narrativas Ocidentais interseccionadas com a exigência de um letramento racial crítico.

As narrativas culturais, econômicas, históricas, jurídicas, políticas e religiosas sempre se centraram sob a égide do Ocidente. O processo de colonização produziu um sistema de classificação operando

desníveis em todas as esferas da teia social. Através da redução de corpos e culturas que o pensamento moderno angariou sua primazia de potência e sentido de dominância no pensamento, discursos e práticas.

Na religião não foi diferente, pois segundo Luiz Simas e Luiz Rufino (2018) ocorreu uma redução da “complexidade das cosmologias negro-africanas e indígenas aos limites do pensamento ocidental e dos seus regimes de verdade é o mesmo que enclausurar o diabo na garrafa.” Logo a ojeriza às religiões de matriz afro-brasileira, bem como, a diminuição do patrimônio cultural afro-religioso, provém da construção de um domínio ocidental que se estabeleceu no tempo e a cada momento se reinventa, desconsiderando uma racionalidade que não opere dentro das normas estabelecidas na modernidade.

Conservar, ainda hoje, uma história produzida e retratada dentro da linearidade, hierarquizando povos e suas culturas, desconhecendo outras matrizes epistemológicas faz parte de uma espécie de associação com a perseguição, criminalização e vigilância tão usual para a estratégia do cânone ocidental como uma única possibilidade de enxergar o mundo.

Dentro dessa expansão de saberes que propõe outras narrativas e aportes para a cosmopercepção de mundo, é importante destacar que a hierarquização foi estabelecida pelo constructo da raça. Para Achille Mbembe (2018) “a raça é uma das matérias-primas com as quais se fabrica a diferença e o excedente, isto é uma espécie de vida que pode ser desperdiçada ou dispendida sem reservas.”

Não é de hoje que os negros estão sempre de frente para batalhas que ainda ecoam a sua necessidade de liberdade. Livres e iguais perante a lei, mas na realidade vítimas constantes, ainda, de desumanização que toma forma, através do racismo, nas suas mais variadas formas e empreitadas de se desenvolver.

Os negros e suas demandas querem elas discorram sobre educação, saúde, religiosidade, entre outras, a partir de uma interpretação de Mbembe (2018), são excedentes, ou seja, alguém de fora do círculo social, onde sua vida e presença apontam uma condição-limite e o pertencimento é sempre questionado porque são oriundos de uma classificação racial que pertence ao excedente.

É a partir da construção de um pensamento racial crítico que considere o quanto a sociedade é permeada pelo contexto colonial, de classe, de gênero, patriarcal e racial que será possível editar novos olhares e práxis diante dos desafios de um mundo mais justo,

humano e igualitário. Lembrando, inclusive, que para uma melhor resposta às dissonâncias e desigualdades as categorias analíticas devem ser interseccionadas e consideradas em todo processo de pensar e de agir.

O patrimônio cultural afro-religioso sofre com o processo de ocultação em virtude de ser permeado por um imaginário social que diminui, embaraça, nega e demoniza o legado negro. Nas palavras de bell hooks (2020), a crítica a cultura do dominador, tem contado com pensadores e ativistas comprometidos em transcender às iniquidades para que todas as pessoas possam acessar os direitos humanos básicos, mas para isso é necessário um processo de descolonizar a mente e a imaginação.

Considerando a importância do pensamento racial crítico, Ferreira (2015) evoca que tal dispositivo deve ser empregado para analisar e transcender o contexto político, ideológico e social que produz as discrepâncias e desvalorização da cultura e religiosidade negra. Observa o autor que, na atualidade, é primordial encurtar a lacuna entre as identidades da raça branca e negra, de modo a encaminhar um trabalho crítico de valorização e respeito da cultura e religiosidade negra que admita no campo do pertencimento todo patrimônio produzido por o povo negro e do axé.

Não jogar a lupa sobre o acervo negro que permeia a sociedade brasileira, fruto do patrimônio cultural afro-religioso, significa performar a manutenção de processos de hierarquização e subjugação de povos e indivíduos negros, instaurando sobre este um lógica de não ser, por conseguinte, não dignos de serem vistos, valorizados, consolidados como sujeitos de direitos. Como bem disse Mbembe (2018), “o racismo consiste, pois, em substituir aquilo que é por algo diferente, uma realidade diferente”. Logo, foi pautada nessa agenda de deturpação que a religiosidade afro vem lutando, constantemente, para que a sua herança seja um dispositivo social que conte não somente a história dos vencedores, mas dos povos que produziram cultura, história e trabalho, fazendo do Brasil o que ele é hoje, um território, abundantemente, negro.

O eurocentrismo e o etnocentrismo são modelados, originariamente, como base do próprio universalismo do poder, expresso pelas teorias humanistas, que se desenvolveram a partir da ordenação espacial centrada na Europa e espelhando as realidades do universo burguês europeu gerando um “inumano universal” com todas as qualidades atinentes aos “não homens”, selvagens, bárbaros, negros. Eis os motivos pelos quais Francis Bacon considerava os índios como seres

fora da humanidade. O conceito de cultura nos séculos XVII e XVIII mistifica esses padrões repressivos contra qualquer manifestação considerada primitiva ou primária criando, nesta perspectiva, um conceito de cultura distinto da noção de natureza. Dentro deste espectro, o descobrimento e os títulos jurídicos são suficientes para ocupar “terras livres” com forças de armas contra não “homens universais” (SODRÉ, 2002).

O projeto epistemológico operacionalizado em sua expansão pelo objetivismo expansionista do Ocidente, enquanto espaço psicotécnico, geométrico e tecnológico (SODRÉ, 2002, p. 28), municiou o capitalismo em sua rede de conexões mercantilizadoras que abrangem a terra, o trabalho, a energia, os alimentos baratos, o processo da ecologia mundo que inclui o escravismo africano e, hoje, a transformação destes elementos em parte do substrato desta coevolução do sistema econômico com o entorno ambiental na longa duração do contexto do modo de produção capitalista (MOORE, 2015).

Esse trajeto histórico do cenário epistemológico ocidental capitalista de desencantamento pela ciência rompe com o mito de Lino, que exprime a perspectiva grega do espaço desde pré-socráticos e dos pitagóricos. Este mito compreende no espaço que inclui o deslocamento no território, animais e árvores que choram no mito compreendendo um espaço de movimentação, de um funcionamento inventivo (SODRÉ, 2002).

O desencantamento do mundo erige o mundo da revolução científica copernicana que deságua no iluminismo e no projeto da racionalidade instrumental contemporânea guiada pela racionalização técnico burocrática. Nesta trajetória da constituição da modernidade, situa-se o espaço da ciência contemporânea, expressa nas artes renascentista, na ciência de Newton, Galileu e Kant até a relatividade de Einstein que derruba a concepção de um espaço homogêneo e o capital que edifica a ideologia da desterritorialização dos livres fluxos do capital (SODRÉ, 2002).

A descolonização consiste em um processo de desvelamento, de descobrimento desta visão epistemológica e da sua concretização nas práxis do colonialismo com suas violências, apagamentos da memória ancestral. Esses são os fatores expressos em uma conjuntura geradora da miséria que pode lançar luzes geradoras de uma reconstrução da memória e que demonstre a terrível desigualdade produzida pelo colonialismo com suas facetas econômica, cultural, racial moldando subjetividades que inferiorizam o colonizado e

criam a supremacia do colonizador, tanto do ponto de vista estético, econômico e cultural.

A naturalização dos saques no período colonial e a recolonização financeirizada atual, substitui a casa grande por espigões do poder financeiro da Avenida Paulista, cadeias produtivas a exemplo dos: trabalhos análogos ao escravo (SAKAMOTO, 2008), dos agronegócios ou atividades dos setores de serviços. A sua amálgama compreende, inclusive, o delineamento geopolítico que mobiliza uma forma letal branca de política de identidade globalizada, que compreende guerras e construção do aparato de policiamento de fronteiras que demonstram as formas de barbárie neocolonialista imposta pelo capital contemporaneamente:

“...incluo, por exemplo, a invasão do Afeganistão e do Iraque, no início deste século, os conflitos incessantes na República Democrática do Congo, e depois, no Sudão, Nigéria, Etiópia, Eritreia, e agora, a guerra na Síria, Yemen, e outros conflitos de baixa intensidade midiática, que se observam no Haiti, Jamaica, Colômbia, Venezuela, México, e nas comunidades economicamente despossuídas no Brasil e Estados Unidos. Em combinação com os desastres causadas pelo aquecimento global e pelas políticas neoliberais implementadas pelos governos, estas guerras estão por traz da última crise a atingir a Europa, a ‘crise dos refugiados’, a qual, entre outras coisas, facilitou tanto um endurecimento do aparato de policiamento das fronteiras, como o crescimento de discursos e práticas que mobilizam uma forma letal (branca) de política de identidade.” (DA SILVA, 2019, p. 36)

Desta forma, o contexto brasileiro se define pela Abolição - vinda de cima para baixo, sem Reforma Agrária, nem indenização aos negros. O negro escravizado sempre se configurou como um empecilho ideológico ao higienismo e à modernização. Discursos de diferentes procedências sociais colocavam esses setores, lado a lado com miasmas e insalubridade. Na realidade, além da condição escrava, o próprio homem negro - já havia sido previamente excluído, por ocasião do Pacto Social implicado no Movimento da Independência, a composição de classes que constituiria, na visão do Estado o controle da nação brasileira (SODRÉ, 2002) era eminentemente guiada pela lógica supremacista do embranquecimento e da anti-negritude.

As oligarquias brancas do colonialismo interno e as “classes médias” não donas dos meios de produção que espelham essas camadas sociais endinheiradas que vivem nos condomínios de luxo guardadas por seguranças contra as classes perigosas. Essa dimensão arquetípica

perpassa as construções da histórica política de embranquecimento adquirida, através da imigração e legitimada pela mitologia da democracia racial. Esse projeto de modernidade perpassa uma construção inclusive midiática do negro nas telenovelas de 1979 a 1988 que simboliza a própria imagem desaparecimento do negro pelo projeto de democracia racial (DA SILVA, 2019).

A luta contra o colonialismo também se consuma pelo resgate da autodeterminação e autodefesa das populações marginalizadas e submetidas a este jugo de dominação através de matrizes de lutas e resistência que passam pela reconfiguração das relações hegemônicas de poder e de saber inculcadas ao longo do processo de domesticação e abuso dos corpos negros, pardos e pobres, e pela sua própria coisificação na violência do mundo do trabalho, do mundo institucional e do controle da sexualidade sobre os corpos negros, indígenas e mestiços. Essas lutas iniciadas nos Quilombos permanecem ao longo do século XX através do subemprego, violência policial, vida em ambientes periféricos deslegitimados pelas elites. Esses espaços continuam sua resistência como no espaço dos terreiros. Isso exprime a força ou potência social para uma etnia que experimenta a cidadania em condições desiguais. Através do terreiro e de sua originalidade diante do espaço europeu, obtêm-se traços fortes de subjetividade histórica das classes subalternas no Brasil. (SODRÉ, 2002)

As epistemologias insurgentes da descolonização buscam alternativas para a razão dominante positivista e cartesiana que configurou inclusive políticas pseudocientíficas de dominação por saberes criminológicos, jurídico, psiquiátricos de subordinação intersubjetiva e psicológica.

É possível articular o poder e o saber com a temporalidade (SODRÉ, 2002). Na longa duração destes 500 anos de colonialismo temos a criação de hierarquias e taxionomias racistas de colonialismo do ser, do saber e do poder (QUIJANO, 2005), orientando saque, estupro, desumanização, genocídio.

O nomos como base de toda legitimidade e sentido de que se revestem as leis jurídicas deriva de um nomos universal que ordenou cientificamente os espaços do mundo (SODRÉ, 2002) sob o escudo do ocidentalismo científico, positivista e capitalista. Antonin Firmin, Jacques Dessalines, Henri Christofe e Toussant Louverture com a importante intelectualidade expressa na era pelas obras de Lous Joseph Janvier- “A igualdade das raças” (1884); A reabilitação da raça negra pela república do Haiti (1900) e a “Da igualdade das raças

humanas- antropologia positiva” (1885) em que critica as bases da antropologia da época (NASCIMENTO, 2009).

A ruptura epistemológica descolonial por encontrar propostas do encantamento do cânone cruzando com outras perspectivas, a percepção do atlântico como encruzilhada, a morte física e simbólica imposta pelo colonialismo. A importância das culturas de síncope que podem empreender rupturas além das narrativas emancipatórias tradicionais educadas na lógica normativa dos sofás epistemológicos sem permitir alcançar as encruzilhadas da alteridade.

Saindo das mentalidades blindadas pelo colonialismo que interditam a pedagogia da encruza, que coloca Exu como o diabo é necessário provocar uma cisma epistêmica, a partir da desobediência e do inconformismo. A perseguição, criminalização e enclausuramento de algumas sabedorias não foram suficientes para a totalização do cânone ocidental, especialmente, pela pedagogia cristianizada saindo das dicotomias e afirmando o poder do cruzo na pedagogia das encruzilhadas se visa superar o carrego gerado pelo racismo e colonialismo (RUFINO, 2018).

As noções do paradigma científico moderno sentido na noção de humanidade são alteradas para as noções de encantamento e desencantamento. (RUFINO, 2018) A prática epistemológica das macumbas brasileiras do cruzo em um exercício diacrítico e polirracionalista com a interculturalidade como moldes destes saberes (RUFINO, 2018), se torna uma forma de hibridização rebelde de saberes que podem questionar a homogeneidade da modernidade capitalista racista marcada pela ideologia do progresso com seus mitos sacrificais do ébano negro da modernidade trazidos como escravizados ou dos negros da terra abatidos por bandeirantes e bugreiros para garantir mão de obra para latifúndios ou para garantir o embranquecimento das áreas de alocação dos imigrantes europeus.

As ciências ocidentais partem de um ponto de vista de desencantamento sem vitalidade. Assim se coloca o problema das ciências humanas e da noção de humanidade que desvelam a incapacidade da ciência ocidental sempre assentada no paradigma do conhecimento científico europeu tem em reconhecer outras perspectivas ontológicas, epistemológicas, cosmogônicas, filosóficas trazidas fora do eixo em que está o ocidente europeu como ideologia (RUFINO, 2018).

O rodopio serve de orientação para possibilitar que esses princípios que são tidos como objetos a serem investigados permitam a

libertação de potências emergentes e transgressivas fazendo com que os discursos mantidos sob uma regulação discursiva de saber/poder sejam retirados desta lógica. A cultura de terreiros desafia essa cultura arrogante, pois não aceita essas razões desrespeitosas e insolentes (SIMAS & RUFINO, 2018).

Outrossim, a ciência calcada na tradição da modernidade ocidental esteve em muitos momentos dentro da política colonial (RUFINO, 2018). O pesquisador em atitude de cambono atua na produção e circulação de saberes. O cambono atua nos afazeres /saberes destinados à abertura de caminhos, fora da perspectiva linear do conhecimento.

A lógica da Macumba é contrária a essa percepção, pois a condição de não saber é necessária para o que vai ser praticado na perspectiva de uma educação fundada na experiência, na bricolagem entre conhecimento, arte e vida (RUFINO, 2018). Esses desafios da desconstrução de cânones e sua reconstrução hibridizada na práxis e na arte criada nos movimentos de resistência criam uma energia impulsionadora e revolucionária capaz de subverter os cânones ideológicos do sistema com sua moldagem classista, de gênero e raça ao longo do colonialismo progresso e sistema imperial multilateral, neoliberal, contemporâneo com suas encruzilhadas que devem ser espaço para ruptura de modelos econômicos, culturais, estéticos e jurídicos.

A diáspora africana funciona como uma gramática poética da encruzilhada. A invocação da ancestralidade como um sinal de princípio de presença, saber e comunicações (RUFINO, 2018) que também se expressa no espaço dos terreiros e das suas orações ancestrais que resgatam a ancestralidade ainda viva apesar das senzalas e da necropolítica contemporânea com sua lógica do genocídio negro pelo embranquecimento (NASCIMENTO, 2017) e pela democracia racial que silencia e apaga o negro dissolvendo-no no imaginário de um país sem racismo.

Exu permite uma visão alargada e uma ruptura com a linearidade histórica através da sua criatividade caótica (RUFINO, 2018). O movimento cósmico é exu, os movimentos de terra e dos outros corpos celestes em torno do sol, os dias, noites e marés (RUFINO, 2018). Os orixás e o seu reencantamento são vitais neste projeto ecológico e subversivo de luta contra a moldagem capitalista com suas minorias prósperas ocasionando altericídios, ecocídios, genocídios e epistemicídios. Desta forma ocorre uma ampliação do movimento de libertação em uma perspectiva de valorização da

alteridade (DUSSEL, 1995).

A extensão dessa perspectiva exige o conhecimento da mestiçagem, da negritude e da contribuição negra de forma crítica aos processos necropolíticos do capital neoliberal combinando com a matriz do enfrentamento epistemológico cotidiano e local com os grandes fundamentos de lutas por movimentos sociais interculturais e combativos pelo direito à terra, identidade, trabalho. Desde movimentos sindicais até novas formas de cruzo internacionalistas reconstruindo, assim, a identidade em um patamar intergeracional em um cenário de hecatombe climática e social onde a proteção do artefato cultural (patrimônio material e imaterial) dos terreiros se conjugam a uma luta contra a destruição epistemicida da ecologia dos saberes.

Patrimônio Cultural e Religioso Afro-brasileiro: o território do axé na história do Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho – Ilê Axé Iyá Nassô Oká e da Pedra de Xangô – Nzazi e Sogbo

Os bens tombados constituem um registro inestimável da memória de um povo. Preservá-los significa o testamento às gerações futuras do que o presente consegue garantir como legado e história. Tombar [...] é efetuar o registro indelével de algo que é escolhido para integrar um rol, um conjunto de coisas que são essenciais para a compreensão do que somos, porque somos dessa e não de outra forma, e, até mesmo, aonde poderemos chegar se guardamos respeitosamente aquilo que nos restou do passado. (AMORIM, 2015).

O sujeito de direito que reconhece um artefato cultural - bem material ou imaterial: “as formas de expressão; o modo de criar, fazer e viver; [...] os conjuntos urbano e sítio de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico”, dentre outros como patrimônio, elemento cultural, “portador de referência à identidade, à ação, à memória de determinado grupo formador da sociedade brasileira” é o estado (União, Estado e Município), através de um longo, demorado e, às vezes, conflitante processo administrativo presidido por instituições responsáveis pelas políticas de acatamento (CF-1988, art.216)

O marco legal que instituiu a política de acatamento do patrimônio histórico, artístico e cultural no país surgiu na Era Vargas – Estado Novo, por meio do Decreto-Lei nº 25, de 30 de novembro de 1937, recepcionado pela atual Constituição (SILVA, 2019).

O Serviço do Patrimônio Histórico e Nacional (SPHAN) atual IPHAN,

1 Ex-superintendente do Instituto do Patrimônio Artístico e Nacional – IPHAN-BA.

e a figura jurídica do tombamento foram instituídos em 1938. Neste mesmo ano, duzentos e noventa e duas propriedades foram reconhecidas como patrimônios culturais nacionais. A política de preservação priorizou a arquitetura “de pedra e cal”, notadamente de estilo barroco: igrejas, conventos, sobrados urbanos, fortes, dentre outros (SILVA, 2019).

Muito embora o Decreto Legislativo nº 25, de 1937 disseminasse a ideia de democracia racial, da mistura de “Três raças” (branco, preto e indígena), as práticas preservacionistas eram totalmente preconceituosas, racistas. As religiões de matriz afro-brasileiras eram consideradas marginais, excêntricas, bruxarias, magias. No lapso temporal de 1938 a 1984, o único bem tombado pelo IPHAN referente à cultura afrodescendente foi a Coleção do Museu de Magia Negra (SILVA, 2019).

Observa-se que a diversidade cultural brasileira não era protegida e não possuía qualquer relevância jurídica. O estado privilegiava, sempre, o universo simbólico da classe dominante, a cultura ocidental – a cosmovisão eurocêntrica, universal, excludente.

É importante notar que o processo de apagamento, marginalização e invisibilidade da ancestralidade negra data desde que o primeiro navio negreiro aportou em mares e terras brasileiras. Não há dúvida que os africanos em diáspora vivenciaram e lutaram contra toda sorte de aniquilação de sua cultura perpetrada, principalmente, pela mão do estado, aquele que deveria promover, enaltecer, garantir a ampla participação social, política e cultural de todos os povos integrantes da nação brasileira.

Desterritorializados, os negros escravizados e seus descendentes reterritorializaram-se na diáspora. Um território político-mítico-religioso (patrimônio) foi constituído em solo baiano, a partir da realização de festas, rituais, performances musicais e cultos às divindades africanas, garantindo assim a preservação do legado cultural da África e, também, do patrimônio simbólico do negro brasileiro (SODRÉ, 2002).

Com efeito, na Bahia, os ecos e contra-narrativas ocidentais sempre se fizeram presente, mantendo vivo o legado ancestral. Dois casos emblemáticos são considerados divisores de águas, marcos legais envolvendo os artefatos culturais das religiões de matriz afro-brasileiras: o tombamento nacional do Ilê Axé Nassô Oká – Terreiro da Casa Branca (1985) – IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico, Artístico e Nacional -e o tombamento municipal da Pedra de Xangô - Nzazi e Sogbo – (2017) – FGM – Fundação Gregório de Mattos, os

quais aqui serão analisados.

Os estudos de caso do Ilê Axé Nassô Oká – Terreiro da Casa Branca e da Pedra de Xangô, bens de expressivos valores culturais, superaram às limitações e barreiras do conhecimento universal e da literatura oficial contribuindo para que novos caminhos e horizontes possam ser trilhados pela sociedade e por todas esferas de poder, para que a preservação do patrimônio afro-cultural e religioso no Brasil não seja uma exceção e, sim, uma regra a ser respeitada.

Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho – Ilê Axé Iyá Nassô Oká

Segundo Parés (2005, p.34), “antes do século XIX não há evidência documental na Bahia de congregações que cultuassem mais de uma divindade, embora desse fato não possa inferir-se a sua inexistência”.

O terreiro da Casa Branca do Engenho Velho – o Ilê Axé Nassô Oká – consoante à tradição oral é a comunidade religiosa mais antiga no Estado da Bahia, tendo sido “fundado na última década do século XVIII ou, segundo os mais conservadores, nas primeiras décadas do século XIX” (PARÉS, 2005, p.34).

No início da década de 1980, o Terreiro da Casa Branca, localizado no Engenho Velho da Federação, em Salvador-Bahia fora ameaçado de extinção, em virtude da especulação imobiliária. Temerosos com a possibilidade do patrimônio negro mais antigo da Bahia desaparecesse, o povo-de-terreiro, estudiosos do culto afro-brasileiro, artistas, intelectuais e outros, invocando a única legislação federal vigente à época (Decreto Lei nº 25/37), fizeram uma grande mobilização para que o Conselho Consultivo do IPHAN aprovasse o pedido de tombamento nacional da comunidade religiosa.

Com repercussão mundial, o caso do tombamento da Casa Branca do Engenho Velho constituiu-se num drama social e político com amplas discussões, polêmicas, vozes contrárias e, também, a favor do reconhecimento do terreiro como patrimônio cultural nacional (SILVA, 2019).

Eis algumas manchetes da época: “Orixás em risco: Candomblé pode perder sua meca nacional” – Veja, São Paulo, 4 ago. 1982; “Terreiro ameaçado na Bahia recebe defensores”, o Estado de São Paulo, São Paulo, 22 jul. 1982; “Salvador tomba terreiro mais antigo para evitar grilagem”, O Globo, Rio de Janeiro, 5 ago.1982; “Corrida imobiliária não teme os orixás”, A Tarde, Salvador, 22 jul. 1982 (IPHAN, 2015).

Para Carlos Amorim (2015), ex-superintendente do IPHAN na Bahia, o “primeiro monumento negro tombado no Brasil, a Casa Branca determinou um ponto de inflexão no conceito do instituto do

tombamento” que passou a incluir outras perspectivas, até então não inclusa no rol de patrimônio cultural.

A concepção de patrimônio à época restringia-se à propriedade “de pedra e cal”. Os bens e fatos históricos de grande valor nacional e os bens portadores de excepcionais valores artísticos ou arqueológicos eram os que poderiam ser reconhecidos e escritos no Livro de Tombo (SILVA, 2019).

Enfim, os requisitos para a concessão dos pedidos de tombamento consistiam na materialidade, exponencialidade, escala, monumentalidade dos bens. A presença da imaterialidade, as dinâmicas dos rituais afro-brasileiros, as especificidades das comunidades de terreiros constituíam-se em impedimentos legais para o reconhecimento do centro religioso na categoria patrimônio cultural. (AMORIM, 2015; SILVA, 2019).

Consoante, Gilberto Velho, relator do processo de tombamento do Terreiro Casa Branca, inúmeros membros do Conselho discordaram do tombamento de um pedaço de terra, sem qualquer valor, minimizando a existência de uma casa matriz, com mais de 150 anos que deu origem a todas as demais comunidades de terreiros no Brasil. (SILVA, 2019).

Em 14 de agosto de 1986, finalmente, o terreiro da Casa Branca do Engenho Velho – o Ilê Axé Nassô Oká foi reconhecido como patrimônio cultural nacional pelo IPHAN. Entre a publicação do Decreto-Lei nº 25/37 e o tombamento da primeira comunidade de terreiro no Brasil, decorreram-se quarenta e sete anos. Mesmo enfrentando resistências e disputas políticas, o processo de tombamento da Casa Branca constituiu-se um grande avanço na literatura de patrimonialização, pois ampliou o conceito de aplicabilidade do instrumento jurídico do tombamento que outrora garantia apenas a salvaguarda da mutabilidade do bem e passou a garantir a imutabilidade dos conjuntos de bens do candomblé, em um processo contínuo e dinâmico (SILVA, 2019).

Assim, pedras, árvores sagradas, rituais são patrimônios negros, monumento negros, afros patrimônios culturais que revelam a identidade, memória, história de um povo, de uma cultura tradicional, pluriétnica.

Pedra de Xangô – Nzazie Sogbo

A Pedra de Xangô é uma formação geológica de bilhões de anos, localizada na região central da cidade de Salvador-Bahia, mais precisamente na Avenida Vale do Assis Valente - principal artéria que

conecta os bairros de Cajazeiras X, Fazenda Grande I, Fazenda Grande II, Boca da Mata e a Estrada Velha do Aeroporto (SILVA, 2017).

Otá (templo), sítio natural sagrado das religiões de matriz afro-brasileiras regido pelos orixás, voduns, inquices, caboclos e encantados, o monumento rochoso situa-se em área de remanescentes de quilombos, remanescentes de aldeamento indígenas e do bioma Mata Atlântica (SILVA, 2019).

Ameaçada de ser implodida em 2005, pelo governo do estado da Bahia, para dar lugar a Avenida Vale do Assis Valente, o monumento rochoso foi salvo graças às intervenções da população e, especialmente, das comunidades de terreiros que saíram em seu socorro, obrigando o poder público a preservar o artefato cultural (SILVA, 2019).

A partir daquele ano, inicia-se uma incansável luta pelo reconhecimento da pedra sagrada enquanto patrimônio cultural. Os caminhos percorridos envolveram fortes, calorosas discussões e embates. Uma delas é se uma pedra que contém axé, localizada no meio de um caminho, é patrimônio cultural? (SILVA, 2019).

E o que é axé?

Segundo Elbein Santos (2008, p.39), axé para as religiões de matriz afro-brasileiras “é a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Sem àxe, a existência estaria paralisada, desprovida de toda possibilidade de realização. É o princípio que torna possível o processo vital”.

Axé é uma força mítica, cósmica, a gênese, o princípio de constituição de uma cultura. O veículo que permite o indivíduo afetar e ser afetado, ser receptor e condutor de axé, através das práticas ritualísticas. É tudo aquilo que é plantado e simbolicamente preservado, retroalimentado pela comunidade de terreiro. (SODRÉ, 2002)

Buscando assegurar o respeito e a preservação das tradições culturais, os saberes fazeres, e crenças, as comunidades de terreiros, com respaldo nas legislações vigentes, percorreram os institutos de acautelamento cultural, nas esferas dos três poderes”, visando a patrimonialização do monumento rochoso, sem contudo lograr qualquer êxito (SILVA, 2019).

Muitos foram os entraves e conflitos, salientando que, no estado da Bahia, na esfera das políticas e ações governamentais, as leis que tutelam os artefatos culturais (bens materiais e imateriais) não são, na maioria das vezes, aplicadas, o que contribui para o apagamento e marginalização das manifestações culturais das populações afrodescendentes. (SILVA, 2019).

Visando a consolidação do processo para a conservação e preservação do sítio natural sagrado afro-brasileiro, onde se encontra esse importante monumento lítico-religioso, foi necessário estabelecer estudos para a proteção legal, buscando inscrevê-lo no Livro do Tombo Municipal, bem como transformar a área e o seu entorno, em uma Unidade de Conservação (UC). Muito importante, para não dizer essencial, em todo o processo de valorização do patrimônio afro cultural da Pedra de Xangô, os estudos acadêmicos e processuais produzidos por SILVA (2017), que fundamentaram e serviram de base para a confecção dos documentos jurídicos pertinentes.

A pesquisadora, utilizando-se de procedimentos metodológicos qualitativos e quantitativos, construiu um dossiê, a partir das manifestações litúrgicas, identificando a importância da Pedra Sagrada enquanto elemento aglutinador das teias de terreiros de Cajazeiras e adjacências, conseguindo, desse modo, estabelecer diversos critérios socioculturais e antropológicos, obtendo uma amostra significativa da realidade.

O letramento racial, o sentimento de pertença, as lutas empreendidas pelo povo de terreiro, as manifestações filosóficas, religiosas e culturais (o xirê, o orô, a fogueira de Xangô, ofertas de amalás, a roda de capoeira, os rituais da umbanda, as oferendas para caboclos e encantados); o apoio teórico da academia, através da pesquisa “Pedra de Xangô: um lugar sagrado afro-brasileiro na cidade de Salvador”; as interlocuções e o apoio técnico do poder público (Fundação Gregório de Mattos e Secretaria Municipal de Sustentabilidade e Resiliência - SECIS) possibilitaram, em 31 de março de 2017, o tombamento da Pedra de Xangô, enquanto patrimônio cultural e religioso da cidade de Salvador.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Patrimônio cultural e religioso afro-brasileiro é tudo aquilo que confere valor às referências culturais da população negra, ou seja, memória, ancestralidade, identidade, modo de criar, fazer e viver, dentre outras manifestações essenciais das lutas e resistências do povo negro como expressão da negritude.

A patrimonialização dos bens culturais no Brasil sempre foi uma escolha do poder público, que define o que deve ser reconhecido ou não como patrimônio cultural. Os estudos de casos: tombamento nacional do terreiro Casa Branca e o tombamento municipal da Pedra de Xangô quebraram as práticas racistas, hegemônicas, eurocêntricas, anti-democráticas dos institutos de salvaguarda dos bens culturais, obrigando-os a cumprirem o seu papel constitucional,

que é promover e proteger a diversidade cultural no país. Essa é uma conquista oriunda da mobilização do movimento negro, das comunidades de terreiros em defesa da sua herança cultural e do reavivamento da memória que está incrustado no DNA da tradição de lutas afro-brasileiras. Busca-se, assim, a sua ressignificação, após o apagamento violento e o silenciamento histórico destas. O resgate ocorre através de uma militância histórica e cultural que transforma a identidade em forma de vida e cidadania que manifesta o orgulho do legado da diversidade brasileira, em detrimento da tentativa eurocêntrica em eliminar a ancestralidade e a altivez quilombola que se manifesta nas lutas contemporâneas que incluem a preservação do patrimônio cultural e o seu tombamento espelhando, desse modo, a matriz espiritual e cultural afro-diaspórica.

Os ecos e contra-narrativas Ocidentais, o letramento racial crítico são insurgências epistemológicas que trazem para o centro do debate os conflitos e obstáculos vividos, principalmente, pelas comunidades de terreiros na luta em defesa da patrimonialização dos seus artefatos culturais. Os caminhos são áridos, mas o povo negro é resistente e, sem sombra de dúvida, nesse jogo de poder, tudo fará para evitar a marginalização e o apagamento da sua história. Neste momento, as lutas se sobressaem e a organização combativa dos movimentos permite edificar a esperança e a criatividade da encruzilhada.

REFERÊNCIAS

AMORIM, CARLOS A. *Prefácio II. In: Políticas de Acautelamento do IPHAN: Ilê Axé Iyá Nassô Oká: Terreiro da Casa Branca. –Salvador, Ba: IPHAN, 2015.*

ACSERALD, Henri; Herculano, Selene; Pádua, José Augusto, *Justiça ambiental e cidadania. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004(a).*

ACSELRAD, Henri. “Justiça Ambiental – ação coletiva e estratégias argumentativas”, in *Acselrad, Henri; Herculano, Selene; Pádua, José Augusto, Justiça ambiental e cidadania. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004(b),*

ACSERALD, Henri, Cecília Campello Amaral Mello e Gustavo das Neves Bezerra. *O que é justiça ambiental? Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2009.*

ACOSTA, Alberto; BRAND, Ulrich. *Salidasdellaberinto capitalista: decrecimiento y postextractivismo. Barcelona: IcariaAntrazyt, 2017.*

ALIER, Joan Martinez. *Oecologismo dos pobres: conflitos ambientais*

e linguagens de valoração. São Paulo: Contexto, 2007.

ASANTE, Molefi K. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa L. (Org.). Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.

CAMPOS, Flávio de. Oficina de História: volume 2. São Paulo: Leya, 2013.

BALIBAR, Étienne. Le traité lockien de l'identité. In Identité et différence. Paris: Seuil, 1995

BELO, ENZO. A cidadania no constitucionalismo latino-americano. Caxias do Sul: RS, 2012.

CASARA, Rubens R R. Estado pós-democrático: neo:obscurantismo e gestão dos indesejáveis. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

COSTA, LARA MOUTINHO. Dissertação: Orientação: LOUREIRO, C. F. B.. A floresta sagrada da Tijuca: estudo de caso de conflito envolvendo uso público religioso de Parque Nacional. 2008. Dissertação (Mestrado em Psicossociologia de Comunidade e Ecologia Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro.

DARDOT, P.; LAVAL, C.. A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Editora Boitempo, 2016. 402p.

DA SILVA, Denise Ferreira. A dívida impagável. Silva, Denise Ferreira da. Trad: Amilcar

Packer e Pedro Daher. São Paulo: Forma Certa, 2019. Disponível

em: <<https://casadopovo.org.br/wp-content/uploads/2020/01/a-divida-impagavel.pdf>> Acesso em: 27 jan. 2022.

DAVIS, Mike. Holocaustos coloniais: clima, fome, e imperialismo na formação do terceiro mundo. Rio de Janeiro/São Paulo: Record Editora, 2002 (1ª ed. em inglês: 2001), 486 p.

DE ALMEIDA, Silvio Luiz. O que é racismo estrutural? Belo Horizonte: Letramento, 2018.

DUSSEL, Enrique. Filosofia da libertação. Crítica a ideologia da exclusão. São Paulo: Paulus, 1995.

FANON, Frantz. Os condenados da terra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

_____. Pelo negra máscaras brancas. Salvador: UFBA, 2008.

FERREIRA, A. de J. Narrativas Autobiográficas de Professores de Línguas na Universidade: Letramento Racial Crítico e Teoria Racial

Crítica. In: FERREIRA, A. de J. (Org.) Narrativas Autobiográficas de Identidades Sociais de Raça, Gênero, Sexualidade e Classe em Estudos da Linguagem. Campinas, SP: Pontes, 2015, p.97-143.

HOOKS, Bell. Ensinando pensamento crítico: sabedoria e prática. Tradução Bhuvil Libanio. São Paulo: Elefante, 2020.

IPHAN. Políticas de Acautelamento do IPHAN: Ilê Axé Iyá Nassô Oká: Terreiro da Casa Branca. - Salvador, Ba: IPHAN, 2015.

MBEMBE, Achille. Crítica da razão negra. Traduzido por Sebastião Nascimento. - São Paulo: n-1 edições, 2018.

_____. A crítica da razão negra; Tradução Sebastião Salgado. São Paulo: Nº 1 Edições. 3ª ed. 2019.

MUNANGA, Kabengele. Origens africanas do Brasil contemporâneo. História, línguas, culturas e civilizações. São Paulo: Global Editora, 2009.

_____. Rediscutido a mestiçagem no Brasil. Identidade nacional x identidade negra. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2019.

_____. Negritude. Usos e sentidos. 4 ed. Belo Horizonte: Autentica, 2020.

MOORE, Jason W. Capitalism in the web of life: ecology and the accumulation of capital /

Jason W. Moore. — 1st Edition. pages cm ISBN 978-1-78168-902-8 (paperback) — ISBN 978-

1-78168-901-1 (hardcover) — ISBN 978-1-78168-904-2 (ebook : US) — ISBN 978-1-78168904-2 (ebook : UK), 2015.

NASCIMENTO, Abdias. O genocídio do negro brasileiro. São Paulo: Editora Perspectiva, 2017.

PAIXÃO, Marcelo. “O verde e o negro: a justiça ambiental e a questão racial no Brasil”, in Henri Acselrad; Selene Herculano; José Augusto Pádua. Justiça ambiental e cidadania. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 159-168, 2007.

PARÉS, Nicolau. Transformações dos voduns do mar e do trovã na área Gbe e no Candomblé jeje da Bahia, in Carlos Eugênio Marcondes de Moura, (org.). Somávo: O amanhã nunca termina: Novos escritos sobre a Religião dos Voduns e Orixás. São Paulo: Empório de Produção, 2005.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e

América Latina. In: Edgardo Lander (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 227-278. R36

RIBBE, Claude. *Os crimes de Napoleão / Claude Ribbe; tradução de S. Duarte*. - Rio de Janeiro: Record, 2008.

RUFINO, Luiz. *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2010.

SARTRE, Jean Paul. Prefácio. In: Frantz Fanon. *Os condenados da terra* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968. p. 3-21.

SAKAMOTO, Leonardo. *Lucro fácil, mão-de-obra descartável a escravidão contemporânea e economia internacional*. In: COGGIOLA, Osvaldo. (Org.). *América Latina e a Globalização*. 1 ed. São Paulo: FFLCH/PROLAM/Universidade de São Paulo, 2004.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *As barbas do Imperador - D. Pedro II um monarca nos trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SILVA, Maria Alice Pereira da. *Pedra de Xangô: um lugar do sagrado afro-brasileiro na cidade de Salvador*. 2017. 405 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Arquitetura,

Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017. Disponível em:

<<https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/24875>>. Acesso em: 20 maio 2018

_____. *Pedra de Xangô: um lugar sagrado afro-brasileiro na cidade de Salvador*/Maria Alice Pereira da Silva; Fundação Gregório de Mattos; coordenador Magnair Santos Barbosa; prefácio Fábio Macedo Velame, Wilson Rogério Penteado Júnior. Recife: Linceu, 2019.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SODRÉ, Muniz. *O Terreiro e a Cidade: a formação social negro brasileira*. Rio de Janeiro: Vozes, 1988.

SOUZA, Jessé. *A Guerra contra o Brasil. Como os EUA se uniram a uma organização criminosa para destruir o sonho brasileiro*. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2020.

WACQUANT, Loic. *As prisões da miséria*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. *A Pachamama e o ser humano*. Florianópolis: Editora UFSC, 2017.

ZEIFFERT, Ana Paula Baggett. AGNOLETTO, Vitória. *O pensamento descolonial e a teoria crítica dos direitos humanos: saberes e* Disponível em <http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/revistahumus/article/view/12077>. Acesso em: 27 fev. 2021. *idade nas sociedades latino-americanas*. Revista Humus. Vol. 9, n. 16, p. 197-217, São Luis, 2019.

TRANSGENERIDADE NO ESPAÇO DO CANDOMBLÉ: PRECONCEITO VELADO, ACOLHIMENTO OU INCLUSÃO?

MARIA GORETI DA SILVA MARQUES MACIEL¹

RESUMO

Este estudo investigou as principais consequências trazidas pelo processo de subjetivação envolvidos na construção de identidades de gênero nos terreiros de candomblé, sobretudo em relação a transexualidade e travestilidade. A metodologia qualitativa com a utilização de entrevistas semi-estruturadas realizadas nos terreiros de nação Keto na grande João Pessoa, foi fundamental para coletar de dados que foram referenciados através de pesquisa bibliográfica. Com as informações obtidas, compreendemos aspectos relativos às relações de gênero, suas especificidades e a inquestionável ausência de respeito em relação a interdições de vestuário, relações interpessoais e organização do trabalho ritual.

PALAVRAS-CHAVE: CANDOMBLÉ; GÊNERO; INCLUSÃO; PRECONCEITO.

¹ Ekede e Bacharel em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba. Contato: goretisecult@gmail.com



Introdução

O presente artigo surge a partir de minhas pesquisas no bacharelado em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba e de minha experiência de vida dentro do candomblé, portanto, o texto em tela tem caráter tanto ético, quantoêmico.

Nasci em Sousa, alto sertão da Paraíba, em uma família de religiosidade mista, cuja maioria era católica, no entanto, minha genitora era, desde os 8 anos de idade, iniciada nos cultos de matriz africana, o que gerou mais dificuldades, pois além de conviver com a seca, era preciso conviver com o preconceito e a intolerância religiosa. Em busca de melhores condições para educar os filhos, nos mudamos para a capital, apesar da motivação por uma condição educacional melhor, a realidade de uma cidade grande nos impossibilitou de concluir os estudos. Apesar das dificuldades, consegui concluir uma graduação, sendo a primeira pessoa da parte materna da família a concluir um curso superior, motivada pela opção do meu filho em não querer concluir os estudos. Essa foi a forma que encontrei para incentivá-lo. Inicialmente sonhava em cursar a graduação em História, mas no último momento optei pelo Bacharelado em Ciências das Religiões devido a minha vivência enquanto iniciada no Candomblé e detentora de uma grande responsabilidade litúrgica, já que, possui o cargo de *ekede*¹.

Em toda minha trajetória de vida, vivi dentro dos terreiros, quando começavam os toques (batucadas, festas) viajava em um mundo mágico, o coração batia forte, os pés ficavam altos, a sensação é que saía do corpo. Nessa caminhada, entendi muito cedo, embora não concordasse, que não poderia exercer as mesmas funções dos *Ogãs*³. Mulheres não podiam tocar atabaques, foi um momento frustrante, pois onde nada era proibido no meu entendimento, os atabaques seriam um tabu para mulheres dentro dos terreiros de religião de origem africana.

Voltando à minha infância e ao caminho que me levou a falar a minha pergunta sobre sexualidade nesta pesquisa, depois de vencidas as pré-noções do que se configuraria uma pesquisa sobre a pessoa trans, me dediquei a rememorar fatos acontecidos na minha infância, e lembrei-me especificamente de uma pessoa trans que para mim se

1 Conhecida como *Ajóíé* nos Candomblés de origem Keto. Porta voz do *Orixá* e responsável pelos objetos sagrados do culto ao *Orixá*. "Deve ser chamada de Mãe pelos componentes da Casa do *Orixá*. [...] Deve ser conselheira, orientadora e amiga de seus filhos e de suas irmãs mais novas. [...] No Candomblé do Engenho Velho (Casa Branca) as *Ajóíé* são chamadas de *Ekedes*. No Terreiro do Gantois, são denominadas *Iyarobá*". (SANTOS, 2010)

tornou especial quando chegou em minha cidade por volta de 1985. Ao conhecê-lo, achei intrigante, pois era alto, com voz grossa, sério, apesar do corpo de mulher, aquilo deu um nó na minha cabeça. O aspecto físico e o comportamento era feminino, mas durante as celebrações, usava calça e camisa de aspecto masculino, embora solicitasse que as pessoas o chamassem de Pai Cris. Após anos, quando da realização da presente pesquisa, passei a me questionar incisivamente: Como as pessoas trans vem sendo incluídas? Como o preconceito reflete sobre elas? Como a questão da transexualidade vem sendo discutida e vivida no âmbito do terreiro?

Descobri muito cedo as incongruências do terreiro. Uma delas, era que mulheres não poderiam exercer as funções dos *Ogãs*, as quais eram permitidas apenas para os homens. Foi um momento frustrante saber que os atabaques são interditados para mulheres dentro dos terreiros de religião de origem africana. Foi quando passei a questionar o fato de existirem, dentro do terreiro, funções permitidas apenas para homens ou para mulheres. Quando comecei a perguntar o porquê, nenhuma justificativa me convenceu. A cultura religiosa é um fenômeno de intensa importância para a vida dos seres humanos que se manifesta através de suas diversidades, no entanto, ainda encontramos um caráter intolerante e fechado, onde a liberdade é uma utopia.

A religião como instituição jamais será um espaço de liberdade plena. Pelo contrário, ela existe para regular a infinidade de possibilidades que acaba sendo angustiante para o ser humano. Com frequência o humano busca regulações para tornar minimamente previsível o caos do real. Desse modo, percebe-se que o preconceito e a discriminação ainda são muito presentes na sociedade, por isso, há necessidade abordar o tema em torno das questões de gênero no candomblé com enfoque na presença de transexuais na religião, buscando identificar se há inclusão ou se existe um preconceito velado. É importante ressaltar que há um recorte na pesquisa em tela: Ela se dá nos terreiros de candomblé da grande João Pessoa. Contudo, para resguardar a casa de exposições indevidas, não serão divulgados os nomes da casa e nem dos entrevistados, visto que o tema é delicado e complexo, não cabendo a mim, enquanto religiosa e pesquisadora, descumprir o acordo firmado entre as partes de proteção das identidades.

2 Cargo masculino com a responsabilidade de exercer diversas funções. Por exemplo, os *axoguns* que são *ogans* responsáveis pelo sacrifício ritual e os *Alabes* que são responsáveis pela comunicação com os *Orixás* através dos cânticos e toques de atabaques (SANTOS, 2010)

TRANSEXUAIS: UMA TRAJETÓRIA DE LUTA POR RECONHECIMENTO E DIGNIDADE

As questões de gênero e sexualidade atravessam a história da humanidade. Nos povos antigos a homossexualidade era encarada com normalidade, estando presente tanto na Grécia, quanto no Império Romano, e recebia o nome de pederastia e sodomia respectivamente. Esse termo foi utilizado para designar o relacionamento sexual entre homens.

Na Idade Média a prática da homossexualidade passou a sofrer com as consequências do preconceito pregado pela religião dominante: o cristianismo. A religião cristã oficial e dominante via de forma pecaminosa a atividade sexual que não visasse à procriação, uma vez que não se estava observando a ordem do cresci e multiplicai-vos (RIOS, 2011). Isto implicava que a relação sexual não poderia existir apenas como fonte de prazer, fosse homo ou heteroafetivo: qualquer ato sexual praticado fora do casamento e, ainda que nele, sem o intuito da procriação, passou a ser condenado por essas religiões, fosse esse ato homo ou heteroafetivo – condenava-se a libertinagem, mas não determinado tipo de amor, sendo que se considerava como libertina qualquer atividade sexual que não visasse unicamente à procriação. Assim, no que tange à classificação judaica, o ato sexual realizado fora do casamento, fosse ou não libertino, passou a ser visto como uma “impureza”, que por isso deveria ser combatida. (VECCHIATTI, 2008, p. 21)

Nesta mesma época, durante o século XII e XIII, não se falava em homossexualidade, apenas em sodomia, termo estritamente pejorativo, carregado de estigmatização, e cuja prática era considerada crime. Já no século XIV, entre os anos de 1348 a 1350, que foram marcados pela Peste Bubônica na Europa, resultando na morte de milhares de pessoas, Estado e religião associaram a peste também à homossexualidade. E ainda era imputada todas as tragédias que ocorressem naquela época como culpa dos homossexuais, e não só deles, mas também dos judeus (VECCHIATTI, 2008).

Apartir doséculoXV, naItália, osvaloresreferentesàhomossexualidade presentes na Grécia Antiga passaram a ser discutidos por filósofos humanistas. As relações entre dois homens passam a ser toleradas, entretanto, com certo regramento. Importante observar que mesmo com a existência de uma visão humanista, a visão religiosa não acolhia a homossexualidade (VECCHIATTI, 2008). A homossexualidade feminina também existia, no entanto, mas era pouco considerada, embora não menos condenada pela igreja. Já os relatos sobre a

transexualidade, quando há divergência entre o sexo biológico e o gênero pelo qual a pessoa se reconhece, só aparecem efetivamente após o século XIX.

Para as pessoas transexuais, o discurso médico estabeleceu uma correlação entre travestismo feminino e inversão sexual (NEWTON, 2008), associando a homossexualidade feminina com masculinização, tendo como foco as vestimentas, marcadas por outras classificações, como ocupação social. Isto acontece na segunda metade do século XIX e demonstra que a comunidade científica estabeleceu uma norma associada à heterossexualidade, classificando tantos os desvios associados às práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo, quanto às dissidências relativas ao padrão de reconhecimento social. A partir desse contexto, a transexualidade passa pelo processo da patologização.

Em 1949, o termo “transexual” surge em um artigo publicado pelo sexólogo David Cauldwell, no qual ele faz referência a um pedido de modificação de mulher para homem como um caso de “psicopatia transexual” (SCHILT, 2008). Em 1953 Harry Benjamin, numa perspectiva biológica, desenvolve a ideia de que o sexo é composto de vários elementos: o genético, o gonádico, o fenotípico, o psicológico e o jurídico, sendo que o elemento genético seria o responsável pela determinação do sexo e do gênero, segundo ele: transexual se sente uma mulher (...) e se sente atraído por outros homens. Isso faz dele um homossexual se seu sexo for diagnosticado de acordo com seu corpo. No entanto, ele se autodiagnostica segundo seu sexo psicológico feminino. Ele sente atração por um homem como heterossexual, ou seja, normal (Benjamin, 2001, p.30 citado por Bento, 2006, p. 151).

O médico Harry Benjamin, assim como Robert Stoller, psicólogo norte-americano que estudou casos de crianças intersexo (na época classificados como “hermafroditas” ou como tendo “genitais escondidos”) desenvolvidas de acordo com o gênero que lhes fora designado ao nascer, desenvolveram critérios para o diagnóstico do que seria o/a transexual, de forma que nas décadas de 60 e 70, clínicos começaram a usar o termo “Verdadeiro Transexual” para designação dada pessoa que, após um curso terapêutico, se submetiam a cirurgia genital.

Em 1973 a transexualidade surge como distúrbio de gênero (Athayde, 2001), e em 1987 a transexualidade, chamada de transexualismo, foi incluída no Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders – DSM III (Manual Diagnóstico e Estatístico das Desordens Mentais) (CASTEL, 2001), para os indivíduos com “disforia de gênero”. Em

1994 o DSM-IV trocou o termo Transexualismo por Desordem da Identidade de Gênero, que também pode ser encontrado no CID-10 (Classificação Internacional de Doenças) (ATHAYDE, 2001) e na sua última versão, em 2001, o DSM trocou “Desordem” por “Transtorno de Identidade de Gênero” (GARCÍA, 2009).

O que se percebe na linha da história e do tempo é a negação das vivências homoafetivas de forma livre, socialmente equilibrada e culturalmente respeitada. Além disso, a negação da vivência a partir da identidade de gênero nas relações sociais, através das intervenções religiosas, de Estado e científicas, colocaram (e colocam!) a pessoa trans à margem da sociedade. É importante ressaltar, no entanto, que houve resposta do movimento LGBT contra toda tentativa de estigmatizar, criminalizar, colocar sob tutela, negar a vida, e tornar invisível a comunidade homossexual, sobretudo, o/a transexual. Hoje é possível afirmar que houve avanços a partir das lutas da comunidade LGBT, mas ainda há uma crescente onda de preconceito e discriminação, sobretudo, contra a pessoa trans.

PRINCÍPIOS DA DIGNIDADE HUMANA

A identidade de gênero sexual trava uma batalha constante pela igualdade de direitos. A dinâmica da liberdade é uma reflexão da identidade sexual na busca da construção pelo respeito na sociedade e igualdade dos direitos. A luta, no entanto, é frequentemente oprimida pelos padrões dos conceitos já estabelecidos nos paradigmas culturais, sobretudo os da tradição judaico-cristã. Em entrevista com a Mãe Nanci (2020), que se reconhece como mulher cis e lida constante com as questões de gênero em seu terreiro, obtive um importante relato sobre as dificuldades vividas dentro do terreiro, sobre as construções sociais e as conquistas no campo da transexualidade:

Nasci me criei de dentro do axé filha de pai e mãe de santo, vivenciei o dia a dia de um terreiro, as experiências da quela época era bem diferente da de hoje em dia até porque a homossexualidade no geral, foi ganhando espaço e as pessoas foram surgindo no âmbito social e se identificando, e tendo a sua identidade de gênero. Sua identidade diante da sociedade isso foi uma construção(...). Na minha experiência dentro do terreiro de não se falava muito no assunto, não se discutia abertamente, mas sempre havia muito gays no terreiro. Porém, uma vez incorporados os homens que recebem uma entidade feminina não botavam roupa de mulher, não colocava roupa de mulher como nas mulheres, e não se levava em conta a sexualidade na hora dos ritos dos fundamentos, é uma

discussão que você precisa amadurecer, e o que a gente vê é que cada vez mais cresceu e cresceu o número de homossexuais e lésbicas e travestis dentro dos terrenos nos candomblés. E uma religião acolhedora então não tem essa da pessoa chegar e aí o terreiro quer transformar, mas também por ser uma religião de tradição do masculino e feminino existe alguns limites para essa, eu não sei se eu tô chamando de limite para essa sessão, mas o que eu quero dizer por exemplo mesmo que uma mulher trans tenha passado por todo o processo de ressignificação de adequação da identidade de gênero com a sua sexualidade. E aí, eu tô falando mesmo processo de organização para cirurgia, mas ela não tem útero ela não tem ovário ela não tem aparelho reprodutivo que é próprio do ser feminino, não estou falando de homem e de mulher por que ser homem ou mulher em uma construção social, eu tô falando do masculino e feminino, do sêmen e do óvulo.

No Brasil, a Constituição Federal de 1988, no seu artigo primeiro, introduz as bases do Estado Democrático de Direito, pautado na segurança do exercício dos direitos sociais e individuais, da liberdade, da segurança, do desenvolvimento, da igualdade e da justiça. Entre os fundamentos apresentados, destaca-se o do inciso III: a dignidade da pessoa. Sobretudo, em função dos debates acerca dos direitos humanos, o princípio da dignidade da pessoa humana ganha cada vez mais relevância nas abordagens do direito brasileiro.

Levando em conta uma abordagem ampla do significado da pessoa humana, Lopez (2009) entende que a transcendência da dignidade humana resulta de um processo secular, fazendo parte do cristianismo, e não pode abstrair as demais etnias existentes. Para convivência humana, é necessário tornar as relações mais harmoniosas entre as classes, raças e gêneros, formando relações mais pacíficas entre os componentes. A dignidade humana constitui a base do estado constitucional, da liberdade e dos direitos humanos.

GÊNERO E DIVERSIDADE

O conceito de gênero surgiu na década de 1970, na Europa e nos Estados Unidos, e ganhou força no Brasil a partir dos anos 1980. Na década de 1970 os estudos sobre a mulher no Brasil pretendiam preencher lacunas do conhecimento sobre a situação das mulheres nas diversas esferas da vida social e ressaltar a posição de exploração/subordinação/opressão a que estavam submetidas (ICPD, CAIRO, 1994). Na década de 1980 o conceito passa a enfatizar os aspectos relacionais e culturais da construção social do feminino e masculino. A década de 1990 é marcada pela Conferência Internacional de

População e Desenvolvimento (ICPD, CAIRO, 1994), aumentando o foco nos estudos e intervenções, por parte de organizações não governamentais e setores governamentais, na formulação de políticas públicas para este tema.

Por gênero, entendemos a construção histórica, cultural e política das diversas possibilidades de ser feminino(a) e/ou masculino(a). Esta concepção ultrapassa a dualidade entre características e papéis do macho e da fêmea na sociedade. A concepção dos gêneros feminino e masculino é sempre carregada de estereótipos que dão origem a comportamentos de homens e mulheres, sendo o reflexo da maneira como eles foram socializados e educados (ICPD, CAIRO, 1994). Entender gênero na construção histórica, cultural e política, na diversidade do ser masculino e/ou feminino, perpassa o ser macho ou fêmea, no entanto, os papéis que designam as funções sociais e distribuem desigualmente as oportunidades. Essas diferenças e esses papéis sociais também estão presentes nos terreiros, como afirma Mãe Nanci (2020):

existe um culto das filhas de Oxum que é o culto às grandes mães. Um homem não pode, jamais, participar, embora, existam alguns homens que se dizem praticantes desse culto, mas eles não sabem o que estão falando, pois quem sabe do que eu estou falando, sabe que as grandes mães são muito poderosas, exigentes e severas. Neste sentido, só quem tem órgão reprodutivo feminino pode cultuar às grandes mães. Como existem coisas próprias do universo masculino que nós mulheres, mesmo as iyálorixás e as ekedes que são as maiores autoridades do terreiro, não tem o poder de intervir nas funções determinadas para o masculino, como por exemplo, tocar atabaque, e o culto aos eguns. Só as filhas de iansã do balé (no caso das rodantes) é que podem participar, e mesmo assim com algumas limitações.

Para Joan Scott (2009), ao longo do tempo a categoria “gênero” amadureceu com a discussão em torno do seu conceito a partir das formulações das construções de sujeitos sociais que simbolizam, significam e contextualizam categorias que legitimam as relações de gênero que hoje conhecemos. Essa interpretação implica também que o sujeito se encontra num processo constante de construção e oferece um meio sistemático de interpretar o desejo consciente e inconsciente, referindo-se à linguagem como um lugar adequado para a análise (SCOTT, 2009).

A identidade de gênero é a percepção íntima que uma pessoa tem de si como sendo do gênero masculino, feminino ou de alguma

combinação dos dois, independente do sexo biológico. Se diz que é do gênero transexual aquela pessoa que possui uma identidade de gênero diferente do sexo biológico. Ainda dentro das discussões sobre Gênero e Diversidade surgiu o debate sobre a cis-heterossexualidade que compreende os seres humanos que se entendem e se reconhecem nos corpos em que nasceram e que apresentam sexualidades conduzidas pelo binarismo macho-fêmea, no sexo biológico na qual nasceram. Na prática, um homem cis-heterossexual é aquele que nasceu em um corpo com pênis, se reconhece no gênero masculino e sua sexualidade – desejo, erotismo, ato sexual – se remete ao sexo biológico oposto, ao gênero feminino. Da mesma forma, uma mulher cis-heterossexual é aquela que se reconhece no corpo e na genitália que nasceu e têm desejos, afetividades, atos sexuais e erotismo por e com homens cis-heterossexuais (SOUSA, 2018). Tal discussão em torno da cis-heterossexualidade abriu outra discussão sobre a cis-heteronormatividade que impõe uma visão social da cis-heterossexualidade como uma verdade absoluta, uma padronização social baseada em inconsistências teológicas, biológicas e naturais (SOUSA, 2018).

Essa imposição dos padrões cis-heteronormativos desencadeia processos de exclusão, desigualdade e opressão, reforçados por discriminações e preconceitos que dão hegemonia ao cissexismo descaracterizando o pluralismo humano e sua diversidade sexual. Isso implica em dizer que cis-heteronormatividade diz para um sujeito não-cis-heterossexual que ele deve se comportar de acordo com os padrões. Dessa forma, tal comportamento imposto sugere que gays não podem ser “afeminados” e lésbicas não podem ser “masculinas” (SOUSA, 2018).

Todo este debate sobre gênero e diversidade é muito recente e ainda necessita de muito diálogo, estudos e reflexões. Procurar compreender essa dinâmica social é o primeiro passo para eliminação do preconceito e o entendimento da diversidade existente no planeta para a aceitação das diferenças, a manutenção do diálogo, do respeito e da dignidade. Sobre esse diálogo e o respeito às diferenças e a sexualidade, apesar das imposições culturais, é através do respeito e do afeto que pessoas como Mãe Nanci, fazem a diferença:

É uma discussão que precisa amadurecer. Eu tenho uma filha que é abiã travesti, mas para fazer alguns atos com essa filha de santo, que eu trato por sua identidade feminina, mas na hora de fazer alguns atos, preciso, por exemplo, data do nascimento dela, aí é ele, o nome pelo qual foi chamado é masculino. Mas, o respeito o cuidado

que temos com todas as pessoas independe de orientação sexual, porque isso os orixás nos ensinam muito bem, a não rejeitar na forma de tratar e falar (MÃE NANJI, 2020).

CANDOMBLÉ: A VIOLÊNCIA PRESENTE NAS ENTRELINHAS DA TRADIÇÃO

Existe no Brasil uma diversidade muito grande de religiões de matrizes africanas derivadas de processos historicamente construídos com a diáspora e muitos fatores construíram a diversidade do país, dentre eles, as diferentes nações oriundas do processo afrodiaspórico bem como a posterior distribuição e mobilidade pelo território. Prandi (1998, p. 152) afirma que “até os anos 1930, as religiões negras poderiam ser incluídas na categoria das religiões étnicas ou de preservação de patrimônios culturais dos antigos escravos negros e seus descendentes”. Isso possibilitou o surgimento de diferentes ritos derivados das religiões originárias que se estabeleceram em diferentes lugares do país e foram nomeadas de acordo com cada lugar: candomblé na Bahia, xangô em Pernambuco e Alagoas, tambor de mina no Maranhão e Pará, batuque no Rio Grande do Sul, macumba no Rio de Janeiro. Desse modo o candomblé surge, a partir de todo um complexo processo de formação:

As pessoas que foram transplantadas para o Brasil ao longo de quatro séculos de tráfico negreiro vinham de regiões diversas da África que, por sua vez abrigavam grupos étnicos e culturais bem diferenciados. Considera-se que desde o primeiro carregamento de escravos de que, até hoje, se teve notícia em 1538, sucederam-se grupos vindos primeiro de Guiné (século XVI), do Congo, Angola (século XVIII), da chamada costa de Mina (século XVIII) e, por fim, deu-se o “ciclo da Baía de Berlim” (1770-1850) (AUGRAS, 2003, p. 12).

O candomblé, segundo Verger (2000), é o nome dado na Bahia às cerimônias religiosas de origem africana. Trata-se de tradições que foram preservadas e fortalecem o sentimento de pertencimento e a rejeição à religião dos senhores no período escravagista: “O candomblé torna-os membros de uma coletividade familiar, espiritual, para a qual são atavicamente preparados. Essa forma de organização social proporcionava-lhes uma segurança e uma estabilidade que nem sempre reencontraram em nossa civilização” (VERGER, 2000, p. 24). Além disso, é conhecido pelos oráculos e adivinhações praticados por pessoas de ambos os sexos. Esses oráculos se baseiam nos mitos de fatos que ocorreram com deuses africanos, como é o caso do jogo de búzios. O terreiro Ilê Axé Iyá Nassô (Casa de Mãe Nassô) localizado em Salvador, é conhecido como Casa Branca do Engenho Velho. Ele, até onde se sabe, foi fundado no século passado por três ex-escravas

iorubás, cujos nomes africanos eram Adetá, Iyakala e Iyanassô, vindas da cidade de Keto (SILVA, 1994, p. 59).

A responsabilidade do culto, conforme Verger (2000), cabe ao zelador, também conhecido como pai ou mãe de santo, babalorixá ou ialorixá. Na maioria das casas essa função é exercida pelas mulheres. Estes ou estas são assistidos por mãe e pai pequeno, que os substitui em caso de necessidade, pelo alabê, é responsável pelos atabaques, pelo axogum responsável pelo sacrifício, e também pelo ogan, encarregado da proteção do terreiro.

As filhas e os filhos de santo, uma vez designados pela divindade (VERGER, 2000), devem nascer para uma vida nova, a da religião. Por isso, passam por um momento de recolhimento e de iniciação. Nesse período de recolhimento é revelado um segredo, que entre outras coisas, consiste no aprendizado que os novos iniciados deverão reproduzir ao serem feitos pelos deuses e deusas na cerimônia. Após essa iniciação, outras atribuições terão que ser atendidas pelo iniciado que são as obrigações para com as divindades. Estas consistem em sacrifícios de animais e oferendas de comidas feitas na intimidade do peji (VERGER, 2000).

Depois de iniciados, os filhos e filhas de santo são incorporados pelos orixás que os levam ao transe, neste momento os iaôs tornam-se Orixás (VERGER, 2000). Após este processo, as divindades manifestam-se de acordo com as condições cerimoniais. Essa cerimônia de invocação de orixás tem como objetivo principal provocar a vinda dos deuses. Na oportunidade, sacrifícios são oferecidos, cabendo ao iaô ter os devidos cuidados de purificação do corpo por meio de banhos e condecorações de folhas. A invocação, portanto, não depende da vontade do iaô, mas dos orixás.

A premissa epistemológica do candomblé, conforme Aflado (1996), concebe as relações entre a humanidade e os fenômenos naturais, em um processo dinâmico de constantes mutações contidos no interior destes elementos e relações. Contudo, essa premissa sofre influência e é desvirtuada pela cristianização da cultura africana. Apesar disso, o candomblé ainda é a que menos discrimina a sexualidade:

O preconceito e discriminação se encontram disseminados, explícita ou dissimuladamente, em todos os lugares e religiões. Contudo, se comparado com outras crenças, o candomblé tem se mostrado mais aberto aos homossexuais, permitindo-lhe ocupar os postos previstos na hierarquia ritual. Embora esteja entre os que menos discriminam o indivíduo por razão de sua preferência sexual, os candomblecistas reproduzem certos discursos articulados a moralidade cristã e que

dão sustentação a hierarquia de sexo/gênero (SANTOS, 2008, p.150).

As pessoas que vivenciam a homossexualidade encontram acolhimento e podem viver de acordo com seu sexo as determinações do Candomblé. Nesse sentido, o candomblé rompe com os limites postos pela moralidade do cristianismo. Apesar de romper o paradigma do cristianismo neste ponto, por outro lado, há a reprodução do moralismo cristão que marginaliza e exclui as pessoas transexuais. É importante ressaltar, no entanto, que essa reprodução preconceituosa não encontra respaldo nos itãs que apresentam as histórias dos ancestrais e nos orixás que orientam a nossa espiritualidade.

A gênese humana, no arcabouço mitológico nagô, é fruto de uma contradição fundamental, a luta entre Orum (o céu) e Aiyê (a terra), que se personifica no conflito síntese Olorum/Oduduwa, princípio criador que pressupõe a interação masculino/feminino, no reflexo conceptual místico do ato humano do coito e da procriação. Outras contradições povoam o ideário yorubá, como entre Orumila (orixá) e Ajé (malefício); Omulu (orixá da cura) e Arum (Ajé da loucura) etc. Contra os Ajés levanta-se também “Okuorum”, força ancestral do homem, o portador da experiência histórica (a ancestralidade presente no inconsciente humano). Nessa ontogonia dialética move-se Exu, dono Axé (Oni Axé), força vital que assegura o devir. Com o Axé, a força e a magia, Exu arma o Ori do poder de recusar a ordem, de estabelecer a desordem criativa, tese e premissa da antítese necessária à nova síntese estruturante (AFLALO, 1996, p. 19)

As expressões do Axé estão presentes em todos os elementos animados e inanimados. O candomblé, conforme Aflalo (1996) para além de um conjunto de rituais e práticas é uma concepção de vida em comunidade com determinações próprias de organização distintas da norma societária. Por ser uma religião que resistiu aos ataques da colonização e se reproduziu na diáspora africana, essas comunidades constituem-se em espaços de resistência e apontam caminhos e práticas capazes acolher as pessoas transexuais.

Várias são as características que o candomblé possui e que podem atrair “olhares” e conclusões preconceituosas, a começar por ser uma religião originalmente de negros, de pobres, de segmentos sociais excluídos e, principalmente, por não seguir a linha do cristianismo. Mas, atualmente com o progressivo aumento das discussões sobre religião, gênero, feminismo, diversidade e inclusão de minorias, as atenções para o terreiro, sobretudo para a presença de homossexuais nestes espaços, foram ampliadas. Muitos trabalhos acadêmicos

com este enfoque tem sido desenvolvidos, um dos pioneiros e mais conhecidos é “A cidade das mulheres”, de Ruth Landes, cuja análise procurou identificar o lugar social de mulheres e homens nos terreiros da Bahia, terminando, inevitavelmente, por identificar também o lugar dos homossexuais nesses terreiros (LANDES, 1967 apud MESQUITA, 2004).

Segundo Birman (2005), alguns estudiosos como Arthur Ramos, Edson Carneiro e Roger Bastide, defendiam as religiões de origens africanas numa perspectiva que as colocavam num patamar normativo de qualidades morais semelhante às religiões “dos brancos” e foram imediatos nas críticas às conclusões dos estudos da pesquisadora Ruth Landes, quando esta apontou a “presença de relações de gênero transgressoras “em cultos de possessão” na Bahia. Nesses cultos, afirmou a pesquisadora, abrigavam homossexuais masculinos e não se guiavam pela ortodoxia religiosa e moral.

É importante destacar que, ao falar sobre o culto afro-brasileiro, o candomblé reproduz contradições com respeito atuação das mulheres, embora, sejam atuantes em diversos papéis e funções, mas nem sempre são reconhecidas. Mesquita (2004) relacionou aspectos do universo religioso dos candomblés e perspectiva de gênero, identidade e expressões de sexualidade, apontando que é preciso considerar a perspectiva sócio histórica que funda categoria e seus conceitos. Mesquita (2004) afirma ainda que o candomblé estrutura-se a partir da solidariedade, somando-se a isso elementos éticos morais e políticos que se tornam paradigmas para as práticas religiosas e de acolhimento. Essa percepção aponta para um campo de debate desafiante e promissor porque considera em suas ações e participação apenas o sexo em detrimento do gênero.

Essas questões postas estão ao sabor de olhares e considerações, permitindo novas construções e organizações que permitam compreender a complexidade dos agenciamentos de identidade, gênero (homo)sexualidade de homens e mulheres crentes em deuses e deusas que, uma vez expropriados de seus territórios, puderam ser reinventados em outras terras, onde continuam a povoar as inumeráveis cidades de mulheres e homens (MESQUITA, 2004, p. 115).

Quando trazemos a questão da transexualidade para o território das casas tradicionais, os sacerdotes ficam inquietos e confusos, uma vez que eles não se conformam diante dos modelos estabelecidos por seus mais velhos, mas também não estão abertos às mudanças. Eles mostram vontade de mudar, mas tem apego às tradições e medo de quebrar um vínculo com a hierarquia, como se fossem romper a

conexão com o sagrado. Por conta da ampla participação feminina e negra nas religiões de matrizes africanas em geral, o discurso de ser uma religião matriarca é muito recorrente, sobretudo por que estas são lideranças religiosas e chefes de família. Em geral, as religiões, têm negado às pessoas transexuais e travestis o direito de existir nas comunidades religiosas, no entanto, estes espaços deveriam acolher indistintamente as pessoas que os procuram para proporcionar bem-estar espiritual. Contraditoriamente, os espaços religiosos tem afastado do convívio e da afetividade religiosa estas pessoas, negando seu direito de assumir cargos e funções religiosas no âmbito do sagrado. Diante do universo das diversidades podemos refletir sobre a transsexualidade, sobre o modo de pensar na evolução. Ora, se o mundo evoluiu no seu modo de fazer, de viver, de comer, de se comunicar, é natural que apareçam questionamentos na lógica do poder predominante. Nesse sentido Rodrigué (2009) foi pertinente ao buscar em Hegel o entendimento do aspecto dinâmico da tradição ao afirmar “que a tradição não é uma estátua imóvel, mas que vive e emana como um rio impetuoso que mais cresce quanto mais se afasta da origem” (RODRIGUÉ, 2009, p. 78).

O candomblé é uma religião de resistência, é subversiva, desde as práticas até as formas de expressão, e de tal maneira, o contexto atual lhe pede novas e progressistas respostas para acolher devidamente as pessoas transexuais que não encontram amparo na sociedade preconceituosa e excludente em que vivemos.

Para melhor compreendermos como se dá a relação das pessoas transexuais nos espaços de terreiro, a partir das escutas e das entrevistas que realizei, percebi algumas contradições nas falas dos entrevistados. Por exemplo, quando indagamos a um dos entrevistados, de nome João Paulo (2020), como o Candomblé lida com as questões de gênero, a resposta foi que “havia muito respeito e acolhimento na sua casa”, porém, “na minha visão de religião geral existe muito preconceito”. Quando indagado se iniciaria no seu terreiro uma pessoa trans, ele respondeu, “iniciaria sim e já havia em sua casa uma pessoa trans iniciada”. No entanto, ao ser questionado sobre como ficaria a divisão dos cargos com a presença de iniciados trans no terreiro, ele respondeu: Acredito assim, no meu entendimento e experiência, a questão de uma transexual feminina ou masculina exercer um cargo de ekede e ogan eu deva verificar bastante. Até porque ekede é a senhora do útero, é a mãe da casa, e o ogan é o pai biológico da casa. Na minha concepção acredito que existem outros tipos de cargos não rodantes que eles podem exercer, mais esses, para mim, não que eu não vá fazer, mais atualmente, pelo

que eu fui ensinado são apenas para pessoas que nasceram com útero e são homens e elas exercerem outros cargos. Para que assim nem a comunidade caia toda em cima de mim e nem para polemizar situações que são milenares e centenárias, até porque a gente vive no século vinte um, até porque o candomblé de hoje é totalmente diferente.

De acordo com o que foi dito, a pessoa trans pode até ser feita no santo por ele, mas, não poderia assumir os cargos de Ekede e Ogan, exclusivos para os gêneros feminino e masculino respectivamente. Aqui está um ponto de tensão em que se evidencia que o acolhimento é relativo e limitado. E se a diversidade é encontrada nos itãs e o orixá incorpora sem distinção de sexo ou gênero, o que explica a marginalização dessas pessoas no espaço sagrado é a discriminação da autoridade da casa, que consciente ou inconscientemente reproduz os preconceitos que estão postos nessa sociedade.

Outra pessoa entrevistada foi uma mulher trans, que decidimos nomeá-la de Leda. Na entrevista ela nos diz que foi bem acolhida no terreiro em que faz parte e que é bem respeitada como trans. Segundo Leda (2020): Na minha casa, na casa que fui iniciada é muito bom o convívio, mas fora não, no meu Ilê Axé eu sou tratada como uma pessoa feminina, sem nenhum preconceito, já nas outras casas lá fora eles não me respeitam como uma mulher Trans, eles me chamam pelo meu nome masculino ou por Dofono, quando não sabem meu nome”.

A fala de Leda demonstra a resistência que ocorre fora de sua casa de axé em aceitar o seu gênero trans, mesmo dentro de terreiros de Candomblé ela diz que não é respeitada e aceita como uma mulher trans. Para quem frequenta eventualmente festas e comemorações do Candomblé em outros terreiros, fica aparente que os adeptos desta religião são acolhedores e não tem preconceito de gênero, mas na prática acabam reproduzindo o preconceito na recusa do reconhecimento do nome social.

FRANCISCO, OUTRO ENTREVISTADO, NOS FALOU SOBRE A SUA EXPERIÊNCIA COMO OGAN E HOMOSSEXUAL DENTRO DA TRADIÇÃO DO CANDOMBLÉ:

Sou nascido e criado em berço cristão católico e tendo essa referência como fé, nunca tirou de mim essa admiração pelos toques de macumba e xangô como antes era conhecido. Hoje sou iniciado dentro do candomblé há 13 anos e percebo a dificuldade de falar sobre sexualidade, ou melhor da orientação sexual, pelo o simples fato de que o candomblé não é aquela religião de aceitação como aparenta

ser. Tendo como exemplo eu! Sou iniciado como ogan, mas por ser homossexual encontro algumas dificuldades, como por exemplo: ogan deve e tem que ser macho, fazer atividades masculinas, tocar, cortar, colocar couro nos atabaques etc., onde o ogan homossexualmente é prestigiado dentro do axé. Por mais que ele seja proativo e chegue a tomar algum posto ou título, sempre será visto com um olhar diferenciado. Pois o candomblé carrega um grande preconceito velado e revestido por um feminismo recheado de machismo e muitas vezes chegam a ser desrespeitosos com ogans homossexuais principalmente se forem afeminados (Francisco, 2020).

Fica evidente que, não apenas as pessoas trans sofrem com o preconceito dentro das suas comunidades, algumas pessoas já iniciadas ficam constrangidas, como é o caso de algumas mulheres lésbicas ao usar acessórios femininos. Essas pessoas também são vítimas do preconceito, muito embora aparentemente ele seja mais forte e excludente entre as pessoas trans, como é o caso de Vera, outra entrevistada que relatou como se sente, dentro do terreiro enquanto mulher trans: Eu sou uma excluída onde em poucas casas sou respeitada por minha condição de gênero, as pessoas acreditam em homens e mulheres (pessoas trans é a escória). Não nos identificamos como homens e isso não é respeitado nas casas de orixá porque existe algum pai ou mãe de santo de 300 anos atrás (idade do candomblé no Brasil) que determinou vestimentas e formas de chamar uns aos outros, onde pessoas trans não existiam ou não se tinha conhecimento pelo analfabetismo dos escravos e hoje em dia sofremos preconceito por todos sem exclusão de nenhum (todos) por nossa condição de gênero” (Vera, 2020).

Essas falas apontam para o que já estamos discutindo, ou seja, o não lugar que esses corpos encontram. Mas, embora a sociedade não os acolha e os espaços sagrados os discriminem, paradoxalmente se sentem acolhidos pelo Orixá. Nesse sentido, é preciso visitar os itãs para apontar o preconceito existente e abrir caminhos de acolhimento para aqueles e aquelas que o Orixá já acolheu.

Logun Edé nasce num contexto de alienação da sua verdadeira identidade, e vai a revelando a partir do momento em que se depara com a sua natureza humana, na qual, embora, num corpo masculino, a sua identidade de gênero o faz assumir características femininas, diferente das tentativas de interferências do ambiente que lhe é proposto viver (RIOS, 2011). Apesar de ter uma natureza humana bem definida, Edé permanece transitando em dois mundos, assume sua condição de guerreiro, e parece se adequar a percepção do que

a sociedade quer que ele seja. Sem forçar um anacronismo, esse itã aponta o caminho para a reflexão sobre o adiamento das discussões polêmicas da repressão da natureza pela cultura. O criador da sociologia da educação afirma que “o homem que a educação deve realizar em nós não é o homem tal qual natureza o faz, mas tal qual a sociedade quer que ele seja” (DURKHEIM, 2011, p.117).

A leitura do itã e as concepções de temporalidade, nas quais os aspectos da natureza humana e do sagrado se encontram, além dos aspectos culturais que interferem na linguagem de nossa própria história religiosa, o culto dos orixás não era um culto de morte, mas sim de vida, não se pode de forma alguma dobrar a este, seria um retrocesso à sua continuação conforme o mito de Logun Edé (RIOS, 2011).

Ainda, conforme leitura dos itãs, a atitude de quem lidera os terreiros na atualidade vai de encontro a quem não tem o conhecimento da natureza de suas divindades. A esse respeito, Mãe Nanci (2020) faz a seguinte afirmação: “digo que o candomblé é uma religião com funções bem definidas de homens e de mulheres, o candomblé é uma religião ligada a natureza todo universo que vem da natureza. É uma religião de masculino e feminino e a gente sabe que existe o masculino e o feminino”.

Nesta segunda parte do itã identificamos que Edé naturalmente não manifestava aspectos próprios de um guerreiro, pelo contrário, até o seu pai já tinha percebido, e muito embora tivesse de viver por determinado tempo em terras de Oxossi, ambiente próprio masculino, sempre dava um jeito de estar no reino de Oxum, sua mãe, ambiente exclusivamente feminino. Essa parte do Itã evidencia a natureza feminina de Edé, na qual destaca-se fortemente os trejeitos, a beleza, e seu interesse pelas vestimentas femininas. Edé não só manifestava aspectos femininos, como vestia-se como as mulheres (RIOS, 2011).

Estes itãs trazem uma reflexão necessária para dizer que o orixá está acima da tradição, e é por meio dele que repensamos a nossa atualidade e as respostas que esta nos pede, neste caso o acolhimento digno das pessoas transsexuais. Nas vivências das transexuais nos terreiros, essa acolhida se dá com limitações postas pelas relações de gênero pré estabelecidas, inscrevendo o que fazer, restrito aos ritos. Contudo, nas vivências cotidianas das administrações dos ritos, quando preciso, há um deslocamento de atribuições. O que se percebe é que as tradições pertencem a quem detém o poder humano. O sagrado não interfere.

Os orixás e outras entidades dos terreiros não têm critério de gênero

para incorporação. Há uma postura de gratidão por eles terem escolhido a pessoa e estas aceitarem o chamado, em especial nas festas, quando alguém bola (é convidado pelo orixá para ser iniciado e entra em transe, perdendo todos os sentidos). Ali há uma entrega completa do corpo ao orixá, e nessa entrega, não há espaço para qualquer distinção discriminatória.

Outro momento que acontece o chamado, acontece quando orixá vai até a pessoa escolhida e não é iniciada, através do babalorixá ou da lalorixá que o incorpora, e a coloca em uma cadeira suspensa ou apontada. Caso aceite o convite, significa que será confirmada e passará por obrigações, recebendo cargo de confiança na casa e assumindo responsabilidades, uma vez que os cargos são vitalícios e respeitados em todas as casas de Axé.

A pessoa trans no terreiro tem seu lugar instituído e limitado, é acolhida inicialmente como qualquer pessoa, no entanto, há nas falas de entrevistados como Pai Marcelo (2020), condições postas como “se não há arrependimento...” ou “por lei”...”, quando não deveria haver fatores condicionantes dentro destes espaços que deveriam ser de acolhimento: “por lei e por ela me mostrando de fato que a escolha não foi arrependida e que não tem dúvidas com certeza será muito bem tratado ou tratada pela opção sexual do transgênero dela ou dele” (Pai Marcelo, 2020). Se no terreiro tem tantas funções que se deslocam de acordo com a necessidade e/ou conveniência, é desnecessário sujeitar uma pessoa trans a um constrangimento em seu serviço e/ou função na casa, além de ser um desrespeito à lei que garante seu reconhecimento e demonstrar uma falsa acolhida nesse espaço sagrado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O preconceito de gênero está enraizado na sociedade e inevitavelmente as pessoas, em todos os espaços, o reproduzem. De tal forma, a tradição reproduz preconceitos que distanciam o humano do sagrado. Nesse sentido, é necessário visitar os itãs para explicar que os orixás não tem preconceitos e posturas discriminatórias, e isso não os torna menos divindades ou menos sagrados. Retornando aos itãs se percebe que as relações com o passado são atuais, possíveis e necessárias, de modo que as histórias se encontram e reforçam o senso de pertença do participante da tradição, e nesse sentido podendo levar à superação de preconceitos da sociedade conservadora.

Em todo esse cenário é importante compreender que o Candomblé vem passando por transformações e adequações necessárias

à sua sobrevivência. Com a globalização precisamos de mais compreensão da parte dos mais velhos para entender e acompanhar as mudanças sociais e históricas. Também é necessário compreender que o candomblé tem por base a oralidade, o que faz com que, possivelmente, sofra mudanças a cada vez que é contada. Como diz um velho boiadeiro – entidade espiritual das religiões afro-ameríndias: “palavras voam ao vento”.

Na perspectivaêmica creio ser necessário escrever nossa história e continuar escrevendo. É um dever de cada filho, filha, pai ou mãe de santo levar os itãs para conhecimento de outros povos, de outras culturas, com toda sua diversidade cultural e religiosa. Só o conhecimento quebra os paradigmas e as correntes do preconceito.

As vivências e o pluralismo no candomblé enquanto religião não são mais tão restritas. Se já é possível acolher o homossexual porque não acolhe pessoas trans com respeito e dignidade? Se o sagrado já o faz, o que impede que a tradição seja remoldada e adequada ao contexto histórico, cultural e social em relação aos seus princípios iniciáticos? Mudanças profundas são necessárias no candomblé na forma de lidar com as expressões da diversidade humana. É preciso acolher e incluir com dignidade e respeito às diferenças.

Referências bibliográficas

AFLALO, Fred. *Candomblé: uma visão de mundo*. São Paulo: Mandarin, 1996.

ATHAYDE, Amanda V. Luna de. *Transexualismo masculino*. Arq Bras Endocrinol Metab. Vol 45, n. 4, p. 407-414. Agosto, 2001.

AUGRAS, Monique. *Diferenças e semelhanças entre as nações das casas-de-santo*. In: SILVA, Jose Marmo (org). *Religiões AfroBRasileiras e saúde*. São Luis: Projeto ATÓ-IRE, 2003.

BENTO, Berenice. *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

BIRMAN, Patrícia. *Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo*. Rev. Estud. Fem., Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 403-414, Aug. 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2005000200014&lng=en&nr=m=iso> Acesso em 10 de fevereiro de 2020.

ICPD - *International Conference on Population and Development*. Conferência das Nações Unidas, Cairo, 1994. Disponível em <https://www.unfpa.org/events/international-conference-population-and-development-icpd>. Acesso em: Acesso em 10 de fevereiro de 2020.

CASTEL, Pierre-Henri. Algumas reflexões para estabelecer a cronologia “fenômeno transexual” (1910-1995). *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 21, n. 41, p. 77-111. 2001.

DURKHEIM, Émile. *Educação e sociologia*. Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

GARCÍA, Francisco Vásquez. Del sexo dicotómico al sexo cromático: La subjetividad transgenérica y los límites del constructivismo. *Sexualidad, Salud y Sociedad. Revista Latinoamericana*. n.1, p. 63-8, 2009. Disponível em: <www.sexualidadsaludysociedad.org> Acesso em: 15 de fevereiro de 2020. *LF Rios – Polis e Psique, Vol.1, Número Temático*, 2011.

MESQUITA, Ralph Ribeiro. *Entre Homens e Deuses: Identidade, gênero e (homo)sexualidade no contexto religioso afro-brasileiro*. 2004. 117f. Tese (Doutorado em Antropologia). UFSC. Santa Catarina. 2004. Disponível em: <<http://www.ieg.ufsc.br/admin/downloads/artigos/02112009-010232mesquita.pdf>>. Acesso em: 14 de fevereiro de 2020.

NEWTON, Esther. *Le mythe de la lesbienne masculine. Radclyffe Hall et la Nouvelle Femme. Cahiers du Genre*, N. 45, p. 15-42, 2008.

PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 151-167, jun. 1998

RIOS, Luis Felipe. “Loce loce metá rê-lê!”: posições de gênero-erotismo entre homens com práticas homossexuais adeptos do candomblé do Recife. *Revista Polis e Psique. Universidade Federal do Rio Grande do Sul*, ISSN: 2238-152X. Ano: 2011 | Volume: 1 | Número: Especial. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/PolisePsique/index>. Acesso em: 14 de fevereiro de 2020. RODRIGUÉ, Maria das Graças de Santana. *Orí, na tradição Dos Orixás. Um estudo Nos Rituais Do Ilé Àsé Òpó Afonjá*. 2009. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. *Meu tempo é Agora*. 2ª ed. Salvador: Assembleia Legislativa do Estado da Bahia, 2010.

SANTOS, Milton Silva dos. Sexo, gênero e homossexualidade: o que diz o povo-de-santo paulista? *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 6, n. 12, p.145-156, jun. 2008.

SCHILT, Kristen. *Transsexual. Encyclopedia of Gender and Society*. 2008. SAGE Publications. Disponível em: <http://www.sageereference.com/gender/Article_n427.html> Acesso em: 04 de fevereiro de 2020.

SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil para a análise histórica. *Educação & Realidade*, v. 15, n.2, jul./dez., 1990.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Ática, 1994. Acesso em 10 outubro 2019.

VECCHIATTI, Paulo Roberto Iotti. *Manual da Homoafetividade: Possibilidade jurídica*

do casamento civil, da união estável e da adoção por casais homoafetivos. Rio de Janeiro:

Forense; São Paulo: Método, 2008

VERGER, Pierre Fatumbi. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos*. São Paulo. Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

FORMAS AUTOCOMPOSITIVAS NO CANDOMBLÉ

MARIA PAULA NOGUEIRA ÁVILA,¹

RESUMO

As comunidades afro-brasileiras reunidas nos terreiros de candomblé possuem uma coletânea de ensinamentos populares (afrossaberes) que significam distintas leituras de mundo para resolução consensual de conflitos locais e universais. A prática de métodos autocompositivos de resolução consensual de conflitos no Judiciário está voltada para realização do acordo, sem necessariamente significar satisfação do jurisdicionado. Os métodos praticados o Sistema atual não tem protagonismo de pessoas negras com identidade cultural própria nos espaços de poder, com uma cosmovisão do mundo daqueles que ainda permanecem subalternizados. Sem acesso à justiça por desigualdade, racismo e intolerância religiosa, negros e negras podem desenvolver autocomposição com suas oralidades afro-brasileiras e sua cosmovisão africana na nossa cultura.

PALAVRAS-CHAVE: Autocomposição. Afrossaberes. Resistência. Combate ao Racismo. Acesso à Justiça. Cultura.

¹ OAB-BA 11674

INTRODUÇÃO

A interação social determina as relações desenvolvidas pelos indivíduos e grupos sociais e é condição indispensável para o desenvolvimento humano. Por meio dos processos interativos o ser humano se transforma num sujeito social.

As formas autocompositivas de resolução de conflitos resultam dessa interação e desenvolvem a comunicação entre os indivíduos, criando redes de relações, as quais resultam em determinados comportamentos sociais.

Nesse sentido, o conjunto de saberes determinados pela interação dos indivíduos vai reunir características individuais e sociais, ou seja, os elementos subjetivos e tradições manifestados à linguagem escrita e oral dos envolvidos.

A interação existente nas formas de resolução de conflitos envolve, portanto, um conjunto de subjetividades, histórias e referências culturais presentes em cada indivíduo com sua história de vida e identidade cultural.

1. TRANSFORMAÇÃO DOS CONFLITOS

A canção Gira,¹ apresentada no vídeo da Larissa Luz é uma demonstração da beleza do que nós somos, quando estamos fazendo arte, música, cultura.

Sua incrível linguagem musical é pop. Fala dos símbolos do candomblé, danças, expressões corporais, os rituais, os versos, os sons dos tambores, atabaques, enfim os vários elementos da oralidade comunicam sobre o universo de pessoas negras que resistem através da religião com vivacidade, força, verdade, sensualidade, potência.

Assim como a arte, que desenvolve reflexão e senso crítico, será que as formas autocompositivas de tratamento dos conflitos podem funcionar para melhorar a vida das pessoas? Seria possível uma transformação subjetiva, interior dos sujeitos submetidos ao processo de autocomposição? Em que medida o conflito teria conexão com alguma melhoria na vida das pessoas que o vivenciam e na vida do grupo ao qual está inserida?

Se na mediação de conflitos, a ferramenta é a comunicação, estamos falamos de linguagem e de cultura. Nesse sentido, criar uma forma consensual de tratar o conflito implica em dar acesso à justiça e melhorar a vida das pessoas, transformando os conflitos através do aprendizado e da interação, em oportunidades de mudança.

¹ LUZ, Larissa. Gira. Disponível em: . Acesso em: 27/out/2021.

O modo de se comunicar, o modo de mediar, o modo de contar histórias, de criar processos de mudanças, de lidar com a realidade está presente na cultura de cada comunidade.

John Paul Lederach, mediador de conflitos internacionais há mais de 20 anos e autor do livro Transformação de conflitos. Teoria e Prática, 3ª edição, 2020, diz o seguinte:

“A transformação de conflitos é visualizar e reagir às enchentes e vazantes do conflito social como oportunidades vivificantes de criar processos de mudanças construtivos que reduzam a violência e aumentem a justiça nas interações diretas e nas estruturas sociais, e que respondam aos problemas da vida real dos relacionamentos humanos.”

Para ele, o conflito é propulsor de mudanças pessoais e sociais, isso significa visualizá-lo como catalisador de desenvolvimento humano.

Ao invés de ver o conflito como ameaça, ele propõe entendê-lo como oportunidade para crescer e aumentar a compreensão sobre nós mesmos, sobre os outros e sobre nossa estrutura social.

A dimensão transformativa do conflito busca compreender o episódio conflituoso isolado do seu contexto, mas como algo pertencente a um padrão muito maior, onde o diálogo é necessário tanto para criar quanto para tratar as esferas sociais e públicas onde são construídas as instituições, as estruturas e os padrões de relacionamentos humanos.

A proposta é a mediação no espaço de práticas ancestrais e ritualísticas para abrir novos horizontes de diálogo sobre problemas individuais, sociais e estruturais e assim refletir sobre um modo peculiar de mediação em conexão com as questões fundamentais das comunidades ainda excluídas.

O escritor argentino radicado no Brasil Luís Alberto Warat no seu livro “O ofício do Mediador” (2004), tem uma frase que diz o seguinte: “Para ficar mediado, é necessário ser autêntico”².

Existe aí uma dimensão transformadora da mediação e ainda uma dimensão sobre coerência ética do mediador. Como posso mediar conflitos de terceiros, se me recuso a buscar entender os meus próprios conflitos interiores?

A mediação exige coerência, isto é, coincidência entre o que dizemos ao outro e o modo como agimos no dia a dia.

² WARAT, Luís Alberto. Surfando na Pororoca: o ofício do mediador. Florianópolis, Editora Boiteux, 2004, vol. III. p.24.



Nesse sentido a mediação, sendo uma técnica de restabelecimento da comunicação, precisa adequar as possibilidades de diálogos conforme as práticas culturais e ritualísticas de comunidades que trazem uma cosmovisão do mundo desenvolvida a partir da vivência das diversas formas de exclusão social, como a cor da pele negra, a religião de matriz africana, a pobreza, a desigualdade.

3 A POLÍTICA PÚBLICA DE ACESSO À JUSTIÇA

O rumo que a mediação judicial praticada na política pública vem tomando se aproxima daquele ocorrido no passado em relação ao instituto da conciliação.

A prática da política judiciária é voltada para o acordo a qualquer custo, não vem investindo em qualificação dos mediadores, nem está preocupada com a dimensão pedagógica e transformadora do conflito para o cidadão.

Todavia, a mediação tem potencial emancipatório dos sujeitos a partir da prática de empoderamento dos envolvidos, da valorização da autoestima e da autenticidade cultural.

Numa sociedade desigual, violenta, racista, polarizada, com uma cultura de cancelamento de opiniões em redes sociais, enfim conflituosa, O Poder Judiciário, ao invés de buscar estatísticas disfarçadas de redução do número de processos, como se estivesse enxugando gelo, deveria se preocupar em realizar ações de políticas internas, no programa de acesso à justiça, para promover o acolhimento e a possível composição de conflitos raciais e culturais, com práticas antirracistas efetivas para combater o racismo e a intolerância racial e religiosa.

Segundo Silvio Luiz de Almeida, “o racismo é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo “normal ” com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional. O racismo é estrutural.”

4 FORMAS AUTOCOMPOSITIVAS NO CANDOMBLÉ

A lei autoriza formas autocompositivas de resolução de conflitos visando o acesso à justiça e demais garantias de direitos humanos.

Todavia, o tecnicismo da ciência jurídica tem o poder de produzir um discurso de autoridade, onde poucas pessoas têm a condição de contestar, salvo aquelas inseridas nas instituições em que a ciência é produzida. É da natureza da ciência produzir um discurso autorizado sobre a “verdade”. Esse padrão científico é colonizador e branco,

principalmente quando realizado no espaço forense.

Como tratar os conflitos pessoais, quando por trás estão presentes conflitos sociais como o racismo estrutural e a intolerância religiosa em relação às religiões de matriz africana e negra dentro do espaço físico do Poder Judiciário?

O racismo³ é uma ideologia que subsiste ancorada em práticas sociais concretas. Dentro do sistema multiportas, o tecnicismo das formas de resolução de conflitos não apresenta meios comunicacionais peculiares e diversos, nem a cosmovisão de mundo das pessoas de religiões de matriz africana, que são consideradas “pouco capazes” dentro do sistema, perpetuando uma condição de subalternidade.

Sem o enfrentamento dessas questões raciais e sociais como falar em desenvolvimento de uma sociedade?

As formas de resolução de conflitos de responsabilidade social desenvolvem a autoestima dos envolvidos, possibilitam a troca de saberes e a valorização da identidade cultural de modo pedagógico com utilização de ferramentas comunicacionais para a transformação de conflitos em oportunidades de mudança.

O diálogo, ferramenta primordial para restabelecimento das relações sociais nas formas de autocomposição, exige inclusão da diversidade para construção de possibilidades de ganhos mútuos. Como decodificar a complexa linguagem técnica para um diálogo inclusivo se as ferramentas utilizadas contemplam a cultura hegemônica para qual a única verdade é a científica?

Para Tânia Almeida, a “mediação é instrumento que auxilia os sujeitos a negociarem suas diferenças, pautados no discernimento e na virtude”, entendendo a virtude aí, como uma ideia de justiça, no pensamento filosófico antigo do mundo ocidental.

Os caminhos para entendimento devem ser criados a partir da realidade cultural da comunidade, da cosmovisão de mundo daqueles que sempre foram subalternizados, transformando o conflito, por vezes restrito à esfera individual – em oportunidade de mobilização popular e criação de redes solidárias para o mapeamento e o reconhecimento das dificuldades e das características que a comunidade dispõe, além do combate ao racismo, enquanto processo político e histórico.

³ O racismo é uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial ao qual pertençam. (racismo estrutural – feminismo Silvio Luiz de Almeida)

5 EPISTEMOLOGIA DIASPÓRICA/COSMOLOGIA AFRICANA

Por hipótese, a religiosidade de matriz africana demonstra existência de epistemologias alternativas àquela dominante no pensamento colonial, branco, cristão e representa um enorme enriquecimento de capacidades humanas a conferir compreensão à experiência dos conflitos, enquanto oportunidades de mudança.

A criação de formas de resolução de conflitos a partir das tradições culturais dos povos massacrados pela ditadura da cultura dominante e do diálogo horizontal entre saberes culturais, considerando a cultura como uma lente através da qual o homem vê o mundo e lida com o conflito, é emancipatório.

O saber ancestral do candomblé compreende um enorme e rico conhecimento humano que atravessa o tempo e determina um modo do ser humano ver o mundo, que a cultura eurocêntrica submeteu, oprimiu para legitimar a dominação e o colonialismo.

Precisamos saber sobre nós mesmos, nos reconhecer como sujeitos capazes de dialogar, de ouvir, de falar e silenciar, de compreender, acolher as diferenças num diálogo construtivo.

É preciso pesquisar as seguintes possibilidades: 1) Formas autocompositivas de resolução de conflitos a partir da experiência cultural da religiosidade de matriz africana por meio de cosmovisão do mundo e seus elementos, símbolos e tradições e sua convivência com os demais modelos existentes; 2) uma formação dos interessados a partir da cosmovisão de mundo existente na cultura religiosa de matriz africana nos vários níveis de educação, promovendo a identidade de sujeitos; 3) vivenciar formas autocompositivas ainda que exista uma hierarquia dentro das religiões de matriz africana.

5.1 A PRETAGOGIA E OS AFROSSABERES

O referencial teórico-metodológico da “Pretagogia” constitui uma ferramenta essencial no aprendizado dos afrossaberes no Brasil e pode ser utilizado na formação de facilitadores do diálogo do método autocompositivo de resolução consensual de conflitos genuinamente brasileiro.

A professora doutora SANDRA PETIT, autora desse recente referencial teórico-metodológico para formação docente em torno da obrigatoriedade do ensino da história e cultura africana e afro-brasileira nas escolas de todo o país, desde o fundamental até o nível médio (lei n.º 10.639/03), entende que deve ser explorado nas formações inicial e continuada com amplitude transdisciplinar a fim de permitir abordagens de conteúdos antirracistas.

Os afrossaberes orais com seus ritos, mitos, ritmos, sons, objetos, histórias, lendas, jogos, provérbios, artes, tradições, culturas, relatos das experiências permite um mergulho na subjetividade e a conexão com a humanidade de cada pessoa, podendo ser utilizado como ferramenta nos diálogos autocompositivos a fim de reestabelecer um canal de diálogo possível, a partir da oralidade afro-brasileira acesso ao indivíduo através da sua ancestralidade.

O neologismo “pretagogia” na verdade não é mero neologismo, é como deveríamos firmar uma identidade brasileira, segundo a autora Sandra Petit, que orchestra no seu livro, momentos reveladores de um saber ancestral da maior dignidade no combate ao racismo estrutural. Por isso entendemos ser útil e necessária para uma comunicação empática no processo de mediação de conflitos, sobretudo, preventivamente, já que tal experiência filosófico-cultural além de desenvolver senso crítico e cidadania, combate o racismo e empodera os envolvidos no processo.

A comunicação, linguagem e cultura são essenciais na criação de consenso, trazendo dignidade e melhoria de vida às pessoas por meio de civilidade, aprendizado e interação.

O modo de se comunicar, o modo de mediar, o modo de contar histórias, de criar processos de mudanças, de lidar com a realidade está presente na cultura de cada comunidade e a exemplo do vídeo de Larissa Luz, disponível no Youtube, a expressividade afro-brasileira é multifacetada, verbal e não verbal, e “pretagogia” vai nos lembrar que cada ser humano é um “Corpo-Dança Afroancestral que mantém, na sua estrutura, relação muito forte com o chão”. (PETIT, pág. 87), isto é, com o território brasileiro.

A Pretagogia também tem bases conceituais e filosóficas de origem materna, ou seja, da Mãe África, com seu saberes, conceitos e conhecimentos de matriz africana, o que significa dizer que se ampara em um modo particular de ser e de estar no mundo.

Esse modo de ser é também um modo de conceber o cosmos, ou seja, uma cosmovisão africana.

É possível que tais ensinamentos e princípios pedagógicos da PRETAGOGIA sejam adotados na criação de métodos autocompositivos próprios integrando o conhecimento dos facilitadores do diálogo?

A seguir são elencados no livro citado os ensinamentos e princípios da Pretagogia:

- o autorreconhecer-se afrodescendente;

- a apropriação da ancestralidade, valorizando os antepassados, a história dos mais velhos e o aprendizado dos seus ensinamentos; é ainda o que nos fornece uma identidade coletiva, propiciando um sentimento de pertencimento;
- a religiosidade de matriz africana como base e entrelaçamento de todos os saberes e de todas as dimensões do conhecimento;
- o reconhecimento da sacralidade como dimensão que perpassa todos os saberes das culturas de matriz africana, levando a uma postura de identificação, respeito e espiritualidade para com a natureza: “[...] o que dá identidade a um grupo são as marcas que ele imprime na terra, nas árvores, nos rios” (SODRÉ, 1988, p. 22);
- o corpo como fonte primeira de conhecimento e produtor de saberes;
- a tradição oral valorizando o conhecimento que é repassado de modo transversal por meio da oralidade, da vivência e da experiência e por todas as formas de fala e de vibração dos seres da natureza;
- o princípio de circularidade na relação entre os seres, os tempos e as coisas, a interconectividade do ethos ubuntu reforça esse princípio, afirmando a relação comunitária que nos perpassa, pois “[...] uma pessoa é uma pessoa por meio de outras pessoas” (LOUW, 2010);
- o entendimento da noção de território como espaço-tempo socialmente construído e perpassado da história de várias gerações e formado por uma complexa rede de relações sociais, espaço este perpassado de sacralidade;
- a compreensão do lugar social historicamente atribuído ao negro, marcado pelo racismo estrutural, o que nos exige posturas de desconstrução do estigma forjado secularmente.
- ser humano como formado e dependente de elementos vegetais, minerais e animais, em simbiose com a natureza e com Deus (o sobrenatural), o que faz dele “[...] a micro-síntese de todos os elementos que compõem a natureza” (OLIVEIRA, 2006, p. 45), sendo também depositário da herança familiar e clânica, através de sua relação de linhagem, de modo que está sempre envolvido no coletivo, e tendo sua formação forjada nessa interação com o grupo e de quem é tributário em todas as passagens da vida;
- força vital como manifestação do sagrado “[...] que sustenta

o universo e permeia a relação entre os homens e entre eles e a natureza” (OLIVEIRA, 2006, p. 46) e que se manifesta na palavra, da qual Deus é o detentor e por isso mesmo portadora da força vital criadora;

- tempo muito mais voltado ao passado que ao futuro, pois é nele “[...] que residem as respostas para os mistérios do tempo presente. É no passado que está toda a sabedoria dos ancestrais” (OLIVEIRA, 2006, p. 48).

Assim, os princípios e ensinamentos da Pretagogia que podem ser passados embaixo de uma árvore, constituem numa aprendizagem de corpo e mente, de forma holística na tradição oral africana coerente entre a palavra dita e o fazer.

CONCLUSÃO

É preciso desenvolver uma política coletiva do afeto e do ouvir atento para promover diálogos interculturais (de saberes coletivos subalternizados).

As formas de autocomposição desenvolvidas a partir da cultura e a prática dos terreiros de candomblé inaugura uma forma reparadora de domínio, passando pela possibilidade de construção, co-construção e reconstrução sem a domesticação de culturas e de corpos, permitindo, assim, o exercício humano de perceber o outro como ele é.

Os princípios e ensinamentos pretagógicos são essenciais para o entendimento de conflitos individuais e coletivos, porque através do afrossaberes é possível o resgate da dignidade negros e negras religiosos de religião de matriz africana e o combate do racismo estrutural que veladamente impede o acesso à justiça.

Permitir a prática da escuta atenta, de recontar histórias, de experiências com diálogos para valorização da vida e humanização dos corpos, a partir de uma epistemologia diaspórica das filosofias e cosmologias africanas de pensadores e pensadoras negras e negros.

Assim, propõe-se uma pesquisa de imersão nas formas autocompositivas nos terreiros de candomblé interessados em construir um espaço de compreensão dos conflitos com suas contradições e antagonismos sociais para o fortalecimento da cidadania e da sociedade que se pretende transformar.

4 (PETIT, Sandra Haydee, Pretagogia Pertencimento, Corpo-Dança Afroancestral e Tradição Oral Africana na Formação de Professoras e Professores Contribuições do Legado Africano para a Implementação da Lei no 10.639/03.) Disponível em: Pretagogia BAIXAR EBOOK Sandra Haydée Petit (livrebooks.com.br)arquivo PDF

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silvio Luiz. *Racismo Estrutural (feminismos Plurais)*, Coordenação Djamila Ribeiro. São Paulo. Pólen, 2019.

ALMEIDA, Tânia. *Mediação de Conflitos: para iniciantes, praticantes e docentes/coordenadoras Tânia Almeida Samantha Pelajo e Eva Jonathan – Salvador: Ed. JusPodivm, 2016.*

ALMEIDA, Tânia. *Caixa de ferramentas em mediação: Aportes práticos e teóricos. Dash Editora, 2016.*

FREIRE, Paulo. *A pedagogia do oprimido. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.*

HAMPATÉ BÂ, Hamadou. *A tradição viva. In: Ki-Zerbo, Joseph (org.). História geral da África I: metodologia e pré-história da África. São Paulo, Ed. Ática/UNESCO, 1980.*

LEDERACH, John Paul, *Transformação de Conflitos, Teoria e Prática. /Horward Zerr:*

tradução de Tânia Van Acker – São Paulo, Palas Athena, 2012

LUZ, Larissa. *Gira. Disponível em: <<https://youtu.be/SnVKZ2J5OuA>>. Acesso em: 27/out/2021.*

MALOMALO, Bas ílele. *Repensar o multiculturalismo e o desenvolvimento no Brasil.Vol. 2, Porto Alegre, RS, Editora Fi, 2017.*

OLIVEIRA, Eduardo. *Cosmovisão Africana no Brasil: Elementos para uma filosofia afrodescendente. 3 ed.Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2006.*

PETIT, Sandra Haydee, *Pretagogia Pertencimento, Corpo-Dança Afroancestral e*

Tradição Oral Africana na Formação de Professoras e Professores Contribuições do Legado Africano para a Implementação da Lei no 10.639/03. Em PDF

WARAT, Luís Alberto. *Surfando na Pororoca: o ofício do mediador. Florianópolis, Editora Boiteux, 2004, vol. III.*

OS NAGÔ, A MORTE E O DIREITO FUNDAMENTAL AO PROJETO PÓS-VIDA

MAURÍCIO SOARES DE SOUSA NOGUEIRA,¹ HIPPOLYTE BRICE SOGBOSSI E ILZVER DE MATOS OLIVEIRA

RESUMO

O presente estudo tem o objetivo de melhor compreender o direito fundamental ao projeto pós-vida, a partir da análise dos aspectos jurídicos e simbólicos da judicialização do axexê de Mãe Stella. A escolha pelo tema se justifica em razão da necessidade e da possibilidade de um tratamento do tema da morte a partir de uma perspectiva que respeite a pluralidade das vivências dos povos originários e tradicionais. Entre os resultados desta pesquisa, destaca-se a própria consolidação da existência do direito fundamental ao projeto pós-vida no ordenamento jurídico brasileiro, ressaltando-se a importância do referido direito para os povos tradicionais e originários, analisando, por conseguinte, os mecanismos de garantia desse direito e a importância da sua concreção para a própria liberdade religiosa, tudo isso tomando como base o instrumental fornecido pelas Ciências da Religião e seu caráter interdisciplinar.

Palavras-chave: Ciências da Religião; axexê; pós-vida.

¹ Doutorando em Direitos pela Universidade Tiradentes. Possui graduação em Direitos pela Universidade Tiradentes (2011), MBA em Direito Tributário pela Fundação Getúlio Vargas e dois Mestrados, um em Direito e o outro em Ciências da Religião, ambos pela Universidade Federal de Sergipe (UFS). Já foi professor de Direito Tributário pela Universidade Federal de Sergipe e atualmente é docente de Direito Tributário na Estácio/SE.

INTRODUÇÃO

A motivação que impulsiona o esforço deste trabalho acadêmico, que visa uma melhor compreensão do direito fundamental ao projeto pós-vida, reside na necessidade e na possibilidade de um tratamento do tema da morte a partir de uma perspectiva que respeite a pluralidade das vivências dos povos originários e tradicionais. Essa motivação vem acompanhada da constatação e apreensão de que o estudo da morte a partir da perspectiva nagô também pode servir como um dos instrumentos para alcançar um dos objetivos da Carta Magna de 1988, qual seja, diminuir o racismo religioso na busca por garantir a plenitude da liberdade de culto e de crença no Brasil.

Faz-se necessário, portanto, questionar e refletir de forma crítica sobre a maneira como a visão ocidental encara a morte e, de certa forma, a mercantiliza. Acredita-se que isto só é possível se for assumida, de antemão, uma postura política e teórica que analise de maneira decolonial a possibilidade de haver o respeito e a inclusão efetiva de todas as outras visões de mundo na sociedade brasileira. Essa possibilidade exige a compreensão do ritual fúnebre como um dos pilares da preservação da cultura nagô e dos povos de terreiro no Brasil, no qual, no bojo da garantia dos cultos tradicionais, encontramos uma maneira de garantir a própria existência dessas culturas.

O desenvolvimento da pesquisa, inserida no contexto da análise da judicialização do axexê de Mãe Stella, justifica-se à medida que a necessidade de analisar criticamente a maneira como o judiciário encara as demandas dos povos de terreiro no Brasil tem uma importante inflexão no passado recente, mais especificamente na decisão que tratou da garantia do ritual fúnebre da matriarca do Ilê Axé Opô Afonjá. Além disso, a história do Afonjá se relaciona de maneira imbricada, ainda que com outras nuances, com a própria história do candomblé brasileiro.

O objetivo geral do trabalho a ser desenvolvido é o de verificar a própria existência e a consequente importância do direito fundamental ao projeto pós-vida no ordenamento jurídico brasileiro, bem como da importância do referido direito para os povos tradicionais e originários, analisando, por conseguinte, os mecanismos de garantia desse direito e a importância da sua concreção para a própria liberdade religiosa, tudo isso tomando como base o instrumental fornecido pelas Ciências da Religião e seu caráter interdisciplinar.

1.1 Dos aspectos jurídicos envolvidos na contenda judicial que tratou da passagem de Mãe Stella de Oxóssi

Sogbossi afirma que o estudo a respeito do axexê deve ser estimulado. O pesquisador do Benim justifica sua posição ao conceber que o conhecimento pode romper com os estigmas religiosos, contribuindo assim com a tolerância religiosa representada na preservação dos ritos fúnebres do candomblé. (SOGBOSI et al. 2019). Por sua vez, garantir juridicamente o rito fúnebre do candomblé é fundamental para a garantia da própria liberdade de culto, além de preservar a continuidade dessa face fundamental da cultura brasileira. Por fim, pode servir como referência para maneiras alternativas ao modo ocidental de tratar e encarar a morte.

Nesta pesquisa, pretendemos analisar a decisão proferida no bojo do Processo nº 8000796-64.2018.8.05.0176 (BAHIA, 2018, p. 2) e o que ela representa como precedente importante para a garantia da liberdade de culto “pós-vida” no Brasil. O referido comando judicial que determinou a transferência do cadáver de Maria Stella de Azevedo Santos (Mãe Stella de Oxóssi) da cidade de Nazaré das Farinhas para o Ilê Axé Opô Afonjá, na cidade de Salvador, pode vir a ser considerado um marco de proteção ao livre exercício de culto para a religião da qual Mãe Stella de Oxóssi era uma líder, bem como é um precedente importante para a proteção do patrimônio histórico e cultural das religiões de presença africana no Brasil. Portanto, com a proteção jurídica deste rito específico, possibilita-se que os membros de determinada comunidade possam “[...] cultuar sua memória, que pode ser invocada através de um altar ou assentamento preparado para o egum, o espírito do morto, como se faz com os orixás e outras entidades espirituais. Sacrifícios votivos são oferecidos ao egum que integra a linhagem dos ancestrais da família ou da comunidade mais ampla. Representam as raízes daquele grupo e são a base da identidade coletiva [...]” (PRANDI, 2000, p. 2-3).

Prandi (2000), ao mencionar que a maioria dos iniciados acaba não recebendo sequer um dia de axexê, dentre outros motivos, por falta de interesse da família carnal do morto que muito frequentemente não participa do candomblé, permite a consideração da importância da decisão proferida no Processo nº 8000796-64.2018.8.05.0176 (BAHIA, 2018, p. 2) que determinou a transferência do cadáver de Mãe Stella justamente pelo caráter prioritário que a sentença deu à vontade da família de axé, em detrimento da vontade expressada pela família consanguínea ou de convivência.

Isso porque a garantia de que fosse realizado o ritual de passagem referente à religião que praticou em vida, mesmo contra eventual vontade da família, pode ser considerada como importante elemento

de preservação do direito inviolável ao livre exercício de culto religioso e de liberdade religiosa pós-vida. Nesse sentido, espera-se investigar, neste tópico de pesquisa, portanto, o quanto a referida decisão, ao se opor à vontade de parte da família da falecida e defender a prática do ritual referente à religião que ela praticou e liderou durante toda a vida, levou em consideração a importância do axexê para o candomblé, enxergando tal rito como fundamental para a preservação tanto das tradições africanas que deram origem à religião dos orixás no Brasil, quanto da própria garantia constitucional da liberdade de culto.

O Brasil é um país que possui a escravização de seres humanos como uma marca da sua história. Como se sabe, não houve política pública de reparação consistente e duradoura relacionada a esse crime contra a humanidade. As consequências da ausência de políticas públicas de reparação são muitas e as vemos no racismo cotidiano e estrutural. A intolerância religiosa perpetrada contra os cultos de presença africana pode ser considerada um sintoma do racismo estrutural brasileiro, fruto direto do contexto econômico e social forjado na sociabilidade da escravidão. A relação, portanto, é imbricada entre escravidão, racismo e a intolerância religiosa praticada contra o candomblé e a umbanda.

Nesse contexto, vale mencionar que a laicidade estampada no inciso VI, artigo 5º da Carta Magna de 1988, é atravessada pela hegemonia da Igreja Católica no Brasil e, mais recentemente, pelo crescimento vertiginoso do neopentecostalismo.

O poder legislativo, executivo e judiciário, por sua vez, não estão imunes à influência de instituições religiosas. Ao contrário, mesmo o Brasil sendo um Estado oficialmente laico, é pública e notória a cada vez mais acentuada inserção na vida pública brasileira de pautas trazidas e defendidas justamente pela moral religiosa, mais especificamente pela vertente judaico-cristã. Diante desse cenário, surge a necessidade de se debruçar sobre a possível relação de causalidade entre o tipo de fé professada pelo templo religioso autor ou réu em ação judicial e a decisão proferida pelo judiciário.

Uma possível formulação neste sentido é que o tipo de fé professada pelo templo religioso afeta a decisão judicial a ser proferida, tendo os templos de religiosidade afrobrasileira menos acesso ao judiciário e menos chances de lograr êxito em ação judicial. Como recorte metodológico para viabilizar esta parte da presente pesquisa, será feito um breve estudo de caso a respeito da decisão proferida que tratou da passagem de Mãe Stella de Oxóssi.

1 O presente tópico de pesquisa é também interessante por trazer um importante

A justificativa para este tópico reside na importância de se estudar a influência da religião no judiciário, sendo importante falar mais uma vez do caráter interdisciplinar das Ciências da Religião nesse sentido, sendo a teoria do direito instrumental cada vez mais necessária para análise da questão da liberdade religiosa no Brasil.

O estudo a respeito de ações em que figuram como parte templos religiosos deve ser estimulado, visto que o conhecimento pode romper barreiras e jogar luz em questões como a do racismo estrutural, contribuindo assim com a busca pela obtenção da laicidade concreta de nossas instituições. Garantir a paridade de armas no judiciário, mais especificamente nas ações intentadas pelos templos religiosos, é fundamental para a garantia da própria liberdade de culto.

No que diz respeito aos possíveis benefícios à comunidade acadêmica advindos da análise qualitativa das decisões judiciais em que figuram como parte os templos religiosos, tem-se a possibilidade de conhecer melhor como o judiciário se comporta ao analisar demandas a respeito de temas religiosos, inclusive analisando sua porosidade em relação a outras instituições com grande destaque social, como as igrejas evangélicas e católicas, por exemplo.

A importância desse tópico de estudo, aliás, não fica restrita à comunidade acadêmica do direito, pois nos parece também fundamental para as Ciências da Religião de um modo geral, já que segue sendo necessário discutir a proteção do direito fundamental à liberdade religiosa, pois muitas dessas demandas dizem respeito justamente à concretização do art. 5º, inciso VI da CF/88.

Da análise dos estudos empíricos desenvolvidos a respeito da magistratura brasileira, surgem questionamentos ligados à influência da conjuntura e ao processo de socialização da carreira na atividade judicante. A situação instaurada quando da análise do trabalho judicante nos traz fundamentalmente uma necessidade de se debruçar de maneira crítica sobre a forma como se decide. Sobre o elitismo cheio de pretensões da linguagem jurídica, Kaufmann escreveu:

O discurso é hoje elitista, cientificista, universalista, moralizador, técnico e teórico. Não há dúvida de que estamos em excelente ambiente para o jurista, que, a cada decisão, reafirma, na figura

instrumento para a pesquisa jurídica, qual seja, o estudo de caso. “Nos limites deste texto, e neste momento da exposição, é possível caracterizar ‘o estudo de caso’ como uma estratégia metodológica de construção de um objeto empírico muito bem definido e específico, potencialmente revelador de aspectos e características de uma problemática que não seriam facilmente acessados por intermédio de outras estratégias”. (MACHADO, 2017, p. 361).

do juiz, do advogado ou do doutrinador, a sua importância central no regime republicano. Este trabalho, entretanto, coloca dúvida em relação à utilidade desse discurso, hoje, para a democracia e para a implementação tolerante e honesta dos direitos humanos.”. (KAUFMANN, 2011, p. 383).

O tema das decisões judiciais normalmente tem recebido um tratamento no qual indicam-se formas corretivas para os problemas do sistema judiciário, considerando-se, na parte teórica, principalmente a dicotomia entre neoconstitucionalismo (caráter mais subjetivo das decisões, baseado em princípios) e positivismo (caráter mais legalista e formal, baseado na letra fria da lei). Embora se possa admitir alguma disfuncionalidade na questão da justificação das decisões, sugerimos aqui a ideia de que uma grande possibilidade de análise das decisões judiciais pode estar na pesquisa empírica em direito, mais especificamente no estudo de caso. Tal metodologia pode nos revelar questões importantes a respeito das decisões judiciais, no sentido de entender o perfil e a maneira como decidem os magistrados. Neste rumo, iremos utilizar o conceito de constitucionalização simbólica como dispositivo teórico para explicar a sobreposição do sistema político sobre o direito, também no caso da decisão judicial que tratou do tema de Mãe Stella de Oxóssi.

Com relação à sobreposição da política sobre o direito, a pesquisa empírica nos possibilita averiguar, por exemplo, se determinadas características dos litigantes podem influenciar diretamente no resultado de procedência ou não dessas ações judiciais. A análise qualitativa das decisões, portanto, pode desvelar justamente essa sobreposição da política sobre o direito na prática. É a questão da influência do poder de determinadas instituições religiosas sobre o direito, podendo ser qualitativamente obtida pela análise das decisões judiciais a respeito do tema.

Se faz necessário aprofundar, portanto, o aspecto da constitucionalização simbólica a partir da pesquisa empírica em direito e dos referenciais teóricos que dão conta da ideia da relação entre poder religioso e atividade judicante. Ao passo que, verificando-se a constitucionalização simbólica característica do Brasil, faz-se necessário, portanto, um aprofundamento empírico a respeito das influências do poder nas decisões judiciais.

A questão que surge, a esta altura, reside no fato da importância do Afonjá para a cidade de Salvador. Logo, questiona-se a dificuldade que terreiros de menor porte teriam em acessar a justiça de maneira rápida para decidir a respeito de um ritual fúnebre, por exemplo. A

importância política e histórica do Afonjá e de Mãe Stella de Oxóssi pode ter sido, portanto, decisiva para que a liberdade religiosa pós-vida seja respeitada no caso de decisões favoráveis a pleitos parecidos.

A influência do poder na atividade judicante não pode ser entendida de maneira estanque. Por exemplo, podemos, com ressalvas, tomar o direito como um aparelho estatal restrito às mãos de determinada classe, que faz uso dele para defender e atuar de acordo com os seus próprios interesses. Tal forma instrumentalizada não é suficiente, até porque o “fato da subordinação do direito ao poder político no contexto da constitucionalização simbólica não deve, entretanto, levar à ilusão da autonomia do sistema político”. (NEVES, 2011, p. 151). Ainda sobre essa relação entre político e jurídico, é importante atentar que um não se subordina diretamente ao outro, mas se relacionam dialética e estruturalmente. Sobre a relação imbricada entre mundo jurídico e mundo político, Mascaro escreve:

A forma jurídica preserva seu núcleo necessário em face do Estado, não porque o jurídico seja maior que o político, mas porque ambas as formas não podem ser submetidas uma à outra a ponto de deixarem de existir. Derivam todas de uma mesma forma comum, do valor e da mercadoria, que demanda não uma ou outra, mas sim uma e outra. (MASCARO, 2013, p. 134).

Um dos aspectos teóricos importantes, neste sentido, é o de situar o conceito de constitucionalização simbólica como uma sobreposição parcial do político sobre o direito que ocorre em sistemas disfuncionais. O conceito de constitucionalização simbólica é importante no âmbito desta pesquisa na medida em que se tenta obter a laicidade na prática no Brasil.

Sobre a constitucionalização simbólica Marcelo Neves escreveu:

Nesse sentido, a constitucionalização simbólica também se apresenta como um mecanismo ideológico de encobrimento da falta de autonomia e da ineficiência do sistema político estatal, sobretudo com relação a interesses econômicos particularistas. O direito fica subordinado à política, mas a uma política pulverizada, incapaz de generalização consistente e, pois, de autonomia operacional. (NEVES, 2011, p. 152).

A análise da constitucionalização simbólica carece do domínio da noção de que a Constituição significa um acoplamento estrutural entre política e direito, e que seu caráter meramente simbólico poderia significar justamente uma disfuncionalidade neste encaixe.

Neste sentido, é importante mencionar que, através da “Constituição como acoplamento estrutural, as ingerências da política no direito não mediatizadas por mecanismos especificamente jurídicos são excluídas e vice-versa” (NEVES, 2011, p. 66).

Entender a constitucionalização simbólica no âmbito desta pesquisa significa dar parâmetro teórico para a análise de caso, no sentido de entender se a eventual existência de um efeito de causalidade entre a fé professada por um templo religioso sobre o resultado da ação em que figure como parte pode ser fruto de uma sobreposição do poder político sobre o direito, mesmo que indiretamente, tudo isso no sentido de analisar a porosidade do sistema jurídico diante de instituições político-religiosas.

É fundamental também investigar a relação entre religião, raça e lei no Brasil. Isso porque “o Brasil republicano, tanto quanto a colônia e o império, não registra um único período histórico no qual a lei, notadamente a lei penal, permaneceu infensa ao modelo de relações raciais” (JUNIOR, 2015, p. 304). Situação não muito diferente desta foi apontada por

Oliveira, ao analisar a situação histórica da “proteção” dos templos de presença africana em Sergipe.

“[...] fica evidenciado como que as religiões de origem africana foram historicamente alvo de diferentes modelos de acusação e perseguição. Em cada região ou estado ela se apresenta com peculiaridades, mas, de modo geral, traz a marca da atuação estatal no controle do estranho e do supostamente perigoso para a ordem estabelecida”. (OLIVEIRA, 2014, p. 81).

A correlação entre constitucionalização simbólica, religião e lei, no nosso entendimento, emerge do seguinte exemplo dado por Junior:

Na cidade de São Paulo ainda hoje nenhum templo de candomblé tem assegurada a imunidade tributária, os ministros não conseguem obter inscrição no sistema de seguridade social (na qualidade de ministros religiosos) e os cartórios se recusam a reconhecer a validade dos casamentos celebrados no candomblé. Boa parte dos ministros, geralmente pessoas de origem extremamente humilde, envelhece e morre sem ter acesso à previdência social, e são frequentes as denúncias de invasão dos templos, praticadas por agentes de segurança pública, sem mandado judicial e a qualquer hora do dia ou da noite. (JUNIOR, 2015, p. 315).

Tratando-se especificamente da decisão que permitiu o traslado do corpo de Mãe Stella de Oxóssi para Salvador, vale destacar a seguinte

passagem:

Analisando-se os bens jurídicos em conflito, verifica-se que o autor pretende ver protegido o patrimônio cultural, com o pleno exercício do culto religioso garantido pela Constituição, de outra monta, o exercício do seu direito é barrado pelo direito à personalidade que em caso de morte é exercido pela companheira sobrevivente, nestes autos. Presente o *fumus boni iuris* da pretensão do Autor, visto a iminência do sepultamento na cidade de Nazaré e, incontroverso é também o *periculum in mora*, fato de que, a não realização do ritual religioso, importará no sepultamento da Iya Stella de Oxossi, medida irreversível, o que porá em risco continuidade dos ritos religiosos da sociedade autora. (BAHIA, 2018, p. 04).

Algumas observações a respeito da decisão sobre o axexê de Mãe Stella merecem destaque, levando-se em conta a transdisciplinaridade das Ciências da Religião e a possibilidade de análise da questão também na perspectiva jurídico-religiosa.

1.2 Liberdade religiosa pós-vida como efeito irradiante não só do direito fundamental à liberdade de crença, mas essencialmente da dignidade humana

Retomando o assunto exposto na subseção sobre os aspectos jurídicos relacionados ao ritual fúnebre de Mãe Stella de Oxóssi, depois de todos os dados expostos sobre o processo que decidiu pelo traslado de seu corpo para que o axexê fosse realizado, surge um problema importante que deve ser enfrentado, qual seja: os efeitos irradiantes do direito fundamental de liberdade religiosa englobam o direito à realização de um ritual fúnebre condizente com a vivência religiosa de quem morre? A necessidade de se garantir um ritual fúnebre condizente com a vivência religiosa de quem morre deve ser regulamentada, a partir de uma inserção na sistemática que versa sobre os direitos de personalidade do ordenamento jurídico brasileiro?

Anteriormente, citamos como paradigma importante para o estabelecimento da ideia de liberdade religiosa pós-vida o caso *Moiwana vs. Suriname*. Neste sentido, é importante partir da construção já formulada sobre a proteção ao projeto religioso de pós-vida, inclusive o mesmo paradigma utilizado por esta pesquisa:

Deste modo, tem-se por certo que o direito fundamental à liberdade de crença engloba a proteção ao projeto de pós-vida, e sua consequente reparação, em caso de violação, como também a de que é necessária a consolidação do direito ao projeto de pós-vida

no ordenamento jurídico brasileiro, e, conseqüentemente, de uma nova categoria de dano, qual seja, o de dano espiritual, haja vista serem questões relacionadas à liberdade de crença do indivíduo, que é direito fundamental decorrente da liberdade religiosa, aspecto essencial da dignidade da pessoa humana. (COSTA; MORAIS; SILVA, 2019, p. 41).

A partir da ideia de que a liberdade de crença engloba a proteção de um projeto pós-vida, exemplificada no paradigma *Moiwana vs. Suriname*, têm-se que é provável que, para as comunidades tradicionais, a realização de um ritual fúnebre condizente com os preceitos culturais é condição importante para um projeto pós-vida, não só de quem morre como de toda a comunidade.

Fazendo um paralelo do caso *Moiwana* com o caso *Mãe Stella de Oxóssi*, têm-se que, como visto na primeira parte desse trabalho, a realização do axexê da sacerdotisa do Afonjá só foi possível em razão de precedente importante da Justiça baiana, que acabou por evitar danos irreparáveis à comunidade de terreiro, que acabaram acontecendo no caso da comunidade tradicional do Suriname, justamente porque lá não houve a devida realização da ritualística fúnebre.

Note-se que aqui, tal qual o entendimento da CIDH,² tratamos de danos coletivos, não necessariamente individuais, pois, como vimos na abordagem antropológica e das Ciências da Religião sobre o tema, a impossibilidade de realização do axexê de acordo com a tradição, portanto, com o corpo presente, acabaria por não permitir que Mãe Stella se tornasse um ancestral que hoje protege todo o egbé, pelo menos de acordo com a visão de mundo da comunidade do Afonjá.

Sobre o dano espiritual coletivo que certamente aconteceria caso Mãe Stella não tivesse seu axexê realizado:

Através do julgado perceberam-se e consolidaram-se as características do dano espiritual. Este deve ser coletivo, uma vez que para ser configurado deve atingir as crenças de um povo, não somente configurar uma ingerência na esfera particular; deve, também, envolver uma colisão entre culturas distintas provocando

² Sobre a importância da ritualização fúnebre para os povos tradicionais e originários no âmbito dos julgados da Corte Interamericana de Direitos Humanos, Bernardi e Osmo escreveram: "Em casos sobre povos indígenas e comunidades afrodescendentes, a CIDH e a Corte IDH relacionaram o dever dos Estados de garantir a possibilidade dos rituais de luto e despedida com um direito coletivo de identidade e integridade cultural. Reconheceu-se que, em várias crenças espirituais indígenas e afrodescendentes, é preciso manter extremo cuidado com os restos mortais, ritos e locais de enterro, a fim de manter a devida ligação entre vivos e mortos, condição indispensável para a coesão do tecido social e reprodução dos modos de ser e viver das comunidades". (BERNARDI E OSMO, 2021, p. 16).

uma reação de uma delas; deve gerar um sofrimento em relação a todos os membros de uma comunidade, sendo este aspecto coletivo o que o diferencia do dano moral. (COSTA; MORAIS; SILVA, 2019, p. 37).

Estamos tratando aqui, portanto, de um potencial dano a toda uma comunidade, muito maior do que o dano moral encarado hodiernamente pelos tribunais. Neste sentido, tendo em vista se tratar de um dano religioso, espiritual, coletivo e que atingiria toda uma comunidade, muito mais do que falar em reparação, se faz necessário tratar de prevenção, ou seja, de evitar que esse tipo de dano, de dimensões irreparáveis, aconteça.

Eis que surge a questão da necessidade de se garantir um ritual fúnebre condizente com a vida espiritual e religiosa de quem morre, que aqui nomeamos de direito à liberdade de crença pós-vida, justamente como forma de prevenir e evitar que danos irreparáveis sejam cometidos contra comunidades inteiras.

Algo já se escreveu sobre o direito à honra pós-morte, ou sobre o direito ao sepulcro.³ Neste caso, entendemos que o direito à liberdade de crença pós-morte se diferencia destes conceitos, pois irradia muito mais do direito à liberdade de crença do que propriamente dos direitos de personalidade. Não negamos que haja uma questão individual relacionada, visto que se deve preservar a dimensão pessoal relacionada à existência religiosa e espiritual de quem morreu. Todavia, no caso dos povos originários e tradicionais, a dimensão pessoal se desloca para uma questão coletiva, pois, como vimos neste trabalho, o caráter coletivo e comunitário do ritual fúnebre pode ser percebido nas evidências compiladas.

Para se ter uma ideia da importância da garantia do ritual fúnebre para os povos tradicionais, é fundamental entender a importância dos mortos, ancestralizados para essas culturas. Frise-se que,

3 Sobre a honra pós morte, Craveiro (2012, p. 155): “Em síntese, ocorrendo abusos no velório por meio da publicação de fotografias do morto sem a prévia anuência da família (a qual raramente se encontra em condições psicológicas satisfatórias para anuir algo), é manifesta a violação do direito à intimidade da família e da honra post mortem do morto, devendo, pois, haver responsabilização civil”.

4 Sobre o direito ao sepulcro, Craveiro (2012, p. 156): “O ius sepulchri consiste no direito que tem a família do falecido de utilizar o sepulcro, mediante o cumprimento dos requisitos legais para tal, para inumações e de vê-lo devidamente conservado por quem administra o cemitério em que estão localizados”.

5 Sobre a força dos mortos para a tradição religiosa de presença africana, Lopes (2005, p. 159-160) afirma: “Os mortos são os verdadeiros chefes de um povo, e sua vontade é decisiva. Eles velam por seus descendentes noite e dia e lhes distribuem riquezas, saúde, paz, colheitas abundantes, fecundidade. Por meio de sonhos, avisam dos perigos e propiciam benefícios análogos aos concedidos pelas divindades. Os mortos procuram ser úteis e gostam de tomar parte nos assuntos humanos [...] Para apaziguar sua cólera e assegurar sua ajuda ou lhes render graças, os homens da família precisam realizar os sacrifícios rituais”.

quando mencionamos o termo “ancestralizados”, reafirmamos aqui a ideia de que a realização do ritual fúnebre de acordo com a tradição é condição importante para que a comunidade possa gozar dessa proteção que o morto, tornado ancestral, pode proporcionar. Mais uma vez, destacamos o entendimento de que a morte, pelo menos a morte ritualizada, não significa o fim para estas culturas. Sobre a morte como recomeço na perspectiva Ubuntu, Castiano: “A morte não é o fim. É antes o início de uma nova relação, mais transcendental, que se realiza e renova através da obra deixada. Ubuntuisticamente diríamos que esta nova relação se atualiza através. A obra se vê pelo exemplo”. (CASTIANO, 2015, p. 196).

Ponto importante para este trabalho é observar, de alguma forma, as implicações que a realização de um ritual fúnebre não condizente com a vida espiritual do morto pode causar, principalmente em um país dito laico e com um sincretismo religioso que, de certa forma, pode-se dizer também que se apresenta como uma das consequên-

cias da perseguição às religiões de presença africana. Necessário também se faz estabelecer a relação entre liberdade religiosa e o metaprincípio jurídico da dignidade humana, no sentido de analisar a questão da garantia dos preceitos de determinada religião como corolário da liberdade de crença, sem perder de vista que a laicidade relativa tipicamente brasileira acaba por embaraçar na prática os preceitos das religiões não cristãs, enquanto as religiões cristãs gozam de proteção e incentivo estatal.

CONCLUSÃO

No caso *Moiwana vs Suriname*, quando a Corte Interamericana de Direitos Humanos entendeu que, para além da violência da execução de membros de uma comunidade originária, constatou-se a violência referente à frustração do projeto pós-vida de toda uma comunidade, justamente por não terem sido realizados os rituais fúnebres dos indígenas assassinados. Nos coube transportar tal entendimento para o ordenamento jurídico pátrio, concluindo-se que a decisão proferida pelo judiciário baiano que decidiu sobre o traslado do corpo de Mãe Stella trilhou caminho semelhante, por entender que o patrimônio cultural do Afonjá era um valor a ser protegido naquele caso, em prol da comunidade, mesmo que em detrimento do direito

6 Sobre o enterro de pais e mães de santo em territórios católicos, Filho escreveu “Atenta também para o fato de muitos dos antigos pais e mães de santo estarem enterrados nos antigos ossuários das principais igrejas do Recife, em especial a da Nossa Senhora do Carmo, como no caso da família de mãe Lu, e também de outras famílias que compunham as principais casas Nagô antigas” (FILHO, 2020, p. 153).

à personalidade exercido pela companheira de Mãe Stella quando da morte da Yalorixá.

O conceito aqui nomeado de liberdade religiosa pós-vida é assunto urgente que deve ser pesquisado nas Ciências da Religião com o auxílio interdisciplinar de várias áreas do conhecimento. Se, por um lado, a liberdade dos templos religiosos de presença africana, candomblé e umbanda, é violada no cotidiano de “guerra santa” empreendida no território brasileiro atualmente, por outro lado, é dessa liberdade fundamental que deriva uma outra, mais específica, a liberdade religiosa pós-vida. Devemos, pois, estar cientes de que a análise necessária à elaboração de uma ideia de liberdade religiosa pós-vida redundará em uma luta pelo direito fundamental de liberdade religiosa.

Os problemas gerados pela intolerância religiosa foram expostos ao longo desta pesquisa. Obviamente, tais problemas não são apenas frutos de atitudes pontuais tomadas por determinada denominação cristã neopentecostal, mas sim frutos e sintomas da doença chamada racismo estrutural, impregnada na sociabilidade capitalista brasileira.

O estudo aprofundado sobre a liberdade religiosa pós-vida pode servir de contribuição para uma possibilidade de desvelamento do mito da laicidade do Estado brasileiro, no sentido de revelar o quanto a justiça ainda favorece as religiões dominantes e subjuga (literalmente, subjuga) as religiões marginais.

Se o estudo, a luta e os questionamentos a respeito de embaraços aos ritos em vida das religiões de presença africana estão relativamente consolidados no Brasil, têm-se ainda como incipiente a consolidação de uma ideia de defesa do projeto pós-vida nas comunidades de terreiro no Brasil.

Estudar sobre o caso de Mãe Stella de Oxóssi a partir de um paralelo com outros casos, como o Moiwana vs. Suriname, nos revela a importância de garantir a realização dos rituais fúnebres para os sacerdotes de religiões perseguidas no Brasil. Tal garantia virá de várias formas e será fruto de um esforço integrado entre academia e Estado brasileiro.

Uma primeira solução prática que apontamos aqui seria o estabelecimento de uma espécie de testamento sobre a ritualização fúnebre que a pessoa pretende passar. O incentivo para que os sacerdotes e sacerdotisas dos terreiros brasileiros deixem consignado que pretendem cumprir a ritualização fúnebre de suas respectivas vivências religiosas pode ser um primeiro passo para a garantia do

direito ao projeto pós-vida aqui analisado.

Outro ponto importante é a realização de pesquisas com conteúdo decolonial no âmbito da academia, principalmente em cursos mais conservadores como o Direito. Se, por um lado, passou-se muito tempo com uma visão eurocêntrica de que o Brasil deveria se espelhar na Europa e nos EUA como grandes exemplos a serem perseguidos, o fato é que essa perseguição improdutiva nos fez oprimir o que temos de melhor, qual seja, nossa pluralidade cultural nacional.

A tentativa de analisar os problemas nacionais pela cosmovisão ocidental, inclusive no âmbito da academia, nos fez reproduzir o epistemicídio e nos tornou cegos para as soluções, que podem estar bem à frente dos nossos olhos, como é o caso do reconhecimento dos conhecimentos produzidos nos terreiros sobre proteção ambiental, comunitarismo, enfrentamento à insegurança alimentar, lida com a morte, etc.

O epistemicídio não é apenas errado sob um ponto de vista humanitário ou referente à dignidade da pessoa humana, mas também sob o ponto de vista pragmático. Uma ausência de olhar do Brasil para suas próprias riquezas advindas da diversidade é fruto de um projeto colonial que ainda não foi interrompido de maneira completa. A absorção acrítica das culturas europeias e norte-americanas por parte da classe burguesa brasileira é compatível com a economia colonial, ou seja, vendemos commodities e importamos tecnologias.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAHIA. Tribunal de Justiça do Estado da Bahia. Ação de Obrigação de Fazer cumulada com pedido de Tutela Antecipada nº 8000796-64.2018.8.05.0176. e 8000797-49.2018.8.05.0176. Autor: SOCIEDADE CRUZ SANTA DO AXÉ OPÔ AFONJÁ. Juíza Caroline Rosa, de Almeida Velame Vieira. Salvador, 28 de dezembro de 2018. Disponível em: <<http://www.tjba.jus.br>>. Acesso em: 25 nov. 2020.

BERNARDI, Bruno Boti; OSMO, Carla. In: CALAZANS, Marília; TELES, Edson. (Org.) Direito ao luto e prevenção do desaparecimento de pessoas no contexto da pandemia: parâmetros da Comissão Interamericana de Direitos Humanos. São Paulo: Universidade Federal de São Paulo, 2021. p. 12-23.

CASTIANO, José P. Filosofia Africana: da sagacidade à intersubjetivação (com Viegas) Maputo: Editora Educar, 2015.

COSTA, Rafaela Cândida Tavares; MORAIS, Márcio Eduardo Senra Nogueira Pedrosa; SILVA, Bárbara Martins Duarte. A liberdade

de crença como direito fundamental: uma discussão acerca da reparação do dano espiritual ao direito ao projeto de pós-vida nas aldeias da terra indígena Capoto-Jarina. *Revista Prisma jur.* São Paulo, v. 18, n. 1, p. 25-47, jan./jun. 2019.

CRAVEIRO, Renato de Souza Marques. O direito à honra post mortem e sua tutela. 2012. 177 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

FILHO, Olavo de Souza Pinto. A família Nagô: Composições entre o sangue e o santo no candomblé do Recife. 2020. 272 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

JÚNIOR, Gladstone Leonel da Silva. A constituição do estado plurinacional da Bolívia como um instrumento de hegemonia de um projeto popular na América Latina. 2014. 345 f. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, Brasília.

JUNIOR, Hédio Silva. In: SILVA, Vagner Gonçalves da. (Org.) *Intolerância Religiosa: Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro.* São Paulo: Edusp, 2015. p. 303-323.

JUNIOR, Lourival Andrade. Exus, Pomba-giras e Pretos Velhos: o cemitério como espaço sagrado de pertencimento. *Revista Diálogos*, v. 25, n. 3, p. 8-37, dez 2021.

KAUFMANN, Rodrigo de Oliveira. *Direitos Humanos, Direito Constitucional e Neopragmatismo.* São Paulo: Almedina, 2011.

LOPES, Nei. *Kitábu: o livro do saber e do espírito negro-africanos* Rio de Janeiro: Editora SENAC, 2005.

MACHADO, Máira Rocha. In: MACHADO, Máira Rocha. (Org.) *Pesquisar Empiricamente o Direito. O estudo de caso na pesquisa em direito.* São Paulo: Rede de Estudos Empíricos em Direito, 2017. p. 357-386.

MASCARO, Alysson Leandro. *Estado e Forma Política.* São Paulo: Boitempo, 2013.

NEVES, Marcelo. *A constitucionalização simbólica.* São Paulo: Martins Fontes, 2011.

OLIVEIRA, Ilzver de Matos. *Calem os tambores e parem as palmas: repressão as religiões de matriz africana e a percepção social dos seus adeptos sobre o sistema de justiça em Sergipe.* Rio de Janeiro: PUC, 2014.

OLIVEIRA, Ilzver de Matos. *O discurso do judiciário sobre as ações afirmativas para a população negra da Bahia.* 2008. 130 f. Dissertação

(Mestrado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.

OLIVEIRA, Ilzver de Matos et al. In: GAMBÁ, Fábio Brega; JR, Gilson Porto; PIRES, Bruno Ricardo Carvalho; SQUAREZI, Sandro Benedito; ZOIA, Alceu. (Orgs.) *Povos originários e comunidades tradicionais. Povos de terreiro, abate religioso de animais não-humanos e a efetivação dos direitos à liberdade religiosa e à segurança alimentar e nutricional.* Porto Alegre: Editora Fi, 2020. p. 202-221.

PRANDI, R. In: MARTINS, Cléo; LODY, Raul. (Orgs.) *Conceitos de vida e de morte no ritual do Axexê: tradição e tendências recentes dos ritos funerários no candomblé. Faraimará - o caçador traz alegria.* Rio de Janeiro: Pallas, 2000. p.174-184.

SOGBOSSI, Hippolyte Brice. *Contribuição ao estudo da cosmologia e do ritual entre os Jêje no Brasil: Bahia e Maranhão.* Rio de Janeiro: UFRJ, 2004.

SOGBOSSI, Hippolyte Brice. *Morte e Parentesco na Bahia em Perspectiva Comparada: O Bogum e o Axé Opô Afonja.* 35º Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, MG, 24-28 de outubro de 2011, p. 01-33.

SOGBOSSI, H. B. et al. In: ESTEVES, L.L.; VIANNA, Beto. (Orgs.) *Criação e processamento de dados sobre a morte em perspectiva comparada Brasil-Benim.* São Cristóvão: Editora UFS, 2019, p. 158-186.

O POTENCIAL E OS LIMITES DOS INSTITUTOS DE PROTEÇÃO AO PATRIMÔNIO HISTÓRICO, ARTÍSTICO E CULTURAL NA TUTELA DOS ESPAÇOS DE TERREIROS: O CASO DA LAGOA DO ABAETÉ EM SALVADOR

MIGUEL DE SANTANA SOARES,¹

RESUMO

O presente artigo se propõe a analisar aspectos históricos e culturais da Lagoa do Abaeté e sua relação com os cultos de matriz africana, apontando logo a seguir o potencial de salvaguarda dos institutos de proteção ao patrimônio histórico, artístico e cultural quando aplicados aos terreiros de candomblé. Esse debate busca alargar os usos desses instrumentos, possibilitando a continuidade e preservação das práticas religiosas, nos espaços sacralizados para as religiões de matrizes africanas. Trata-se de uma análise exploratória, de um caso específico a partir de referencial teórico interdisciplinar. O uso dessa legislação se apresenta enquanto estratégia apta para resistência e defesa dos povos de terreiro diante das reiteradas ações de violência e segregação aos espaços sagrados.

PALAVRAS CHAVE: Patrimônio Cultural; Terreiros; Abaeté

¹ Historiador. Bacharel em Direito. Mestrando em Direito Público no Programa de Pós Graduação em Direito da UFBA. Assistente Técnico do Ministério Público do Estado da Bahia.

INTRODUÇÃO

“Nessa cidade todo mundo é d’Oxum

Homem, menino, menina, mulher

Toda essa gente irradia magia

Presente na água doce

Presente na água salgada

E toda cidade brilha (...)”

(Gerônimo)

A construção de uma elevatória de esgoto na beira da Lagoa do Abaeté, no célebre bairro de Itapuã em Salvador, causou uma série de insatisfações aos moradores da região e da comunidade religiosa que fazem uso das águas escuras da lagoa como espaço de rituais de matriz afro-brasileiras. Foram diversas manifestações envolvendo líderes comunitários, ambientalistas, organizações da sociedade civil e líderes religiosos. Chama atenção a reincidência e constância dessas ações, sobretudo em obras estatais que impõem a realocação ou destruição dos espaços do terreiro, que impõe desmatamento e supressão de áreas de mata que são importantes para realização de ritos sagrados.

A referida intervenção na Lagoa do Abaeté, quando analisada em um contexto mais amplo, revela uma dada “tradição” de violências e agressões contra espaços de manifestação da religiosidade afro-brasileira, com profundos antecedentes na história das relações étnico-raciais no Brasil. A violência estatal contra os espaços das religiões de matriz africana não é novidade na história do Brasil, sobretudo considerando o legado estrutural do sistema escravocrata colonial. Esses espaços são alvos não só de um profundo senso de marginalização, bem como de uma duradoura repressão do Estado, através de seu aparato jurídico político e, sobretudo, policial, que implicou na criminalização das religiões afro-brasileiras no período colonial. Essa repressão é iniciada nas Ordenações Filipinas (1603-1830), atravessa o Império, prosseguindo no período Republicano em formas renovadas, mas igualmente marcadas pela segregação e desfavorecimento aos povos de terreiro. No século XX, com o ainda vigente Código Penal de 1940, permaneceu uma sistemática repressão aos cultos de origem africana através dos tipos penais

¹ <https://www.agenciamural.org.br/construcao-de-elevatoria-de-egoto-na-beira-da-lagoa-do-abaete-revoltamadores-e-ambientalistas/>. Acesso: 28/01/2022

² <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/obras-do-vlt-e-da-29-de-marco-derrubam-e-ameacam-terreirosde-candomble-em-salvador/>. Acesso 28/01/2022

de charlatanismo (art. 283) e do curandeirismo (art. 284), prática atribuídas as religiões afro-brasileiras.

Esse cenário ganha novos contornos com a Constituição Federal de 1988, que estabelece no artigo 5º inciso VI uma ampla liberdade de culto e crença, no sentido de garantir uma plena liberdade religiosa, afirmando ser “ inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos”. No entanto, ainda que em formatos mais sutis, persistem ações desfavoráveis e de violência contra espaços de culto afro-brasileiros. Importante destacar que a cidade é espaço de afirmação e delimitação de poder, sua ocupação, delimitação e zoneamento implicam em projetos políticos e concepções de mundo (HAYDEN, 1997 apud. CAMPELO, 2015). Além disso, a cidade é um espaço por excelência de memória, nela registra-se as ações, pensamentos e a dinâmica da sociedade, lugar da espontaneidade das ações cotidianas e dos projetos políticos (NORA, 1989; HOBBSAWM, 1983).

O presente artigo se propõe a analisar aspectos históricos e culturais da Lagoa do Abaeté e sua relação com os cultos de matriz africana, apontando logo a seguir o potencial de salvaguarda dos institutos de proteção ao patrimônio histórico, artístico e cultural quando aplicados aos terreiros de candomblé. Esse debate busca alargar os usos desses instrumentos, possibilitando a continuidade e preservação das práticas religiosas, nos espaços sacralizados para as religiões de matrizes africanas. Trata-se de uma análise exploratória, de um caso específico a partir de referencial teórico interdisciplinar. O uso dessa legislação se apresenta enquanto estratégia apta para resistência e defesa dos povos de terreiro diante das reiteradas ações de violência e segregação aos espaços sagrados.

SÍTIOS NATURAIS SAGRADOS, RELIGIOSIDADE E IDENTIDADE AFROBRASILEIRA EM SALVADOR: O CASO DA LAGOA DO ABAETÉ EM ITAPOÃ

A cidade de Salvador na Bahia formou-se historicamente como um território de matriz africana, expresso indelevelmente em sua população, nos seus costumes e expressões culturais. No âmbito da religião, os terreiros de Candomblé são espaços relevantes de expressão da ancestralidade africana na formação e nas vivências da cidade, onde é possível reunir elementos materiais e imateriais da religiosidade afro-brasileira.

3 VAZ, Livia Sant'Anna. Racismo Religioso no Brasil: um velho baú de novas vestes. www.migalhas.com.br/coluna/olhares-interseccionais/339007/racismo-religioso-no-brasil-um-velho-bau-esuas-novas-vestes Migalhas Livia Santana Vaz. Acesso: 28/01/20

O candomblé é considerado uma “criação brasileira”, uma vez que representa uma diversidade de elementos religiosos oriundos dos grupos étnicos violentamente transportados da África durante o período escravocrata colonial brasileiro. Maria Alice Pereira da Silva (2019), estabelece relação entre candomblé e identidade afro-brasileira, além de apontar a essencial relação dessa expressão religiosa com elementos naturais:

elemento fundante, microcosmo garantidor da preservação da identidade cultural africana, o candomblé ressignificou as práticas e trocas religiosas exercidas entre diferentes nações e os ameríndios – os verdadeiros donos da terra – dos rios, das matas, e florestas brasileiras. Assim, através das divindades orixás, inquices voduns e caboclos, as manifestações do sagrado e da cultura se perpetuaram e são ritualizadas, utilizando-se como símbolos os elementos da natureza: integrantes do reino animal, vegetal e mineral, dentre eles as pedras otás, moradas dos deuses.

Necessário registrar que na história existiram (e ainda existem) uma diversidade de elementos naturais – montanhas, árvores, matas, lagos, lagoas, pedras e cavernas, entre outros – que são tomados por grupos humanos como espaços sacralizados, verdadeiros templos naturais. Esses locais estão imersos em características especiais e valores simbólicos compartilhados socialmente que os distinguem de outros espaços, inscrevendo uma aura de magia e mistério. Dessa forma, esses espaços passam a ser tomados como um “santuário”, frequentemente denominado de “sítios naturais sagrados”, pela literatura internacional, entendidos como “áreas de terra e água com um significado espiritual especial para povos e comunidades”.

Segundo Irving e Fernandes-Pinto (2015), a temática dos sítios naturais sagrados vem adquirindo visibilidade crescente nas instituições globais como a Organização das Nações Unidas Para Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) e a União Internacional para Conservação da Natureza (IUCN). A visibilidade desses espaços implica em necessários avanços na implementação de políticas públicas, especificadamente atendo-se em estratégias de proteção da natureza e do reconhecimento de direitos dos povos indígenas

4 SILVA, Maria Alice Pereira da. Pedra de Xangô: um lugar afro-brasileiro na cidade de Salvador. Fundação Gregório de Matos. Recife: Linceu, 2019.

5 CASTRO, Janio Roque Barros de. A Topografia do Sagrado a Natureza Mítica das Cidades-Santuários: uma leitura a partir de Bom Jesus da Lapa/BA. ESPAÇO E CULTURA, UERJ, N. 24, P. 33 – 43, JUL/DEZ.2008.

6 FERNANDES-PINTO, Érika; IRVING, Marta de Azevedo. Sítios Naturais Sagrados no Brasil: Gigante Desconhecido. VII Seminário Sobre Áreas Protegidas e Inclusão Social, 2015.

e comunidades tradicionais. No caso da Lagoa do Abaeté, o Sítio Natural Sagrado possui um significado religioso relacionado a práticas religiosas de matriz afro-brasileira, servindo como espaço de reprodução e manutenção de manifestações do sagrado.

Sobre a origem mítica associada a Lagoa do Abaeté, relevante perceber a referência a divindade feminina:

Conta-se que Abaeté era um índio belo e forte, noivo de uma jovem moça. A mãe d'água se apaixonou por esse índio. Quando ela soube que ele ia se casar, durante um banho na lagoa, a mãe d'água levou-o para o fundo da água. Seu corpo nunca foi encontrado. Após a sua morte, durante as noites de lua cheia, sua noiva se sentava na beira da lagoa para chorar sua perda. Conta-se que a mãe d'água transformou o vestido e o véu da noiva nas dunas que envolvem a lagoa. (Frédérico Edelweiss (1969, p. 6),⁸

Nesse sentido, Orlando Oliveira (2009) afirma que a Lagoa do Abaeté ganhou diversos significados, destacando-se a relevante condição de antigo espaço natural sacralizado, atribuído pelas religiões de matriz africana: “Paisagem enraizada na tradição do lugar, a Lagoa do Abaeté, antigo sítio sagrado das religiões afro-brasileiras em Salvador, foi o objeto de uma sobreposição de significados, em que ao imaginário original indígena, de mistérios e perigos, somou-se a sacralização das águas como morada de divindades femininas, pelas comunidades religiosas afro-brasileiras, atraindo fiéis que aí realizavam rituais de oferendas e presentes”,

No espaço da Lagoa do Abaeté ocorre, obviamente de acordo com o calendário de cada terreiro, rituais e ofertas destinados a Oxum.¹⁰ Essa divindade afro-brasileira está intimamente relacionada a “água doce”, aos rios, lagos e lagoas, vinculada também a uma imagem do feminino e da maternidade. O terreiro Abassá de Ogum, reconhecido como patrimônio histórico e cultural de origem afro-brasileira pelo município de Salvador, faz o “presente a Oxum” anualmente, desde

7 8. Id. Pg. 3

8 TEIXEIRA, Sidélia Santos. Patrimonialização, memória local, musealização, e transformação social: os casos dos Parques Metropolitanos do Abaeté e de São Bartolomeu (Salvador, Bahia, Brasil). 2014. 375 f. Tese (Doutorado em Estudos Contemporâneos) – Instituto de Investigação Interdisciplinar, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2014

9 OLIVEIRA, Orlando J. R. de. Turismo, cultura e meio ambiente: Estudo de caso da Lagoa do Abaeté em Salvador – BA. Brasília: Universidade de Brasília, Centro de Desenvolvimento Sustentável. 2009. Apud. SANTANA, Caroline Stender Moraes; SANTOS, Fernanda Reis Pereira. Axé Abassa de Ogum: O Culto a Oxum e a Lagoa do Abaeté. In: Investigação científica nas ciências humanas e sociais aplicadas 2 / Organizador Willian Douglas Guilherme. Ponta Grossa (PR): Atena Editora, 2019.

10 “No candomblé, a divindade da água doce é Oxum e está associada à fecundidade. Na Bahia é sincretizada com Nossa Senhora das Candeias (VERGER, 1981). Ela é chamada de Iyalóode, título dado a uma pessoa que ocupa o lugar mais importante entre todas as mulheres da cidade. (TEIXEIRA, 2014)

1988, no segundo sábado de dezembro. Trata-se de uma forma de agradecimento pelas realizações e conquistas do ano que se seguiu. Registre-se que o “presente” é biodegradável, enquanto política adotada pelo referido terreiro e por outros que realiza rituais na Lagoa do Abaeté (SANTANA, 2019).

O terreiro de candomblé é um espaço social que vai além da delimitação do espaço físico da casa e do barracão, trata-se de um local mítico e sagrado, onde os fiéis experimentam uma realidade religiosa. É nesse espaço que se dá a transmissão e aquisição dos conhecimentos da tradição religiosa afro-brasileira. O terreiro significa, para os seus frequentadores, um espaço idealizado, divinizado, no qual “orixás” e “guias” baixam, para manifestar ali o encontro desses com a sua comunidade religiosa.¹¹ É assimilado como um local de vida, de reunião, de participação, espaço social, além de religioso (BARROS, 2008). Dessa forma, é a experiência social do terreiro que faz do espaço sagrado transbordar do espaço físico, extrapolar o terreiro concreto, como afirma Rosendhal (2002):

O espaço sagrado é um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, que o transporta para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência. É por meio dos símbolos, dos mitos e dos ritos que o sagrado exerce sua função de mediação entre o homem e a divindade. É o sagrado, enquanto expressão do sagrado, que possibilita ao homem entrar em contato com a realidade transcendente chamada deuses, nas religiões politeístas e Deus, nas monoteístas.¹²

A Lagoa do Abaeté constituiu-se, portanto, um Sítio Natural Sagrado, em que a dinâmica da cultura, dos modos de ser e viver ocorrem a partir da interação com o meio natural. Dessa forma, de acordo com categorias analíticas da Geografia, o espaço passa a ser intimamente conhecido, com atribuição de valores e significados, deixa de ser indiferenciado, transformando-se em lugar,¹³ nesse caso um lugar do sagrado afro-brasileiro.

11 BARROS, Sulivan Charles. GEOGRAFIA E TERRITORIALIDADES NA UMBANDA: USOS E APROPRIAÇÕES DOS ESPAÇOS URBANOS Revista RA´E GA, Curitiba, n. 16, p. 55-64, 2008

12 ROSENDAHL, Zeny. Espaço e Religião: uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro: EduERJ, 2002. Apud. NASCIMENTO, Taiane Flôres, COSTA, Benhur Pinós. O TERREIRO DE RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA COMO ESPAÇO MARGINAL E POSSÍVEL À VIVÊNCIA DE PESSOAS TRAVESTIS. Caderno Prudentino de Geografia, Presidente Prudente, n. 41, v. 3, Dossiê “Geografias interseccionais: gênero, raça, corpos e sexualidades” p. 25-36, jul-dez, 2019.

13 TRAVASSOS, Luiz Eduardo Panisset; GUIMARÃES, Rose Lane; BATELLA, Wagner Barbosa; MORAIS, Marina de. Utilização de Cavernas como Lugares de Devoção e Práticas Ritualísticas. OLAM – Ciência e Tecnologia – Rio Claro/SP – Ano IX, VOL.9, n. 1, p.270 Janeiro-Julho/2009.

SOBRE A PROTEÇÃO JURÍDICA DOS TERREIROS DE CONDOBLÉ EM SALVADOR

No caso da Lagoa do Abaeté, é pertinente registrar a existência de institutos jurídicos de proteção aos Terreiros de Candomblé no âmbito do direito urbanístico e do patrimônio cultural. Trata-se de instrumentos que reconhecem a relevância dos bens culturais, bem como salvagam os espaços e comunidades religiosas, indicando que os mesmos são portadores de referência cultural e identitária de origem africana e afro-brasileira.

Na cidade de Salvador existe legislação específica nessa matéria, no sentido de preservação e salvaguarda do Patrimônio Histórico e Cultural de Origem Africana e Afrobrasileira da cidade, que é a Lei 7.216 de 2007. Destaca-se o artigo 2º da referida lei:

Art. 2º Considera-se patrimônio histórico e cultural de origem africana e afro-brasileira toda manifestação, produção ou obra de natureza material e imaterial que tenha referência com a identidade, a ação, o modo de vida ou a memória dos povos que possuem essa origem, nas quais se incluem: I- formas de expressão e celebração; II- modos de criar, fazer e viver; III - obras, objetos, documentos, monumentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artísticas e culturais; IV - conjuntos urbanos e sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos e dos antigos terreiros de cultos afro-brasileiros.

Além de apresentar uma definição legal de Patrimônio Histórico e Cultural de Origem Africana e Afro-Brasileiro a Lei 7.216/07 no artigo 3º enumera alguns instrumentos, práticas e políticas públicas aptas a realizar a proteção desse patrimônio.

Art. 3º A preservação do patrimônio de origem africana e afro-brasileira realizarse-á por meio de:

I - tombamento de bens móveis e imóveis; II - levantamento, inventário, catálogo, registro, recolhimento e, se for o caso, restauração das obras, dos monumentos, dos objetos e de outros bens de valor histórico, artístico e cultural; III - reparo, recuperação e proteção de documentos; IV - conservação das áreas reconhecidas de interesse histórico, científico e cultural; V - incentivo à doação de documentos particulares e manutenção daqueles que permanecerem com essas pessoas, desde que se permita a visitação pública e pesquisa, bem como extração de cópia para o acervo público; VI - criação de mecanismos que impeçam a evasão, destruição e descaracterização de obras de arte e de outros bens de valor histórico e artístico; VII - por outras

formas de acautelamento e preservação julgadas convenientes e necessárias pelos órgãos institucionalmente responsáveis.

Destaca-se a presença da expressão “Terreiros de Culto afro-brasileiro” na referida norma, identificando expressamente o reconhecimento dos espaços litúrgicos de manifestação religiosa de matriz africana e afro-brasileira enquanto patrimônio histórico e cultural da cidade de Salvador. Esse aspecto é confirmado com o Decreto 17.917/ 2007 que reconhece, conforme ainda a Lei 7.216/07, “sítios urbanos cadastrados e cria o Cadastro Geral de Comunidades Religiosas da Cultura Afro-Brasileira da Cidade de Salvador”. Dessa forma, o referido decreto reconhece cinquenta e cinco Terreiros de Candomblé ou Casas de Santo como Patrimônio Histórico, Cultural e Comunidades Religiosas de Referência da Cultura Afro-Brasileira da Cidade de Salvador.

Relevante considerar que 2 (dois) dos terreiros presentes na Audiência realizada no dia 30 de setembro de 2020, no âmbito de Inquérito Civil do Ministério Público do Estado da Bahia, constam em instrumentos de salvaguarda estabelecidos pelos entes municipais e estaduais. O Terreiro Abassá de Ogum está presente no rol de Comunidades de Referência da Cultura Afro-Brasileira da Cidade de Salvador, instituído pelo Decreto 17.917 de 2007. Registre-se também, que o Terreiro São Jorge Filho da Goméia é salvaguardado pelo instituto do Tombamento Estadual, de acordo com Decreto Estadual 9.071 de 5 de abril de 2004.

Segundo a doutrina de José Eduardo Ramos Rodrigues (2001), o tombamento é um ato administrativo pelo qual o Poder Público declara o valor cultural de bens imóveis ou móveis, sujeitando-os a regime jurídico especial que impõe limitações ao exercício do poder de propriedade, com objetivo de salvaguardá-los. Dessa forma, trata-se de um ato com natureza declaratória, que afirma o valor cultural de determinado bem e, ao mesmo tempo, é constitutiva, visto que altera seu regime jurídico¹⁴. O tombamento tem a finalidade de salvaguardar e conservar a integridade dos bens culturais, uma vez que existe o interesse público na proteção desses bens por motivos históricos, artísticos, identitários etc.

Considerando o instituto do tombamento em sua dimensão declaratória da relevância do bem cultural, implica perceber que sua proteção vai além da salvaguarda da edificação, sobretudo quando

¹⁴ RODRIGUES, José Eduardo Ramos. Meio Ambiente Cultural: Tombamento – Ação Civil pública e aspectos culturais. In: Ação Civil Pública – Lei 7.347/1985 – 15 anos. Coordenador Edis Milaré. São Paulo: Revistas dos Tribunais, 2001.

se trata de um espaço que sintetiza elementos materiais e imateriais, que se constitui enquanto lugar da religião e da manifestação do sagrado, como é o caso de um Terreiro. Nesse aspecto, é emblemático o caso do célebre Terreiro da Casa Branca em Salvador:

O marco protecionista das Casas de Santo no Brasil ocorre em Salvador através do tombamento municipal do Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho da Federação em 1982, antes do tombamento deste mesmo conjunto pelo IPHAN, em 1986. O Decreto Municipal N. 6.634 de 08 de agosto de 1982 que institui o tombamento, amplia a proteção do bem para além das edificações existentes no sítio, constituindo também, como patrimônio municipal, as áreas e paisagens que compõem o Axé da Casa Branca. Nesse sentido, a ideia de proteção aos terreiros é concebida para além da proteção edilícia, compreendendo que as áreas verdes também deveriam ser tuteladas por um instrumento de proteção, conquanto indissociáveis na leitura monumental e, sobretudo, a manutenção e sobrevivência das Casas de Santo. A proteção ao monumento assume caráter de proteção paisagística, o que inclui preservar para além dos elementos construídos e áreas verdes, a paisagem da antiga Roça: a leitura do Ilê. Nesse sentido, é conferido ao tombamento municipal da Casa Branca um caráter inovador, não só pelo objeto patrimonializado, mas, sobretudo, pela ampliação dos elementos a serem tutelados pelo tombamento: as edificações, as áreas verdes e a paisagem da Roça.¹⁵

A Lagoa do Abaeté representa um espaço fundamental para o Terreiro São Jorge Filho da Goméia – bem como para os demais terreiros que utilizam o espaço para suas manifestações religiosas – visto que é um local de produção e reprodução de suas práticas religiosas, considerando assim uma verdadeira extensão territorial das comunidades de terreiro e, portanto, digna de proteção e salvaguarda destinada a esses espaços. Dessa forma, entende-se, que toda e qualquer intervenção nesse espaço deve seguir um rito específico previsto na lei de tombamento estadual, além disso, ser amplamente debatido com a comunidade local e com o povo de terreiro.

O tempo e o espaço são apreendidos através de processos materiais, com potencial de representação da vida social. Como consequência, cada sociedade ou grupo social produz sociabilidade distintas, constituindo o espaço de forma individualizada e de acordo com

15 OLIVEIRA, André Luiz de Araújo. PATRIMÔNIO CULTURAL E PODER LOCAL: TRAJETÓRIA DA NORMA PRESERVACIONISTA MUNICIPAL NOS TERREIROS DE CANDOMBLÉ DE SALVADOR. v. 14 n. 1 (2011): ANAIS DO XIV ENANPUR, Rio de Janeiro, 2018.

sua historicidade. Por esse motivo, não se pode entender o tempo e espaço de forma separada da ação social, pois as relações e as ações estão temporalmente e espacialmente mediadas. O espaço é formador das práticas sociais na medida em que é formado pelas ações dos grupos sociais, pelos indivíduos socialmente organizados. Portanto, a prática cultural possui fortes vínculos com o espaço que ocupa, com o contexto em que é experimentado, fazendo com que ele – o espaço – também adquira características próprias, rugosidades, desenhando a paisagem, passando a ser também “testemunha” de uma prática, dos sujeitos e de seu tempo (HARVEY, 1996). Dessa forma, não há como pensar uma experiência ou manifestação cultural – inclusive a religiosa - desconsiderando seu espaço, isolando-o de sua esfera material. Trata-se de uma simbiose, de uma coexistência.

Nesse aspecto, a doutrina de Hermano Fabrício Oliveira Guanais e Queiroz (2014) reconhece, no âmbito da proteção do Patrimônio Imaterial, a necessidade de tutela ao suporte físico do bem cultural, ampliando a eficácia protetiva do instituto para além da identificação da referência cultural e da descrição de suas práticas.

Quando se fala em patrimônio imaterial ou intangível, não se está referindo propriamente a meras abstrações, em contraposição a bens materiais, mesmo porque, para que haja qualquer tipo de comunicação, é imprescindível suporte físico. Todo signo (e não apenas os bens culturais) tem dimensão material (o canal físico de comunicação) e simbólica (o sentido, ou melhor, os sentidos) - como duas faces de uma moeda.

No aspecto da legislação pertinente à política urbana é relevante apontar, como destacou Livaldo Reaiche Britto (2016), que o Plano de Desenvolvimento Urbano de Salvador (PDDU) estabelecido pela Lei nº 9.069 de 2016, constituiu relevo ao patrimônio histórico e cultural nas diretrizes de políticas urbanas do município de Salvador. O PDDU aponta a equidade como princípio norteador da Política Pública Urbana, apontando para o “reconhecimento e respeito a pessoas e grupos sociais, e a orientação de políticas públicas, no sentido de inclusão social de grupos historicamente em situação de desvantagem e de redução das desigualdades e vulnerabilidades territoriais interurbanas” (Art. 10, IV e §4º). Além disso, o Plano diretor toma como objetivo a redução de desigualdades socioespaciais e a superação dos fatores de vulnerabilidade social e territorial que afetam particularmente a maioria negra de Salvador (art.

11, I)”

CONSIDERAÇÕES:

A legislação e os institutos de proteção ao patrimônio cultural possuem relevante potencial de salvaguarda dos espaços de terreiros, sobretudo tratando-se de violações estatais. No caso da Lagoa do Abaeté, com a construção a elevatória de esgoto as margens do sítio natural sagrado, esses institutos são particularmente aptos inibir tais ações. Considerando que o Terreiro São Jorge Filho da Goméia é salvaguardado pelo instituto do Tombamento Estadual, de acordo com Decreto Estadual 9.071 de 5 de abril de 2004, entendendo também que o instituto alcança as áreas essenciais a sua reprodução cultural, toda e qualquer intervenção deve atender aos procedimentos previstos na Lei Estadual da Bahia Nº 8.895 de 16 de dezembro de 2003. No entanto, os institutos de proteção do patrimônio cultural possuem limitações em sua capacidade de salvaguarda, uma vez que é necessário um prévio reconhecimento por parte do poder público da relevância dos terreiros, através do instituto do tombamento. Ocorre que a maioria dos espaços de manifestação da religiosidade afro-brasileira não possuem tal reconhecimento, e são esses que em sua maioria sofrem agressões e desfavorecimento por parte dos Poderes Públicos.

REFERÊNCIAS

- BARROS, Sullivan Charles. *GEOGRAFIA E TERRITORIALIDADES NA UMBANDA: USOS E APROPRIAÇÕES DOS ESPAÇOS URBANOS* Revista RA'EGA, Curitiba, n. 16, p. 55-64, 2008
- CAMPELO, Álvaro. *Geografia Ensino & Pesquisa*, v. 19, n. especial p. 25-36, 2015
- CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *Revista do patrimônio histórico e artístico nacional* nº 32. *Patrimônio imaterial e biodiversidade*. Brasília, Iphan, 2005
- CASTRO, Janio Roque Barros de. *A Topografia do Sagrado a Natureza Mítica das Cidades Santuários: uma leitura a partir de Bom Jesus da Lapa/BA*. *ESPAÇO E CULTURA*, UERJ, N. 24, P. 33 – 43, JUL/DEZ.2008
- FERNANDES-PINTO, Érika; IRVING, Marta de Azevedo. *Sítios Naturais Sagrados no Brasil: Gigante Desconhecido*. VII Seminário Sobre Áreas Protegidas e Inclusão Social, 2015. 1. Id. Pg. 3
- HAYDEN, D. *The Power of Place: Urban Landscape as Public History*. Cambridge: MIT Press, 1997.
- HOBBSAWM, E A *Invenção das Tradições*. Cambridge: Cambridge

University Press, 1983.

LE GOFF, J. *Por amor das cidades*. Lisboa: Edições Teorema, 2007

MOTT, L.; CERQUEIRA, M. (orgs.). *Candomblés da Bahia. Catálogo de 500 casas de culto afro-brasileiro de Salvador*. Salvador: Ed. Centro Baiano Anti-Aids, 1998.

NASCIMENTO, Taiane Flôres, COSTA, Benhur Pinós. *O TERREIRO DE RELIGIÕES DE*

MATRIZ AFRICANA COMO ESPAÇO MARGINAL E POSSÍVEL À VIVÊNCIA DE

PESSOAS TRAVESTIS. *Caderno Prudentino de Geografia, Presidente Prudente*, n. 41, v. 3,

Dossiê “Geografias interseccionais: gênero, raça, corpos e sexualidades” p. 25-36, jul-dez, 2019

NORA, P. *Between memory and history: Les lieux de mémoire*. *Representations*, 26: 7-25, 1989

OLIVEIRA, André Luiz de Araújo. *PATRIMONIO CULTURAL E PODER LOCAL: TRAJETÓRIA DA NORMA PRESERVACIONISTA MUNICIPAL NOS TERREIROS DE CANDOMBLÉ DE SALVADOR*. v. 14 n. 1 (2011): *ANAIS DO XIV ENANPUR*, Rio de

Janeiro, 2018.

RODRIGUES, José Eduardo Ramos. *Meio Ambiente Cultural: Tombamento – Ação Civil pública e aspectos culturais*. In: *Ação Civil Pública – Lei 7.347/1985 – 15 anos*. Coordenador Edis Milaré. São Paulo: *Revistas dos Tribunais*, 2001

SANTANA, Caroline Stender Moraes; SANTOS, Fernanda Reis Pereira. *Axé Abassa de Ogum: O Culto a Oxum e a Lagoa do Abaeté*. In: *Investigação científica nas ciências humanas e sociais aplicadas 2 / Organizador Willian Douglas Guilherme*. Ponta Grossa (PR): Atena Editora, 2019

SILVA, Maria Alice Pereira da. *Pedra de Xangô: um lugar afro-brasileiro na cidade de Salvador*. Fundação Gregório de Matos. Recife: Linceu, 2019

TRAVASSOS, Luiz Eduardo Panisset; GUIMARÃES, Rose Lane; BATELLA, Wagner Barbosa; MORAIS, Marina de. *Utilização de Cavernas como Lugares de Devoção e Práticas Ritualísticas*. *OLAM – Ciência e Tecnologia – Rio Claro/SP – Ano IX, VOL.9, n. 1, p.270* Janeiro-Julho/2009.

TEIXEIRA, Sidélia Santos. *Patrimonialização, memória local, musealização, e transformação social: os casos dos Parques Metropolitanos do Abaeté e de São Bartolomeu (Salvador, Bahia, Brasil)*. 2014. 375 f. Tese (Doutorado em Estudos Contemporâneos) – Instituto de Investigação Interdisciplinar, Universidade de Coimbra, Coimbra, 201

ARTIGO XXX

DIREITOS HUMANOS: A PERSPECTIVA DO POVO DE SANTO

ORDEP SERRA,¹

Partirei de uma colocação singela, que tem a aparência de uma tautologia: a afirmação dos direitos humanos implica em reconhecer que todos os membros da nossa espécie são efetivamente humanos, na mesma medida. Parece um truísmo. Mas dá-se que essa tese simples tem sido contestada com muita frequência ao longo da história. E até hoje se rejeita em muitos lugares do mundo. Inclusive no Brasil.

Nos regimes escravocratas, homens são reduzidos a propriedade de outros que chegam ao ponto de os classificar como coisa, segundo preconizava o Direito Romano. Nessa perspectiva, os escravizados são desumanizados. No mínimo, resultam de jure “menos humanos” que os amos. O racismo opera segundo este princípio, mesmo quando a prescrição legal que estabelece tão absurda diferença deixa de ser incorporada ao arcabouço jurídico-político de uma sociedade como a nossa: por força das estratégias racistas de reprodução da desigualdade, os membros da raça inferiorizada continuam a

¹ Graduado em Letras pela Universidade de Brasília, Mestre em Antropologia Social também pela UNB e Doutor em Antropologia pela Universidade de São Paulo, com Pós-Doutorado em Literatura e Cultura pela Universidade Federal da Bahia. Professor Aposentado do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia. Membro da Associação Brasileira de Antropologia, da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência e da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos. Membro fundador de Koinonia, Presença Ecumênica e Serviços. Coordenador do Movimento Vozes de Salvador e membro do Fórum “A Cidade Também é Nossa”. Produção principal em Antropologia da Religião, Antropologia das Sociedades Clássicas, Teoria Antropológica. Tradutor de textos científicos e literários. Escritor premiado em três concursos nacionais de literatura (ficção). Membro da Academia de Letras da Bahia. Agraciado com a Medalha Mário de Andrade pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

ser tratados, de facto, como menos humanos que os membros do segmento dominante.

No passado, houve quem se empenhasse em dar fundamento teórico a essa exclusão. As classificações raciológicas, outrora tidas por científicas e acolhidas em muitos países “civilizados” do Ocidente no século XIX e nas primeiras décadas do seguinte, elaboravam distinções intraespecíficas que estabeleciam, a rigor, graus de humanidade. Nessas taxonomias fantasiosas, negros e indígenas ocupavam uma faixa quase sub-humana, muito próxima do bestial. Invariavelmente, os brancos ocupavam o topo da escala. Eram os humanos por excelência.

O dogma sexista faz distinção entre o macho e a fêmea da nossa espécie, colocando as mulheres num plano inferior de humanidade. A teoria há muito caduca de

1 Graduado em Letras pela Universidade de Brasília, Mestre em Antropologia Social também pela UNB e Doutor em Antropologia pela Universidade de São Paulo, com Pós-Doutorado em Literatura e Cultura pela Universidade Federal da Bahia. Professor Aposentado do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia. Membro da Associação Brasileira de Antropologia, da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência e da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos. Membro fundador de Koinonia, Presença Ecumênica e Serviços. Coordenador do Movimento Vozes de Salvador e membro do Fórum “A Cidade Também é Nossa”. Produção principal em Antropologia da Religião, Antropologia das Sociedades Clássicas, Teoria Antropológica. Tradutor de textos científicos e literários. Escritor premiado em três concursos nacionais de literatura (ficção). Membro da Academia de Letras da Bahia. Agraciado com a Medalha Mário de Andrade pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

Aristóteles sobre o processo de gestação afirmava que a plena maturação do embrião humano resultava num indivíduo masculino e a maturação incompleta produzia um indivíduo feminino. Claro está que assim se diminuía a plenitude humana das mulheres. Por essa ótica, a mulher seria um homem que não deu certo. Há muito foi desmentida a conjectura infeliz do grande filósofo, que simplesmente incorporou um dogma da tradição androcêntrica de sua cultura; mas mesmo hoje, com os conhecimentos de genética humana amplamente difundidos, ainda se encontra um imbecil capaz de gabar-se de ter gerado três filhos machos e fraquejado apenas uma vez, gerando uma menina.

Pessoas de orientação sexual não binária com frequência são ditas desviantes — e essa condição que lhes é atribuída leva gente preconceituosa a classificá-las como anormais e degeneradas, ou seja, afastadas por seu “desvio” do que, por suposto, seria natural no ser humano.

A sanha do xenófobo o dispõe a diminuir (e finalmente desconhecer) a humanidade do estrangeiro. Em situações de confronto — quase sempre envolvendo competição por recursos e/ou um conato de exploração — sucede que um grupo, ou mesmo um povo, acabe por promover severa limitação dos direitos de outro, cujos membros vem a considerar “menos humanos” que os de sua grei, e por isso passíveis de abusos. Os conflitos étnicos com frequência produzem esse resultado, que constitui o mais pavoroso efeito do etnocentrismo. Guerras e vendetas também o ocasionam. O cultivo político do ódio, que estimula preconceitos, torna-se, também, fator de desumanização, como hoje se vê no Brasil. Assim se “legitimam” ou “justificam” abusos de toda ordem.

A negação dos direitos humanos por vezes se faz, também, com base numa alegação moral. Há quem se deixe embair por essa suposta moralidade, sustentando que criminosos são “desumanos”, logo devem ser tratados desumanamente. Não raro, isso leva as pessoas assim categorizadas a comportar-se de forma desumana, a assumir a desumanidade. E o “moralista”, considerando-se justificado, se encarniça na produção de um círculo vicioso que também o desumaniza.

No curso da história, muitas vezes se tem tomado uma crença religiosa como crivo para definir o propriamente humano. Fanáticos tendem a considerar inferiores os homens e mulheres que não comungam de sua fé. Rebaixam os descrentes e as pessoas que têm outra religião. Consideram legítimo forçá-los a adotar sua doutrina, escravizá-los, torturá-los, ou mesmo eliminá-los.

As autoridades religiosas que pregaram as Cruzadas concederam indulgência plenária aos soldados cristãos que se dispunham a combater os maometanos. Na prática, esse perdão universal concedido por antecedência aos cruzados os autorizava a matar os chamados “infieis”, saquear-lhes as cidades, tomar-lhes os bens, escravizá-los, violar suas mulheres. Era um poderoso estímulo para a violência de todo tipo. E sabe-se o quanto os cruzados abusaram dessa licença “religiosa” que a priori os “justificava”. Note-se bem:

1 Ver a propósito MAALOUF, A. As cruzadas vistas pelos árabes. São Paulo: Brasiliense, 1988.

aos olhos do clero indulgente, agir assim com cristãos seguia sendo condenável. Fica implícito, pois, que a multidão dos seguidores do Islam era vista como menos humana que a cristandade.

Em parte por acreditar (ou antes, querer acreditar) que os indígenas americanos careciam de religião e não tinham princípios morais, muitos europeus instalados no Novo Continente lançaram dúvidas sobre a humanidade deles, sustentando que “não tinham alma”. Um concílio foi convocado para decidir a questão.

O fanatismo religioso produz a execração, alimento de formas particularmente perversas de negação da humanidade do outro. Deflagra calamidades: torturas, morticínio, degradação de pessoas e povos. Pogroms e massacres são assim motivados e “justificados”.

Antes de prosseguir no exame da distorção ética constitutiva da execração, convém que não se perca de vista um dado fundamental: quem efetivamente acata a noção de direitos humanos aceita o fato biológico de que não há subespécies de homo sapiens e também reconhece que diferenças de gênero, raça, etnia ou crença religiosa não permitem hierarquizar segmentos da população humana. Decorre dessa aceitação o compromisso com uma deontologia de base igualitária. A igualdade se constitui, portanto, em fundamento da noção de Direitos Humanos e tem por corolário o dever de solidariedade para com o outro, de atenção e respeito pelo outro.

A desigualdade cada vez maior no sistema-mundo conspira de maneira cruel contra a paz, a justiça e a segurança de todos. Atenta contra a vida. Mais que nunca é preciso afirmar os direitos humanos. Mas isso não significa fazer um mero protesto de adesão, subscrever uma carta de princípios, imaginar que nela esses direitos estão de uma vez por todas estabelecidos. É preciso ativá-los, ampliar-lhes o alcance e o sentido, reinventá-los para que alcancem efetividade, levá-los mais longe, dinamizá-los.

O Bill of Rights de Virgínia, de 1776, passo tão importante na história do reconhecimento de direitos humanos, foi assinado por escravistas, assim como a Declaração de Independência dos Estados Unidos da América do Norte, com sua célebre afirmação das “verdades evidentes” de que “todos os homens são criados iguais, [e] dotados pelo Criador de certos direitos inalienáveis, entre os quais estão a vida, a liberdade e a busca da felicidade”. O todos mostrou-se relativo: de fato não incluía os negros escravizados. A ser coerente, o princípio assim estabelecido implicaria em abolir a escravidão. Não foi o que aconteceu. E o fato de que essa contradição não causou incômodo mostra o limite da noção de direitos humanos assim consagrada.

Também é certo que a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, proclamada em 1789, no contexto da Revolução Francesa, representou um grande avanço. Todavia, embora no título do documento a palavra “Homem” (Homme), grafada com inicial maiúscula, pretenda indicar todos os seres humanos, sua sanção de fato não amparou os nativos dos países colonizados pela França, nem foi suficiente para garantir os direitos civis das mulheres no novo Estado francês inaugurado pela Revolução. Como a famosa proclamação trata de direitos da humanidade, faz-se inevitável uma inferência: no entendimento dos revolucionários burgueses da França de então, por menos que eles o explicitassem, as mulheres eram menos humanas que os homens. No texto da Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen, tal como em outros similares, um limite oculto se faz valer ocultando a abertura aparente.

Por certo, cabe a ponderação de que documentos dessa ordem exprimem desideratos e sua simples proclamação consagra valores que prometem avanços jurídicos. Eles abrem caminho para que direitos se afirmem. Enunciam intenções cuja sanção por Estados poderosos possibilita a diferentes agências alegar, exigir, reclamar direitos. Por isso é conveniente que tenham pretensão a um alcance universal.

É também visível um progresso na sequência das sucessivas propostas. Elas têm seu ponto de partida na reação a situações calamitosas que colocam em perigo a dignidade humana, e a própria vida de homens e mulheres por todo o globo.

No curso da Segunda Guerra Mundial, face às aberrações do nazismo, tiveram lugar, no plano internacional, importantes iniciativas com o objetivo de afirmar a valência dos direitos humanos. Em 1942, os governos signatários da Declaração das Nações Unidas manifestaram seu propósito de reagir à barbárie nazista; a partir de 1947 programou-se um International Bill of Human Rights a que se sucederia, no fim do ano de 1948, a proclamação, pela Assembleia Geral da ONU, de uma Declaração Universal dos Direitos do Homem. Evidentemente não pararam por aí as negociações em torno do assunto, dando lugar a novos pactos, como os relativos, de um lado, aos direitos econômicos e sociais e, de outro, aos direitos humanos civis e políticos, pactos esses que vieram a firmar-se décadas depois. Novos acordos, ajustes e arranjos continuaram a ser feitos, mostrando que nem no plano internacional nem no regional a questão dos direitos humanos se deixa fixar numa única fórmula. Os avanços no plano da ética e da consciência jurídica são fatores de transformações no

desenho dessa problemática ineludível, mas sua causa principal é a tremenda pressão de novas ameaças que vêm afligir os povos da terra. Hoje elas são de tal vulto que colocam em risco a própria sobrevivência da humanidade. Assim é que a tremenda crise vivida na presente fase do antropoceno exige uma nova abordagem do tema. Como me disse uma vez Danielle Mitterand, para fazer face a tamanha crise não será bastante o empenho de uma única civilização — por mais adiantada que se considere —, nem há de ser suficiente o concurso de uma só forma de conhecimento: a fim de enfrentá-la, será indispensável mobilizar os saberes e valores acumulados por diferentes culturas em todo o ecúmeno. Um papel importante por certo vão ter, neste processo, sociedades e grupos que ao longo do tempo desenvolveram formas inteligentes de resistência à opressão. Na luta contra o escravagismo e a violência colonial forjaram-se artes, entendimentos, modos de vida e formas de convívio que se tornam hoje estratégicos.

Não há como minimizar a brutalidade do tratamento que sofreram os negros escravizados em nosso país. Tampouco há como diminuir o prodígio de sua resistência. Tirados de suas terras, de suas famílias, de suas linhagens, transportados em condições subumanas, explorados e maltratados de toda forma, negras e negros conseguiram, ainda assim, manter tenazmente uma rica memória, com recurso ao acervo de culturas milenares e a uma criatividade luminosa. Resistiram de forma tenaz à deculturação violenta e às múltiplas formas de anulação a que foram submetidos. Reinventaram-se. As comunidades que formaram em condições precárias mostraram-se pujantes. O fascínio de suas artes verificou-se arrebatador. Ao contrário do que supôs Darcy Ribeiro, os negros escravizados **não** sucumbiram à ninguentude². Se isso tivesse acontecido, teríamos um país ainda mais bruto, torvo e cego, pois lhe veio de gente negra muito de sua luz. Apesar de todo o sofrimento, negras e negros, com sua pujança, sua dignidade e sua inteligência fizeram-se responsáveis por muito do que este país tem de melhor. O mesmo cabe dizer dos povos originários, vítimas seculares, também, de escravização e de genocídio.

Como homens e mulheres cuja humanidade tanto se quis negar, cuja inteligência se tentou diminuir, cujas ideias e valores se quis entorpecer e apagar, puderam produzir tanta beleza, tanta riqueza cultural, tanta graça e sabedoria? Este é o prodígio mais fascinante

² Cf. RIBEIRO, D. O povo brasileiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. Para a crítica da tese de Darci Ribeiro, ver SERRA, O. "Excurso: Os negros e a invenção do Brasil". Os olhos negros do Brasil. Salvador: Edufba, 2014.

da nossa história, tanto mais digno de admiração quando se tem em conta que a opressão não cessou, que o sentimento escravista ainda impregna a classe detentora do poder econômico e político, que o racismo contamina todas as instituições postas a serviço de uma "elite" mesquinha, que em nosso país a população negra segue sujeita a condições de vida precárias, vê-se excluída e despojada de modo sistemático, é constantemente ameaçada e com frequência dizimada por chacinas.

Prodígio semelhante, vale repetir, é a resistência heroica de nossos povos indígenas, vitimados secularmente por todo tipo de abuso e violência, agredidos agora mesmo com furor crescente por latifundiários sem escrúpulos, ricas mineradoras e maltas de garimpeiros embriagados pela ganância, com o aval de um governo genocida.

O diálogo entre negros e indígenas, que começou na esfera religiosa, torna-se, hoje, uma rica fonte de esperança para o nosso país: é com sua energia que poderemos avançar não só na compreensão como também na recriação dos direitos humanos, ou seja, de direitos sem cuja renovada construção e tenaz afirmação a humanidade pode destruir-se a si mesma e corromper as fontes da vida.

Torna-se evidente que onde se consagrou a exclusão sistemática de povos, modos de vida e categorias de pessoas, a noção de direito e o próprio sentimento de humanidade tendem a enfraquecer-se.

As tiranias proliferam e as democracias para poucos se estiolam na crise que envolve o globo. Negros e indígenas podem ajudar-nos a sair do círculo de ferro de um humanismo seletivo.

Não posso alongar-me aqui na consideração deste assunto. Vou limitar-me a uma breve abordagem do contributo que têm dado e podem dar neste campo as comunidades religiosas afro-brasileiras. Para o Brasil e para o mundo torna-se necessário, mais do que nunca, capitalizar o conhecimento acumulado pelas comunidades negras e indígenas e fazer uso de suas tecnologias sociais.

Em termos amplos, pode-se dizer que constituem tecnologias sociais quaisquer conjuntos de técnicas e procedimentos reaplicáveis, associados a formas de organização coletiva, concebidos com o fito de promover inclusão social e melhoria da qualidade de vida de uma população ou de um seu segmento. Problemas que comprometem a paz social, induzem a privações ou acentuam desigualdades requerem inovações dessa ordem: exigem a criação de instrumentos lato sensu políticos que só se podem constituir através de um

esforço coletivo. Sem a participação dos principais interessados (os membros do segmento fragilizado) não é viável o policy-making capaz de fazer face a esse tipo de dificuldades. Ao contrário, apenas com o empoderamento do(s) grupo(s) carente(s) se faz possível garantir condições de resistência e superação do quadro crítico. Mas é impossível logr-lo sem que, no processo, seja garantido o protagonismo de quem é visado: sem apelo a seus conhecimentos, sua experiência, seu capital simbólico.

Os ritos afro-brasileiros formam um espectro rico e variado. Não obstante essa variedade, é muito o que eles têm em comum, graças a laços de origem e ao diálogo intercultural que protagonizaram neste país. A diáspora negra nos trouxe as riquezas de diferentes tradições, de distintas culturas que aqui se recombinaram, abrindo-se, também, a novos influxos. Principalmente no século passado e nos começos deste novo milênio, graças ao progressivo encurtamento das distâncias e a novos meios de comunicação, intensificaram-se os intercâmbios entre os diferentes cultos de matriz africana, produzindo-se novas modalidades de expressão religiosa e novos repertórios simbólicos. Os centros de sua difusão assumem diversas formas institucionais e se conhecem por diferentes nomes. Para simplificar, elejo um deles, quiçá o mais comum, para uma referência genérica a um modelo de organização religiosa capaz de variações estruturais importantes. Deixo claro, assim o sentido com que emprego aqui o nome “terreiro”: refiro-me assim a uma instituição que enriquece o panorama da cultura nacional. Logo ao surgir, terreiros fizeram-se espaços propícios à valorização da negritude. Por longo tempo, foram terreiros e quilombos os únicos lugares onde, na sociedade racista, se dava essa valorização: os únicos domínios nos quais as origens africanas eram celebradas, onde seu reconhecimento constituía fonte de prestígio e motivo de orgulho. Mas outras características marcantes os assinalam.

Terreiros não são apenas templos religiosos a que uma parte significativa da população acorre em busca de remédio para suas aflições. São também agências culturais e centros de educação. Por muito tempo, e para uma grande parcela do nosso povo, em especial para a gente negra de nossa terra, só nos terreiros esflutava de um ensino que não os desqualificava e lhes permitia autêntica integração comunitária. Nas escolas oficiais, públicas ou particulares, nem sempre acessíveis à “arraia miúda”, o ensino era (e em grande medida continua a ser) marcado pela valorização exclusiva da história dos brancos poderosos, à perpetuação de seus valores e costumes, de sua civilização “superior”, impingindo-se a tudo que se relaciona

com negros (e indígenas) os estigmas da inferioridade, da barbárie, da ignorância, da feiura, da estupidez. Nas euro-escolas brasileiras, seus antepassados eram (e ainda são) ditos escravos, como se o fossem por natureza. Como logo se vê, esse tratamento resulta em atribuir-lhes índole servil, em vez de reconhecê-los injustamente escravizados por meio de violência. Em suma, em muitas instituições de ensino de nosso país a transmissão do conhecimento continua a dar-se através de um ensino etnocêntrico, que, além de equívoco, resulta humilhante e constrangedor para inúmeros brasileiros e/ou lhes infunde uma doentia aspiração à branquitude, apresentada, de modo sub-reptício, como único caminho para a ordem e o progresso, a normalidade e a realização pessoal: uma educação intrinsecamente racista, aparteísta e segregadora. Muitos pretos e pardos foram (não raro ainda são) levados assim a um mórbido bovarismo, a uma secreta auto-rejeição, que pode tornar-se insana e violenta, como sucedeu no caso de um infeliz que o governo fascista colocou à frente da Fundação Palmares com o claro propósito de destruí-la. É certo que aconteceram avanços: pouco a pouco se progrediu no empenho de corrigir pavorosos defeitos do processo educativo em nosso país. As obras de Anísio Teixeira e Paulo Freire dão testemunho disso. Trazem esperança as tentativas de incorporação ao currículo escolar do ensino de história e cultura afro-brasileira, melhoramento a que muito se resiste ainda. As escolas indígenas também constituem experiências enriquecedoras. Por outro lado, são evidentes os retrocessos no campo da educação no Brasil de hoje, tão degradado pela profunda corrupção do fascismo. Está mais do que na hora de recorrer ao tesouro educativo das instituições negro-indígenas para resistir ao descabro.

O que se aprende nos terreiros não são apenas os mitos, os ritos, as orações e gestos hieráticos de uma complexa liturgia. Não se transmitem neles apenas as fórmulas de um código religioso, os padrões de uma música e de uma dança magníficas, os segredos místicos e terapêuticos de uma rica etnobotânica, os procedimentos de uma culinária sagrada, o jogo dos símbolos que inscrevem valores no corpo através de paramentos sutis. Não se comunica nesses espaços tão somente uma estética vivificadora, inebriada pelo amor à riqueza da criação, animada por um cálido apreço pela vida. Nos terreiros, negros e negras podem reencontrar, por via dos ritos incorporados e graças a um tesouro de mitos inspiradores, as trilhas de uma história que lhes foi tirada; conseguem reaver, no plano simbólico, ancestrais de que foram separados elograma poderar-se de linguagens criativas como parte de sua herança; podem tomar ciência

de tradições e valores que nutrem sua autoestima. Nos terreiros, gente desterritorializada faz território, gente que uma tremenda violência desligou dos seu povo e teve dilacerados os seus laços de parentesco consegue refazê-los e ampliá-los com recurso à tecelagem simbólica das famílias de santo. Mais ainda: nos nossos terreiros, qualquer homem, qualquer mulher, seja lá qual for sua procedência, pode ser acolhido ou acolhido e diante de antepassados negros (ou caboclos) de quem se tornou descendente legítimo pela graça do mistério. Qualquer homem, qualquer mulher, pode assim aprender a prática de uma fraternidade que ultrapassa os limites de cor e classe.

Não se trata aqui de propor a adesão a este ou aquele culto afro-brasileiro. Seria contraditório com o espírito de religiões que não fazem catequese. Trata-se apenas de mostrar uma coisa que a cegueira racista geralmente esconde: terreiros são centros de difusão de conhecimentos e valores, de saberes e artes que têm permitido à gente negra de nossa terra resistir à ninguedade, vencer o peso esmagador de preconceitos forjados para diminuí-la, cobri-la de desprezo, explorá-la e humilhá-la. Essas artes e ciências facultaram a pessoas escravizadas manter sua altivez, preservar a consciência de sua nobreza, fundada no sentimento de uma comunhão poderosa com as fontes da vida. Basta esta lembrança para mostrar que terreiros são eficientes laboratórios de produção de dignidade, capazes de funcionar mesmo em situações críticas de extrema opressão. Protegê-los agora que se acham sob ataque constante de fanáticos que se aliam descaradamente a criminosos comuns é indispensável para preservar a democracia brasileira. Trata-se, simplesmente, de garantir os Direitos Humanos e defender a possibilidade de uma república digna do nome.

Todavia, os problemas que afligem as comunidades religiosas negras são, quase sempre, ignorados pelas autoridades da república, ou senão agravados por sua hostilidade, como hoje sucede no plano federal, entregue ao furor de um governo de extrema direita. Vê-se bem que os órgãos de segurança pública e do judiciário não estão aparelhados para fazer face aos desafios postos pelo racismo, pela intolerância, pelo cultivo do ódio. Pouco fazem para deter a escalada de crimes das igrejas corruptas a que os governos se tornam cada vez mais permeáveis. Os agressores do povo de santo sentem que gozam de impunidade e esta certeza os torna cada vez mais ousados, cada vez mais violentos. A intolerância que oprime os religiosos negros é docemente tolerada. Por ironia, as vítimas de tais abusos são praticantes de ritos que muito contribuiram para um autêntico avanço cultural no Brasil por sua mentalidade aberta, sua tranquila

aceitação das diferenças religiosas, seu espontâneo ecumenismo. Como religiões não dogmáticas, os cultos afro-brasileiros não reivindicam qualquer monopólio da verdade.

Vale sublinhar: não foram os cristãos, mas os adeptos dos cultos de matriz africana os verdadeiros introdutores do ecumenismo no Brasil. Muitas igrejas cristãs permanecem fechadas às propostas ecumênicas nascida no seu próprio seio. Algumas tentam substituir o projeto ecumênico por uma falácia, a saber, por uma versão bisonha de “ecumenismo” que o cinge ao círculo das denominações cristãs. A contradição transparece no próprio uso do designativo ecumenismo num âmbito em que ele se quer “restrito”. Trata-se, com efeito, de uma contradição em termos, como dizem os lógicos: um pedaço de ecúmeno evidentemente não é o ecúmeno.³ Pregar o ecumenismo só para uma fatia do universo religioso equivale à falácia de proclamar direitos humanos universais e fazê-los vale apenas para os homens brancos.

A campanha deflagrada por “evangélicos” das novas igrejas ditas cristãs contra os seguidores dos cultos afro-brasileiros não pode ser categorizado como conflito religioso, caso se entenda por conflito um embate em que as partes se envolvem em atos de violência recíproca. O que acontece são ataques unilaterais dos primeiros contra os segundos, ofensas que vão da injúria à agressão física. Não há registro de tentativas de invasão de templos neopentecostais por parte de umbandistas ou filhos de santo do candomblé; não há sacerdotes do xangô, do batuque ou do catimbó incitando seus fiéis à destruição de igrejas evangélicas, rasgando bíblias, impedindo a celebração de ofícios religiosos. São sempre os auto denominados cristãos os agressores. São seus ministros os pregadores que cultivam o ódio, desferem calúnias, incitam à violência. Esses sacerdotes não se pejam de buscar apoio de bandidos. É fato consabido, muitas vezes constatado pela polícia, que pastores têm aliciado criminosos, tornados, muito a propósito, fiéis de suas igrejas. É notório que os doutrinam e açulam, que os incitam a invadir terreiros, ofender os seus dirigentes, ameaçá-los, obrigá-los a destruir seus próprios

³ Já a saudosa Ialorixá de um dos mais antigos e renomados terreiros do país, o Ilê Axé Iyá Nassô Oká, — a célebre Casa Branca do Engenho Velho, que deu origem a muitos outros santuários do candomblé e foi o primeiro templo afro-brasileiro reconhecido como patrimônio histórico nacional — costumava dizer a todos que “Deus não tem religião”. Assim justificava, com bom humor, sua convicção de que diferentes religiões podem estar certas pois “são caminhos que o povo inventa a fim de procurar por Deus. Já Ele não tem essa precisão.” Coerente com essa tese, muitas vezes recebeu em sua Casa, com a mesma simpatia, evangélicos, católicos, espíritas, xamãs indígenas, pessoas de diferentes credos. Tampouco se recusava a acolher a visita de ateus “porque também são gente boa”. Sua disposição efetivamente ecumênica está longe de ser uma exceção entre os adeptos de cultos de matriz africana. É a regra.

santuários. Esses novos cruzados agem com tanto fervor que chegam a expulsar, de armas nas mãos, comunidades inteiras de praticantes da umbanda e do candomblé, acusadas pelos devotos assassinos de “servidoras do demônio”. No Rio de Janeiro formaram-se assim grupos de criminosos “evangélicos” com os nomes expressivos de Bonde de Jesus e Bandidos de Cristo. São pastores cristãos os ministros do terror, os responsáveis pela barbárie, à maneira dos religiosos que suscitavam com sua pregação os pogroms antisemitas.

Não dá para dizer que ocorria um conflito entre nazistas e judeus quando os SS invadiam os guetos. No caso dos ataques ao povo de santo, sucede claramente a mesma coisa: agressão brutal, programada e incentivada por pregadores bisonhos que exploram o fanatismo e incitam bandidos à violência com base numa articulação de interesses escusos.

Oculto dos orixás, vodunse iníquices enriqueceu o Brasil com a beleza de seus ritos e símbolos.

Não por acaso tem inspirado grandes artistas plásticos como Carybé, Mário Cravo, Agnaldo Santos, Heitor dos Prazeres, Rubem Valentim, Abdias do Nascimento, Juarez Paraíso, Dejanira, Maria Auxiliadora, Wilson Tibério, Ed Ribeiro, Tati Moreno, Bel Borba, Cunha, Reynivaldo Brito, para só citar alguns dos mais conhecidos. O culto dos Caboclos e Encantados também suscitou comoção estética em pintores, dançarinos e músicos de escol. Já os “evangélicos” que combatem ferozmente as religiões de matriz africana se destacam pelo vandalismo.

Não é novidade no Brasil o terror religioso. Não foram as novas igrejas que o inauguraram. Por aqui já andou a Inquisição. Não foram, pois, os novos evangélicos os primeiros a empenhar-se na agressão racista aos cultos de matriz africana. A Igreja Católica teve essa triste precedência. Impondo seu credo como religião oficial durante séculos, ela se investiu de uma autoridade tirânica que a fez reivindicar o monopólio das consciências. Seu passado escravista, sua cumplicidade com a exploração brutal dos negros, seus processos inquisitoriais e suas prédicas contra os ritos africanos impõem-lhe uma dívida tremenda que ela ainda precisa saldar. Uma parcela importante do seu clero hoje a reconhece. Autoridades eclesásticas têm confessado esse débito. Do próprio Papa já se ouviram pedidos de perdão aos povos que tiveram seus ancestres escravizados em nome de Cristo. Mas embora importe reconhece o esforço de uma parte significativa do clero católico e de muitos fiéis da igreja de Roma no sentido de aproximar-se de modo fraterno dos praticantes

de ritos de matriz africana, os católicos de boa vontade ainda têm muito que fazer nesse terreno para livrar-se do pesado fardo racista da instituição.

Muitas igrejas evangélicas tradicionais, com uma história de luta contra a intolerância, praticaram-na, e ainda a praticam, quando se tratados cultos afro-brasileiros. É verdade que também nelas importantes setores se empenham hoje de forma vigorosa na luta contra o racismo e se dispõem a abraçar com real fraternidade os religiosos não cristãos, de um modo especial o povo dos terreiros. Mas eles são ainda minoria. E minoria perseguida.

Apesar dos precedentes, as novas igrejas lucrativas que hoje prosperam no Brasil inovam:

empregam armas sofisticadas na sua investida contra a umbanda, o candomblé, o xangô, e cultos congêneres. Atuando como verdadeiras empresas eclesásticas que rapidamente se capitalizam, efetuam sua cruzada com recursos muito poderosos, pois controlam meios de comunicação de massa e sabem empregá-los. São organizações que realizam com habilidade neoliberal uma persuasiva drenagem de recursos dos mais pobres e se estruturam como forças políticas consideráveis, pois encampam votos de seus adeptos e assim, graças ao dinheiro farto e a seus densos currais eleitorais, capacitam-se a pressionar o aparelho de Estado, que facilmente manobram segundo seus interesses, como hoje sucede em escala federal. Com tão poderoso escudo, livram-se com facilidade dos rigores da lei. Seus pastores aplicam técnicas muito hábeis de manipulação do racismo internalizado na massa despolitizada, aflita e abandonada a si mesma. Induzem e alimentam a autorrejeição de pessoas que se sentem humilhadas, rebaixadas por sua condição de classe e sujeitas a menosprezo em função de sua cor, de sua raça, de sua origem. Convencidos de sua suposta inferioridade, tornam-se vulneráveis a uma pregação hipócrita, baseada no convite a abandonar sua identidade deteriorada.

O combustível dessa operação é o racismo visceral que se espalha por toda a sociedade brasileira e contamina até suas vítimas. Sonhando com um branqueamento que imaginam capaz de trazer-lhes ascensão social por via da adesão a supostos valores da moralidade burguesa associados ao evangelho por pregadores hipócritas, muitos negros e negras, submetidos a uma verdadeira lavagem cerebral, caem na armadilha. São levados a repudiar tudo que lembre suas origens africanas, a repelir os bens culturais gerados pela criatividade afro-brasileira, ou a admiti-los somente depois de “higienizados” pela

marca supostamente cristã: assim os convertidos repelem uma rica culinária, mesmo que isso lhes custe fome ou privação gastronômica, e abandonam festejadas invenções da gente negra para “fugir ao diabo”. Como alternativa, seus mentores promovem uma descarada apropriação indébita no campo da cultura, rebatizando o acarajé como “bolinho de Jesus”, por exemplo, ou propondo uma factícia “capoeira gospel” — e por aí vai. Aliás, os pastores das igrejas racistas têm-se revelado mestres, também, na rapina de liturgias dos cultos de matriz africana, que copiam e distorcem descaradamente. E com esses procedimentos obtêm gordos lucros.

Não por acaso nos detemos aqui a falar da campanha “cristã” contra os cultos de matriz africana. É que para os adeptos destes cultos, gente na maioria negra, resulta de tal cruzada uma escandalosa supressão de direitos e mesmo de humanidade, aos olhos de quem os ataca. Para hostilizá-los, seus perseguidores se valem da execração.

O mecanismo político da execração tem duplo efeito: desumaniza suas vítimas ao tempo em que “justifica” os algozes. Ao grupo execrado se atribui toda a maldade do mundo: para os acusadores, ou inquisidores, eles encarnam o mal absoluto. Ora, segundo pretendem os fanáticos, opor-se ao mal absoluto é alinhar-se com o bem, logo equivale a fazer-se bom e justo. Os bandidos de Cristo e seus êmulos sentem-se virtuosos quando intimidam, injuriam, agridem ou matam supostos “seguidores do demônio” e destroem seus templos. Essas façanhas sinistras lhes parecem suficientes para ligá-los ao bom Deus, ainda que eles exercitem sua fé através de atos nefandos, de ataques covardes, de bárbaras sortidas de violência

4 A auri sacra fames desses religiosos parece não ter limites. Com vistas ao enriquecimento, líderes “evangélicos” deixam de lado todos os escrúpulos. Recentemente a imprensa deu notícia de pastores que mediante gordas propinas cobradas a prefeitos se dispunham a facilitar a liberação de verbas públicas do Ministério da Educação. Sacerdotes dessa casta se empenharam também, de modo contumaz, na campanha genocida contra as vacinas, difundindo fake-news e insistindo em abrir seus templos mesmo no auge da propagação da Covid-19. De forma obstinada, criaram aglomerações de imprudentes fiéis, de cujas espórtulas e dízimos não queriam privar-se. Alguns chegaram a alegar que a pandemia era um engodo da imprensa. Seu negacionismo sem dúvida fez muitas vítimas. Mas no combate interesseiro à saúde pública eles não se limitaram a expor assim seu rebanho, a que deram diferentes “garantias” da proteção de Deus contra o coronavírus. Zelosos pastores chegaram a anunciar a cura milagrosa da terrível doença através do recurso a imaginários imunizantes, como, por exemplo grãos de feijão abençoados, vendidos a mil reais cada. (Cf. Carta Capital no. 1139 de 13 de janeiro de 2021). Outros sacerdotes da mesma casta se empenharam em negociações escusas propondo-se a intermediar a venda de vacinas por preços artificialmente elevados. A propósito, um contraste notável ficou obliterado, não foi advertido até agora pelos cientistas sociais interessados em estudar a conduta de setores religiosos na crise sanitária. Trata-se, porém, de algo que merece registro: de um modo geral, o povo de santo teve, na pandemia, atitude oposta à de seus perseguidores “evangélicos”. Os terreiros suspenderam logo a celebração de ritos públicos e seus membros aderiram prontamente à vacinação. Babalorixás e ialorixás a recomendaram. Muitas vezes chamados de “ignorantes” e “primitivos”, os adeptos dos ritos de matriz africana acataram a palavra dos cientistas, num país cujo presidente, que os abomina, se revelou um perigoso charlatão.

contra gente indefesa — pois pretensamente o fazem em nome de Jesus. Dedicam-se de modo brutal ao narcotráfico e a outros ilícitos, mas fazem-se justos para seus líderes religiosos e para si mesmos quando depredam terreiros; no estranho exercício de sua fé, banem, torturam, ameaçam e assassinam, mas se consideram “do bem” por isso mesmo — porque hostilizam supostos “servos do Diabo”, segundo creem, ou querem crer. Têm a bênção dos pastores a quem a sinistra figura mítica presta inestimável serviço teológico. (Com efeito, estúdiosos já mostraram que o diabo é, de fato, o protagonista da teologia de muitos neopentecostais de missão: é o foco de suas prédicas e práticas, o centro de sua liturgia, na qual exorcismo e esconjuro são, de fato, os grandes sacramentos). No Brasil, a execração a que eles se dedicam segue a trilha fácil dos preconceitos racistas.

O bispo bilionário Edir Macedo, fundador e dirigente da Igreja Universal do Reino de Deus, escreveu um livro em que transforma em demônios os orixás. Foi um passo decisivo no sentido de associar o diabo com as tradições negroafricanas preservadas no Brasil. Os fiéis da IURD e de igrejas congêneres têm-se empenhado numa sistemática execração da negritude. Com sua retórica perversa, chegam a incutir em negros e negras um triste bovarismo. O resultado dessa estratégia de execração é acrescer a vulnerabilidade de gente negra a todo o tipo de violência. Os mais diretamente prejudicados são os adeptos dos cultos de matriz africana, mas mesmo pessoas de cor que nada têm a ver com as religiões afro-brasileiras acabam por ser atingidas: as contações negativas associadas a sua origem os tornam objeto de contínua suspeita e furiosa rejeição.

A catequese dos novos evangélicos faz-se tremendamente destrutiva: ensaja fazer tabula rasa da memória do povo negro, saquear-lhe o acervo de bens culturais, fazê-lo esquecer sua história. As calúnias empregadas para tanto constituem, por si só, uma violência capaz de causar feridas psicológicas profundas, além de expor suas vítimas a descrédito e injúrias de todo tipo. A demonização de um vasto contingente de homens e mulheres que essa tática covarde expõe ao desrespeito constitui, em si, uma violência, um crime capaz de motivar inúmeros outros. Atenta de muitas formas contra a dignidade humana. Envolve uma campanha que deseduca: promove a miséria moral do fanatismo e motiva o empobrecimento tanto da inteligência como da sensibilidade, suscitando pavores irracionais, difundindo

5 Ver, por exemplo MARIANO, R. (2007). Guerra espiritual: o protagonismo do diabo nos cultos neopentecostais. Debates Do NER, 1(4). <https://doi.org/10.22456/1982-8136.2718>. ALMEIDA, R. de. A Igreja Universal e seus Demônios. São Paulo: Fapesp, 2009.

ódio e suspicácia. Sua retórica obscurantista revive a estupidez da caça às bruxas e preconiza o despropósito de fazer com que a população brasileira alije parte importante de sua bagagem cultural. Reativa o racismo e o torna particularmente agressivo ao revesti-lo com a capa dos tartufos. Estimula a discriminação e a cizânia.

No presente momento, em que, no mundo inteiro, pensadores de diferentes origens e escolas procuram aprofundar a reflexão sobre os direitos humanos, não podem ser esquecidas as contribuições da gente dos terreiros, assim como não se pode deixar de lado a sabedoria dos povos originários deste país. Deixar de lado essa riqueza significa limitar-se. Se não quisermos ficar eternamente presos ao falso universal de proclamações que, na prática, cingiram a humanidade ao mundo dos brancos (menos as mulheres), precisamos ir além do seu humanismo já caduco. Precisamos de um novo humanismo que não seja etnocêntrico, androcêntrico nem mesmo (embora isso pareça contraditório) antropocêntrico: um humanismo capaz de abrir-se para a riqueza essencial do mundo, sem arrogância nem pretensão a fazer de nossa espécie o centro do universo, mas antes entendê-la como uma forma de vida entrelaçada a outras, conforme sucede nas cosmologias negras e indígenas. Para tanto, primeiro será preciso lutar contra a opressão bestial que atinge estas gentes de forma impiedosa. Pois sem elas não há futuro.



MARCO TEÓRICO, CONCEITUAL E HISTÓRICO RELATIVOS ÀS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA NO BRASIL E NA DIÁSPORA

RAMON DEMÉTRIO BARBOSA FERREIRA,¹

RESUMO

O presente artigo vem apresentar a problemática encontrada no racismo, face à inaplicabilidade da Lei 10.639/03, com fatos históricos desde a vinda dos negros escravizados, bem como os resultados para a atualidade decorrentes dessa realidade pretérita, porém, através de uma perspectiva da visão teórica da afrocentricidade. No primeiro momento, há um contexto histórico sobre escravização e conseqüentemente a história da formação da sociedade brasileira. Em um segundo momento, o artigo traz a Constituição Federal de 1988 e demais normas internacionais. E o terceiro momento trata das conseqüências da Lei 10.639/03 para o povo negro o desenvolvimento social do país.

Palavras-chave: Racismo. Ancestralidade. Afrocentricidade. Lei 10.639/03

¹ Advogado. Mestrando em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP - foco do mestrado: Direitos Humanos; Racismo; Ancestralidade; Lei 10.639/2003. Diretor na 3 Comissão de Ação e Integração Social da OAB/PE, subseccional de Olinda/PE. <http://lattes.cnpq.br/5862459817745593>

ABSTRACT

This article presents the problem found in racism, given the inapplicability of Law 10.639/03, with historical facts since the arrival of enslaved blacks, as well as the results for the present day arising from this past reality, however, through a perspective of the Afrocentricity theory. At first, there is a historical context about enslavement and consequently the history of the formation of Brazilian society. In a second moment, the article brings the Federal Constitution of 1988 and other international norms. And the third moment deals with the consequences of Law 10.639/03 for the black people and the social development of the country.

1 - INTRODUÇÃO

Objetivo deste artigo, que teve inspiração ainda no início da graduação de Direito, por volta do segundo semestre de 2016, pela Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP, e que fora objeto de minha monografia, gira em torno de analisar e informar a problemática que engloba o **racismo e a ancestralidade**, resultante da inaplicabilidade da **Lei 10.639/03**, no que diz respeito ao seu descumprimento, mostrando seus reflexos atuais, como a desvalorização do povo negro, bem como a sua cultura, em detrimento da eficácia limitada/ maculada da referida Lei, prejudicando o ensino com qualidade. E, no que se refere aos fatos históricos, salientar, novamente, a **negação aos Direitos Humanos** para com o povo de matriz africana, onde sua raiz, cultura, história, religião e bem-estar que lhes foram negados, através de uma idealização brutal e eurocêntrica de uma civilização para o mundo, encontra-se em estado de alerta ainda em tempos atuais, pondo em pauta a teoria da afrocentricidade encabeçada por Molefi Kete Asante.¹

Este artigo pretende abordar um breve contexto histórico, bem como a conceituação do que é racismo e sua devida origem histórica na humanidade. Trará embasamento jurídico com normas pátrias e internacionais, dos quais o Brasil é signatário. Abordará sobre a importância de uma perspectiva afrocentrada, mostrando que é deveras importante assumir uma linha de raciocínio aonde o negro seja o centro. Todo o exposto abaixo dialoga não apenas com o tema escolhido a ser abordado, bem como dialoga com os temas contidos no item **1.2, alíneas “b” e “c”** do edital **CONAETE-MPT Nº 02/2021**.

¹ Professor e filósofo americano. Ele é uma figura de destaque nas áreas de estudos afro-americanos, estudos africanos e estudos de comunicação. Atualmente é professor do Departamento de Africologia da Temple University, onde fundou o programa de PhD em Estudos Afro-Americanos.

2 - RACISMO E ANCESTRALIDADE

2.1 - BREVE CONTEXTO HISTÓRICO

Desde a vinda dos negros escravizados através da diáspora africana para suprir as necessidades ambiciosas do europeu colonizador, o mundo tomou e vem tomando conhecimento mais aprofundando e começando a entender um pouco mais sobre as diferentes versões sobre o mesmo fato histórico, fazendo nascer a oportunidade de estarmos discutindo a respeito das ideologias que foram criadas, das mentiras que foram perpetuadas e são estudadas nas instituições de ensino até hoje.²

São os pensamentos de natureza capitalista, principalmente com as grandes expansões marítimas,³ que na época ocorriam, objetivando o conhecimento de “terras desconhecidas” – partindo da premissa de que tal desconhecimento era por parte do branco colonizador, que não cogitava a ideia de que existissem civilizações, culturas e povos diferentes nas mais diversas áreas do mundo que fossem melhores e mais progressistas que as suas – que justamente deram início à “apropriação criminosa” de terras a serem “descobertas”, onde falsamente estaria, nos dias atuais, conhecido como a essência, origem do racismo.

Neste sentido, é de bom alvitre trazer à baila, todavia, o pensamento e fatos que CARLOS MOORE (2012) traz em sua obra **Racismo & Sociedade**, trazendo diversos autores que discorrem a respeito do racismo, que ajuda a esclarecer mais sobre o tema em questão, bem como desmistificá-lo.

No decorrer de seu livro, Moore faz menção a outros pesquisadores, autores, e ao ressaltar a obra de Max Weber (2002), **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**, este traz a real necessidade de se propagar o Capitalismo, afirmando que o Ocidente é, na verdade, e dentro de uma visão exclusivamente ocidental, uma individualidade histórica, ou seja, “isso quer dizer que o processo civilizatório no qual ele se constitui historicamente não pode deduzir ou ser deduzido de outros referentes históricos que não o seu próprio...”. Seria uma espécie de “história universal”.⁴

“Para Weber, essa singularidade não é meramente econômica, mas cultural. Ele identifica o racionalismo – racionalidade – como sendo o

² Disponível em <http://www.infoescola.com/historia/historia-moderna/> acesso em 31/01/2022

³ <http://www.infoescola.com/historia/historia-moderna/> acesso em 31/01/2022

⁴ MOORE, Carlos. *Racismo & Sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo*. 2ª edição AMPLIADA – Belo horizonte: Nandyala, 2012. p. 91

fator singularizante. No Ocidente, teriam ocorrido processos racionais que não se repetiram fora dessa área geográfica e que colocaram seus povos, globalmente, numa situação “avantajada” em relação às demais civilizações.”⁵

3-DO RACISMO

Diante do suscito exposto acima, vemos aqui um tema amplo e que ainda demanda muita cautela ao ser estudado, haja vista a sua riqueza de detalhes, acontecimentos e definições no decorrer da história. Basicamente, trazendo a definição etimológica de Racismo, tem-se:

“A palavra racismo tem origem na junção de dois termos: raça e “ismo”, sendo raça a palavra mãe. Racismo = Raça + “ismo”. Raça é o grupo de indivíduos pertencentes a um tronco comum e que apresentam particularidades semelhantes entre os membros da mesma espécie. A palavra raça teve origem no latim, de ratio, que significa espécie. Assim, racismo, não é mais do que uma teoria que afirma a autoridade da raça X em relação às outras raças. Com esta teoria assenta a defesa do direito de dominar ou mesmo reprimir as raças consideradas inferiores. Uma atitude preconceituosa e discriminatória contra indivíduos de certas raças ou etnias, é racismo.”

O racismo, para Carlos Moore, é um verdadeiro desafio para a ciência, no que tange à sua origem e desenvolvimento na História, como mostra sua obra, que por sua vez traz a definição da palavra-mãe do racismo, qual seja “raça”:

“Os avanços da ciência nos últimos cinquenta anos do século XX esclarecem um grave equívoco oriundo do século XIX, que fundamenta o conceito de “raça” na biologia. Raça não é um conceito que possa ser definido segundo critérios biológicos. Porém, **raça existe: ela é uma construção sociopolítica, o que não é o caso do racismo, um fenômeno que antecede sua própria definição**”⁶

Neste mesmo trabalho de Moore (2002), onde faz um estudo aprofundado sobre o racismo, Kabengele Munanga - nascido no antigo Zaire, atual República Democrática do Congo, em 19 de novembro de 1942; Professor de Antropologia da Universidade

⁵ MOORE, Carlos. *Racismo & Sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo*. 2ª edição AMPLIADA – Belo horizonte: Nandyala, 2012. p. 92

⁶ <http://euodeiooracismo.blogspot.com.br/2011/03/origem-da-palavra-racismo.html>. acesso em 01/12/2021

⁷ MOORE, Carlos. *Racismo & Sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo*. 2ª edição AMPLIADA – Belo horizonte: Nandyala, 2012. p. 31

⁸ MOORE, Carlos. *Racismo & Sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo*. 2ª edição AMPLIADA – Belo horizonte: Nandyala, 2012. p. 31

de São Paulo, -de forma clara e sucinta resume em seu prefácio, que o racismo, de fato, está baseado no **fenótipo** (concentração de melanina e traços morfológicos, e fato também bem exposto no decorrer de toda a obra), **não se estruturando, portanto, no conceito biológico de raça**, muito menos a partir da escravização dos africanos.⁹ Indo ainda mais além, Moore recua para épocas retrógradas para explicar a verdadeira origem do racismo, apoiado na tese de Gervásio Fournier- González,¹¹ e Cheikh Anta Diop,¹² onde a hipótese mais plausível seria a de que “teria ocorrido, em épocas longínquas, graves conflitos entre povos melanodérmicos (negros) e leucodérmicos (brancos) nas regiões onde eles viveram.”¹³

Ainda, MOORE (2012, p. 14) mostra-se preocupado com a trivialização e banalização do racismo,¹⁴ algo também tão atual quando a pauta abarca tal modalidade de discussão, como mostra o trecho que se segue:

“[...] existe uma tendência crescente para trivializar o racismo, seja relegando-o à esfera puramente de relações interpessoais, seja reduzindo-o ao plano de meros preconceitos que “todo mundo tem”.”

Para enfrentar tamanha inércia estatal em combater o racismo, surgem as ações afirmativas que, ao perceberem que há um grupo “historicamente marginalizados, para que lhes sejam concedidas condições equidistantes aos privilegiados da exclusão”¹⁵, fomentam a sociedade, através de seu direito de expressar-se publicamente, de que há uma situação emergencial precisando de atenção, discussão e solução.

Nesta mesma linha de raciocínio, Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, que foi conselheira no **PROCESSO N.º: 23001.000215/2002-96, PARECER N.º: CNE/CP 003/2004** do Ministério da Educação – Conselho Nacional de Educação, onde tal projeto “visa a atender os propósitos expressos na Indicação CNE/CP 6/2002, bem como regulamentar a alteração trazida à Lei 9394/96 de Diretrizes e

9 <http://www.museudapessoa.net/pt/conteudo/pessoa/kabengelemunanga-16796>

10 MOORE, Carlos. Racismo & Sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo. 2ª edição AMPLIADA – Belo horizonte: Nandyala, 2012. p. 14

11 MOORE, Carlos. Racismo & Sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo. 2ª edição AMPLIADA – Belo horizonte: Nandyala, 2012. p. 32

12 MOORE, Carlos. Racismo & Sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo. 2ª edição AMPLIADA – Belo horizonte: Nandyala, 2012. p. 118

13 MOORE, Carlos. Racismo & Sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo. 2ª edição AMPLIADA – Belo horizonte: Nandyala, 2012. p. 15

14 MOORE, Carlos. Racismo & Sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo. 2ª edição AMPLIADA – Belo horizonte: Nandyala, 2012. p. 23

15 SANTOS, João Paulo de Farias. Ações afirmativas e Igualdade Racial: a contribuição do direito na construção de um Brasil diverso – EDIÇÕES LOYOLA, São Paulo, Brasil, 2005. p. 46

Bases da Educação Nacional, pela Lei 10.639/2000, que estabelece a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana na Educação Básica” (Resolução nº 1, de 17 de junho de 2004 – M.E.), nos mostra que: A referida determinação da Lei de Diretrizes e Bases da Educação visa, educar a todos os brasileiros e brasileiras para que conheçam, respeitem e valorizem uma das raízes fundadoras de sua cultura e nacionalidade, a africana. O que precisa ser mudada não é a imagem dos negros, mas a imagem negativa que a sociedade criou e fomenta como se fosse própria deles. Uma imagem que muitos brasileiros, que pretendem manter privilégios e direitos para si próprios e seus grupos originários, cultivam, tentando fazer com que todos partilhem do ideal de fazer do Brasil uma nação monocultural, de raiz predominantemente europeia. Os sistemas de ensino e as escolas de diferentes níveis da educação – infantil ao superior – são espaços necessários e competentes para combater o racismo e discriminações, assegurando, conforme consta do Parecer CNE/CP3/2004, “o direito à igualdade de condições de vida e cidadania”, assim como garantindo “igual direito às histórias e culturas que compõem a nação brasileira, além do direito de acesso à diferentes fontes da cultura nacional a todos os brasileiros”.

Neste viés, convido o artigo 5º, inciso XLII, da Constituição Federal da República Federativa do Brasil, para bailar e fomentar nossa discussão, trazendo o devido respaldo constitucional para o enfretamento ao racismo, bem como a garantia de que este não ocorra (porém não parece ser o suficiente na prática):

“**Art. 5º** Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:”

[...]

“**XLII** - a prática do racismo constitui crime inafiançável e imprescritível, sujeito à pena de reclusão, nos termos da lei;”

“Você não pode enfiar uma faca de nove polegadas nas costas de uma pessoa, puxar seis polegadas para fora, e chamar isso de progresso! – Malcom X”.¹⁶ Não se pode querer achar que o pensamento idealizado por Gilberto Freyre, através de uma construção ideológica e política da “democracia racial”, que o Brasil seria o paraíso das três raças (índio, negro e o branco), seja a realidade a ser propagada. Observa-se que desde a construção do país, através da escravidão, nos anos

16 <http://www.cartacapital.com.br/sociedade/201co-brasil-e-um-pais-estruturalmente-racista201d5046.html> acesso em 09/10/2016

30, o Brasil vem sendo “um país cultural e estruturalmente racista”:¹⁷
“Esse pensamento, que sugere a miscigenação tranquila e fraterna entre brancos, negros e índios, na verdade serve até hoje para cimentar a opressão racial, uma das bases fundamentais para a manutenção das desigualdades sociais no Brasil” - **Douglas Belchior**, 34, expoente do movimento negro paulistano.

O racismo estrutural e institucional, apoiado pelo Estado, **seja por sua iniciativa ou negligência**, traz desesperança e dúvidas, pois a própria Carta Magna brasileira sendo imperiosamente a favor da liberdade de expressão, do direito de ir e vir, do direito de escolha de religião e demais direitos sensíveis, inclusive o de ser negro (aqui faço alusão à toda complexidade e liturgias advindas de solo africano e que sabidamente compõem, em sua maioria esmagadora, a cultura brasileira), independentemente de qualquer critério separatista, sabendo que isso não deveria ser um fator discriminatório ou que diminua seu valor como ser humano, observando o **princípio da dignidade**, podem cair por terra devido ao racismo institucionalizado/ sistêmico construído ao longo do tempo.

Novamente trazendo respaldos jurídicos, convindo o **Decreto nº 65.810**, de 8 de dezembro de 1969, que promulga a Convenção Internacional sobre a Eliminação de todas as

Formas de Discriminação Racial, onde temos:

“ Artigo I

1. Nesta Convenção, a expressão

“discriminação racial” significará qualquer distinção, exclusão restrição ou preferência baseadas em raça, cor, descendência ou origem nacional ou étnica que tem por objetivo ou efeito anular ou restringir o reconhecimento, gozo ou exercício num mesmo plano, (em igualdade de condição), de direitos humanos e liberdades fundamentais no domínio político econômico, social, cultural ou em qualquer outro domínio de vida pública.”

No artigo 1º da Magna Carta de 1988,¹⁸ que trata, em seu Título I, dos Princípios Fundamentais, verifica-se que a República Federativa do Brasil se compromete, em seu inciso III, com a dignidade da pessoa humana – princípio que amplamente é discutido como base dos direitos humanos:

¹⁷ <http://www.cartacapital.com.br/sociedade/201co-brasil-e-um-pais-estruturalmente-racista201d5046.html> acesso em 09/10/2016

¹⁸ <http://www.jusbrasil.com.br/topicos/10641860/artigo-1-da-constituicao-federal-de-1988> acesso em 09/10/2016

“**Art. 1º:** A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado Democrático de Direito e tem como fundamentos:”

[...] “ **III** - a dignidade da pessoa humana;

“A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão,¹⁹ proclamada pela Organização das Nações Unidas de 1948, traz em seu artigo 1º o seguinte: “Todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos”, concluímos que, segundo esse documento, os titulares dos direitos fundamentais são “todos os homens”.²⁰

Presta esclarecer que “todos os homens” referido acima, diz respeito a todo e qualquer ser humano, portanto, inclui-se a mulher. A intenção, equivocada por sinal, seria a de englobar todo e qualquer ser humano.

“O Brasil não pode ser chamado de democracia racial, mas é caracterizado por um “racismo institucional, em que hierarquias raciais são culturalmente aceitas”, segundo estudo publicado no dia 4 de setembro e que deverá ser aprovado pelo Conselho de Direitos Humanos da ONU no dia 23 de setembro.”²¹

Porém, como é bom salientar uma pequena atualidade, principalmente face à pandemia instalada pelo COVID-19 no Brasil, eis um exemplo:

“**Desigualdade entre negros e não negros se aprofunda durante a pandemia** entre o 1º e o 2º trimestre de 2020, segundo dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (Pnad Contínua), realizada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), 8,9 milhões de homens e mulheres saíram da força de trabalho – perderam empregos ou deixaram de procurar colocação por acreditarem não ser possível conseguir vaga no mercado de trabalho. Desse total, 6,4 milhões eram negros ou negras e 2,5 milhões, trabalhadores e trabalhadoras não negros.”²²

4 - DA ANCESTRALIDADE

Desde logo, é preciso fazer a seguinte afirmação: **a ancestralidade é o ponto nevrálgico da sobrevivência do povo negro até os dias atuais**, bem como é o ponto mais importante que sustenta a fé, a

¹⁹ <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-antigos-à-criação-da-Sociedade-dasNações-até-1919/declaracao-de-direitos-do-homem-e-do-cidadao-1789.html> acesso em 09/10/2016

²⁰ http://www.ambito-juridico.com.br/site/index.php?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=7830 acesso em 09/10/2016

²¹ <http://g1.globo.com/mundo/noticia/2014/09/relatorio-apresentado-na-onu-diz-que-brasil-temracismo-institucional.html> acesso em 10/10/2016

²² <https://www.dieese.org.br/boletimespecial/2021/conscienciaNegra.html>

força e a contribui para a resistência e luta do povo negro atualmente. Foi através da ancestralidade, através do culto aos seus Deuses, que os negros africanos escravizados buscavam forças e renovavam as esperanças para que pudessem continuar a viver um dia de cada, almejando a tão sonhada liberdade. Com o pouco tempo que sobrava para o descanso, após um longo dia de dor, trabalho árduo e sofrimento, os negros alegravam-se e reafirmavam sua fé cantando e dançando para seus ancestrais maiores [orixás – partindo do pressuposto da cosmogonia Yorubá].²³

“Entre os séculos XVI e XIX,²⁴ o Brasil recebeu aproximadamente cinco milhões de africanos e africanas na condição de homens e mulheres escravizados. Eles trouxeram para o país mais que sua força de trabalho, trouxeram tecnologias agrícolas e de mineração, suas culturas, saberes, tradições e valores civilizatórios.

[...] Três grandes matrizes culturais – Yorùbá, Bantu e Ewé Fon – conseguiram reservar muito de suas cosmovisões e saberes tornando-os marcas indelévels na história e no modo de ser e viver brasileiros. Essas matrizes culturais se re-elaboraram dando origem a

Segundo Abiola Akandé Yayi, em seu ebook sobre **“Ancestralidade Africana e o Mundo Contemporâneo - parte I”**, ainda de forma introdutória, ele nos conta que “se fôssemos árvores, nossa ancestralidade seriam nossas raízes” (origem, que nos fortalece e nos alimenta a alma, o corpo, a mente, etc.). Assim podemos entender que somos todos unidos pelas raízes da ancestralidade.

5 - DOS PACTOS E TRATADOS INTERNACIONAIS SOBRE RACISMO

5.1 - Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão de 1789:

“A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão foi anunciada ao público em 26 de agosto de 1789, na França. “Ela está intimamente relacionada com a Revolução Francesa. Para ter uma ideia da importância que os revolucionários atribuíam ao tema dos direitos, basta constatar que os deputados passaram cerca de 10 dias reunidos na Assembléia Nacional francesa debatendo os artigos que compõem o texto da declaração. Isso com o país ainda a ferro e a fogo após a tomada da Bastilha em 14 de julho do mesmo ano”, explica o professor Bruno Konder Comparato, professor no Departamento de Ciências Políticas da Universidade de São Paulo (USP) e da Universidade da

23 ZISMAN, Chaia. O espelho. – Rio de Janeiro: 7Letras, 2006. p. 190

24 <http://www.seppir.gov.br/comunidades-tradicionais/comunidades-tradicionais-de-matriz-africana> acesso em 10/10/2016

Cidadania Zumbi dos Palmares.”²⁵

Foi fundamentalmente importante nascer tal declaração, “pois serviu de base para que outras pudessem surgir”²⁶, objetivando sempre um progresso social e jurídico, pois as nações que se comprometem, que são signatárias, tem o dever de cumprir tudo o que estiver escrito. A exemplo da influência, a Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH) de 1948 tem, em seu primeiro artigo, o mesmo teor da Declaração dos Direitos dos Homens (DDH):

“Artigo 1º de ambas as Declarações: Os homens nascem e são livres e iguais em direitos. As distinções sociais só podem fundar-se na utilidade comum.”²⁷

5.2 - DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS (DUDH) DE 1948:

“A Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH) é um documento marco na história dos direitos humanos. Elaborada por representantes de diferentes origens jurídicas e culturais de todas as regiões do mundo, a Declaração foi proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em Paris, em 10 de dezembro de 1948, através da é um documento marco na história dos direitos humanos. Elaborada por representantes de diferentes origens jurídicas e culturais de todas as regiões do mundo, a Declaração foi proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em Paris, em 10 de dezembro de 1948, através da Resolução 217 A (III) da Assembleia Geral como uma norma comum a ser alcançada por todos os povos e nações. Ela estabelece, pela primeira vez, a proteção universal dos direitos humanos. como uma norma comum a ser alcançada por todos os povos e nações. Ela estabelece, pela primeira vez, a proteção universal dos direitos humanos.”²⁸

A DUDH, teve e tem um papel importante de valor internacional, no que se refere à proteção do indivíduo em toda a sua completude de direitos, dignidade e humanidade, inclusive no que diz respeito ao critério racial:

“Todo ser humano tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidos nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie, seja de **raça, cor, sexo, idioma, religião**, opinião

25 <http://novaescola.org.br/conteudo/320/como-surgiu-a-declaracao-dos-direitos-do-homem-e-docidadao> acesso em 12/10/2016

26 <http://novaescola.org.br/conteudo/320/como-surgiu-a-declaracao-dos-direitos-do-homem-e-docidadao> acesso em 12/10/2016

27 <http://novaescola.org.br/conteudo/320/como-surgiu-a-declaracao-dos-direitos-do-homem-e-docidadao> acesso em 12/10/2016

28 <http://www.dudh.org.br/declaracao/> acesso em 12/10/2016

política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição.”²⁹

A DUDH, “em conjunto com o Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos e seus dois Protocolos Opcionais e com o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais e seu Protocolo Opcional,”³⁰ formam a conhecida Carta Internacional dos Direitos

Humanos. A presente Carta, tem como objetivo trazer situações mais específicas que possam assegurar o direito do ser humano, seja em âmbito político, social, religioso, econômico, enfim. Inclusive, afirmando que ninguém será privado de tais direitos pelo critério da cor, raça e religião novamente encontra-se em desconformidade com a realidade. Primeiro, com o fato de o negro ainda sofrer forte agressão: “O perfil das denúncias de violações de direitos das crianças e adolescentes, por exemplo, é de 57,5% de meninas e meninos pretos e pardos”.³¹

“O racismo é sistêmico, afeta de diversas formas o indivíduo, viola os seus direitos humanos, em todas as dimensões da sua vida. Há um processo de agravamento da violência quando você verifica o recorte raça/cor.”- Ronaldo Barros, secretário de Políticas de Promoção da Igualdade Racial”³²

Segundo, pelo fato de que o negro tem um papel mínimo no que diz respeito ao desenvolvimento social e econômico no país. Talvez pela falta de interesse estatal, ou simplesmente, segundo os dados, pelo racismo, como mostra a pesquisa do dia 04 de dezembro de 2015, divulgada pelo IBGE, onde a quantidade de negros ricos neste país ainda escancara a face do preconceito e do racismo:

“A população que se identifica como preta ou parda cresceu entre a parcela 1% mais rica da população brasileira. Mesmo assim, segundo dados divulgados hoje (4) pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), na Síntese de Indicadores Sociais, eles representam apenas 17,4% do total da parcela mais rica do país. Mais de 79% são de pessoas brancas. Em 2004, havia 12,4% de negros e 85,7% de brancos nesse grupo, que é formado por pessoas que moram em domicílios cuja renda média é de R\$ 11,6 mil por habitante. Por outro lado, a população que forma o grupo 10% mais pobre, com renda

29 <http://www.dudh.org.br/wp-content/uploads/2014/12/dudh.pdf> acesso em 12/10/2016

30 <http://www.dudh.org.br/declaracao/> acesso em 12/10/2016

31 <http://www.ebc.com.br/cidadania/2016/01/negros-sao-maiores-vitimas-das-denuncias-de-violacoesde-direitos-humanos> acesso em 13/10/2016

32 <http://www.ebc.com.br/cidadania/2016/01/negros-sao-maiores-vitimas-das-denuncias-de-violacoesde-direitos-humanos> acesso em 13/10/2016

média de R\$ 130 por pessoa na família, continua majoritariamente negra. O percentual aumentou nos últimos 10 anos. Em 2004, 73,2% dos mais pobres eram negros, patamar que aumentou para 76% em 2014. Esse número indica que três em cada quatro pessoas é negra entre os 10% mais pobres do país.³³

Bem é sabido que o crime de racismo, e porque não mencionar a intolerância religiosa e qualquer discriminação baseada na cultura africana e afro-brasileira, ferem a honra e a dignidade de um povo, bem como toda a história destes que por muito lutaram para serem reconhecidos como seres humanos, e não como seres que estão aquém da civilização. Destarte, presta garantir também a proteção a estes direitos. Desta forma, a presente convenção, em seu artigo 11, inciso 1, garante a proteção a honra e a dignidade de todo indivíduo. Eis o referido artigo:

“Artigo 11. Proteção da honra e da dignidade

Toda pessoa tem direito ao respeito de sua honra e ao reconhecimento de sua dignidade.”³⁴

Adiante, no artigo 12, verifica-se a “Liberdade de consciência e de Religião”, reforçando a ideia protetiva da escolha (livre arbítrio), manifestada pela vontade (animus), coibindo qualquer forma de obstaculizar os que escolhem sua religião, bem como de professar e divulgar sua crença. Sobre liberdade, portanto, ao povo de matriz africana, de exercer sua fé, de ser livre para com a sua crença, devendo o Estado garantir a proteção e o exercício de destes direitos:

“ Artigo 12. Liberdade de consciência e de religião

1. Toda pessoa tem direito à liberdade de consciência e de religião. Esse direito implica a liberdade de conservar sua religião ou suas crenças, ou de mudar de religião ou de crenças, bem como a liberdade de professar e divulgar sua religião ou suas crenças, individual ou coletivamente, tanto em público como em privado.

2. Ninguém pode ser objeto de medidas restritivas que possam limitar sua liberdade de conservar sua religião ou suas crenças, ou de mudar de religião ou de crenças.

3. A liberdade de manifestar a própria religião e as próprias crenças está sujeita unicamente às limitações prescritas pela lei e que sejam

33 <http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2015-12/negros-aumentam-participacao-entre-os-1-mais-ricos-no-brasil> acesso em 13/10/2016

34 <http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2015-12/negros-aumentam-participacao-entre-os-1-mais-ricos-no-brasil> acesso em 13/10/2016

necessárias para proteger a segurança, a ordem, a saúde ou a moral pública ou os direitos ou liberdades das demais pessoas.

4. Os pais, e quando for o caso os tutores, têm direito a que seus filhos ou pupilos recebam a educação religiosa e moral que esteja acorde com suas próprias convicções.”³⁵

5.3 – Declaração de Durban de 2001 – Combate ao Racismo, Discriminação racial, Xenofobia e Intolerância Correlata:

Na Época do Apartheid³⁶, a Assembleia Geral da ONU decidiu realizar a “III Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e a Intolerância Correlata”³⁷, a fim de eliminar tais mazelas, prevenindo-se então tensões raciais, étnicas e de outra natureza. O Brasil, desde os preparativos para tal Conferência, sempre se manifestou a favor e procurou de todas as formas fazer-se presente de modo bastante relevante.³⁸

“A III Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata, doravante denominada Conferência de Durban, partiu da constatação de que o racismo é uma realidade em todas as sociedades e que constitui grave ameaça para a segurança e a estabilidade dos países. Enfrentar tal realidade, por conseguinte, conduz a examinar causas históricas, socioeconômicas e culturais do racismo. Daí a inscrição da escravidão e do tráfico negreiro na agenda da Conferência, pois tais crimes eram justificados devido à raça das vítimas.

O termo **afrodescendente** torna-se linguagem consagrada nas Nações Unidas e designa um grupo específico de vítimas de racismo e discriminação; reconhecimento da urgência de implementação de políticas públicas para a eliminação das desvantagens sociais; recomendação aos Estados e aos organismos internacionais, entre outras medidas, que elaborem programas destinados aos afrodescendentes e destinem recursos adicionais a sistemas de saúde, educação, habitação, eletricidade, água potável e medidas de controle do meio ambiente; promoção da igualdade de oportunidades no emprego; ação afirmativa para os afrodescendentes.”³⁹

E sobre o cerne de estudar e saber a origem histórica de tudo o que

35 https://www.cidh.oas.org/basicos/portugues/c.convencao_america.htm acesso em 13/10/2016

36 <http://www.infoescola.com/historia/apartheid/> acesso em 31/01/2022

37 SILVA, Sílvio José Albuquerque e. As Nações Unidas e a luta internacional contra o racismo – Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2011. p. 36

38 SILVA, Sílvio José Albuquerque e. As Nações Unidas e a luta internacional contra o racismo – Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2011. p. 110

39 http://www.unfpa.org.br/Arquivos/declaracao_durban.pdf acesso em 13/10/2016

conhecemos e não conhecemos sobre a cultura africana em solo brasileiro, há que se montar uma linha de raciocínio **afrocêntrico**, nos aproximando da visão teórica criada por Molefi Kete Asante (**Afrocentricidade**), onde o africano (inclusive analisando a diáspora e as consequências seculares até os dias atuais) seria o centro, o autor e regente de sua própria história, inclusive no Brasil.

A ideia afrocêntrica refere-se essencialmente à proposta epistemológica do lugar. Tendo sido os africanos deslocados em termos culturais, psicológicos, econômicos e históricos, é importante que qualquer avaliação de suas condições em qualquer país seja feita com base em uma localização centrada na África e sua diáspora (Asante, 1988).

AFROCENTRICIDADE:

Tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos. É uma questão e localização precisamente porque os africanos vêm atuando na margem da experiência eurocêntrica. (Asante, 1988).

Faz-se necessário que haja a devida efetividade, à luz da norma legal categorizada pela Lei 10.639/03. Onde a eficácia, como define o professor Miguel Reale (2002, p. 112)⁴⁰, é a “[...] aplicação ou execução de norma jurídica, ou por outras palavras, é a regra jurídica enquanto momento da conduta humana.”, condicionada, por sua vez, ao seio de uma coletividade, onde no caso de não cumprimento da norma, esta possui apenas validade formal, não se tratando de uma “[...] eficácia espontânea.”⁴¹ Portanto, sendo algo que deve ser incorporado ao meio social, a Lei acima mencionada ainda encontra muita resistência, causando consequências danosas tanto para quem agride, quanto para quem é agredido. A Lei deve ser “[...] formalmente válida e socialmente eficaz.”⁴²

CONCLUSÃO

O presente artigo, ainda que de forma sucinta, artigo teve como objetivo analisar a problemática da sociedade brasileira no que diz respeito ao descumprimento da Lei 10.639/03, mostrando seus reflexos atuais, como a desvalorização do povo negro, bem como

40 REALE, Miguel. Lições Preliminares de Direito. – 27. Ed. – São Paulo: Saraiva, 2002. p. 112

41 REALE, Miguel. Lições Preliminares de Direito. – 27. Ed. – São Paulo: Saraiva, 2002. p. 112

42 REALE, Miguel. Lições Preliminares de Direito. – 27. Ed. – São Paulo: Saraiva, 2002. p. 112

a sua cultura, em detrimento da eficácia limitada da referida Lei, prejudicando o ensino com qualidade.

Trouxe normas internacionais, quais sejam os pactos e tratados no qual o Brasil faz parte, e que serviram não apenas para provar que o Estado brasileiro possui obrigações para com o enfrentamento ao racismo, mas também como base para a Constituição Federal de 1988, onde na Carta Magna há uma reparação histórica, tentando afastar as atrocidades do período de escravidão no Brasil, quando determina que racismo é crime, inafiançável e imprescritível.

Por fim, apontou a riqueza que é a cultura brasileira, a partir do momento em que a cultura africana foi se instalando e construindo esta nação, ao adaptar-se com a realidade que aqui havia, mesmo de que forma forçada através do processo de escravização. Cultura esta, diga-se de passagem, que precisa de uma atenção no campo da educação, principalmente nos moldes da Lei 10.639/03, efetivando-a na prática, mas de uma perspectiva afrocentrada, aonde o negro, em seu lugar de fala, seja a origem e a referência de sua própria história, que também faz parte em muito da própria História do Brasil.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

<http://www.infoescola.com/historia/historia-moderna/> acesso em 31/01/2022 <http://www.infoescola.com/historia/historia-moderna/> acesso em 31/01/2022

MOORE, Carlos. *Racismo & Sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo*. 2ª edição AMPLIADA – Belo horizonte: Nandyala, 2012.

<http://euodeiooracismo.blogspot.com.br/2011/03/origem-da-palavra-racismo.html>. acesso em 01/12/2021

SANTOS, João Paulo de Farias. *Ações afirmativas e Igualdade Racial: a contribuição do direito na construção de um Brasil diverso* – EDIÇÕES LOYOLA, São Paulo, Brasil, 2005

<http://www.cartacapital.com.br/sociedade/201co-brasil-e-um-pais-estruturalmente-racista201d-5046.html> acesso em 09/10/2016

<http://www.jusbrasil.com.br/topicos/10641860/artigo-1-da-constituicao-federal-de-1988> acesso em 09/10/2016

https://www.cidh.oas.org/basicos/portugues/c.convencao_america.htm acesso em 13/10/2016

<http://www.infoescola.com/historia/apartheid/> acesso em

31/01/2022

SILVA, Silvio José Albuquerque e. *As Nações Unidas e a luta internacional contra o racismo*

– Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2011

http://www.defensoria.sp.gov.br/dpesp/repositorio/39/Direitos_humanos_e_as_praticas_de_racismo.pdf acesso em 13/10/2016

http://www.unfpa.org.br/Arquivos/declaracao_durban.pdf acesso em 13/10/2016

<http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-antecedentes-a-criacao-da-Sociedade-das-Nacoes-ate-1919/declaracao-de-direitos-do-homem-e-do-cidadao-1789.html> acesso em 09/10/2016

http://www.ambito-juridico.com.br/site/index.php?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=7830 acesso em 09/10/2016

<http://g1.globo.com/mundo/noticia/2014/09/relatorio-apresentado-na-onu-diz-que-brasil-tem-racismo-institucional.html> acesso em 10/10/2016

1 <https://www.dieese.org.br/boletimespecial/2021/conscienciaNegra.html> ZISMAN, Chaia. *O espelho*. – Rio de Janeiro: 7Letras, 2006

<http://www.seppir.gov.br/comunidades-tradicionais/comunidades-tradicionais-de-matriz-africana> acesso em 10/10/2016

<http://novaescola.org.br/conteudo/320/como-surgiu-a-declaracao-dos-direitos-do-homem-e-do-cidadao> acesso em 12/10/2016

<http://www.dudh.org.br/declaracao/> acesso em 12/10/2016

<http://www.ebc.com.br/cidadania/2016/01/negros-sao-maiores-vitimas-das-denuncias-de-violacoes-de-direitos-humanos> acesso em 13/10/2016

<http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2015-12/negros-aumentam-participacao-entre-os-1-mais-ricos-no-brasil> acesso em 13/10/2016

REALE, Miguel. *Lições Preliminares de Direito*. – 27. Ed. – São Paulo: Saraiva, 2002

O INSTRUMENTO DA CONVENÇÃO 169 DA OIT COMO RECONHECIMENTO DA CATEGORIA JURÍDICA DAS POPULAÇÕES TRADICIONAIS DE TERREIRO NO CONTEXTO PÓS-COLONIAL

RENATA VIEIRA MEDA¹, E CARLA SENDON AMEJEIRAS VELOSO²

RESUMO:

Os povos tradicionais protagonizam o quadro de reconhecimento como categoria jurídica internalizada na Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, com novos contornos, diferentes do monopólio estatal. Coube demonstrar a importância de se reconhecer as comunidades de terreiro como populações tradicionais, tendo em vista a pluralidade que culturalizou a Constituição, internalizando os artigos 215 e 216 que dispõem sobre o direito à cultura, bem como o reconhecimento direito interno dos povos tradicionais de terreiro.

Palavras-chave: populações tradicionais de terreiro; direitos culturais; pluralismo jurídico, Constituição Federal de 1988; Convenção 169 da OIT.

1 Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Direitos, Instituições e Negócios (PPGDIN) da Universidade Federal Fluminense – UFF. Mestra em Direito Negocial pela Universidade Estadual de Londrina – UEL Especialista em Direito Público pela Universidade Anhanguera - Uniderp - Rede de Ensino LFG (2011). Graduada em Direito pela Universidade Norte do Paraná - UNOPAR (2006). Advogada. Professora universitária pela Universidade Veiga de Almeida – UVA. Endereço eletrônico: renatameda@hotmail.com;

2 Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Direitos da Universidade Veiga de Almeida – UVA. Mestre em Direito pela Universidade Católica de Petrópolis. Professora universitária pela Universidade Veiga de Almeida – UVA. Endereço eletrônico: carlaamejeiras@gmail.com;

INTRODUÇÃO

Com a perspectiva de contribuir em torno do reconhecimento dos direitos às populações tradicionais de terreiro, é que se considera importante enfrentar a discussão acerca da efetividade no campo dos direitos sociais.

Nesse sentido, coloca-se como essencial à discussão o papel do Estado sobre os processos de reconhecimento às populações que tradicionalmente mantêm práticas religiosas de matriz africana portadores de referência à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira. A discussão referida relaciona-se a temas recorrentes de colonização e discriminação no contexto pós-colonial, relacionados aos direitos relacionados aos povos de terreiro.

O Capítulo 1 – traz uma abordagem sobre a definição jurídica de populações tradicionais, a partir de referências legislativas e doutrinárias, que servem como compreensão

para o reconhecimento de populações tradicionais de terreiro.

O Capítulo 2 - traz a ideia da constituição da prática religiosa de matriz afro-brasileira, matriz indígena, matriz afro-indígena, como patrimônio cultural brasileiro que enseja a garantia pelo Estado dos direitos culturais que assumindo multiformas, alcança a proteção de direitos às populações tradicionais de terreiro.

Capítulo 3 – aborda o instrumento da Convenção 169 da OIT para a ampliação de novos direitos reconhecidos ao conteúdo jurídico não-hegemônico, de acesso diferenciado aos direitos humanos. Numa perspectiva de eficácia dos direitos sociais às populações tradicionais de terreiro, analisa-se os processos históricos, os movimentos sociais e a ordem jurídica, reconhecidas na onda que culturalizou a Constituição Federal de 1988.

O artigo foi fundamentado no método hipotético-indutivo, utilizando-se do método hermenêutico jurídico, por meio de premissas gerais jurídicas que estruturaram o objeto da culturalização da Constituição como uma premissa indutiva para delimitar o conceito jurídico de populações tradicionais de terreiro.

Por fim, a título de Considerações finais, abordou-se algumas exposições a respeito da pesquisa.

1. O reconhecimento do conceito jurídico de populações tradicionais

Previamente a concepção atual da Lei que instituiu o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza - SNUC, não estava pre-

visto que as unidades de conservação devem representar amostras significativas de diferentes populações, habitats e ecossistemas do território nacional e das águas jurisdicionais, logo, a Lei nº 9.985/2000 estabeleceu novos paradigmas no tratamento jurídico da relação do homem com a natureza, articulando orientações entre a biodiversidade e a sociodiversidade.

As diretrizes do SNUC não dispõem somente acerca da criação de um conjunto de unidades de conservação, mas também pela conservação da sociodiversidade elencada no inciso X do artigo 5º do dispositivo como garantia “às populações tradicionais cuja subsistência dependa da utilização de recursos naturais existentes no interior das unidades de conservação meios de subsistência alternativos ou a justa indenização pelos recursos perdidos”.

O inciso XV¹ do artigo 2º da Lei nº 9.985/2000 que definia o termo ‘populações tradicionais’ foi vetado pelo Poder Executivo pela justificativa da Mensagem nº 967, de 18 de julho de 2000, enviada pelo Presidente da República ao Presidente do Congresso Nacional, mediante seu conteúdo ser tão abrangente que caberia toda a população do Brasil, conforme exposto por Juliana Santilli (2005, p. 83):

O conteúdo da disposição é tão abrangente que nela, com pouco esforço de imaginação, caberia toda a população do Brasil. De fato, determinados grupos humanos, apenas por habitarem continuamente em um mesmo ecossistema, não podem ser definidos como população tradicional, para os fins do Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza. O conceito de ecossistema não se presta para delimitar espaços para a concessão de benefícios, assim como o número de gerações não deve ser considerado para definir se a população é tradicional ou não, haja vista não trazer consigo, necessariamente, a noção de tempo de permanência em determinado local, caso contrário, o conceito de populações tradicionais se ampliaria de tal forma que alcançaria, praticamente, toda a população rural de baixa renda, impossibilitando a proteção especial que se pretende dar às populações verdadeiramente tradicionais.

Os socioambientalistas, os representantes de comunidades tradicionais, defenderam o veto presidencial no que diz respeito ao conceito de população tradicional por entendê-lo demasiadamente restrito, por exigência de permanência na área, conforme apontam Marcia Di-

¹ Era esta a definição de populações tradicionais conferida pelo referido dispositivo: “grupos humanos culturalmente diferenciados, vivendo há, no mínimo, três gerações em determinado ecossistema, historicamente reproduzindo seu modo de vida, em estreita dependência do meio natural para sua subsistência e utilizando os recursos de forma sustentável”.

eguez Leuzinger e Sandra Cureau (2008, p. 123):

[...] os socioambientalistas e os representantes de comunidades tradicionais, como os seringueiros, não estavam satisfeitos com o conceito apresentado pelo Projeto, por entendê-lo demasiadamente restritivo, em virtude do caráter temporal de permanência na área, fixado em três gerações.

Não obstante, a Lei nº 9.985/2000 continuou utilizando as bases do conceito populações tradicionais insertas do dispositivo vetado, exceto no que se refere ao tempo de permanência no local, neste sentido, ratificam Leuzinger e Cureau (2008, p. 125) ao apontarem que o inciso II, artigo 3º da Lei nº 11.428 de 22 de dezembro de 2006², define população tradicional como sendo aquela que vive “em estreita relação com o ambiente natural, dependendo de seus recursos naturais para a sua reprodução sociocultural, por meio de atividades de baixo impacto ambiental”, logo, se verifica a mera reprodução do artigo 2º, inciso XV da Lei do SNUC que fora vetado, somente retirado o tempo de permanência da população tradicional no local.

Como característica das populações tradicionais, tem-se a importância do território, a relevância do papel das populações desempenhado na conservação da biodiversidade, a partir dos conhecimentos tradicionais desenvolvidos e processos produtivos marcados pela economia de subsistência, aos que foram redigidos e publicados pelo Decreto federal nº 6.040 de 7 de fevereiro de 2007 que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, estabelecendo a definição destes povos:

Art. 3º Para os fins deste Decreto e do seu Anexo compreende-se por: I - Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.

O conceito de populações tradicionais estabelecidos no Decreto referido produz ampla interpretação e nas palavras de Leuzinger e Cureau (2008, p. 125) podendo “conduzir a sérios desvios na Política do Meio Ambiente, na medida em que grupos que praticam atividades degradadoras, como, por exemplo, os garimpeiros, podem vir a ser considerados tradicionais, face às limitadas exigências contidas no instrumento normativo”.

² Lei nº 11.428 de 22 de dezembro de 2006 dispõe sobre a utilização e proteção da vegetação nativa do Bioma Mata Atlântica e dá outras providências.

Neste caráter de se definir ‘população tradicional’, esta expressão pode ser verificada como sinônimo do termo “comunidade local” prevista no artigo 7º, inciso III da Medida Provisória nº 2.186-16 de 23 de agosto de 2001 que dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético e a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado:

Art. 7º Além dos conceitos e das definições constantes da Convenção sobre Diversidade Biológica, considera-se para os fins desta Medida Provisória:

III - comunidade local: grupo humano, incluindo remanescentes de comunidades de quilombos, distinto por suas condições culturais, que se organiza, tradicionalmente, por gerações sucessivas e costumes próprios, e que conserva suas instituições sociais e econômicas;

Outrossim, no plano internacional, verifica-se na Convenção sobre Diversidade Biológica, ratificada pelo Brasil e em vigor, no âmbito interno, de 28 de maio de 1994, que o texto internalizado utiliza a expressão “comunidade local”,³ como sinônimo de “população tradicional”, bastando no entanto para ser conferido tal conceito, o estilo de vida tradicional relevante à conservação e à utilização sustentável da biodiversidade:

Ainda no plano internacional, identifica-se a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais ratificada pelo Brasil e em vigor, no âmbito interno, publicada pelo Decreto federal nº 5.051 de 19 de abril de 2004, cujo princípio é o respeito e proteção das culturas, costumes e leis tradicionais dos povos indígenas e tribais.

A abordagem da Convenção nº 169 da OIT para as populações tradicionais identifica-se, a princípio, pelos sujeitos de direito, aos quais lhes são aplicados as disposições previstas no artigo 1º,⁴ sendo

3 Art.8º. Conservação in situ. Alínea “j”. Em conformidade com sua legislação nacional, respeitar, preservar e manter o conhecimento, inovações e práticas das comunidades locais e populações indígenas com estilo de vida tradicionais relevantes à conservação e à utilização sustentável da diversidade biológica e incentivar sua mais ampla aplicação com a aprovação e a participação desse conhecimento, inovações e práticas; e encorajar a repartição equitativa dos benefícios oriundos da utilização desse conhecimento, inovações e práticas.

4 Artigo 1º da Convenção nº 169 da OIT. 1. A presente convenção aplica-se: a) Aos povos tribais em países independentes, cujas condições sociais, culturais e econômicas os distingam de outros setores da coletividade nacional, e que estejam regidos, total ou parcialmente, por seus próprios costumes ou tradições ou por legislação especial; b) Aos povos em países independentes, considerados indígenas pelo fato de descenderem de populações que habitavam o país ou uma região geográfica pertencente ao país na época da conquista ou da colonização ou do estabelecimento das atuais fronteiras estatais e que, seja qual for sua situação jurídica, conservam todas as suas próprias instituições sociais, econômicas, culturais e políticas, ou parte delas. 2. A consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos que se aplicam as disposições da presente Convenção. 3. A utilização do termo

definidos três critérios fundamentais, conforme conferido pelo Instituto Socioambiental; a) a existência de condições sociais, culturais e econômicas diferentes de outros setores da sociedade nacional; b) a presença de uma organização social regida total ou parcialmente por regras e tradições próprias; c) a auto-identificação, fundamental no reconhecimento dos grupos tribais que fazem parte de um país.

2. O reconhecimento dos povos de terreiro como populações tradicionais

Um dos efeitos do acoplamento da Convenção 169 da OIT, com a inclusão da dimensão pluriétnica no ordenamento jurídico brasileiro, em paralelo à dimensão da proteção ambiental, foi a legislação que criou o SNUC previsto na Lei 9.985/2000, que naquele contexto, ao se definir “populações tradicionais”, não se oporiam à ideia de modernidade, mas “sua constituição corresponderia à representação de saberes e relações com os espaços de reprodução cultural, simbólica ou material de forma particular e autônoma” segundo aponta Ronaldo Lobão (2012, p. 75).

No entanto, embora vetada a definição “populações tradicionais”, segundo Lobão (2012, p. 76), os processos sociais de ressemantização e etnorressurgência “davam conta dos acoplamentos que os grupos sociais podiam fazer com a Convenção 169 na trajetória da vindicação de seus direitos”, ainda que precisasse ser preenchida a indefinição do conceito “populações tradicionais”.

O termo ‘tradicionalmente’ passa a ser suscitado no que tange ao reconhecimento do direito sobre a terra, isso porque, em razão do colonialismo, o termo não requer ocupação rígida “passadopresente”, mas uma conexão com o presente, no sentido de “que o termo tradicionalmente não requer ocupação atual, mas requer alguma conexão com o presente, talvez uma expulsão relativamente recente ou uma perda recente do título”, conforme Guia da OIT (apud XANTHAKI, 2007, p. 82).

A Convenção 169 estabelece o reconhecimento do direito de transmissão de terras de geração em geração, o que indica a continuidade histórica dos povos indígenas e tribais, em conformidade com seus costumes e sua própria comunidade. Assim, o que se deve acautelar é que a interpretação não deve afunilar no sentido de apenas recon-

“povos” na presente Convenção não deverá ser interpretada no sentido de ter implicação alguma no que se refere aos direitos que possam ser conferidos a esse termo no direito internacional.

5 Notícia fornecida pela Consulta livre, prévia e informada na Convenção 160 da OIT. Disponível em: http://www.socioambiental.org/inst/esp/consulta_previa/?q=convencao-169-da-oit-no-brasil. Acesso em 20/01/2014.

hecer o direito à terra, tratando-se de ocupação atual, tendo em vista que deve ser considerado o deslocamento forçado desde o período colonial que imbricou na flexibilização do termo ‘tradicional’, mudando os modos de vida e aculturando os povos tradicionais.

Sweptst argumentou que, por um lado, o reconhecimento dos direitos à terra com base na soberania anterior colocaria em desvantagem os grupos que não desfrutaram de tal elemento. Este é um argumento fraco. De acordo com a definição incluída na Convenção, bem como com todas as demais definições de trabalho, todos os povos indígenas gozam de continuidade histórica, mesmo que não cumpram o elemento de prioridade nas terras em que vivem. Portanto, não consigo ver como o reconhecimento seria uma desvantagem para alguns grupos indígenas. Hannikainen parece acreditar que a ocupação atual é necessária para se beneficiar do Artigo 14. Ele conclui que Sami deve atualmente ocupar as terras para ser beneficiário do Artigo 14. Esta é uma interpretação bastante restritiva; se for aceito, os grupos que foram expulsos à força de suas terras não terão remédio. O que é certo é que ‘tradicionalmente’ não significa da maneira tradicional; assim, os povos indígenas podem ter se desenvolvido e mudado seus modos de vida. (XANTHAKI, 2007, p. 81).

Neste giro, Paul E. Little (2002, p.86) aponta que as populações tradicionais se inserem em dinâmicas e contextos históricos, quando afirma que as constantes mudanças históricas são provocadas por processos seculares de fronteiras em expansão e pelos múltiplos tipos de territórios sociais que produziram, demonstrando que o termo tradicional refere-se a realidades fundiárias plenamente modernas, ou ainda pós-modernas do século XXI. Dessa forma, o termo tradicional associa-se a tradições culturais que se mantêm e se atualizam mediante uma dinâmica de constante transformação.

Não se pode olvidar, a contribuição de Henyo Trindade Barreto Filho (2006, p.110) o qual assinala que a noção de populações tradicionais produz efeitos nas disputas simbólicas constituídas por lutas internas em torno do acesso aos fatores de produção, bem como nos processos políticos que influenciam os direitos territoriais.

A partir das premissas apresentadas, Leuzinger e Cureau (2008, p. 131-132) apontam que para uma dada comunidade ser considerada tradicional a fim de alcançar a proteção atribuída por normas jurídicas, deverá preencher sete requisitos, quais sejam:

1.Autoidentificação e identificação pela sociedade envolvente como pertencentes a um grupo distinto;

2.Práticas sustentáveis de exploração dos recursos naturais, que produzam baixo impacto e contribuam para a proteção da diversidade biológica;

3.Dependência, para sua sobrevivência física e cultural, da natureza, seus ciclos e seus elementos;

4.Importância das atividades de subsistência e reduzida acumulação de capital;

5.Territorialidade, entendida como noção de pertencimento a determinado território, em cujos limites se reproduzem crenças, mitos e práticas, ancestrais ou não, que reatualizem e revivificam a memória coletiva;

6.Posse comunal e gestão compartilhada dos recursos naturais;

7.Transmissão do conhecimento por meio da tradição comunitária intergeracional, normalmente tradição oral.

Novos concertos entre atores estatais e não estatais produziram múltiplas discursividades, implicando o surgimento de um novo lugar para identidades sociais não-étnicas, “povos ou comunidades tradicionais”, conforme expresso no Decreto Federal n. 6.040/2007, que disciplinou a política federal do desenvolvimento sustentável de povos ou comunidades tradicionais, definindo as populações tradicionais.

O resultado da atribuição de cidadania a grupos tão diferentes, portadores de macro identidades, “passíveis de preenchimento tanto em processos de auto-identificação foi a eclosão de uma nova clivagem discursiva – tanto na expressão de atores estatais quanto nos movimentos sociais: o “segmento” segundo aponta Lobão (2012, 76).

De acordo com Lobão (2012, p. 77), o “novo princípio hierárquico, a tradicionalidade” foi recebida pela sociedade nacional, trazendo o “segmento” como uma nova clivagem que carrega portadores de direitos de distintas cidadanias, enunciando direitos específicos para o segmento e, portanto, a recusa a direitos universais:

Segmento formado por identidades tão diversas quanto índios, quilombolas, ciganos, caiçaras, pescadores artesanais, comunidades de terreiro, pomeranos, faxinais, geraizeiros, retireiros, pantaneiros, sertanejos, seringueiros, comunidades de fundo de pasto, quebraadeiras de coco de babaçu, e assim por diante.

Essas identidades, fluidas, como diria Zygmunt Bauman, podem conviver nos sujeitos com outras, provocando um fenômeno que foi autodenominado de “transversalidade identitária” por uma mulher,

negra, quilombola, quebradeira de coco de babaçu. Ou seja, em cada dessas identidades, o sujeito encontra e busca concretizar direitos diferenciados, que são acessados por diferentes regimes de identidade. (grifos nossos).

O sujeito tradicional busca concretizar direitos diferenciados, que são acessados por diferentes regimes de identidade, no entanto, segundo Lobão (2012), a Convenção 169 estabelece implicitamente o direito à diferença e à autodeterminação como um caminho para se atingir a necessidade de direitos, mesmo que esses direitos fossem diferentes.

Segundo Lobão (2012), o direito à diferença e à autodeterminação, embora não explícitos na Convenção 169 da OIT, foram previstos como proposta para o reconhecimento à pluralidade étnica no contexto pós-colonial que pretendia planejar a ideia da unicidade jurídica:

O direito à diferença e a auto determinação implícito na Convenção 169 como um caminho para atingir a igualdade de direitos, mesmo que esses direitos fossem diferentes, parece ter se desdobrado em outros direitos. A proposta do reconhecimento à pluralidade étnica no universo pós-colonial pretendia tencionar cada vez mais os construtos do ocidente nos últimos duzentos anos: ideia de uma unicidade jurídica – o monismo jurídico –, de uma racionalidade econômica comum – a *lex mercatória* – e de organização político-social – apenas uma nação ocupando o território de um Estado. (LOBÃO, 2012, p. 77).

Portanto, no plano doutrinário, a partir do método-hipotético indutivo, o reconhecimento jurídico de comunidades tradicionais de terreiro vem sendo construído a partir de variados prismas, fazendo menção a grupos sociais diversos, vinculados a tradicional prática religiosa de cultos da matriz africana, afro-brasileira.

Sobre a prática religiosa de matriz africana, a partir do fenômeno das identidades fluidas como denominado por Zygmunt Bauman, segundo Ronaldo Lobão (2019), o modo como a cultura é posta à prova e se manifesta, querendo ou não, continua e continuará a ser produzida, de forma a fluir identidades dentro da modernidade, tendo em vista que representa movimentos de culturas jurídico-econômico-políticas que se movimentam e acabam por se impor em novas localidades.

É nesse sentido que, diante de multiformas da prática religiosa de matriz africana e afro-brasileira, que assumem novas dinâmicas no contexto pós-colonial, pautadas no fenômeno das identidades fluidas, resistem nas reivindicações de termos como matriz afro-brasileira, matriz indígena, matriz afro-indígena, matriz afro-cubana.

Dado o escopo do termo populações tradicionais de terreiro, identifica-se o termo “terreiro” como um local de territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição, que historicamente constituía em grande medida também a morada dessas populações, mas que a partir das dinâmicas da modernidade, assume multiformas.

Como uma dimensão pluriétnica no ordenamento jurídico brasileiro, expressos no art. 215 e 216 da CF/1988 que reconhece a proteção de direitos culturais tem-se um rol extenso de povos e comunidades de terreiro, representados nas tradições religiosas do Tambor de Mina, do Egungun, do Batuque, do Culto de Ifá, da Quimbanda, da Quimbanda, do Omolokô, da Jurema Sagrada, da Jurema de Terreiro, do Terecô, da Pajelança, do Catimbó, do Umbandaime, do Xambá, da Cabula, do Xangô, do Babaçuê, do Toré, da Encantaria, da Santeria, do Palo Monte, do Vodou, dentre várias outras, com prevalências regionais diversas.

João Clodomiro do Carmo (1987) e Flávio Pinto (2014) demonstram que as expressões mais usuais referentes aos povos tradicionais de terreiro são o Candomblé e a Umbanda. O Candomblé, de acordo com Carmo (1987, p. 10) é “a designação geral do culto aos orixás das nações ketu, nagô, angola e jeje, culto esse fundamentado nas energias presentes nos minerais, vegetais e animais”. Já a Umbanda, segundo Flávia Pinto, é compreendida como “um fenômeno religioso genuinamente brasileiro”, que se traduz pelo culto à ancestralidade dos povos indígenas, dos povos africanos e de vários povos ao redor do mundo, como ciganos, e também de outras dimensões, com forte ligação com a magia (Pinto, 2014, p. 31).

A partir das dinâmicas da modernidade que assumem multiformas, Adriano Pilatti (2014) estabelece que o rol de tradições religiosas de matriz africana constitui o termo “macumba”:

Tudo macumba”, aos olhos do grande outro, dominador e repressor. Tudo macumba, indefeso objeto de repressão direta, opressão velada, maledicência, desprezo, “denegrimento”. Desrespeito. Tudo macumba também na perseverança solidária do “Povo de Santo”, na compreensão da natureza comum de uma religiosidade de resistência, portadora de uma cosmologia constituinte, eticamente enraizada no desejo de vida plena e livre. (PILATTI, 2012, p. 12)

Portanto, identifica-se que os povos de terreiro são os herdeiros de saberes e fazeres ancestrais, tanto na matriz africana quanto indígena, sendo herdeiros também das várias discriminações decorridas do

período colonial, ainda em curso no contexto pós-colonial, imposto pelo direito hegemônico. Essas discriminações conformam uma prática estrutural e assumem a íntima ligação com o caráter racial dos grupos relativos, especialmente na origem afro-descendentes, conforme aponta Silvio de Almeida:

A discriminação racial, por sua vez, é a atribuição de tratamento diferenciado a membros de grupos racialmente identificados. Portanto, a discriminação tem como requisito fundamental o poder, ou seja, a possibilidade efetiva do uso da força, sem o qual não é possível atribuir vantagens ou desvantagens por conta da raça (2018, p. 23).

Pela estrutura hierárquica que incorpora a tradicionalidade, segmentos foram constituídos por serem portadores de direitos de cidadania diferenciados dos da hegemonia, enunciando a recusa a direitos universais e a busca por direitos específicos para o segmento. E é nesta ocasião que a constelação de identidades fluidas a que se refere Lobão (2014, p. 67) pode ser complementada com a categoria jurídica de povos e comunidades tradicionais de terreiro.

Mais adiante, o artigo 215, a Carta Magna impõe ao Estado garantir a todos o pleno exercício dos direitos culturais (...), apoiando e incentivando a valorização e a difusão das manifestações culturais (...) populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional (caput, e seu § 1º), que se traduzem, dentre outros, em suas formas de expressão e em seus modos de criar, fazer e viver (art. 216, I e II).

No contexto de descolonização e culturalização da constituição como gênero, em que se identifica que o “Outro pode estar ao nosso lado, sem deixar de ser Outro, ou ser o Eu e o Outro ao mesmo tempo” segundo Lobão (2016, p. 68), deve-se pensar no acesso diferenciado ao conjunto de direitos universais e não no conjunto de direitos de cidadania diferenciados.

3. A Convenção 169 da OIT sobre os povos indígenas e tribais

Em substituição à Convenção 107 da OIT, tem-se a Convenção 169 de 1989 (ratificada pelo Brasil por meio do Decreto Legislativo n. 143/2002), sendo um instrumento internacional para a defesa dos direitos dos povos tradicionais, baseado no reconhecimento da pluralidade étnico-cultural.

A Convenção 169 da OIT encontrou-se na ordem de sintonia do cenário legislativo nacional, tendo em vista que um ano antes fora promulgada a Constituição Federal de 1988 que reconheceu a mul-

tietnicidade e a pluralidade cultural do país, assegurando as comunidades tradicionais o direito da diferença, isto é, de serem diferentes e tratados como tais. Portanto, a Constituição ganhou maior concretude com a ratificação da Convenção 169, esta como um tratado internacional de direitos humanos.

Com a aprovação da Convenção 169, a Assembleia Nacional Constituinte e os movimentos sociais constituíram uma dimensão pluriétnica no ordenamento jurídico brasileiro, sendo produzidos direitos culturais, o que, segundo Ronaldo Lobão (2012, p. 73-74) repercutiu em movimentos sociais:

No texto constitucional vigente lemos direitos indígenas expressos em seu artigo 231. Há direitos culturais atribuídos aos grupos formadores da nação nos artigos 215 e 216. Foram consignados direitos territoriais dos remanescentes de quilombos, conforme expresso no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Soma-se a este conjunto de direitos coletivos, o Meio Ambiente, cuja conceituação, no artigo 225, como um pacto geracional voltado para o futuro, define-o como um direito “difuso”. Os desdobramentos da positivação das demandas sociais do processo constituinte, acoplados com a disseminação Convenção 169, da Rio 1992, produziram interessantes processos sociais (grifos nossos).

A Convenção 169 da OIT se perfaz como um instrumento holístico que pretende abordar todos os aspectos dos direitos das comunidades tradicionais que estão relacionados a temas como o direito à consulta e à participação, sendo transversais e tendo repercussões, como: (i) critérios para identificar os povos indígenas e tribais, incluindo o direito a autoidentificação; (ii) o conceito de autodeterminação; (iii) responsabilidades governamentais contra a discriminação dos povos tradicionais; (iv) instituições indígenas para manter a identidade e autonomia dos povos tradicionais e tribais; (v) princípios fundamentais da participação e consulta com o propósito de obter acordo ou consentimento; (vi) direito de conservar os costumes, direito consuetudinário e sistemas penais; (vii) terras e territórios; (viii) recursos naturais em seus territórios, bem como os direitos de consulta e participação; (ix) direito dos povos tradicionais para determinar suas prioridades no processo de desenvolvimento; (x) educação, como o caso da educação intercultural bilíngue; (xi) saúde e segurança social; (xii) respeito por ocupação tradicional, direitos laborais e formação profissional e (xiii) a manutenção do contato entre os povos tradicionais divididos por fronteira internacional.

O termo ‘povos’ foi amplamente discutido no Comitê de Especialis-

tas pelos representantes indígenas e tribais, em que foram sugeridas duas emendas por países signatários, como é o caso do Canadá e Suécia que votaram pela substituição de ‘povos’ por ‘populações’; bem como foi sugerido que se ‘povos’ fossem adotados, “não implicaria o direito à autodeterminação tal como esse termo é entendido no direito internacional” (OIT, 1986, p. 7); sendo, por fim, favorecida a segunda opção com a formulação do artigo 1.3 da Convenção 169: “A utilização do termo “povos” na presente Convenção não deverá ser interpretada no sentido de ter implicação alguma no que se refere aos direitos que possam ser conferidos a esse termo no direito internacional”.

A princípio, a linguagem implicaria o reconhecimento dos direitos à autodeterminação, tendo em vista disposições que protegem aspectos do direito, incluindo a participação indígena e controle sobre os assuntos que lhes são pertinentes. No entanto, segundo Xanthaki (2007), a utilização do termo ‘povos’, de acordo com o escritório da OIT, juntamente com o entendimento das Nações Unidas, não implica o sentido da autodeterminação, mas representa a mudança da narrativa vertical e hierárquica da Convenção 107 (colonialismo), em direção ao reconhecimento horizontal pela aproximação da igualdade com diferença.

A Convenção 169 estabelece modificações nas descrições de povos indígenas e populações semitribais, mas as acoberta dentro de uma minoria nacional que inclui grupos étnicos, sendo povos tribais institucionalmente menos completos.

Os direitos indígenas previstos na dimensão pluriétnica no ordenamento jurídico produziram desdobramentos como processos sociais, tais como a “ressemantização do conceito de quilombo” e duas estratégias fundadas no reconhecimento do direito originário indígena, quais sejam a “etnorressurgência” e a “etnogênese” – novos arranjos constituídos cada vez mais distante das características dos grupos aborígenes da nação brasileira, tornando-se como recusa à comprovação racista, de acordo com Lobão (2012, p. 74).

Segundo Lobão (2012), em conformidade com as demandas do processo constituinte, acopladas com a disseminação da Constituição 169 da OIT, foram fortalecidos na Rio 1992 os desdobramentos das demandas sociais, produzindo o conceito de desenvolvimento sustentável, o qual não se trataria de uma categoria a ser preenchida por grupos que não se vinculariam aos processos de “ressemantização do conceito de quilombo”, “etnorressurgência” ou “etnogênese”, mas estariam contemplados no sistema de direitos culturais estabeleci-

dos de forma menos literal na Constituição de 1988: populações, povos ou comunidades tradicionais – chamando a atenção, de acordo com o autor, sobre o fato de que esses beneficiários de direitos podem ser pensados de forma coletiva ou difusa:

Uma consideração que merece ser lembrada é que esses direitos podem ser pensados coletivamente como direitos difusos, se entendermos tais direitos como correspondentes ao interesse da sociedade nacional na reprodução cultural de sua diversidade constitutiva, representadas por todos os grupos formadores da nação, mas que mantêm sua distintividade cultural. (LOBÃO, 2012, p. 75).

No plano dos direitos coletivos, previstos na Convenção 169 da OIT, desdobrados mediante o reconhecimento dos direitos dos membros das populações indígenas, rememora-se que foram estabelecidos no artigo 11 da Convenção 107, que dispôs sobre os direitos individuais e coletivos.

As linguagens consubstanciadas nas disposições da Convenção 169 da OIT perfazem-se como instrumentos relevantes para responder aos direitos coletivos, indo muito além dos direitos humanos relativos aos povos indígenas, mas incluindo a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos das Minorias Nacionais ou Étnicas, Religiosas ou Linguísticas, adotada pela Assembleia Geral das Nações Unidas na sua Resolução 47/135, de 18 de dezembro de 1992.

Como ramificação da Convenção 107, insculpida na Convenção 169, manteve os povos tradicionais ligados à colonização, uma vez que seus ancestrais habitaram o país naquele período de colonização, sem determinada área ter caráter obrigatório. Partindo desse raciocínio, os ancestrais de povos tradicionais também poderiam ter habitado o estabelecimento de fronteiras, durante o período de conquista; o que implica que a intenção da Convenção 169 se perfez em acobertar uma situação social, ao invés de estabelecer uma prioridade com base em que ancestrais chegaram primeiro a uma determinada área.

A Convenção 169 estabelece o reconhecimento do direito de transmissão de terras de geração em geração, o que indica a continuidade histórica dos povos tradicionais, em conformidade com seus costumes e sua própria comunidade. O entendimento do Programa para Promover a Convenção 169 da OIT – PRO 169 (2009, p. 94) dispõe que “as terras dos povos indígenas podem incluir terras perdidas em forma recentes ou ocupadas por povos indígenas em uma época mais recente, geralmente após seu deslocamento das terras que ocupavam anteriormente”, e, em paralelo ao termo tradicional, os povos tradicionais podem ter se desenvolvido e mudado seus estilos de

vida.

O sujeito tradicional busca concretizar direitos diferenciados, que são acessados por diferentes regimes de identidade, no entanto, segundo Lobão (2012), a Convenção 169 estabelece implicitamente o direito à diferença e à autodeterminação como um caminho para se atingir a necessidade de direitos, mesmo que esses direitos fossem diferentes.

Isso porque a proteção dos direitos tribais e sua cultura foram incluídos especialmente no princípio da não-discriminação previsto no artigo 3, bem como no artigo 8.3, ambos da Convenção 169, que estabelecem que as comunidades tradicionais de terreiro devem ter os mesmos direitos de outros cidadãos nacionais; bem como o artigo 12 que estabelece procedimentos para a proteção de direitos e salvaguarda contra os abusos de direitos, como é o caso das desvantagens devido ao processo linguístico ou conhecimento legal para proteção de seus direitos - devendo ser amparado pelos estados com obrigações positivas.

Segundo Ronaldo Lobão (2012), o direito à diferença e à autodeterminação, embora não explícitos na Convenção 169 da OIT, foram previstos como proposta para o reconhecimento à pluralidade étnica no contexto pós-colonial que pretendia planejar a ideia da unicidade jurídica:

O direito à diferença e a auto determinação implícito na Convenção 169 como um caminho para atingir a igualdade de direitos, mesmo que esses direitos fossem diferentes, parece ter se desdobrado em outros direitos. A proposta do reconhecimento à pluralidade étnica no universo pós-colonial pretendia tencionar cada vez mais os construtos do ocidente nos últimos duzentos anos: ideia de uma unicidade jurídica – o monismo jurídico –, de uma racionalidade econômica comum – a lex mercatória – e de organização político-social – apenas uma nação ocupando o território de um Estado. (LOBÃO, 2012, p. 77).

8 Artigo 8º

1. Ao aplicar a legislação nacional aos povos interessados deverão ser levados na devida consideração seus costumes ou seu direito consuetudinário.

⁶ Artigo 8º 1. Ao aplicar a legislação nacional aos povos interessados deverão ser levados na devida consideração seus costumes ou seu direito consuetudinário. 2. Esses povos deverão ter o direito de conservar seus costumes e instituições próprias, desde que eles não sejam incompatíveis com os direitos fundamentais definidos pelo sistema jurídico nacional nem com os direitos humanos internacionalmente reconhecidos. Sempre que for necessário, deverão ser estabelecidos procedimentos para se solucionar os conflitos que possam surgir na aplicação deste princípio. 3. A aplicação dos parágrafos 1 e 2 deste Artigo não deverá impedir que os membros desses povos exerçam os direitos reconhecidos para todos os cidadãos do país e assumam as obrigações correspondentes.

2. Esses povos deverão ter o direito de conservar seus costumes e instituições próprias, desde que eles não sejam incompatíveis com os direitos fundamentais definidos pelo sistema jurídico nacional nem com os direitos humanos internacionalmente reconhecidos. Sempre que for necessário, deverão ser estabelecidos procedimentos para se solucionar os conflitos que possam surgir na aplicação deste princípio.

3. A aplicação dos parágrafos 1 e 2 deste Artigo não deverá impedir que os membros desses povos exerçam os direitos reconhecidos para todos os cidadãos do país e assumam as obrigações correspondentes.

Segundo Xanthaki (2007), as provisões referentes à proteção dos direitos das comunidades e sua cultura encapsulam o conceito verdadeiro de multiculturalismo, ocasião na qual se verifica a interação entre grupos dominantes e não dominantes, aprendendo sobre respeitar a cultura um dos outros, refletindo nas provisões similares de outros instrumentos de direitos humanos, como é o caso do Comentário Geral 23(50) do Comitê de Direitos Humanos e a Declaração das Nações Unidas sobre Minorias.

Considerações finais

Com o objetivo de contextualizar o momento pós-colonial brasileiro, considerando as diretivas nacionais e internacionais de direitos humanos, com a trajetória na sociedade desde o século XIX até os desdobramentos da Constituição de 1988, as bases para a teoria do branqueamento estavam por triunfar sobre as demais as raças:

Uma mudança de paradigma desse princípio hierárquico foi fundamentada em um pensador francês, Joseph Arthur de Gobineau, um dos interlocutores preferidos de D. Pedro II. Para Gobineau, a raça branca seria superior a todas as demais e dentro desta, os dolococéfalos da Inglaterra, norte da Europa e da Alemanha, seriam superiores a todos os demais. Estavam lançadas as bases para o paradigma racista, que teve em Sílvio Romero o maior expoente da tese da supremacia da raça branca e da degenerescência da mistura das raças. Ao reconhecer a mestiçagem biológica e cultural do país, Romero vislumbrava que a superioridade da raça branca acabaria por triunfar sobre as demais: estavam lançadas as bases para as teorias do branqueamento. (LOBÃO, 2014, p. 64).

Segundo Lobão (2014, p. 65), na nação brasileira constituída por uma estrutura social com padrões de estratificação social rígidos, embora formada por uma grande miscigenação, persistiu o preconceito racial

em função de uma “transição incompleta do modelo patriarcal estatal do Brasil Colônia para uma sociedade de classes do Brasil da segunda metade do século XX”.

O sistema do Direito estatal concebia a ideia da concepção burguesa clássica do estamento entre cidadão e Estado, excluindo da estratificação social as corporações, coletivos, e grupos homogêneos, promovendo a cultura do individualismo e do império da vontade individual. Na concepção de não conceber enclaves de grupos humanos com direitos próprios de coletividade, os povos tradicionais deveriam ser esquecidos para dar lugar a cidadãos individuais, com vontade individual. “Sendo pessoa, o Estado ou o indivíduo indígena, seria titular de direitos e os teria garantidos. O índio, não o seu grupo, sua comunidade, sua tribo ou seu povo” (SOUZA FILHO, 2006, p. 62).

Observando a distância entre a Civilização (Eu-ropeu) e a Selvageria (Outro, tem-se que a distância está marcada pela hegemonia do Europeu que classificou o Outro em uma escala civilizacional, e quando estes últimos chegam à porta da lei encontram dificuldade, tendo em vista que o Estado e seu Direito uno não conseguem aceitar as diferenças sociais e as injustiças que elas engendram, mascarando e ajudando em sua perpetuação.

A perspectiva de cultura no plano antropológico, observada por Lobão (2006, p. 196), correspondente “às idéias e aos valores, expressos através de símbolos”, percorrendo o conceito de cultura, seguido pelo professor de literatura Terry Eagleton, que a entende não apenas como o modo de vida das pessoas, mas o sentido da vida, sucumbindo declarações de direito quanto ao tema.

Cultura não é só o modo que vivemos. É também, em grande medida, a razão de vivermos. Afeto, relacionamentos, memória, parentesco, lugar, comunidade, satisfação emocional, deleite intelectual, um sentido de significado último: estes são mais próximos à maioria de nós do que declarações de direitos ou tratados comerciais. Entretanto, cultura pode ser também algo tão próximo que provoque desconforto. Esta intimidade aguda pode se tornar obsessiva e mórbida, a não ser que seja colocada em um contexto político esclarecido, onde a proximidade possa ser posta em contato com afiliações mais abstratas, mas em certa medida mais generosas. (EAGLETON, 2000, p. 131) (grifos nossos).

É no sentido de distanciar-se da cultura constitucional propriamente dita e aproximar-se do arranjo colonial com medidas mais generosas a evitar a discriminação, que Marshall Sahlins (2004) parte da premissa da história e vice-versa, a partir do fenômeno das identidades

fluidas, como diria Zygmunt Bauman, segundo Lobão (2019),⁷ como um processo da culturalização da Constituição que resultou em um processo coetâneo de aprovação da Convenção 169 da OIT e a Assembleia Nacional Constituinte, bem como dos movimentos sociais que produziram a inclusão do Outro, como uma dimensão pluriétnica no ordenamento jurídico brasileiro, expressos no art. 215 e 216 da CF/1988, atribuindo direitos culturais aos grupos formadores da nação.

Portanto, quando a Constituição Federal de 1988 recepciona a constitucionalização da cultura que se encontra dotada de diversidade social, por meio de uma dimensão pluriétnica, no ordenamento jurídico brasileiro que revela o espaço ontológico do outro, do diferente, no preâmbulo constitucional, de modo holístico, a construção de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Silvio Luiz de. *O que é racismo estrutural? Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018.*

BRASIL. DECRETO Nº 5.051, DE 19 DE ABRIL DE 2004. *Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT, sobre Povos Indígenas e Tribais.*

_____. DECRETO Nº 6.040, DE 07 DE FEVEREIRO DE 2007. *Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais.*

CARMO, João Clodomiro do. *O que é Candomblé. São Paulo: Brasiliense, 1987.*

EAGLETON, Terry. *The Idea of Culture. Malden: Blackwell Publishing, 2000.*

LEUZINGER, Márcia Dieguez; CUREAU, Sandra. *Direito Ambiental. Ed. Elsevier, Rio de Janeiro, 2008.*

LITTLE, Paul E. *Territórios Sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. Brasília: Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, 2002.*

LOBÃO, Ronaldo. *Tempos e Espaços dos Direitos - articulações do global ao local, sem viceversa. Humanidades (Brasília), v. 59, p. 70-79, 2012.*

⁷ LOBÃO, Ronaldo. Seminário Os Vinte Anos da Constituição de 1988 (10) - Cultura da Ordem Constitucional (2/3), em 18 de maio de 2019. Disponível em: . Acesso em: 23 set. 2020.

_____. Calandrino, Tatiana. Regimes de identidade, Regimes de propriedade. Avá. Revista de Antropología, núm. 24, marzo, 2014, p. 59-84 Universidad Nacional de Misiones Misiones, Argentina.

_____. Notas revisadas em favor de um programa de pesquisa de antropologia no direito em contextos de jusdiversidade. In: Revista Juris Poiesis ano 19, n° 20, jun-set.2016.

_____. Seminário “Os Vinte Anos da Constituição de 1988” (10) - “Cultura da Ordem Constitucional” (2/3), em 18 de maio de 2019. Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=rfy_6ff-UfQ&t=348s>. Acesso em: 23 set. 2020.

Tempos e Espaços dos Direitos - articulações do global ao local, sem vice-versa. Humanidades (Brasília), v. 59, p. 70-79, 2012.

PILATTI, A. ; MULHOLAND, C. ; LEITE, F. C. ; GUIMARAES, F. ; PIRES, T. Cartilha para legalização de casas religiosas de matriz africana. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro/ Centro de Ciências Sociais – Departamento de Direito – Núcleo de estudos Constitucionais, 2012.

PINTO, F. Umbanda Religião Brasileira: guia para leigos e iniciantes. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

SAHLINS, Marshall. 2004a. O Retorno do Evento, outra vez. In: Cultura na Prática. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

_____. 2004b. Apologies to Thucydides: understanding history as culture and vice versa. Chicago: The University of Chicago Press.

SANTILLI, Juliana. Socioambientalismo e novos direitos: proteção jurídica à diversidade biológica e cultural. São Paulo: Peirópolis, Instituto Socioambiental e Instituto Internacional de Educação do Brasil, 2005.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. O Renascer dos Povos Indígenas para o

Direito. Curitiba: Editora Juruá, 5a Tiragem, 2006.

XANTHAKI, Alexandra. Indigenous Rights and United Nations Standards: SelfDetermination, Culture and Land. Cambridge University Press, 2007.

ARTIGO XXXIII

O BATUQUE NO RIO GRANDE DO SUL COMO MARCO CIVILIZATÓRIO DO PENSAMENTO NEGRO NO BRASIL

ROSELAINE DIAS DA SILVA

RESUMO

Este artigo tem como propósito pensar a vertente religiosa de matriz africana, conhecida como Batuque no Rio Grande do Sul como marco civilizatório do pensamento negro no Brasil, considerando seus aspectos filosóficos e históricos. Propõem –se refletir como a identidade, a pertença e o reconhecimento étnico que atravessa a vida dos/as sujeitos adeptos ao Batuque operam nas dimensões do saber-poder. Pretende-se dialogar sobre como os modos de produção do conhecimento, a construção dos saberes, das tecnologias e culturas produzidas no espaço Sagrado do Terreiro produzem resistência ao epistemicídio do pensamento negro no Brasil.

Palavras-chave: Educação. Marco Civilizatório. Pensamento Negro. Batuque do Rio Grande do Sul.

Palavras-chave: Filosofia Africana. Pensamento Negro. Resistência. Currículo. Ciências Políticas.

INTRODUÇÃO

A proposta deste artigo é articular a prática religiosa da Nação Jeje Ijexá (Oro, 2011), denominada como Batuque no extremo Sul do Brasil, sua cultura e tradição sócio-histórica secular como marco civilizatório de matriz africana que atravessa a vida de seus adeptos que vivenciam a tradição desta linhagem no Estado.

Destacando a construção histórica social dos sujeitos, que desenvolvem processos de ensino e aprendizagem, a partir de suas vivências que se entrelaçam no espaço do sagrado, denominado como Terreiro, com seus conhecimentos, saberes e tecnologias.

Nessa perspectiva, apresenta-se o Batuque como marco civilizatório africano que pode ser reverberado como possibilidade de desconstrução de um pensamento hegemônico cristão ratificado no país. Reivindicando o lugar dos saberes desta vertente religiosa como materialidade do pensamento do povo negro que a visão ocidental cristã não compreende.

E pensar esta expressão de religiosidade que constitui o corpo coletivo da tradição do Batuque como um legado civilizacional no extremo Sul do país se pretende a razão filosófica em que esta linhagem de matriz africana está situada.

O Batuque, segundo Almeida (2019), é uma expressão dos Povos de Terreiros sustentada na luta por resistência no país, que se organiza com a entrada dos povos da Costa da Guiné e da Nigéria no Brasil. É referenciado como uma expressão de matriz africana, que para Morais e Jayme (2017, p. 268), traduz-se como:

[...] uma categoria discursiva: povos e comunidades tradicionais de matriz africana. [...] Uma expressão adotada para nomear os grupos praticantes das religiões afrobrasileiras no âmbito das políticas públicas ancoradas no debate acerca da diversidade cultural no Brasil.

Neste sentido, problematizar historicamente, os tensionamentos e os conflitos sociais que se colocam ao assumir esta pertença como sujeito é demarcar discursivamente a representação de um corpo coletivo como instância de “poder-saber” (FOUCAULT, 1987, p. 31). Por tal significado, caracteriza-se a condição de resistência ao racismo institucional que se desenha ao assumir este vínculo de religiosidade.

Por este pensamento, a religião será observada para além da constituição das subjetividades dos sujeitos, mas no reconhecimento das vozes, das formas de ver o mundo e das identidades destes sujeitos ao considerar neste âmbito os construtos filosóficos e

sociológicos.

1. A inquietação do sujeito

O interesse em investigar o Batuque como conhecimento filosófico que expressa parte do pensamento negro no Brasil, que se desenvolve dentro dos Terreiros de matriz africana no Rio Grande do Sul surgiu a partir da reflexão feita no Curso de Ciências Sociais-Ciências Políticas, como estudante da graduação na Universidade Federal do Pampa, ao questionar porque não são oferecidos/as no currículo de formação deste Curso, os/as pensadores/as que referem ao conhecimento africano como resistência à colonização ocidental.

Por esta condição, como estudante e integrante de Terreiro do Batuque do Rio Grande do Sul da Nação Jêje Ijexá (Oro, 2011), que tem esta vivência religiosa como uma das razões de vida, hoje entrelaçada as minhas buscas existenciais. Esta inquietação surge a partir desta tessitura que me marca e me atravessa como sujeito.

Diante deste compromisso que rege a minha vida, considerando a educação formal como estamento ideológico estabelecido desde a colonização no mundo ocidental, especialmente no Brasil, percebi que outras epistemologias atravessam a vida dos sujeitos que constituem o espaço da formação do/a cientista social, neste caso, do/a cientista político/a.

2. Marco Regulatório

O processo de colonização europeia é um marco da escravidão do povo africano que os destituiu da sua história, da sua cultura e provocou o epistemicídio do pensamento negro (RAMOSE, 2011). Esta morte epistêmica, segundo o autor, caracterizou o racismo nas rotas coloniais, bem como a colonização causou o apagamento dos sujeitos históricos africanos. Tornando a Europa suprema e onipotente no campo do pensamento ocidental, desconsiderando o conhecimento africano.

Segundo as análises de Ramose (2011), que condiciona à anulação do pensamento negro à cultura cristã. O autor designa o pensar cristão como ordenação mental e superior afirmada, ao longo dos séculos, para condição humana. Constituído em um discurso que estruturou o racismo no período colonial.

Em seus argumentos Ramose (2011), afirma que o silenciamento do povo negro foi sustentado em dois pilares: o da religião e o da filosofia. Ramose (2011), discute estes pilares, a partir deste marco regulatório cristão que se insurge de forma secular por meio de uma ideação de um mundo branco que regula o pensamento, as normas

e a cultura do estado no ocidente.

Para Ramose (2011), o período colonial constituiu-se um discurso que estruturou o racismo no mundo ocidental. Este discurso destituiu da racionalidade do povo negro e determinou quem são os signatários da razão. E desumanizou determinados povos em detrimento de outros.

Nas palavras de Ribeiro (2021 p. 32): “[...] a visão eurocêntrica inferiorizou o sujeito negro ante o sujeito branco”. A autora assevera que este [...] pensamento de superioridade legitimou o sistema exploratório da escravidão. A pesquisadora ressalta que o racismo anulou os “sujeitos históricos” e impediu aos povos africanos, “os acessos sistemas de valores humanizatórios e culturais” (RIBEIRO, 2021, p. 34). A autora afirma que “[...] o racismo é a materialização do próprio epistemicídio, invalidando seus percursos humanos, culturais, religiosos e intelectuais”.

Em suas análises, Ramose (2011, p. 10) sustenta que o epistemicídio é o “assassinato das maneiras de conhecer e agir dos povos africanos conquistados”. Ramose (2011) advoga que o pensamento negro foi neutralizado por este processo em que a visão européia, por seu pensamento, coloca-se no centro da filosofia ocidental.

Por esta construção, Ramose (2011, p. 10), afiança que a filosofia como construto ocidental criou uma “lógica da exclusão que foi experimentada historicamente”, a partir da colonização e do processo de cristianismo pela Europa sobre os povos de África e outros no mundo. E Ramose (2011), afiança que historicamente por meio da organização escravocrata, ocorre a morte do conhecimento africano – o epistemicídio.

Nas palavras de Ramose (2011, p. 09):

O epistemicídio não nivelou e nem eliminou totalmente as maneiras de conhecer e agir dos povos africanos conquistados, mas introduziu, entretanto, - e numa dimensão muito sustentada através de meios ilícitos e “justos” - a tensão subsequente na relação entre as filosofias africana e ocidental na África.

Ramose (2011) e Ribeiro (2021), reverberam como filósofos, uma análise do processo de escravidão que vai além da estrutura latifundiária que sustentou a ideiação escravocrata no mundo ocidental, asseverada pela cultura europeia. Apresentando durante este período o aniquilamento do pensamento africano no ocidente.

Para Carvalho (2020, p. 82), a lógica europeia cristã só pôde se firmar a partir da desumanização de outros povos. A autora afirma que:

“[...] a lógica colonial não se restringe à dimensão econômica”. Na base da estrutura racista esteve, e ainda está, o extermínio físico, cultural, epistemológico e simbólico dos povos africanos, afrodescendentes e dos povos indígenas. O epistemicídio é uma das estratégias fundamentais de sustentação desse processo.

As reflexões de Carvalho (2020, p. 72), acerca do “epistemicídio e a construção do outro”, suscitam que a colonização foi para além da “expropriação de terras e recursos”, mas sim, atravessa o conhecimento que é estratégia importante para manter este processo até o presente. Em suas contundentes observações, a autora indica que resgatar o conhecimento “afrodiaspórico” é imprescindível para romper a estrutura racista originária do processo colonizador.

3. O Batuque como marco civilizatório

Com esteio nessas idéias, examina-se a religiosidade de matriz africana como referência de um marco civilizatório, que denota o conhecimento e o pensamento do povo africano que chegou ao Rio Grande Sul, vindo dos “[...] povos da Costa da Guiné e Nigéria” (ALMEIDA, 2019, p. 64).

A Guiné-Bissau situada na costa ocidental da África, segundo Barros (2020), hoje:

“[...] com 33 grupos étnicos, cada um tem a sua língua, tem a sua cultura, tem seu sistema de sociedade, tem suas estruturas de gestão da coletividade. [...] Há grupos étnicos, por exemplo, que professam religiões de matriz africana, cujo modelo social é completamente horizontal. Não existem chefes, não existe essa estrutura do regulado, a terra é uma propriedade coletiva, o trabalho é um bem coletivo e o produto do trabalho também é uma mais-valia coletiva. Tem todo um mundo de solidariedade, de interajuda, de mobilização, que permite que a essência da vida seja a partilha do ponto de vista coletivo.

No entendimento de Barros (2021), a religião estabelece as relações entre as pessoas, podendo estruturar a vida dos sujeitos. Em um processo de construção simbólica da vida, que cria formas de produção de vida.

Segundo suas análises:

É um dos vínculos mais estruturantes da sociedade, é o principal pilar, sobre o qual as relações sociais se produzem, em termos de valores, em termos de costumes, em termos de atitudes, em termos de práticas.

Por esta compreensão sobre a religião Barros (2021), aponta as

religiões de matriz africana como um elemento da ciência, que se observa na prática dos rituais, que possibilitam as dimensões do enfrentamento à fome, da busca pela cura das doenças. Em seus argumentos, inclusive o próprio combate ao racismo.

Por esse prisma, o Batuque, vertente de matriz africana, constituída pela Nação Jeje por meio do Povo de Oyó, que chegou ao Rio Grande Sul no século XVIII, como perspectiva filosófica de vida que incide sobre seus adeptos/as pode revelar conhecimentos, tecnologias e saberes que estão imersos nesta tradição e inferem sobre os sujeitos no extremo sul do Brasil.

Nesse sentido, Almeida (2019), nos apresenta o diálogo das autoridades religiosas como força de resistência psicossocial e ambiental traduzida no espaço do Terreiro como o lugar do sagrado, onde as divindades referenciadas no Batuque do Rio Grande Sul, ainda, são guardadas por aqueles(as) que foram escolhidos(as) pelo(a) próprio(a) Orixá, ou preparados(as) por Yalorixás e Babalorixás que os(as) prepararam.

Territorialmente este universo religioso chega à Barra de Rio Grande, em 1737, a partir da sua entrada no Porto de Rio Grande. De acordo com Silva (1999), o Rio Grande do Sul é a área de conservação das religiões africanas que vai do Litoral Sul (Rio Grande, Pelotas, Tapes, Arambaré) passando por Porto Alegre até a fronteira do Uruguai e Argentina. Por esta territorialização, a cidade de Rio Grande tornou-se o berço desta religião matriz africana no Rio Grande do Sul (SILVA, 1999).

Almeida (2019), afirma que o Batuque se estabelece de acordo com as Nações Africanas que se chegaram em nosso território, configurando-se por “linhagens”, que segundo sua obra, são conhecidas como Linhas: “Nação Oyo, Jeje Nagô, Jêje Ijexá, Cambinda,¹ (ALMEIDA, 2019, p.156).

Na pesquisa de Almeida (2019), o Babalorixá Pai Márcio de Xapanã, apresenta registros em que afirma que a “[...] chegada do Povo de Oyó acontece em Rio Grande com a chegada do Príncipe Custódio e da Mãe Emília”.

Conforme Ari Oro (2002), a especificidade desta linha, Nação Oyó ocorria na ordem das rezas, em que primeiro vinham os Orixás masculinos, depois os femininos. Outra característica significativa que distingue esta Nação dos outros cultos, é quanto a colocação do

¹ Há uma distinção entre Ari Oro(2002) e Almeida(2019), quanto ao termo, o autor identifica como Cabinda e a autora como Cambinda.

“ocutás que eram enterrados, em vez de, colocados em prateleiras”. Segundo, Almeida (2019, p. 68), as Yalorixás e os Babalorixás são o guardiões e responsáveis pelos ocutás, nas palavras da autora:

O ocutá está relacionado diretamente com o ambiente em que nos encontramos e para os religiosos é o elemento mais importante do ilê, pois além de conter o sagrado [...] traz consigo muitos segredos e informações podendo serem lidos somente pelas Yalorixás e os Babalorixás.

No Batuque, os Terreiros são quase que em sua totalidade vinculados às casas de moradia. Em que é destinado um cômodo, geralmente na parte da frente da construção onde são colocados os assentamentos dos Orixás. Neste local são feitos todos os fundamentos de imolações e trabalhos determinados, oferendas para os orixás e o local é considerado sagrado.

Nas palavras de Ari Oro (2002), o Batuque:

[...] É um termo genérico aplicado aos ritmos produzidos à base da percussão por frequentadores de cultos cujos elementos mitológicos, axiológicos, linguísticos e ritualísticos são de origem africana. O batuque é uma religião que cultua doze orixás.

Cunha (2020, p. 218), afirma que o Terreiro é um espaço de interação pública em que se articulam os modos de resistência do seu povo. Para a autora, neste lugar do sagrado se entrelaçam os campos da filosofia, da política e da cultura. Em suas palavras, Terreiro é “[...] um complexo memorial ancestral [que] preserva vivas as relações materiais e imateriais de uma

África deixada abruptamente no passado” (CUNHA, 2020, p. 218).

Nesse sentido, a pretensão deste texto acompanha as ideias propostas por Carvalho (2020, p. 84) em que:

[...] apropriar-se da filosofia, da epistemologia e da ética presentes nas tradições de matrizes africanas são questões fundamentais para ampliarmos nossa capacidade de compreender as leituras, as diversidades e formas de ser e existir nesse mundo e darmos continuidade ao enfrentamento a todas as violências produzidas pelo racismo que incidem sobre nós, nas dimensões física, psicológicas, emocionais, culturais, estéticas, epistêmicas, religiosas e tantas outras.

Considerações Finais

Diante desta trama que articula o sujeito, o pensamento e a sua razão de fé traduzir o Batuque como um marco civilizatório, torna-

se urgente e necessário para a percepção das epistemologias que atravessam a vida dos sujeitos que o constituem no Sul do Brasil em um campo de produção simbólica e de resistência.

Observa-se que a tradição secular que sustenta o Batuque corporifica o pensamento, os modos de vida e a cultura das Nações Nagô, Oyo e Jeje Ijexá reverberando suas práticas, saberes, conhecimentos e tecnologias de forma oral, de geração a geração.

Nesse sentido, aproximar-se do pensamento filosófico de uma tradição religiosa que ultrapassa mais de quatrocentos anos de história no Rio Grande do Sul pode possibilitar a compreensão das pertencas étnicas, sociais, culturais e identitárias do povo negro. Que em seus conhecimentos e práticas demarcam um campo de saber-poder que se opera dentro dos Terreiros de Batuque do Rio Grande do Sul.

Referências

ALMEIDA, Eliane. *A pedagogia Cosmocena e a Afrocentricidade nos Terreiros de Matriz Africana*. Porto Alegre: Editora Nika, 2019.

BARROS, Miguel. *Ancestralidade, reconstrução e democracia. Entrevista concedida a Raquel Paris.*[abril]. *Revista Periferias*. 2019. Disponível em:

<https://revistaperiferias.org/materia/miguel-de-barros/> Acesso em: 23 out 2021.

Barros, Miguel. *Seminário Àwúre - Direitos Humanos Fundamentais Dos Religiosos De Matriz Africana*. 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=G2dRGQNr5cw> Acesso em: 23 out 2021.

CARVALHO. Valéria Fernandes de. *Reflexões Sobre A Falsa Universalidade da Teologia*

Judaico-cristã: Epistemicídio e a construção do “outro”. In: *A Matriz Africana*:

Epistemologias e Metodologias Negras, Descoloniais e Antirracistas. Míriam Cristiane Alves (organizadora). Porto Alegre: Rede Unida (Série Pensamento Negro Descolonial, v.2). E-book: 5.23 Mb; PDF, 2020, p. 72-87

CUNHA, Janine Nina Fola. *Corpo - Terreiro – Como Podem Se Verificar As Categorias*

Ocidentalizadas de Gênero, Sexualidade e Hierarquias Neste Contexto. *Revista de*

Divulgação Científica em Língua Portuguesa, Linguística e Literatura. Ano 16, n.º. 26, 2º semestre, 2020.

MORAIS. Mariana Ramos; JAYME, Juliana Gonzaga. *Povos e comunidades tradicionais de matriz africana Uma análise sobre o processo de construção de uma categoria discursiva*.

Dossiê: *Diversidad cultural en América Latina*. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/civitas/a/RjnJ89KdHyv6b4jyd4YfcMG/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 20 set 2021.

ORO, Ari Pedro. *O Bará do Mercado Público*. In: ORO, Ari Pedro; ANJOS, José Carlos dos;

CUNHA, Mateus. *A tradição do Bará do mercado*. Porto Alegre: PMPA / SMC / CMEC, 2007.

RAMOSE, Mogobe B. *Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana*. Tradução Dirce Eleonora Nigro Solis; Rafael Medina Lopes; Roberta Ribeiro Cassiano, Revisão Dirce Eleonora Nigro Solis. *Ensaio Filosóficos, Volume IV - outubro/2011*. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/mogobe_b._ramose__sobre_a_legitimidade_e_o_estudo_da_filosofia_africana.pdf. Acesso em 20 set 2021.

RIBEIRO, Katiúscia. *A legitimidade da filosofia africana no Brasil*. *Revista Cult, A história da filosofia no Brasil*. Ano 24, Edição nº 268, 5 de abril de 2021, Rio de Janeiro.

SILVA, Maria Helena Nunes da. *O “Príncipe” Custódio e a “religião” afro-gaúcha*. 1999. 226 f. *Dissertação (Mestrado em Antropologia Cultural) – Curso de Graduação em Antropologia Cultural, Universidade Federal de Pernambuco*, 1999.

BRASIL NA NOVA ORDEM MUNDIAL: TRATADOS DE DURBAN

BRAZIL IN THE NEW WORLD ORDER: DURBAN TREATIES

SONIA APARECIDA DOS SANTOS,¹ (BACHAREL EM DIREITO)

RESUMO

Objetivo do artigo apontar contribuições da Conferência de Durban aos Direitos Humanos e no combate à discriminação racial através de ações de políticas afirmativa. Pesquisas descritivas de revisão biográfica. Preconceito, conservadorismo religioso, operadores do direito, técnicos judiciários e legisladores, manifestações racistas e crimes bárbaros. Direito de uma forma igualitária. Discutimos a exclusão social, enraizada no consciente social contra grupos étnicoraciais indígenas e os afrodescendentes, dificuldade de acesso a educação superior. Direitos Humanos viés político, moral, relacionados ao conceitos de justiça, igualdade, democracia, fenômeno de globalização mundial e da internacionalização neste final de milênio universalidade na Declaração de 1948.

Palavras Chave: Cota racial; Discriminação; Preconceitos; Igualdade, Direitos Humanos.

¹ Estudante de Pós Graduação de Direito Penal, Processo Penal e Gestão Pública na Universidade Porto União de São Paulo. Graduação Bacharel em Direito na Universidade Anhanguera da Vila Mariana de São Paulo. Email: sninha70@yahoo.com.br

ABSTRACT

Objective of the article to point out contributions of the Dubai Conference on Human Rights and in the fight against racial discrimination through affirmative policy actions. Descriptive research of biographical review. Prejudice, religious conservatism, legal practitioners, judicial technicians and legislators, racist manifestations and barbaric crimes. Law in an egalitarian way. We discussed social exclusion, rooted in the social conscience against indigenous ethnic-racial groups and Afro-descendants, difficulty in accessing higher education. Human Rights political, moral bias, related to the concepts of justice, equality, democracy, phenomenon of world globalization and internationalization in this end of millennium universality in the 1948 Declaration.

Keywords: Racial quota; Discrimination; Prejudices; Equality, Human Rights.

1 - INTRODUÇÃO

“A essência dos Direitos Humanos é o direito a ter direitos”. Arendt Hannah

A proposta deste estudo é demonstrar os instrumentos internacionais de proteção dos direitos, que foram incorporados pelo direito brasileiro para contribuir na promoção da igualdade racial. Neste contexto, os tratados a partir da Constituição Federal de 1988 emplacaram na reinserção do Brasil na arena internacional na sistemática internacional de proteção de direitos humanos, e quais as consequências e os impactos dessa reinserção na ordem jurídica brasileira.

O termo “racismo”,¹ foi introduzido no Brasil apenas ao final dos 1970, período em que se constitui nova organização do movimento negro: o Movimento Negro Unificado, período da Ditadura. O “estereótipo”,² um conceito - chave usada nos estudos sobre literatura e cinema. Mussa (1989) apontou o surgimento dos estereótipos na literatura no período do século XVII expandindo nos séculos posteriores, chegando até atualidade, baseados, “na percepção sensorial do negro pelo branco” (Mussa, 1989:73) e expressões em geral, em sintagmas curtos.

Segundo o doutrinador José Afonso da Silva,³ descreve que a Constituição do Império do Brasil foi um importante referencial

¹ DIJK, Teuna Van (organizador). Racismo e discurso na América Latina, p.79

² DIJK, Teuna Van(organizador). Racismo e discurso na América Latina, p.84

³ SILVA, José Afonso da. Curso de Direito Constitucional positivo, p.153

histórica para o Brasil, foi a primeira das constituições no mundo a incorporar normas de direitos humanos em seu texto. O plano subjetivo de superação do preconceito racial depende de uma educação em direitos Humanos. Logo enfrentamento com as políticas as públicas se darão nos planos objetivos que se trata da discriminação racial.

Como resultado da III Conferência Contra o Racismo, A Discriminação Racial, a Xenofobia e as Formas Correlatada de Intolerância, a questão racial ganhou maior relevância, nas Políticas de Ações Afirmativas passam a fazer parte do compromisso assumido internacionalmente pelo Estado Brasileiro na Nova ordem mundial – Tratados de Durban .

1.1 – TEMA

PROJETO : combate o racismo estrutural na sociedade Brasileira. Este projeto de pesquisa, delimitou-se em colher informações sobre de que forma o racismo estrutural na sociedade brasileira pode refletir ou contribuir para a discriminação racial no país.

1.2 -ROBLEMA

De que forma combate ao racismo estrutural na sociedade brasileira pode refletir e contribui para a eliminação discriminação racial ?Nos dias atuais o racismo estrutural vem sendo naturalizado como ideias e práticas interpessoais na sociedade representando assim um método de segregação, inferiorização de uns em relação a outros. Analisando a história social desde a escravidão aos tempos atuais nota-se uma desigualdade gerada através da discriminação que induz a reflexão sobre a ameaça da integridade física e moral da vítima.

As consequências causadas pelos racismo na grande maioria é irreversíveis, baseado nisto o Brasil buscou trazer novas táticas de combater o racismo após a Conferência de Durban, tornou viável ampliações de políticas públicas, principalmente em nosso ordenamento jurídico como a Lei de Racismo 7716/89 e o Estatuto de Promoção de Igualdade Racial Lei 12.288/2010. Portanto buscou-se dados, informações com o propósito de responde o seguinte problema e pesquisa : De que forma a Lei de Racismo como de Estatuto de Promoção de Igualdade Racial criadas após o Tratado de Durban podem combater o racismo estrutural na sociedade brasileira ?

Analisar o objetivo das leis de combate ao racismo buscando entender , estudar e compreender a sua efetividade (quanto ao crime de racismo , com ênfase da população negra, na sua aplicabilidade e

durabilidade) medidas punitivas na forma da Lei 7716/89, dos crimes resultantes de preconceitos de raça ou de cor como norma jurídica do estatuto da Igualdade Racial considerada a mais completa para a Promoção de Igualdade Racial.

1.3 OBJETIVOS

1.3.1 OBJETIVO GERAL OU PRIMÁRIO.

O presente projeto tem como objetivo geral apresentar de que forma a análise do racismo estrutural na sociedade brasileira, pode contribuir na eliminação da discriminação racial tendo como benefício obter o acesso ao direito para Promoção da Igualdades Racial no Brasil.

1.3.2 OBJETIVOS ESPECIFICOS.

Pesquisar de que forma o racismo estrutural na sociedade brasileira pode refletir ou contribuir na discriminação racial .

Descrever como obter o acesso ao direito para promoção de igualdade racial. Apresentar as formas o combate ao racismo pode contribuir no acesso ao direito da promoção da igualdade racial Demonstrar os instrumentos internacionais que foram incorporados pelos judiciário brasileiro, o significado de racismo , a Constituição Federal de 1988 a primeira no mundo a adotar direitos humanos e a Conferência de Durban .

Analisar o marco jurídico democrático do Direito Internacional de direitos Humanos e o Direito Brasileiro como interagem e a terminologias abordas da tipicidade do racismo.

1.4- JUSTIFICATIVA

Devido a dificuldade de se combater a discriminação racial, esse pesquisa se justifica através da análise do racismo estrutural na sociedade brasileira tendo como benefício a promoção da igualdade racial. A comunidade internacional após a Conferência de Durban reconheceu a necessidade da promoção e proteção do povo afrodescendente no Brasil, pois é Signatário da Carta Magna. O chamado racismo estrutural que permeia em todas esferas vida social , está associado, com práticas e políticas que, ao longo da História brasileira, contribuíram para a marginalização da população negra no País . A intolerância, a violência e até a guerra são consequência do que o racismo trás para a sociedade.

A relevância desta pesquisa mostra que a luta contra o racismo é diária, pois o racismo não dorme, as impressões de líderes, escritores, religiosos e educadores da contemporaneidade que estão na linha de frente do planejamento como de atuação do combate ao racismo, se

faz necessário, com a valorização da representatividade do povo negro e dos antirracistas no combate ao racismo.

A desigualdade racial é uma ofensa o Princípio de Igualdade Racial do ordenamento brasileiro, combater o racismo é dever de todos, pois o genocídio da juventude negra é 70%, a cada 23 minutos um jovem negro é assassinato no Brasil. A resoluções do Tratado de Durban surgem como implantações de políticas de reparação racial no Brasil. Assim este trabalho apresenta conceitos, definições e ferramentas necessários na desconstrução do racismo, do preconceito e da discriminação que se perpetuam na estrutura do poder. As consequências da discriminação racial gera uma desigualdade notável e induz a reflexão como se torna viável ampliar as políticas públicas, já que as consequências causadas pelo racismo muitas vezes causam danos irreversíveis.

1.5 FUNDAMENTO TEÓRICO

Ao descrever ao discriminação racial ou étnico-racial nota-se que é toda distinção, exclusão, restrição ou preferência baseada na cor, raça, descendência ou origem nacional ou étnica, que consiste no ato de diferenciar com base na sua raça que tenha por objetivo anular ou restringir direitos da população negra nos campos .

Ao relatar análise do professor Antônio Augusto Cançado Trindade durante suas intervenções na ONU, apontou o Direito Internacional como fonte distinta , as hipótese que contrariam o direito constitucionais ,resoluções e medidas de direitos Humanos na ONU em 1948. A Conferência de Durban .as resoluções que serviram como norte para as políticas publicas no Brasil. Mediadas que foram adotada contra o APARTHEID que pode avaliar o quanto importante foram para o enfrentamento ao racismo . Apontar o ordenamento jurídico adotados em diversos casos de racismo.

Esta pesquisa será fundamentada em autores de enormes relevância dentro da questão racial como é o caso do ativista do Movimento Negro Africano dono do discurso “ I have a dream “ (Eu tenho um sonho) um dos mais famosos que é de Nelson Mandela em Washington (1918-2013) , advogado negro que foi influenciado pelo valores de sua própria cultura e da cultura europeia teve a oportunidade de ter uma ampla formação educacional , seu envolvimento na oposição ao regime do Apartheid , fez com que ele ficasse preso por 27 anos, a cultura do Velho Mundo foi algo que discerniu como pensamento colonial que se ocupava em dizer aos africanos que eles deviam inspirar nos “ditames superiores”.

Um grande defensor dos negros pelo a acesso a Educação de qualidade pelo processo de Cotas Raciais baseado lei 12.711/12, que se trata de uma politica publica implantada no Brasil após a sua participação na Conferência de Durban pelo Segundo o Professor Kabenguele Munanga que diz que “a educação é um direito de todos e o papel da escola é a diversidade existe e que não consiste em fator superioridade ou inferioridade ente as pessoas (MUNANGA, 2006),

‘Nunca se esqueça que tudo o que Hitler fez na Alemanha era legal.’
Martin Luther king,

Outra grande representatividade do Movimento Negro foi o norte americano Martin Luther King Jr (1929-1968), assassinado por defender a luta pela Igualdade Civil entre negros e brancos , autor de uma vasta bibliografia deste tema como das pautas raciais. Na atualidade existe vários movimentos negros em diversos país baseados nos Panteras Negros no EUA, que ganharam força após o assassinato de George Ford pelos policias americanos em 2020, a lei de Crime Racial 7716/89 do Código Penal Brasileiro que também surgiu baseada nas resoluções do Tratado de Durban para o enfrentamento do genocídio da juventude negra como casa da Vereadora Marielli Franco seu assassinato em 2018 levou o mundo a comoção.

1.6 METODOLOGIA

A investigação será feita com uma abordagem qualificativa , uma pesquisa de Revisão de Literatura onde serão pesquisados (livros , dissertações e artigos científicos selecionados através de busca nas seguintes base de dados (livros , site de banco de dados,, etc) as reflexões, ações transformação de comportamento frente as relações étnico- racial na sociedade brasileira,(BENTO, 2006).

O trabalho passa por diversas etapas tais como leitura de texto que abordam os temas raciais como raça, cor e etnia, Exame de lei que pune o ato de discriminação racial lei 7.716/89, como a de garantir a efetivação da igualdade de oportunidade que estão no Estatuto de Promoção de Igualdade Racial como a lei 10639/03.

Os artigos pesquisados serão de trabalhos publicados nos últimos 39 anos, método histórico foi trabalhado a fim de buscar o senso critico investigando fatos dos passados que colaboram para os conceitos atuais e influenciaram o método comparativos, como a sociedade presente e passada , suas semelhanças , diferenças, permanências e mudanças. As palavras chaves de pesquisas serão cotas raciais, discriminação, preconceito, etc. Uso de procedimento e técnicas observadas, entrevistas, intervenções que autorizadas precisam ser

analisadas e interpretadas, dados secundários baseados em literatura e estudos científicos com dados primários usando documentos históricos, a fim de apenas descrever os dados, tornando-se uma pesquisa descritiva, expõe características de determinada população ou de determinado fenômeno, a necessidade de resolver os problemas reais perante uma motivação, portanto finalidade prática.

Descrever os objetivos e as atividades promovidas pela Conferência Mundial das Nações Unidas realizada em Durban na África do Sul contra o Racismo, a Discriminação Racial, Xenofobia e a Intolerância Religiosa em 2001 será realizada pesquisas bibliográficas (notícias, livros, revistas e consultas a site) como o processo de racismo no Brasil.

Para identificar as influências das medidas tomadas na Conferência de Durban que foram utilizadas nas políticas públicas adotadas pelo Brasil para combater o racismo estruturado no país. Como o procedimento utilizado não será estudo de um caso específico, mas sim a busca para entender melhor as consequências e as causalidades dos tipos de racismo.

2. PRÓLOGO

“O que me preocupa não é o grito dos maus. É o silêncio dos bons”.
Martin Luther King

O objeto deste trabalho é analisar a Constituição Federal de 1988 considerada como um marco jurídico do processo de transição democrática, se relaciona com o aparato internacional de proteção dos direitos humanos tendo base a Conferência Internacional de Durban realizada na África do Sul em 2001, para eliminação do racismo, institucionalizado no Brasil.

É necessário, portanto, esclarecer que este trabalho não se atém ao estudo da relação entre a Constituição e os tratados internacionais em geral, mais as questões voltadas aos aspectos entre CF/88 e os tratados internacionais de proteção de direitos humanos de Durban que integram o Direito internacional de Direitos Humanos.

Embora escassa a bibliografia nacional, segundo PIOVESAN,⁴ que aponta outros trabalhos notáveis como de Antônio Augusto Cançado Trindade, a importância de estudos José Augusto Lindgren Alves e Ricardo Lewandowski, abordarem as interações entre o Direito brasileiro e o Direito Internacional do Direito Humano. Este estudo suscitará uma abordagem de proteção a Direitos Humanos suas

4 PIOVESAN, Flávia. Direito Humanos e Direito Constitucional, p. 17

dimensões históricas no âmbito do sistema constitucional brasileiro e Nelson Mandela como ícone negro contra a apartheid.

A terceira parte do trabalho é dedicada a terminologia do racismo - conceito, evolução, característica doutrinária, pesquisa da UNESCO para evitar o racismo, tipicidade jurídica do racismo e estatística do processo de exclusão racial e das cotas raciais. No planejamento da quarta parte do trabalho sistema de incorporação dos tratados no direito interno brasileiro, adoção de diretrizes de ações afirmativas após Durban. Devido ao importante papel do judiciário, que é a realização da prestação jurisdicional sobre o caso concreto, será coletada alguma jurisprudência a respeito do racismo.

2.1 DIREITOS HUMANOS NO BRASIL E SUA EVOLUÇÃO

Signatário dos pactos dos tratados internacionais de direitos humanos, o Brasil tem seu marco de ratificação da convenção sobre a Eliminação de todas as formas de discriminação contra a mulher, em 1 de fevereiro de 1984. marcando sua incorporação, adesão simboliza sua aceitação as ideias contemporâneas de globalização dos direitos humanos com grau de universalidade desses instrumentos, passa a ser decisivo em relação ao processo de democratização por meio do Decreto Legislativo nº 89 de 03 de dezembro de 1998, o reconhecido a competência objetiva da Corte Internacional de Direitos Humanos de acordo o previsto no § 1º do art. 62 do respectivo instrumento internacional, ratificação se deu pelo Brasil em 25 de setembro de 1993.

As discussões doutrinárias mais recentes apontam para a existência de direitos humanos de quarta geração, ligados ao direito de informação. Se discute a estruturação de direitos relacionados à genética e ao pluralismo, a evolução histórica dos direitos é lenta e gradual, não sendo reconhecido ou construídos todos de uma vez, extrema importância para entender seu significado atual e compreender como eles foram observados em eras passadas para eliminar os erros e aperfeiçoar os acertos.

Revolução inglesa analisada com a influência francesa e americana na positivação dos direitos essenciais a pessoa humana e seu reconhecimento, para se discutir então a respeito das “dimensões” ou como grande parte da doutrina entende “gerações” de direitos fundamentais. A adoção da declaração Universal de direitos humanos pela Assembleia Geral da ONU em 1948, ocupando um espaço central na agenda das instituições internacionais. Poderoso pulso internacional o tribunal de Nuremberg para julgar os criminosos da guerra teve sua composição e seus procedimentos básicos fixados

por acordo de Londres.

2.2 A NOVA ORDEM JURÍDICA

Os primeiros impactos de direitos humanos na Jurisdição Brasileira se inicia a 1º constituição de 1988, visto referente ao art. V da Declaração Universal de 1948, descrito no art. 5º, III, da nossa Constituição, prevê que “ninguém será submetido a tortura nem a tratamento cruel, desumano ou degradante” tratado no art. 7º do pacto Internacional dos direitos civis e políticos como art. 5º (2) da Convenção Americana. Seguindo os princípios do art. VII da Declaração Universal, da Cláusula Internacional consagrada no art. 5º, caput da carta Brasileira de que “todos são iguais perante a lei “encontrado no art. 26 e o art. 24 da Convenção Americana, inspiração aos Direitos Humanos Internacional dos termos do art. 14 (3) do pacto Internacional de D. Civil e Políticos, art. 8º (2) da Convenção Americana de Direitos Humanos resultou princípios da inocência presumida. Segundo Impacto – resulta no alargamento do Universo de direitos nacionalmente garantidos – inovação de novos direitos.

2.3 PRINCIPAIS TEMAS DA QUESTÃO RACIAL APARTHEID

Após a abolição da escravidão a relação política e social estabelecida entre os brancos e os negros foram marcadas por três processos significativos:

- Diferencia dos Estados Unidos e da África do Sul ao não adotar legislação de segregação não pertencendo a uma definição legal racial.

- Não houve uma política específica de desenvolvimento para uma interação dos negros recém - libertados à sociedade envolvente, fortalecendo assim as bases históricas do processo de desigualdade da época entre os negros e brancos que perdura até os dias atuais.

- Os europeus brancos foram incentivados a imigrar para o Brasil, no século XIX para XX de acordo com política do Estado.

Um difícil momento vivido pelos africanos foi o massacre de Sharpeville em 21 de março de 1960, onde 69 pessoas foram mortas, o governo racista respondeu ao protesto contra a violência a polícia com uma grande onda de repressão que levou milhares de opositores do regime para prisão e colocou o CNA na clandestinidade. Mandela é preso em 1962 levado diretamente do tribunal para a ilha de Robinson na Costa da Cidade do Cabo, ficou preso durante 18 anos. Consequência a polícia responde com extrema violência deixando mais de 500 jovens negros mortos. Os estudantes responderam

atirando pedras.

Aquele dia deu origem a uma onda de indignação no exterior e marcou na África do Sul o ponto de partida de uma rebelião que se espalhou por todo o país e em poucas semanas deixou centenas de mortos. A vida de um negro nada significava para o poder político da África do Sul. O maior símbolo da resistência ao apartheid, Soweto se torna um estigma que leva ao isolamento dos racistas, à sua condenação, e ao princípio do fim de um execrável regime.

2.4 CONCEITO DE RACISMO E SUA EVOLUÇÃO

Atitude preconceituosa e discriminatória contra indivíduos de certas raças ou etnias é racismo. Criado para justificar a dominação de uns sobre outros, o racismo tem a finalidade de satisfazer interesses de um indivíduo ou grupo de forma a hierarquizar entre as pessoas. Tanto Silvio Romero em 1888 e Nina Rodrigues (1862-1906) apelaram pela falta de consagração dos seus trabalhos em estudos das línguas e das religiões afirmam já ciência do Brasil (Mourão 1978, p7). Descreve o que o “mérito de iniciação dos estudos sistemático sobre negro brasileiro” se deve a Nina Rodrigues.

Textos do século XVII como os de Gaspari Barley, serviram dois séculos depois para reprodução de Nina Rodrigues sobre os estereótipos dos negros afirmando “africanos afirmado” os mais trabalhadores de todos eles os naturais de Angola (Bentos). Os ardenses, que são muitos ignorantes, teimosos e estúpidos tem horror ao trabalho. Os da Nigéria, naturais do Congo, e os sonhenses, são muitos aptos para trabalho (Conceição, 1991. p.30).

Crenças evolutivas estão a ser reforçadas constantemente através de estereótipos racistas publicados em reportagens noticiadas, televisão e livros escolares. O Brasil foi o primeiro país da América do Sul a ter um movimento eugênico organizado. A Sociedade Eugênica de São Paulo foi criada em 1918. movimento eugênico no Brasil foi bastante heterogêneo, trabalhando com a saúde pública e com a saúde psiquiátrica. Características da doutrina da tipologia racial:

“As variações na constituição e no comportamento dos indivíduos devem ser explicadas como a expressão de diferentes tipos biológicos subjacentes de natureza relativamente permanente”, as diferenças entre estes tipos explicam as variações nas culturas das populações humanas”, “a natureza distinta dos tipos explica a superioridade dos europeus em geral e dos arianos em particular”, “a fricção entre as nações e os indivíduos de diferente tipo tem a sua origem em

5 GASPARI, Barlei. Res gestae Mauriti in Brazilian, Amstelodami, pág. 128

caracteres inatos” (BANTON, 1983, p. 60).

Produzida pela a UNESCO na década de 50 do século XX, a UNESCO reúne uma série de pesquisas sobre relações raciais como uma forma de evitar as consequências políticas nocivas do uso incorreto do termo raça. . Sociólogos empenhados na pesquisa da UNESCO dão como a resposta encontrada de três maneiras:

- 1) os problemas raciais passaram a ser denominados problemas étnicos;
- 2) houve o reconhecimento de que há diferenças raciais e de que estas atuam no estabelecimento de desigualdades políticas;
- 3) o termo situações de relações raciais passou a ser usado para indicar contextos marcados pelo racismo.

Acepção contemporânea, o termo ‘raça’ (ou o qualificativo ‘racial’) não mais denota a hereditariedade biosomática, mas a percepção das diferenças físicas, no fato de elas terem uma incidência sobre os estatutos dos grupos e dos indivíduos e das relações sociais. Não é, então, a raça enquanto tal, mas as relações raciais que constituem um objeto para a sociologia. (PHOUTIGNAT & STREIFFENART,1998, p. 41).

A maioria na prática é registrada pelos crimes de injúria, fato este vem sendo debatido na jurisprudência, a qualificação do crime de racismo ainda vem sendo um estudo por muitos juristas. Em Salle XII dos Palais des Nations, pela manhã de 9 de janeiro, ao ministrar sua conferência o professor Cançado Trindade, inicia seus procedimentos com uma análise de Declaração de 1986, segundo de os seres humanos e os povos serviam sujeitos ativos do direitos ao desenvolvimento, e os sujeitos passivos, com responsabilidade distintas, e Estados (individual e coletivamente) e os seres humanos (individual e coletivamente associação, comunidade.

Sabemos que o ensino superior é visto como o ponto mais elevado do sistema educacional, onde está associa na maioria das vezes a imagem de ascensão profissional e social. Fato preponderado é presença precoce e acentuada de crianças e adolescentes de 10 à 17 anos negros e pardos no mercados de trabalho brasileiro. Ocupando os postos mais vulneráveis, assalariados sem carteira de trabalho assinada, autônomos que trabalham para público, são trabalhadores sem remuneração e com empregados domésticos. Durante o Covid 19, vários casos de trabalhos em condições análoga à escravidão vem sendo denunciado é caso da mulher negra de 86 anos no RJ foi resgatar depois 72 anos nestas condições.

TABELA. 1: Mercado de Trabalho e Rendimento Médio

PARTICIPAÇÃO NO MERCADO DE TRABALHO (2001 variação entre 1995 e 2000, período com crescimento de 4,4% no número de vagas).		RENDIMENTO MÉDIO 2000 (o rendimento de negras corresponde do de não negras a 52% de n VER O QUE TAVA ESCRITO)	
Mulheres não-negras	18,5%	Mulheres não-negras	R\$765,00
Mulheres negras	0,03%	Mulheres negras	R\$ 412,00
Homens não-negros	5,7%	Homens não-negros	R\$ 1.236,00
Homens negros	6,9%	Homens negros	R\$ 639,00

Fonte: PNAD 2001. Criado pela autora

3. NORMAS INTERNACIONAIS E REFLEXÕES NO DIREITO INTERNO BRASILEIRO .

Os tratados assumem status ao ser incorporado ao direito interno brasileiro de lei ordinária (jurisprudência do STF) .Poderão ter status de emenda , aprovado por ambas, as caras do congresso nacional (Senado e Câmara), em dois termos de turmas e por 3/5 dos atos do respectivos membros de cada casa (CF, art. 5º, § 3º).

Tem status supralegal, aos tratados sobre direitos humanos apontados de forma deveres da previstas no art. 5º, § 3º, da constituição, por força de entendimento jurisprudência do STF.Três hipóteses que pode correr os tratados :

1º) hipótese ordinárias – direito constitucional normalmente assegurado são reforçado seus valores jurídicos pelos tratados internacionais de direitos humanos.

2º) hipóteses – os direitos constitucionais são aprovados entendidos pelos tratados complementares e integram a declaração constitucional de direito.

3º) hipóteses – prevalece a norma mais favorável à proteção da vítima.

Sendo um marco na história Durban realiza a III conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e as Formas Correlatas de Intolerância, reivindicada há muito tempo pelo movimento negro contemporâneo para as implementações de Políticas de Ações Afirmativas como método de reparação para população negra. As contribuições surgidas em Durban são apenas uma amostra dos aportes teóricos e práticos do acúmulo do movimento social negro, que pavimentaram o caminho que levou a Durban, onde o racismo pôde emergir na sua dimensão global, tanto no interior das sociedades como entre as nações. Publicados quatro

1 MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO. Zumbi Apareceu na Coroa Vermelha, p.49-52

artigos que retomam o debate das intersecções entre racismo e sexismo, variedade de gama de entrecruzamentos das discriminações raciais e de gênero, visibilizados nesta III Conferência apontado os nortes e as diretrizes a ser seguidas.

Constatações do artigo de Guacira Cesar de Oliveira e Wânia Sant’Anna, que analisa a participação da Articulação de Mulheres Brasileiras/AMB no processo de Durban, resultado uma trajetória mais longa marcada de consolidação das mulheres negras do movimento deste anos 1980, afirmando a intersecção da raça e do gênero como centro de sua agenda política, compromissos assumidos pelo movimento feminista a partir de Beijing. As propostas de discussões das mulheres negras tangem às suas especificidades nos sistemas de produção e de reprodução, contribuindo assim para desfazer lentamente, as abordagens que invisibilizam as mulheres racialmente discriminadas.

O movimento feminista no Brasil assumiu suas múltiplas faces, já que não há realidade possível sem as negras e as indígenas. Sanciona de 9 de janeiro de 2003, a Lei nº 10.639/03, que inclui nas Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação, o ensino da História da África e Cultura afro-brasileira, tornando-o obrigatório no ensino básico do país, cria a SEPPIR (Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial) e SECAD (Secretaria Especial de Educação Continuada) com objetivo de transversalizar a questão étnico racial em todos os Ministérios.

3.1 DECISÕES NO JUDICIÁRIO

A decisão foi unânime no Supremo Tribunal Federal (STF): 42,3% das universidades federais do país têm cotas para negros e índios. Supremo Tribunal Federal (STF) considerou constitucional a adoção de políticas de reserva de vagas para garantir o acesso de negros e índios a instituições de ensino superior em todo o país. Por 8 votos a 1, STF equipar injúria racial ao de racismo em 28/10/2021

Caso aeronave: Seguindo voto do relator do processo, ministro Felix Fischer, a Turma manteve a ação penal por entender que a intenção dos comissários foi humilhar o passageiro exclusivamente pelo fato de ele ser brasileiro.

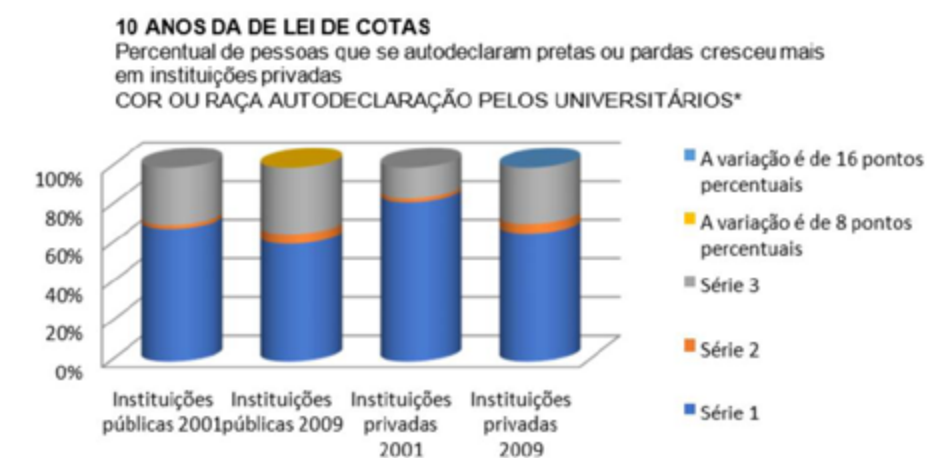
Na data de 7 e 10 de outubro de 1997, o Centro pela Justiça e o Direito Internacional, a Subcomissão do Negro da Comissão de Direitos Humanos da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB/SP) e o Instituto do Negro Padre Batista, apresentaram ante a Comissão Interamericana de Direitos Humanos uma petição contra a República Federativa do Brasil. A referida petição denunciou violação dos artigos 1, 8, 24 e 25 da Convenção Americana sobre Direitos Humanos e, em função do artigo 29 desse mesmo instrumento, os artigos 1, 2 (a), 5 (a) (I) e 6 da Convenção Internacional para a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial, em prejuízo da senhora Simone André Diniz 2021. Caso Daniel, menino cai do 9º andar, levando a condenação da Patroa de sua Martins, por abandono de incapaz.

Equipe do canal de TV Cahnel 7 Austrália ao exibir um documentário sobre a tribo Suruwaha, do Amazonas, teve como resultado a

condenação, pelo órgão regulador da imprensa australiana em virtude do matéria violar o código de comunicação daquele país. Habeas Corpus 137.248, negado pela Sexta Turma a um ex-presidente e cofundador de um clube em Uberaba (MG). Acusado do crime de racismo enquanto exercia a direção do estabelecimento, teria impedido a aquisição de cota da agremiação para uma mulher negra sem nenhuma justificativa. Posteriormente, o marido da vítima teria gravado uma conversa na qual se discutiriam as supostas práticas racistas dentro do clube.

Para se discutir o sobre o assunto é preciso saber que há pelos menos três tipos de políticas ou ações de combate ao racismo e às desigualdades raciais: Ações repressivas; Ações valorativas; Ações afirmativas, conforme designaram as pesquisadoras Luciana de Barros Jaccoud e Nathalie Beghin (2002). Argumenta que políticas de ações afirmativas que consistem em privadas são voltadas à concretização do princípio constitucional da igualdade material e à neutralização dos efeitos da discriminação racial, de gênero, de idade, de origem nacional e de compleição física. A UNESCO, financiou pesquisas desenvolvidas por sociólogos brasileiros, na década de 1960, a “democracia racial brasileira”, começa por exemplo é questionada por Fernando Henrique Cardoso e Florestan Fernandes.

GRÁFICO 1: COTAS RACIAIS 10 ANOS



Fonte : UOL (2010) . Criador e elaborado pela autora.

As ações afirmativas entram de vez na agenda da política brasileira durante o governo do ex-presidente Fernando Henrique Cardoso. Criado em 1995 um grupo de trabalho com o escopo de valorização da população negra. Intensificou a discussão da temática com a participação do país na Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Formas Correlatas de Intolerância, que aconteceu na África do Sul, no ano de 2001. Entrou em vigência o Decreto n.º 4.228 no mandato de FHC, de 13 de maio de 2002. Criou o Programa Nacional de Ações Afirmativas no âmbito da Administração Pública Federal e a Lei n.º 10.558/2002, finalidade de estabelecer o

2 SOUZA, A. L. e CROSO. C. Igualdade das Relações étnico-raciais na escola: possibilidade e desafio para implementação da Lei 10639/03, p. 19-22. 32 Revista Fórum outro mundo em Debate, 2009, p.14-19

3 UNESCO. Introducción a La Cultura Africana en América Latina, París, 1971.

Programa Diversidade na Universidade no âmbito do Ministério da Educação. Tornando o racismo inafiançável (a prisão não poderá ser relaxada em favor do criminoso) e imprescritível (a pena é perene, não ficando o Estado impedido de punir a qualquer tempo o autor do delito, derrubada do mito da democracia racial, que impedia que a prática de discriminação racial fosse crime) conquistas de grandes avanço na CF/88, distinguiu o crime em sede própria, entre os direitos e deveres individuais e coletivos, no título destinado aos Direitos e Garantias Fundamentais, arti.5º, XLII, considerando o crime de racismo, sujeito à pena de reclusão.

No artigo 4º, inciso VIII, de sua Constituição Federal o Brasil incluiu o repúdio ao terrorismo e ao racismo como princípio que rege suas relações internacionais. Segundo o Atlas da Violência em 2019 de cada 100 mil homicídio 29,2 são negros a da soma dos amarelos, brancos e indígenas foi de 11,2, mas subiu de índios para 21, 6.

Para incluir a figura penal de injúria racista que sancionou a injúria consistente na utilização de elementos referentes à raça, cor, etnia, religião ou origem foi modificado o artigo 140 do Código Penal.

GRÁFICO 2: DADOS DO ATLAS DA VIOLÊNCIA 2020



Poder Executivo expediu, no dia 20 de novembro de 2003, o Decreto n. 4887, Dia Nacional da Consciência Negra, o qual regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que expõe o art.

68 do ADCT: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecido a propriedade

definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

- definição: conforme art.20, consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida, .
- Através da Fundação Cultural Palmares (corresponsável junto com o INCRA pela certificação, reconhecimento, demarcação e titulação), reformulou o conceito dessas comunidades art. 2º da Portaria n.º 98, de 26 de novembro de 2007.

Destaque de avanço do judiciário ao eleger seu primeiro presidente negro do Supremo Tribunal Federal (STF) do Brasil em 10 de outubro de 2012, o primeiro negro a assumir o cargo. Em votação secreta, Barbosa foi eleito por nove contra um.

“Representa muita coisa” o fato de ele ser o primeiro negro a chefiar o Judiciário. “Representa muita coisa, porque o Brasil, segundo dados do IBGE, nós [negros] constituímos a maioria da população. É um fato extraordinário, pela primeira vez, ter-se alguém na presidência do Poder Judiciário.(BORBOSA, Joaquim. grifo nosso).

O afro-americano Barack Obama eleito o primeiro negro presidente dos Estados Unidos da América e o único senador negro na legislatura anterior ao cargo mais poderoso do planeta trouxe ao mundo, sinais de progresso , a população apostou na juventude e na inovação. Mandela argumentou a importância histórica deste fato, na década de 40 os negros eram pendurados nas árvores onde apanhavam e sofriam todo tipo de maus-tratos, a vitória de um negro na corrida a Casa Branca significa a vitória da democracia, do novo, da cidadania.

As Leis 10.639/2003 e 11.645/2008 que incluíram nos currículos oficiais da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena, são exemplos de implementação de ações afirmativas no plano educacional. A Lei

n.º 12.287/2010 – O Estatuto da Igualdade Racial Traz enormes benefícios aos cidadãos afrobrasileiros, pecou ao não instituir as cotas nas universidades públicas, demonstrando uma resistência frustrada no preconceito e na concepção de que a exclusão dos negros manterá os brancos na sua posição social privilegiada.

Não se pode falar de superação do racismo e diminuição das desigualdades raciais, sem considerar o protagonismo do movimento negro, expressões como “não sou racista, mas nunca aceitaria meu filho ou filha se casando com um negro/a” são comuns no Brasil.

São milhões de atitudes, gestos, opções e decisões diuturnamente tomados dentro de uma estrutura social e simbólica na qual a cor da pele é um determinante importante..

4. CONCLUSÃO

“A luta é a minha vida. Continuarei a lutar pela liberdade até o fim de meus dias.” Nelson Mandela

São estabelecidos por um grupo de indivíduos atos que se desenvolveram com o passar do tempo decorrentes de ideologias sociais como o racismo, o preconceito, o estereótipos e a discriminação racial, que tem por objetivo segmentar e caracterizar o grupo do outro que é diferente pela cultura, etnia ou aparência física. Tais práticas fazem que os indivíduos se socializem somente com seus semelhantes., pois costumam a negar a socialização do grupo diferente.

O processo de desigualdade é resultado não somente da discriminação ocorrida no passado, mas, também, de um processo ativo de preconceitos e estereótipos raciais que legitimam, quotidianamente, procedimentos discriminatórios.

Reconhecemos os avanços da legislação brasileira no que diz respeito ao combate à discriminação racial, mas concluímos que a diferenciação por raça uma das formas mais freqüentes de exclusão social ainda é uma prática no País.

Tendo como ranking desta desigualdade o mercado de trabalho que mostra a precariedade dos vínculos, o negro tem menor salário entre os trabalhadores, são a maioria dos desempregados e pior inserção ocupacional. Não podemos deixar de citar o caso das mulheres negras que tem dupla discriminação. Sabemos que um dos fatores fundamentais para mudar está situação são as políticas de ações afirmativas como o exemplo das cotas raciais. O Brasil está aos poucos pagando uma dívida histórica que tem com os (as) negros (as) brasileiros (as). Com resultado da III Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação racial, a Xenofobia e as Formas Correlatas de Intolerância, a questão racial ganha maior relevância, as políticas de ações afirmativas passam a fazer parte do compromisso assumido internacionalmente pelo Estado Brasileiro.

O Estado tem um papel significativo a respeito do desempenho nas implementações das políticas analisadas. A efetivação das leis em detrimento necessite de uma política de mais rigor do governo, para serem implementada. Encontramos nas políticas públicas a possibilidade de promover o acima unânime aos direitos, bens, e

serviços dos diferentes grupos que possibilitam a desconstrução de categorias e mudanças de status.

Concluímos desta maneira a possibilidade apontada pelas pesquisas realizadas que a educação pode se tornar um território de valorização da identidade negra. Para romper com o histórico de processo que manteve os negros alijados e excluídos do acesso a todos outros direitos, as ações afirmativas são conceituadas por estudo com um direito fundamental do humano, por muitos como um remédio paliativo com prazo temporário, mas que pode levar ao combate e a eliminação da discriminação vemos ainda neste trabalho os avanços como positivos, para que o povo negro possa ter um resgate histórico ainda levará anos, mas já está caminhando para um país mais igualitário e justo como ações que podem mudar este parâmetro com diretrizes de políticas públicas voltadas para os mais vulneráveis e marginalizados. Ninguém deve ser avaliados pelos critérios da cor da sua pele, de sua crença, da sua religião ou da sua orientação sexual, etc, mas sim pelos atos e atitudes cometidos que violam a lei e princípios básicos que rege a nossa sociedade. Combater o racismo é um dever de todos, pois racismo mata. Segundo Viola Davis “ Vidas Negras Importam “ renomada ativista Internacional Americana dos Panteras Negras.

REFERÊNCIAS

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. “A recusa da ‘Raça’: Antirracismo e Cidadania no Brasil nos anos 1830”. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 11, nº. 24, p. 297320, jul./dez 2005

BENTO, Maria Aparecida Silva. “Branqueamento e branquitude no Brasil”. In: *Psicologia Social do Racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. CARONE, Iray. (org.) Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

Compilación de observaciones finales del Comité para las Eliminación Racial sobre países de Américas Latina y el Caribe [1970-2006] Cepal - HDH - Instituto Interamericano de derechos Humanos. ASDI- Agencia Sueca de Cooperación Internacional para ele Desarrollo - Oficina Regional para América Latina y ele Caribe del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para las Derechos Humanos -Secretaria Especial de Políticas de Promoción de Igualdad Racial - Gobierno Federal . Universidad de TALCA. Santiago , Chile . junio 2006. pag. 93-253.

CONVENÇÃO ELINIMANÇÃO DE TODAS AS FORMAS DE DISCRIMINIAÇÃO. *Convenção para Eliminação de Todas as Formas de Discriminação*

Racial Declaração e Plano de Ação de Durban Lei nº 7.716/1989 (crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor) Lei nº 10.639/2003 (institui o estudo de História e Cultura Afrobrasileira)

DIJK, Teuna Van (organizado). *Racismo e discurso na América Latina* – São Paulo:

representação. P. 79-111.

GASPARI, Barley. *Res gestae Mauritti in Brazilian*, Amstelodami, 1647, p.128.

GONÇALVES, L. A. O, SILVA, P.B.G. *O fogo das diferenças: o multiculturalismo e seus contextos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO -Zumbi Apareceu na Coroa Vermelha Porto

Seguro; Santa Cruz Cabrália, abril de 200.- 0 p.: p. p. 3,49-52.2012,.

OBSERVATÓRIO DE EMPRESA (você nunca mais vai ler jornal do mesmo jeito) ISS N1519-7670-ANO 16 –nº 707-20 de agosto de 2012.

LINDGREN ALVES, José Augusto. *A Conferência de Durban contra o racismo e a responsabilidade de todos*. In: *Os direitos humanos na pós modernidade: São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 113-140* MAZZUOLI, Valério de Oliveira. *Direitos humanos, constitucional e os tratados internacionais: estudo analítico da situação e aplicação do tratado na Ordem Jurídica Brasileira*. São Paulo: Editora Juarez de Oliveira, 2001. 456 P.16 X 23. p.328

NETO, José Fuize – *A vitória de Mandela, História viva- África do Sul. Há 20 anos, morria o apartheid e nascia a verdadeira nação: negra, democrata e rica*, editora Dueto, 2010, nº 76 ano VI – São Paulo. p. 49-55.lindde

PIOVESAN, Flávia; SOUZA, Douglas Martins (coord.). *Ordem Jurídica e igualdade étnico-racial*. Brasília: SEPPPIR, 2006

PRICE, R. *Reinventando a história dos quilombos: Raciais e confabulações: trad. Gisela Moreau*. [S.l.]: [S.E], 1997..

RODRIGUES, Raymundo Nina. *Os Africanos no Brasil*. Ed. Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, RJ - p. 303. 2010.

REVISTA FORUM- *outro mundo em Debate, O Racismo brasileiro é um crime perfeito. Kabengele Munanga. O antropólogo denuncia a farsa da democracia racial, defende o sistema de cotas e discute o espaço do negro na sociedade*. n.77, Editora– Publisher Brasil, 2009, p. 14-19.

SILVA, José Afonso da. *Curso de Direito constitucional positivo*.18 ed. São Paulo

TRINDANDE, Antônio Augusto Cançado. *Direito das Organizações*

Internacionais- 3 ed. rev. Atual e ampl. Belo Horizonte Del Rey, 2003. 1028 p.

REGISTRO ESPECIAL DOS TERREIROS DO RECÔNCAVO BAIANO: ETNOGRAFANDO DOCUMENTOS¹²

WALKYRIA CHAGAS DA SILVA SANTOS GUIMARÃES,

“[...] tudo aqui é sagrado, cada pedra, cada árvore, o chão que pisamos, tudo é sagrado, então temos de manter”. (Mãe Lúcia, Terreiro Loba’Nekun)

RESUMO

O artigo abordará o procedimento de Registro Especial de Terreiros de Candomblé do Recôncavo Baiano, realizado pelo IPAC em 2014. A análise será realizada utilizando como método a etnografia dos documentos. Serão apresentados o conceito e a legislação no que concerne ao Registro Especial, bem como, os dados encontrados nos processos administrativos.

PALAVRAS-CHAVE: Povos de Terreiro; patrimonialização; etnografia dos documentos; registro especial.

1 As discussões apresentadas fazem parte da tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Estado e Sociedade, da Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB) sob a orientação da Profa. Dra. Janaina Zito Losada. A pesquisa foi financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

2 Agradecemos à Gerente de Patrimônio Imaterial do IPAC pela disponibilização dos processos administrativos.

3 Doutora em Estado e Sociedade, da Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB). Doutoranda pelo Programa de Pós-graduação em Direito, Universidade de Brasília (UnB). Professora do Curso de Direito da Universidade Federal do Tocantins (UFT), Campus Arraias. Integrante do Grupo de Pesquisa MARE – Cultura Jurídica e Atlântico Negro. Integrante do Coletivo Dandaras. Coordenadora do Grupo de Estudos Descolonizando mentes feministas em territórios Afrodiaspóricos: Construção coletiva de nova metodologia, Centro Latino-americano de Estudos em Cultura (CLAEC). E-mail: kyriachagas@yahoo.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3515-0311>

Estudar a patrimonialização dos espaços religiosos dos povos de terreiro é de suma importância devido as discussões que têm sido empreendidas nos últimos anos sobre como preservar a cultura e religiosidade guardada nesses espaços, algo que os povos de terreiro fizeram sozinhos nos últimos séculos. As discussões estão não só no âmbito estatal, a partir da reivindicação de respostas do Estado por parte das lideranças religiosas, novos contornos estão sendo desenhados na relação Estado e os povos de terreiro, o povo de axé, demonstrando a força da agência negra.

A agência negra e agência dos povos de terreiro são a emergência dos sujeitos enquanto construtores de uma nova realidade, a partir de diálogos travados com a ancestralidade constroem a identidade pautada em elementos que fazem sentido, a valorização do seu povo, do seu corpo, da sua religiosidade e de suas lutas.

Os terreiros, espaços religiosos afro-brasileiros, são locais de resistência e preservação da cultura, sociabilidade e da religiosidade dos povos africanos e segundo a Constituição Federal de 1988, tais espaços e bens necessitam ser preservados e protegidos com o auxílio do Estado e da sociedade para que as futuras gerações possam usufruir da herança ancestral negra.

As políticas culturais são iniciadas no Brasil na década de 1930, contudo, até a década de 1980 somente os monumentos que representavam a era “pedra e cal” (CHUVA, 2009; FONSECA, 2003), portanto, patrimônios com raiz barroca e de origem portuguesa e/ou luso-brasileira foram tombados pelo Estado brasileiro, e apenas em 1986 é tombado definitivamente o primeiro monumento negro, o Ilê Axé Iyá Nassô Oká (Terreiro da Casa Branca), no município de Salvador, no Estado da Bahia.

Os processos de patrimonialização constroem um metadiscurso sobre a realidade que é transcrita a partir da aplicação de regras elaboradas pelos agentes estatais. Assim, o objetivo do artigo é apresentar breve análise sobre o procedimento administrativo para o Registro Especial de terreiros no Recôncavo Baiano realizado pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (IPAC) em 2014, momento em que o órgão patrimonializou a partir do Registro Especial, 10(dez) terreiros do Recôncavo Baiano.

1 Nome dado ao local de culto das religiões afro-brasileiras, também denominado tendas, casas, ninzó, ilê axé, etc.

2 Ordep Serra (2005), ao relatar sobre o processo de patrimonialização no Brasil, informa que, o Ilê Axé Iyá Nassô Oká é o primeiro monumento negro a ser reconhecido como patrimônio histórico e cultural do Brasil.

Para abordagem analisaremos os documentos utilizados pelo IPAC para embasar a patrimonialização dos terreiros. A análise dos processos de registro especial dos terreiros do Recôncavo Baiano foi realizada na fronteira entre o direito e a antropologia na busca por uma etnografia dos documentos. Com o objetivo de complementar as informações apresentadas nos processos serão utilizados textos da publicação do IPAC sobre os terreiros com registro especial (LOBO, 2015), e o vídeo produzido pelo órgão sobre os terreiros patrimonializados (REGISTRO, [S. l.]), além de entrelaçar os dados com informações encontradas em outras fontes.

A seguir, apresentaremos algumas considerações sobre a etnografia dos documentos. Na sequência abordaremos com brevidade sobre o Registro Especial, como conceito e legislação, e no último item desse artigo serão apresentados os dados encontrados nos processos administrativos a partir da etnografia dos documentos.

1. Pesquisadora da área jurídica etnografando documentos

Nos últimos anos as(os) pesquisadoras(es) da área do direito têm voltado o seu olhar para a pesquisa empírica, o que resultou em intensa interlocução com outras áreas das ciências humanas e sociais, como a antropologia, a sociologia, a história e a economia. Tal pesquisa não visa a ruptura entre a pesquisa teórica e empírica, posto que, não há pesquisa empírica sem teoria, mas sim, interlocução com outras áreas, o que possibilita melhor compreensão sobre a aplicação do direito e dos sistemas de justiça (MACHADO, 2017).

O direito está imerso em um contexto social, cultural e histórico específico, “que lhe molda e lhe condiciona”, compreender a complexidade das relações sociais, as marginalizações e violências tem levado a aproximação com outras áreas, como a antropologia e mais especificamente com a etnografia, que não é limitada ao uso dos antropólogos (IGREJA, 2017). Ainda sobre a pesquisa empírica no âmbito do direito, os documentos têm sido a sua principal fonte, e aí reside uma grande questão, precisamos pensar o que eles são e/ou de onde vêm, diferentemente da análise que comumente realizamos ao olhar um documento,³ enquanto

³ Durante o curso de direito “[...] acessamos aos códigos e a outras compilações normativas e doutrinárias, que nos são apresentados como ferramenta de trabalho, nunca como documentos. [...] Temos muita dificuldade, contudo, para aplicar uma técnica de pesquisa rigorosa, ou mesmo um raciocínio jurídico mais preciso, frente a documentos

simples aplicadores do direito, além da sua autenticidade, credibilidade e representatividade (REGINATO, 2017).

Foi refletindo sobre a forma de analisar os dados encontrados nos documentos, nos processos administrativos de registro especial dos terreiros do Recôncavo Baiano, a partir das reflexões sobre pesquisa empírica em direito que selecionamos a etnografia dos documentos como método de análise, prática que não é recente dentro da antropologia (VIANNA, 2014; JANEQUINE, 2011).

A partir das peças etnográficas buscamos “construir” a realidade a partir do que foi produzido, e entender por exemplo se havia paridade nas falas dos atores centrais para execução da patrimonialização via registro especial. Os documentos, que traduzem tensões e sentimentos foram lidos a partir da multiplicidade de vozes e mãos (setores dos órgãos que participaram da análise do processo administrativo), mas também a partir dos silêncios, das ausências (VIANNA, 2014).

A melhor estratégia para realizar a análise a partir da etnografia é aquela que se apresenta a mais apropriada para dialogar sobre os processos administrativos de registro especial, que foram apresentadas a partir dos “corpos vivos” nas “aldeias-arquivo” (JANEQUINE, 2011; VIANNA, 2014).

A etnografia dos documentos requer o alinhamento dos fios, no entrelaçamento dos dados que estão nas páginas com outros fragmentos, outros dados da pesquisa. Assim, buscamos informações no site do IPAC e de outros órgãos, e em publicações em sites, além de realizar um diálogo com outros textos que elaboramos sobre a temática.

2. Registro Especial: um olhar a partir da Bahia

O IPAC, autarquia vinculada à Secretaria de Cultura do Estado da Bahia, fundado em 13 de setembro de 1967, é o órgão responsável pela realização do registro especial no Estado da Bahia. De acordo com o IPAC, “O Registro nada mais é do que a identificação e produção de conhecimento sobre o bem cultural pelos meios técnicos mais adequados e amplamente acessíveis ao público, permitindo a continuidade dessa forma de patrimônio. Patrimônio cultural imaterial é uma concepção que abrange as expressões culturais e as tradições que um grupo de indivíduos preserva em homenagem à sua ancestralidade, para as gerações

como uma lei, uma decisão judicial, os autos de um processo ou uma publicação de natureza doutrinária (REGINATO, 2017, p. 190).

futuras. São exemplos de patrimônio imaterial: os saberes, os modos de fazer, as formas de expressão, celebrações, as festas e danças populares, lendas, músicas, costumes e outras tradições. O procedimento adotado para o registro de bens culturais em livros se assemelha ao processo de tombamento, nos chamados Livros de Registro, mas não produz os efeitos restritivos que são próprios daquele.”⁴

Apesar das críticas quanto a separação dos bens culturais em materiais e imateriais (MENESES, 2012; IPAC, [S.I.]), os órgãos que atuam para a execução das políticas culturais no país realizam as suas ações a partir de tal divisão. No âmbito nacional, o Decreto nº 3.551/2000,⁵ instituiu o registro de bens culturais de natureza imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro e criou o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial. O decreto não equiparou o registro especial ao tombamento,⁶

No Estado da Bahia, a Lei nº 8.895 de 16 de dezembro de 2003,⁷ instituiu normas de proteção e estímulo à preservação do patrimônio cultural do Estado da Bahia, criou a Comissão de Espaços Preservados e informou que o Estado da Bahia protegerá o patrimônio cultural, por meio dos seguintes institutos: tombamento; inventário para a preservação; espaço preservado; registro especial do patrimônio imaterial. Para fins de conservação, define que o patrimônio cultural é “constituído pelos bens culturais cuja proteção seja de interesse público, pelo seu reconhecimento social no conjunto das tradições passadas e contemporâneas do Estado”.

O capítulo cinco da Lei nº 8.895/03 trata especificamente do “registro especial do patrimônio imaterial”, que “será aplicado aos bens culturais de natureza imaterial, comumente designados

4 IPAC. Conceitos Gerais – Patrimônio Imaterial. Disponível em: <http://www.ipac.ba.gov.br/patrimonioimaterial/conceitos-gerais>. Acesso em: 31 de ago. de 2021.

5 De acordo com Mário Ferreira de Pragmácio Telles (2007), a Constituição incluiu o registro como instrumento de proteção, e o decreto transformou-o em ferramenta de identificação, o que limitaria o poder de proteção do instituto, sendo necessário outros instrumentos de salvaguarda para proteger o bem.

6 BRASIL. Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm. Acesso em: 31 de ago. de 2021.

7 O Tombamento é um ato administrativo que pode ocorrer a nível federal, estadual ou municipal, que visa a preservação dos bens materiais móveis ou imóveis. O tombamento resulta em limitações à propriedade de natureza administrativa que se fundamenta no interesse público e os três entes federativos possuem competência para impor tais limitações. A competência para praticar o ato administrativo é do Poder Executivo, e ainda que haja a participação de outros órgãos e estudos técnicos (Portaria nº 11/86, do SPHAN) realizados por diversas áreas do conhecimento, cabe ao Conselho Consultivo do IPHAN decidir sobre o ato de tomar, e após a deliberação, a decisão é submetida à homologação ministerial (RABELLO, 2009).

8 BAHIA. Lei nº 8.895 de 16 de dezembro de 2003. Disponível em: <http://www.ipac.ba.gov.br/wpcontent/uploads/2011/09/LEI889503.pdf>. Acesso em: 30 de ago. de 2021.

como manifestações, passíveis de verificação no plano material”, . Por fim, a lei equiparou os institutos previstos ao tombamento, para que se produzam os efeitos legais necessários. A aplicação do instituto é decidida por maioria simples, a partir do parecer prévio da Câmara do Patrimônio Histórico, Artístico, Arqueológico e Natural do Conselho Estadual de Cultura (CEC).

Além do referencial jurídico citado, durante o ano de 2011 foram realizados encontros temáticos para discutir sobre a salvaguarda do patrimônio cultural material e imaterial baiano, ocorrendo o “Conversando sobre Patrimônio”, com participação de comunidades de povos de terreiro, e no mês de maio o tema do encontro foi a “Salvaguarda do Patrimônio Cultural Afro-brasileiro”⁹.

Para regulamentar os procedimentos relacionados ao registro especial foram publicadas duas portarias¹⁰, no ano de 2020. A primeira, a Portaria nº 14, de 12 de março de 2020, dispõe sobre os procedimentos a serem observados para a patrimonialização de bens culturais através do registro especial do patrimônio imaterial do Estado da Bahia, que apresenta detalhes sobre o passo a passo que deverá ser realizado para a patrimonialização através do registro especial.

A segunda foi a Portaria nº 28, de 25 de setembro de 2020, dispõe sobre os procedimentos a serem observados para a Política de Salvaguarda de bens culturais imateriais patrimonializados através do registro Especial do patrimônio imaterial do Estado da Bahia, com a participação da sociedade civil. Um dos pontos de destaque é a temporalidade ou continuidade histórica como critério de avaliação, considerando uma existência mínima de três gerações de vinte e cinco anos cada.

O procedimento para registro especial¹¹, é iniciado com o requerimento encaminhado por Prefeito, Secretário da Cultura, ou qualquer membro do CEC, Secretarias Municipais e a sociedade civil¹², que deverá encaminhar o pedido ao Diretor Geral do IPAC.

9 “Hoje, manifestações fortemente ligadas à cultura local como os cortejos de Santa Bárbara e do Dois de Julho, a Capoeira, o Ofício do Vaqueiro, o Carnaval de Maragogipe, o Desfile de Afoxés, o Bembé do Mercado e a Festa da Boa Morte estão registradas como patrimônios intangíveis do Estado”. In: IPAC. Apresentação. Disponível em: <http://www.ipac.ba.gov.br/institucional/apresentacao>. Acesso em: 31 de ago. de 2021.

10 “Bens materiais ou imateriais? Tombamento de terreiros em discussão na V Semana da África”. Disponível em: Acesso em: 29 de jul. de 2019.

11 IPAC. Estadual. Disponível em: <http://www.ipac.ba.gov.br/legislacao/estadual>. Acesso em: 30 de ago. de 2021.

12 IPAC. Procedimentos para registro. Disponível em: <http://www.ipac.ba.gov.br/patrimonioimaterial/procedimentos-para-o-tombamento>. Acesso em: 31 de ago. de 2021.

13 Organizadas/registradas. A sociedade civil deverá encaminhar ofício ao Diretor

O IPAC analisará a solicitação e sendo viável é aberto o processo administrativo e na sequência realiza-se a notificação pública e a elaboração do dossiê¹⁴. Após essa fase, o dossiê é encaminhado à Secretaria de Cultura do Estado da Bahia (SECULT) que o envia ao CEC. Se o pedido for aprovado pelo CEC, o processo é encaminhado a SECULT, que envia à governadoria/Casa Civil que elaborará o decreto de registro. No próximo passo o governador decreta o registro especial, que terá a publicação no Diário Oficial do Estado, e finalmente, o IPAC inscreve o bem no livro de registro correspondente, ademais, deverá implementar o Plano de Salvaguarda e monitorar o bem registrado.

No ano de 2014, antes da publicação das portarias, o Estado da Bahia patrimonializou através do registro especial 10 (dez) terreiros do Recôncavo Baiano. De que forma o registro especial foi gestado? O “mergulho” etnográfico nos documentos poderá indicar respostas.

3. Processos administrativos de registro especial de terreiros do Recôncavo Baiano

Analizamos os processos dos terreiros: Terreiro Aganjú Didê-Ici Mimó (Processo nº 06071200026056), Terreiro Viva Deus - Asepò Erán Opé Olùwa (Processo nº 6071200025998), Terreiro L o b a ´ N e k u n (Processo nº 06071200026080), Terreiro Loba ´ Nekun Filha (Processo nº 06071200026005), Terreiro Ogodô Dey (Processo nº 06071200026064), Ilê Axé Itayle (Processo nº 06071200026048), Humpame Ayono Huntólogi (Processo nº 06071200026099) e Inzo Nkosi Mucumbe Dendezeiro (Processo nº 06071200026072), localizados em Cachoeira, e os Terreiro Raiz de Ayrá (Processo nº 06071200025998) e Ilê Axé Ogunjá (Processo nº 06071200026013),

Geral do IPAC, acompanhado de Carta e assinatura de anuência dos detentores do bem cultural, descrição do bem cultural (histórico, aspectos e características, calendário de realização, localização, breve documentação iconográfica, carta de compromisso dos detentores relativa à participação no plano de salvaguarda do bem). O solicitante poderá encaminhar também: carta de compromisso da prefeitura ou SECULT apoiando e construindo juntamente com o IPAC o Plano de Salvaguarda do Bem Cultural pleiteado. In: IPAC. Documentos Exigidos para Solicitação de Registro Especial de Bem Cultural. Disponível em: <http://www.ipac.ba.gov.br/wp-content/uploads/2012/03/DocumentosExigidos-para-Solicitacao%20de-Registro-de-Bem-Cultural.pdf>. Acesso em: 31 de ago. de 2021.

14 De acordo com o IPAC, “A instrução dos processos de registro será supervisionada pela Secretaria de Cultura e constará da descrição pormenorizada do bem a ser registrado, acompanhada da documentação correspondente, devendo mencionar todos os elementos que lhe sejam culturalmente relevantes. É o dossiê do bem registrado que viabiliza o conhecimento da manifestação cultural. Por isso, a noção de “registrar” em documento deve ser ampla para abranger qualquer fixação de informações em suporte físico, como a gravação de CDs, DVDs, e outros meios que permitam o maior e melhor armazenamento de informações”. In: IPAC. Procedimentos para registro. Disponível em: <http://www.ipac.ba.gov.br/patrimonio-imaterial/procedimentos-para-o-tombamento>. Acesso em: 31 de ago. de 2021.

localizados em São Felix.

Além destes processos foi analisado o processo nº 0607120002114, que tem como assunto “Registro imaterial dos terreiros de Candomblé de Cachoeira” e abrange todos os terreiros com registro especial e mais o Terreiro da Cajá – Ilê Oyo Ni Becê¹⁵. O processo do Terreiro da Cajá – Ilê Oyo Ni Becê não foi disponibilizado pelo IPAC, posto que, apenas os processos de terreiros registrados definitivamente puderam ser acessados.

Para organizar os acontecimentos traduzidos nos documentos, com suas datas, setores responsáveis, entre outras informações, foi importante realizar a leitura do Processo nº 0607120002114, posto que, reúne as informações gerais de todos os terreiros registrados, com documentos que não constam nos demais processos, como, por exemplo, o ofício da Diretora Geral do IPAC, de 10 de novembro de 2014, documento importante para compreender o porquê de os terreiros terem sido registrados, mas não terem sido patrimonializados, também, via tombamento. No processo consta, entre outros documentos, o ofício do Chefe do Gabinete do Governador solicitando o registro especial de terreiros do Recôncavo Baiano, e a notificação pública, publicada no Diário Oficial da Bahia, no dia 4 e 5 de agosto de 2012.

A leitura etnográfica dos documentos foi realizada buscando os pontos em comum e as singularidades. Além do Processo nº 0607120002114, para iniciar a caminhada etnográfica selecionamos o Processo nº 06071200026056, do Terreiro Aganjú Didê-Ici Mimó, para compreender a sequência de atos e datas, e em seguida percorremos os demais processos.

Partindo dos pontos encontrados em todos os processos de registro especial, estes são iniciados com o ofício do chefe de Gabinete do Governador, datado de 24 de janeiro de 2012, Ofício nº 11/2012, endereçado ao Diretor Geral do IPAC, em que são encaminhados os “Inventários dos Terreiros de Candomblé de Cachoeira e Estremos”, documento elaborado pela Fundação Pedro Calmon (FPC)¹⁶, e que foi encaminhado para “subsidiar a decisão para reconhecimento e registro especial como Patrimônio Imaterial no Livro do Registro Especial dos Espaços destinados a Práticas Culturais Coletivas desse IPAC”.

15 O Terreiro da Cajá – Ilê Oyo Ni Becê não foi patrimonializado em definitivo, posto que, consta conflito quanto a sucessão deste (PELLEGRINO FILHO, 2015, p. 19).

16 Sobre a FPC, “A Fundação Pedro Calmon, vinculada à Secretaria da Cultura do Estado da Bahia, coordena o sistema de Arquivos e Bibliotecas Públicas do Estado”. In: BAHIA. Fundação Pedro Calmon. Apresentação. Disponível em: <http://www.fpc.ba.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=6>. Acesso em: 08 de set. de 2021.

Sobre o Inventário,¹⁷ é necessário informar que não consta a logomarca da FPC e no site do órgão não consta informação sobre a realização. O Inventário é composto de: dados sobre a equipe técnica, carta de solicitação de registro como patrimônio imaterial endereçada ao presidente do IPAC,¹⁸ carta de recomendação de registro da comunidade de terreiro como patrimônio imaterial, laudo etno-histórico, registro fotográfico, levantamento topográfico - planimétrico, memorial descritivo – descrição do perímetro, memorial descritivo – estado de conservação, cadastro arquitetônico e anexos.

Em seguida é apresentada a notificação pública, publicada no Diário Oficial da Bahia, no dia 4 e 5 de agosto de 2012, em que o Diretor Geral do IPAC tornou pública a abertura de processo de registro especial de onze,¹⁹ terreiros (oito em Cachoeira e três em São Félix) para inscrição no “Livro do Registro Especial dos Espaços destinados a Práticas Culturais Coletivas”, do ofício das Baianas de Acarajé para inscrição no “Livro do Registro Especial dos Saberes e Modos de Fazer” e da Festa de Nossa Senhora D’Ajuda da Cidade de Cachoeira para inscrição no “Livro do Registro Especial dos Eventos e Celebrações”, todos em fase de estudos e elaboração de dossiê.

Em 20 de janeiro de 2014, a Gerência de Patrimônio Imaterial (GEIMA), encaminha o processo com o dossiê de registro, compreendendo os dados gerais únicos e estudo etnográfico de cada terreiro e os pareceres técnicos indicando a pertinência do registro. No mesmo dia o IPAC encaminhou os dossiês referente aos terreiros ao CEC. Consta a informação manuscrita datada de 17 de setembro de 2014, “Informamos que o Terreiro da Cajá não foi analisado pela Câmara de Patrimônio, por essa razão não aprovamos o seu Registro”²⁰. O CEC, a partir de análise da Câmara do Patrimônio Histórico, Artístico, Arqueológico e Natural, no dia 28 de agosto de 2014, além de aprovar o registro especial dos

17 Quanto à equipe dos “Inventários dos Terreiros de Candomblé de Cachoeira e Estremos”, que no documento consta com o seguinte título “Inventário de algumas comunidades terreiros de candomblé de Cachoeira e São Félix”, o coordenador geral e Antropólogo foi o Dr. Wilson Caetano de Sousa Junior, Fabio Macêdo Velame foi o arquiteto urbanista, compôs a equipe, também, o engenheiro Laécio Moreira Leite e o arquiteto Fabio Macêdo Velame, que realizaram os serviços de topografia, e Rodrigo Sampaio Siqueira atuou como fotógrafo e auxiliar de pesquisa.

18 O cargo máximo do IPAC é diretor e não presidente. Provavelmente tenha utilizado o endereçamento ao presidente porque no IPHAN o cargo máximo é presidente.

19 Inicialmente seriam registrados: Inzo Nkosi Mucumbe Dendezeiro, Ilê Axé Itayle, Terreiro Ogodô Dey, Terreiro Aganjú Didê- Ici Mimó, Terreiro Humpame Ayono Huntólogi, Terreiro Loba ´Nekun, Terreiro Loba ´Nekun Filha, Terreiro Raiz de Ayrá, Terreiro Viva Deus - Asepò Erán Opé Olùwa, Ilê Axé Ogunjá e Terreiro da Cajá – Ilê Oyo Ni Becê.

20 Processo nº 0607120002114.

terreiros indicou que os bens deveriam ser inscritos no livro do tomo, posto que, A Câmara de Patrimônio, reunida no dia 28 de agosto, às 14 horas, firmou no sentido de que a documentação examinada comprova abundantemente o valor histórico, etnográfico e paisagístico do sítio em apreço e demonstra com clareza o fato de que o mesmo configura um espaço de produção e reprodução de práticas culturais tradicionais dignas de registro. Entende, contudo, que embora Registro e Tombamento sejam instrumentos de preservação equivalentes, ainda não há jurisprudência firmada no sentido de que o Registro possa, por si só, conferir efetiva proteção aos aspectos materiais e físicos dos lugares reconhecidos como patrimônio. Diante disso, e da manifesta necessidade de proteção do sítio em causa, considerando, ademais, que a instrução do correspondente processo está adequada ao tombamento.

O parecer da Câmara do Patrimônio Histórico, Artístico, Arqueológico e Natural não foi acostado aos autos dos primeiros processos que percorremos. Entrei em contato com o CEC via e-mail por diversas vezes na tentativa de acessar a ata e demais documentos relacionados à análise dos pedidos de registro especial, porém, não recebi resposta até a finalização da pesquisa, em setembro de 2021.

Após o parecer do CEC aprovando o registro especial e indicando o tombamento, a Diretora Geral do IPAC, no dia 10 de novembro de 2014, encaminha ofício ao Secretário Estadual de Cultura, nele há a contextualização das ações implementadas para o registro especial, tais como, estudos e discussões internas através da Diretoria de Patrimônio, da Procuradoria Jurídica e com participação de convidados externos, estudiosos da matéria e também das comunidades interessadas. Não consta o nome das pessoas que participaram dos estudos e discussões, nem documentos que sustentem as afirmações. Também não localizamos matérias em sites baianos sobre reuniões e estudos realizados. A Diretora informa que, [...]a autarquia entendeu ser o Registro Especial dos Espaços Destinados a Práticas Culturais Coletivas o instrumento mais adequado à efetiva proteção dos Terreiros de Candomblé, sem que, ao mesmo tempo fosse necessária a aplicação do Tombamento [...] Contudo, o Conselho Estadual de Cultura, em sessão realizada no dia 28 de agosto de 2012, em que pese ter reconhecido o Registro Especial como mecanismo hábil aos Terreiros, entendeu pela necessidade de aplicar, também, o tombamento de tais bens, alegando que “não

há jurisprudência firmada no sentido de que o Registro possa, por si só, conferir efetiva proteção aos aspectos materiais ou físicos dos lugares dessa forma reconhecidos como patrimônio”. [...] A CF/88 reforçou, então, o instrumento do Tombamento ao confirmar o Decreto 25/37, alterando, tão-somente, a concepção em torno do que se constitui Patrimônio Cultural, não mais vinculado, somente, à ideia de consagração de monumentos de excepcional valor histórico e artístico e a fatos memoráveis do passado .

A defesa do registro especial é vinculada principalmente ao fato deste ser acompanhado da execução do Plano de Salvaguarda, que deverá ser elaborado com a comunidade, e esta será responsável por indicar quais aspectos e/ou práticas devem ser valorizadas, e o ato de tombamento não tem implicado na adoção do plano. Mas a partir da interpretação sistêmica da Constituição, ao tomar um bem, o órgão poderia/deveria a partir da participação social dos povos de terreiros elaborar um plano de salvaguarda²¹. Por que a mudança constitucional não é aplicada?

Ademais, também é utilizada como defesa à aplicação do registro especial, a equiparação do registro ao tombamento para fins de proteção, e o fato do registro possibilitar a alteração dos espaços a partir da decisão da comunidade, garantindo que o bem seja criado e recriado constantemente. Nas palavras da Diretora, “A fase posterior ao Tombamento dos Terreiros, em que pese existir no processo administrativo, seria a proposta de um plano de preservação que não vem ocorrendo dentro da realidade institucional, o que difere da prática pós-Registro, no qual se procura manter firmes os elos entre a comunidade e o Poder Público através da discussão e construção do Plano de Salvaguarda e sua posterior execução. O instrumento do Registro, em sua aceção genérica, equivale ao Tombamento no sentido do status que confere ao bem registrado. Ambos são formas de reconhecimento do valor cultural de determinado bem ou determinada prática, mas o primeiro não produz o mesmo efeito jurídico do segundo. Isso porque a ideia de trabalhar com

21 O IPHAN, a partir do curso de extensão “Gestão e Salvaguarda de Terreiros: Gestão e Salvaguarda do Patrimônio Cultural dos Povos e Comunidades de terreiro”, iniciou a construção dos Planos de Salvaguarda elaborados por terreiros tombados no ano de 2015. Os planos foram entregues em 2017 e não localizei notícia sobre a sua implementação. In: IPHAN. Terreiros terão Planos de Salvaguarda elaborados em curso de extensão. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/noticias/detalhes/3503/terreiros-terao-planos-de-salvaguardaelaborados-em-curso-de-extensao>. Acesso em: 23 de set. de 2021; FCP. Palmares participa da entrega do Plano de Salvaguarda dos Terreiros Tombados da Bahia. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/?p=44421>. Acesso em: 23 de set. de 2021.

a dimensão imaterial supõe um olhar sobre o patrimônio como algo fundamentalmente dinâmico, volátil, que é constantemente formado, reformado e transformado e que, portanto, não pode ser encerrado num determinado formato e padrão, como uma espécie de codificação”.

Os questionamentos do CEC sobre a aplicação somente do registro e a solicitação da realização do tombamento juntamente com o registro não foi levada em consideração, ao que o IPAC respondeu, “[...] a argumentação do Conselho Estadual de Cultura de que “não há jurisprudência [...] vai de encontro ao princípio segundo o qual o direito só nasce a partir dos fatos. Assim, somente haverá jurisprudência acerca da questão a partir do momento em que o Estado aplicar aos Terreiros o Registro e disso decorreram eventuais conflitos. O Estado atuará no exercício da sua função administrativa, considerando não o instrumento aplicado, mas a natureza jurídica do bem tutelado, que é de interesse público relevante. [...] Embora o Registro esteja voltado diretamente ao imaterial, o suporte dessa face do patrimônio é físico, materializando-se em coisas, móveis e imóveis, exigindo-se uma maior eficácia protetiva. Esse instrumento não poderá continuar dependendo da existência do Tombamento para produzir os efeitos necessários à proteção do Patrimônio Cultural”.

Ocorre que, é de conhecimento do Estado, as violências sofridas pelos povos de terreiro, com situações de violação do espaço físico em terreiro tombado na cidade de Cachoeira, mesma região dos terreiros registrados. Apenas para citar exemplo, temos os casos de violações ocorridos no Terreiro Roça do Ventura, tombado definitivamente pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) em 2014²².

Fazer dos 10 (dez) terreiros registrados um “laboratório” para saber se haverá a devida proteção ou não, é algo muito temerário e que não condiz com a leitura da Constituição, que garante a participação da comunidade na construção da política cultural. Indicar que outras ações de acautelamento são possíveis em caso de violação também não se apresenta como o melhor caminho, posto que, geralmente, a comunidade dependeria da atuação estatal para solicitar judicialmente a proteção. O discurso estatal indica uma imposição²³, e não um entendimento dos povos de

22 BAHIA. Ministério Público. MP expede recomendação para evitar nova tentativa de invasão a terreiro em Cachoeira. Disponível em: <https://www.mpba.mp.br/noticia/45464>. Acesso em: 08 de set. de 2021.

23 O autor Ulpiano Toledo Bezerra de Menezes alerta que a perspectiva do

terreiro envolvidos.

Por outro lado, não há a reflexão sobre se o registro especial é o mais adequado para proteção estatal dos bens dos povos de terreiro, posto que, trata-se de bens materiais e imateriais, e o Estado brasileiro, os órgãos de execução da política cultural, ainda atuam a partir de tal separação. E em ato contínuo, o ofício informa que o registro não produz o mesmo efeito jurídico do tombamento, a despeito da lei equipará-los, e vai além, informa que não é função originária dos instrumentos de proteção resolver problemas de propriedade e questões fundiárias. E tomando para o Estado o papel de “protetor” e de quem decide o que deve ser feito em termo de aplicação dos instrumentos de proteção cultural, explana, “O Estado da Bahia, detentor de parcela considerável de terreiros de candomblé no Brasil, é mais uma vez, o cenário propício à aplicação de outros instrumentos jurídicos de preservação do Patrimônio Cultural de matriz africana, assim como o foi na década de 1980 no Tombamento do Terreiro da Casa Branca. Desta vez, o IPAC, em caráter pioneiro, instruiu os processos dos dez terreiros de candomblé situados nos municípios de Cachoeira e São Félix utilizando o instrumento de Registro Especial dos Espaços destinados a Práticas Culturais Coletivas. Tal iniciativa tem como finalidade a proteção não somente da simbologia que envolve o lugar, incluindo as práticas exercidas no local, a exemplo de ritos, celebrações, manifestações culturais e religiosas, rituais e até mesmo a culinária, mas também, do aspecto material que está associado a tais práticas”²⁴.

A proposta de registro especial foi subsidiada com a elaboração de “Dossiê de Registro” realizado por equipe multidisciplinar. E o IPAC se compromete a empreender ações para garantir a máxima efetividade do registro especial, especialmente quanto aos efeitos contra terceiros que venham a causar danos. Uma questão levantada pelo IPAC é o fato de, “Não há dúvidas de que nem o Registro e nem o Tombamento irão solucionar definitivamente problemáticas vivenciadas pelas comunidades, ao menos no que se refere a ameaça que a materialidade dos terreiros sofre constantemente, sobretudo quando se trata de questões de posse e propriedade”²⁵.

especialista deve ser incluída, mas deve ser privilegiada a valoração do fruidor do bem cultural, “[...] julgo premente começarmos a rever nossa postura a respeito do valor e da avaliação (reconhecimento do valor), sem excluir a perspectiva do especialista, obviamente, mas sempre privilegiando aquela do usuário, do fruidor” (MENESES, 2012, p. 34) [grifos nossos].

24 Processo nº 0607120002114.

25 Processo nº 0607120002114.

A patrimonialização não tem a função de encerrar os problemas, mas os povos de terreiro têm buscado com o objetivo de ser mais um instrumento de luta por garantias para a existência num mundo cada vez mais capitalista, cristão, racista e que oprime as minorias²⁶.

Ao final do ofício, nos “considerandos” o IPAC reafirma a posição de aplicar somente o registro, mas pela redação e contexto, indica que abrirá os processos de tombamento para avaliar o mérito, vejamos, “[...] o IPAC, na forma do seu Regimento e no uso e gozo da sua autonomia institucional, reafirma o seu entendimento no sentido da aplicação somente do Registro Especial [...] não se escusando, no entanto, do seu dever legal de proceder à abertura do processo de Tombamento e promoção de estudos complementares necessários para, ao final, decidir ou não pela aplicação deste último instrumento”.

Em seguida foi elaborada nota técnica em 18 de novembro de 2014 pela Coordenação de Assuntos Administrativos (COASA) da Casa Civil do Estado da Bahia, que foi reproduzida em todos os processos, modificando apenas o nome do terreiro. No relatório da nota técnica consta a indicação dos documentos que foram apresentados até aqui, em seguida, na parte da análise, as técnicas da COASA apresentam a definição de patrimônio imaterial, a quais bens é aplicável o instituto do registro, os livros de registro e a qual livro caberia registrar os terreiros, qual seja, “Livro do Registro Especial dos Espaços destinados a Práticas Culturais Coletivas”. A nota técnica indica quais foram os critérios adotados para a composição do dossiê, são eles: “[...] densidade e continuidade histórica; singularidade arquitetônica; espaço físico, práticas e linguagens rituais; representatividade do terreiro; autodenominação da nação; inserção política do terreiro na comunidade; vinculação entre a história dos seus fundadores e a vida da cidade; a registros fotográficos, videográfico e entrevistas”.

E como conclusão, a nota técnica opina pelo reconhecimento e encaminhamento dos autos ao Gabinete da Casa Civil para deliberação, tendo em vista, a [...]regularidade da instrução processual, e considerando que as características do Terreiro [...] lhe conferem um caráter singular e demasiadamente representativo para a população da Bahia, somos salvo melhor juízo, pelo reconhecimento da sobredita manifestação cultural como patrimônio imaterial da Bahia, a fim de promover a sua

26 REGISTRO, [S.I.].

necessária preservação.

Os decretos foram assinados no dia seguinte da apresentação da nota técnica, “[...] às 17h30, no Salão de Atos Baianas de Acarajé, da Governadoria, localizado no Centro Administrativo da Bahia, o então Governador da Bahia, Jaques Wagner, com a presença de várias autoridades e representantes dos terreiros, assinou os dez decretos de Registro Especial” (PELLEGRINO JÚNIOR, 2015, p. 21). Os decretos foram publicados no Diário Oficial da Bahia no dia 20 de novembro de 2014, dia de Zumbi dos Palmares e da Consciência Negra, o que talvez explique a rapidez na tramitação e publicação, ter algo simbólico sobre a cultura negra para apresentar no dia de resistência para a população negra.

No mês de maio de 2015, não foi possível precisar a data, posto que, a informação consta manuscrita, a GEIMA encaminha ao Gerência de Patrimônio Material (GEMAT) os processos de registro especial para que seja analisada a indicação do CEC quanto a aplicação do tombamento aos terreiros registrados. E em 17 de agosto é encaminhado o Parecer Técnico nº

010/2015, datado de 15 de agosto de 2015, da GEMAT, com o assunto “solicitação de tombamento de Terreiros de Candomblé em Cachoeira e São Félix” apresenta mais informação sobre a celeuma quanto à aplicação conjunta do registro especial e do tombamento e é uma resposta ao Ofício do CEC nº 123/2014, que sugere a aplicação conjunta do registro especial e tombamento.

A GEMAT informa que após vários estudos e discussões realizadas pela equipe técnica do IPAC, concluiu que o registro especial “[...] reúne em um único instrumento as especificidades intrínsecas aos bens culturais em questão e opina pelo indeferimento do pedido”. Nos processos não foram acostados documentos que comprovem a realização de estudos e discussões, e participação dos povos de terreiro para elaboração do parecer técnico. Em 21 de janeiro de 2016, após a finalização, os processos foram encaminhados a GEMAT para o arquivamento.

Diante de tal decisão, vale ressaltar que, as diferenças entre materialidade e imaterialidade são de cunho operacional²⁷, e a prática, o culto, a tradição só serão reproduzidos se tiverem o

27 De acordo com Ulpiano Toledo Bezerra de Menezes, “Podemos concluir que o patrimônio cultural tem como suporte, sempre, vetores materiais. Isso vale também para o chamado patrimônio imaterial, pois se todo patrimônio tem uma dimensão imaterial de significado e valor, por sua vez todo patrimônio imaterial tem uma dimensão material que lhe permite realizar-se. As diferenças não são ontológicas, de natureza, mas basicamente operacionais” (MENESES, 2012, p. 31).

espaço físico, material. Os territórios dos terreiros são escolhidos a partir da designação espiritual, não é o ser humano que decide onde será realizado o culto. Assim, a preservação do lugar/território é essencial para a reprodução/continuidade das religiões afro-brasileiras, ou seja, “[...] a imaterialidade só pode se expressar por intermédio da materialidade” (MENESES, 2012, p. 32).

Cabe a reflexão, como reproduzir as práticas sem o espaço físico? Não seria necessário proteger tanto os bens materiais quanto os imateriais? Qual a melhor forma para garantir? Nas palavras de Hermano Fabrício O. Guanais e Queiroz, “Caso haja interesse do poder público na fixação dos dois institutos, de fato os problemas dos terreiros serão mais facilmente resolvidos” (QUEIROZ, 2015, p. 30) [grifos nossos]. Ou seja, ainda não há um instrumento que sozinho garanta a proteção dos bens existente dentro dos espaços religiosos dos povos de terreiro.

Apesar dos possíveis avanços apresentados na aplicação do registro especial, a última palavra é do Estado, ou seja, o processo continua a ser realizado de forma vertical. O que demonstra que é necessário aperfeiçoar a aplicação do instrumento.

Abordando de forma mais individualizada os processos administrativos de registro especial, os processos seguem a mesma sequência apresentada, mudando apenas o nome do terreiro e colocando-o em destaque, e nos documentos de encaminhamento aparece o nome no terreiro em destaque por “marca texto”.

Cabe informar que o Terreiro Humpame Ayono Huntólogi já estava patrimonializado através do tombamento realizado pelo IPAC, de acordo com o Decreto nº10.147, de 07 de novembro de 2006, que “Promove o tombamento do bem de valor cultural que indica e dá outras providências”. Os documentos do tombamento foram anexados ao processo administrativo de registro especial.

Quanto a estrutura dos processos de registro especial, ela se aproxima da estrutura dos processos de tombamento, posto que, além dos dados sobre o terreiro, foi necessário por exemplo apresentar publicações afirmando a importância dos terreiros em processo de registro especial. Outro ponto que merece ressalva é o fato de que em nenhum momento do processo constar a efetiva participação dos povos de terreiros na construção da política pública, “o pensar com os povos de terreiro”, que poderia ter ocorrido com a construção do plano de salvaguarda, em

que os terreiros opinariam sobre os elementos de culto a serem patrimonializados.

Além dos processos, buscando melhor compreensão sobre a aplicação do registro especial, acessamos o livro e o vídeo que foram produzidos pelo IPAC, sobre os terreiros com registro espacial. No vídeo “Registro Especial dos Terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Félix” (REGISTRO, [S.l.]) são compartilhados relatos e imagens sobre a história dos povos de terreiro que tiverem os terreiros patrimonializados a partir do registro especial, e que fizeram parte da avaliação realizada pelo IPAC a partir dos estudos, apesar dos estudos não estarem acostados aos processos.

Muitas lideranças religiosas relataram sobre o período de perseguição policial, em que sacerdotes e sacerdotisas precisavam solicitar autorização na delegacia para tocar o candomblé, lembraram sobre os atos de furar os atabaques e de retirá-los do terreiro carregando nos ombros. Temos também os relatos dos terreiros enquanto resistência, e as estratégias utilizadas para continuar o culto mesmo diante da perseguição impelida pelos políticos, pelos médicos e pela polícia.

Um dos pontos de destaque é a presença dos orixás como central na solução dos conflitos, exemplificado no relato em que a lemanjá de Mãe Filhinha recepciona os “homens de farda”, ou as procuras infrutíferas, em que as divindades faziam com que os policiais escutassem os sons dos atabaques em local mais distante, e eles se perdiam no mato; há também os relatos de vistoria para acompanhar os toques e muitos policiais “caiam no santo” (REGISTRO, [S. l.]).

De acordo com os relatos, a perseguição só vai melhorar na década de 1970²⁸. Os povos de terreiros falam também sobre o calendário ritual, as mudanças que foram necessárias por conta do novo ritmo de vida dos filhos e filhas dos terreiros. Um outro ponto de destaque do vídeo são os relatos sobre as dificuldades para manutenção das casas, e de que o registro especial seria um auxílio para as comunidades de terreiro, porque os filhos

28 O período coincide com a publicação do Decreto nº 25.095. De acordo com Walkyria Chagas da Silva Santos, “Com o objetivo de desvincular o candomblé da polícia, na década de 70 a FENACAB organizou ações, com destaque para a reunião com o governador Roberto Santos e a realização do I Seminário de Cultura da Cidade de Salvador. Como resultado, em 16 de janeiro de 1976 foi publicado o Decreto nº 25.095, que disciplina que, as sociedades praticantes do culto afro-brasileiro não necessitavam de registro, pagamento de taxa ou obtenção de licença para exercitar o seu culto” (SANTOS, 2015, p. 44).

de santo, segundo Mãe Filhinha “são fraco”, ou seja, não tem condições financeiras de ajudar na manutenção do terreiro. O registro especial seria “uma porta aberta para que a gente receba os benefícios”, Gaiaku Regina Rocha, “Aí a gente pode ter mais uma garantia de proteção[...] a casa ser protegida, respeitada”, Euede Edite Marques.

Pai Antônio dos Santos da Silva, do Ilê Axé Icimimó Aganjú Didê, terreiro que vem sendo invadido e seus espaços sagrados estão em risco, ainda que ocorram as ações de acompanhamento do IPAC, a partir da GEIMA, com emissão de notas técnicas, estabelecimento de parcerias com outros órgãos e participação em reuniões para buscar soluções para o problema, falou do registro especial com esperança, como “uma coisa boa”. Nas palavras de Pai Antônio dos Santos da Silva, “No meu tempo, agora, ainda a gente vai levando, e amanhã com tanta invasão de terra, pelo menos protege, vai proteger e trazer uma tranquilidade sobre nossas terras e nossos direitos. Muito candomblé acabou por conta disso, muita construção, invasão, o desmatamento secando as nascentes, porque o candomblé é natureza, acabou a natureza, acabou o candomblé. Eu acho que eu vou estar garantido sobre a perda do axé, que é a natureza”.

Antônio Roberto Pellegrino Filho, que no período do registro especial ocupava o cargo de Gerente de Patrimônio Imaterial, traz uma fala muito importante, mas que não foi levada em consideração na análise da possibilidade de tombamento dos terreiros registrados, em que o IPAC analisou a solicitação de tombamento da Câmara de Patrimônio, e considerou os dez terreiros como patrimônios homogêneos, sem fazer uma análise detalhada de data terreiro. Vejamos, “Chegamos a conclusão de que o registro especial atendia melhor a dinâmica dos candomblés, aos terreiros de candomblé, desde que, não tenham problemas maiores, ou fundiários ou imobiliários [...] o registro especial permite que você pactue um plano de salvaguarda, com ações definidas e pactuadas entre os detetores e produtores daquele bem cultural, o Estado e outras associações da sociedade civil. Você vai pactuar um plano de salvaguarda para garantir a continuidade daquele bem cultural. [...] O que interessa ao IPAC é a salvaguarda dos bens que patrimonializamos,²⁹ [grifos nossos]”.

29 In: REGISTRO Especial dos Terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Felix. [S. l.]: IPAC, 2014. 1 vídeo (57 min 19 s). Publicado pelo canal Ndembu Tandala. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-d25m9BVqc4&t=1027s>. Acesso em: 06 de set. de 2021.

O livro “Terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Félix” faz parte da coleção “Cadernos do IPAC”, e a partir de vários textos apresenta o caminho traçado pelo IPAC para a construção do registro especial de terreiros de candomblé do Recôncavo Baiano. O texto de introdução, de Antônio Roberto Pellegrino Filho, apresenta os critérios que foram adotados para composição do “Dossiê de Registro Especial”, são eles: “[...] densidade e continuidade histórica; singularidade arquitetônica adotada como padrão de referência na África Centro-Occidental e trazida para o Brasil a partir dos setecentos, um modelo conventual encontrado na Costa da Mina e, em especial, na área gbe – do conjunto entre espaço físico e práticas e linguagens rituais (fundamentos); representatividade do terreiro no contexto onde está inserido; autodenominação da nação; inserção política do terreiro na comunidade e vinculação entre a história dos seus fundadores e a “vida da cidade”. Foram realizadas, ainda, visitas técnicas aos terreiros, quando foi feita a documentação através de entrevistas semidirigidas com dirigentes ou responsáveis e acompanhamento de festas e ritos, além de registro fotográfico e videográfico (PELLEGRINO FILHO, 2015, p. 19)”.

Em outro trecho do livro, ainda, sobre a questão de o registro especial ser um instrumento com grande participação social, e que foi a melhor escolha, e que teria sido inclusive realizada pelos próprios povos de terreiro, Hermano Fabrício O. Guanais e Queiroz, aponta que, “A partir de uma série de encontros e reuniões, nos anos de 2013 e 2014, no âmbito do IPAC, com diversos estudiosos e técnicos que militam no campo do patrimônio imaterial, pensou-se na possibilidade de aplicação do Registro de Espaço para os dez terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Félix. Esta foi uma construção cuidadosa e teve como grande diferencial o fato de muitas comunidades interessadas participarem e optarem pelo Registro Especial, não pelo Tombamento. Deste modo, o Registro de Espaço dos terreiros baianos traz a peculiaridade de não serem esses, ao mesmo tempo, objeto de Tombamento, o que poderá gerar discussões acerca das problemáticas relativas aos efeitos jurídicos do Tombamento e do Registro, o que é comum diante do ineditismo e, até, ousadia da proposta (QUEIROZ, 2015, p. 31) [grifos nossos]”.

Ou seja, pela leitura é possível concluir que nem todos os terreiros optaram pela aplicação apenas dos terreiros. Se havia divergência entre os terreiros, por que a análise sobre o tombamento solicitado pelo CEC foi realizada de forma conjunta? Cada terreiro

reflete uma individualidade e assim deveria ser tratado, inclusive na produção dos documentos por parte do IPAC.

Um dos pontos para defesa da aplicação do registro é que este seria realizado acompanhado de plano de salvaguarda (QUEIROZ, 2015). Ocorre que, os planos de salvaguarda não foram localizados nos processos de registro especial e no site do IPAC. No livro citado anteriormente, o texto “Plano de Salvaguarda”, Antônio Roberto Pellegrino Filho, informa que, em 27 de agosto de 2013, foi realizada uma reunião de trabalho na cidade de Cachoeira, com a participação de representantes de alguns terreiros que solicitaram o registro, Terreiro Aganjú Didê- Ici Mimó, Terreiro Loba´Nekun Filha Humpame Ayono Huntólogi e Inzo Nkosi Mucumbe Dendezeiro, autoridades municipais e representantes do IPAC, visando sistematizar as recomendações que deveriam compor o Plano de Salvaguarda dos terreiros. Tendo como questão mais recorrente aquela concernente à posse, propriedade e auto sustentabilidade. Ficou também consignado a necessidade de destinar recursos para a implementação dos planos.

Pelo menos três terreiros que estão em processo de patrimonialização ou foram patrimonializados via registro especial do IPAC solicitaram tombamento ao IPHAN, e estão em fase de instrução. Seguindo a nomenclatura utilizada pelo IPHAN, e lista de pedido até o ano de 2018, solicitaram tombamento: em 2008, o “Terreiro de Candomblé do Cajá”, situado na Fazenda Capivari, São Félix/BA; em 2016, o “Terreiro Egbé Éran Ope Olúwa - Terreiro Viva Deus”, Cachoeira/BA; e, também em 2016, o “Terreiro Aganjú Didê da Nação Nagô- Tedô”, Cachoeira/BA³⁰.

Tal dado resulta na seguinte reflexão: o que motivaria um terreiro patrimonializado através do registro especial, que no Estado da Bahia possui o mesmo status legal do tombamento, a solicitar o tombamento ao IPHAN? Acompanhamos a opinião de Márcia Sant’Anna (IPAC, [S.I.]), os instrumentos não são excludentes. Porém, se para a GEMAT o registro trará o mesmo resultado do tombamento, não teria muito sentido prático para os terreiros passar por um processo longo para ser tombado pelo IPHAN. Além de indicar que os institutos não são excludentes, a pesquisadora que atua no campo da patrimonialização dos terreiros desde 1983, com a participação no Mapeamento dos Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia (MAMNBA), disserta que, “Mas como,

30 IPHAN. Lista dos bens tombados e processos em andamento (1938-2018). Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Lista_bens_tombados_processos_andamento_2018. Acesso em: 09 de set. de 2021.

normalmente, essas áreas são áreas ameaçadas, são áreas às vezes mutiladas por determinados processos urbanos, fundiários e outros, e eu até diria que, na maioria das vezes, é muito mais importante, nesses casos, usar o tombamento do que o registro de lugar. Embora, se o terreiro for tombado nada impede que, pelo reconhecimento das atividades que ele abriga, ele possa também ser registrado como um lugar, e com isso eu queria apenas assinalar que os instrumentos não são necessariamente excludentes (IPAC, [S.l.], p. 9).”

Os documentos acostados no processo de registro especial do Terreiro Aganjú Didê- Ici Mimó podem indicar um caminho. O registro especial não garantiu a segurança do território, algo buscado pelos terreiros ao solicitar o tombamento (SANTOS, 2015). No processo consta um ofício de 06 de setembro de 2017, assinado por Desirée R. Tozi³¹, em que o terreiro com o objetivo de subsidiar a instrução do processo de tombamento pelo IPHAN solicita cópia dos arquivos digitais disponíveis da pesquisa realizada pelo IPAC. Na sequência, em 26 de setembro de 2017, em novo ofício, o terreiro solicita que o IPAC tome as providências cabíveis quanto a invasão do território do terreiro, em que, “[...] pessoas não pertencentes à comunidade do Ilê Axé Icimimó Aganjú Didê, tem ingressado sem autorização e violado parte do nosso território que em toda sua extensão guarda os símbolos, as histórias, os nossos, modos de ser de viver e principalmente a memória ancestral do nosso Ilê Axé [...] como pode ser verificado pelas fotos anexas a este ofício trata-se de ação que põe em vulnerabilidade a segurança da comunidade, a privacidade do culto e a integridade do patrimônio cultural”.

No ofício do dia 26 de setembro de 2017 foram anexadas fotos informando “uma invasão clandestina” em parte do território do Ilê Axé Icimimó. Das fotos é possível verificar construção e plantação ilegal, risco de contaminação de área de nascente, animais pastando, loteamento próximo ao Poço de Xangô, e outras violações no território do terreiro.

No ano seguinte ao registro especial, a SECULT através do IPAC anunciou o investimento de R\$140 mil em obras emergências de

31 Servidora do IPHAN, no momento em licença para cursar doutorado. Coordenou o Grupo de Trabalho Interdepartamental para Preservação do Patrimônio Cultural de Terreiros (GTIT), elaborou Parecer Técnico Adhoc para o IPAC e IPHAN sobre o Bembé do Mercado, para realização do Registro da celebração como Patrimônio Cultural Imaterial da Bahia e do Brasil. Foi a coordenadora geral de Salvaguarda do Departamento de Patrimônio Imaterial do IPHAN.

salvaguarda³². Em março de 2016 foi assinado termo de cooperação entre o IPAC e a Prefeitura de Cachoeira para realização das reformas, e de acordo com o jornal esta seria a terceira ação promovida pelo IPAC para preservação dos terreiros, mas não indicou quais seriam as outras duas ações³³.

Em 2018, os 10 (dez) terreiros patrimonializados, foram inseridos no “Projeto Terreiros Criativos” resultado da parceria entre a SECULT e Secretaria Estadual de Turismo. O projeto faz parte do Programa de Fomento e Valorização dos Terreiros Patrimonializados e trabalha com três eixos: a educação (capacitação), o turismo (sinalização)³⁴ e a comunicação (informação e impressos). De acordo com o ex-Diretor do IPAC, “O projeto é inédito e inovador na Bahia, já que até hoje não se tinha implantado um programa de política pública continuada para beneficiar terreiros tombados ou registrados pelo Estado”³⁵.

Registrados desde 2014 e com o discurso estatal de que o registro era a melhor opção porque estaria acompanhado da execução do Plano de Salvaguarda, a partir de pesquisa no site dos órgãos, apenas em 2020 foi lançado edital com verba destinada para tal intento. Através da Lei Aldir Blanc, o IPAC em parceria com a SECULT lançou o “Edital IPAC – Lei Aldir Blanc, Salvaguarda para Patrimônio Imaterial 2020”. O termo de referência teve como objetivo geral o estabelecimento de parcerias que contribuam para a preservação, salvaguarda, valorização, promover pesquisa, inventário, difusão, dinamização e estudos de normatização de patrimônio cultural imaterial registrado e/ou em processo de patrimonialização pelo IPAC³⁶.

32 MINISTÉRIO PÚBLICO DA BAHIA. Governo irá destinar R\$ 140 mil para obras de salvaguarda em terreiros de candomblé de Cachoeira e São Félix. Disponível em: [http://www.ceama.mp.ba.gov.br/homenudephac/2834-governo-ir%C3%A1-destinar-r\\$-140-mil-para-obras-de-salvaguarda-em-terreiros-decandombl%C3%A9-de-cachoeira-e-s%C3%A3o-f%C3%A9lix.html](http://www.ceama.mp.ba.gov.br/homenudephac/2834-governo-ir%C3%A1-destinar-r$-140-mil-para-obras-de-salvaguarda-em-terreiros-decandombl%C3%A9-de-cachoeira-e-s%C3%A3o-f%C3%A9lix.html) Acesso em: 09 de set. de 2021.

33 CORREIO. Governo estadual beneficia dez terreiros em Cachoeira e São Félix. Disponível em: <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/governo-estadual-beneficia-dez-terreiros-em-cachoeira-e-saofelix/>. Acesso em: 09 de set. de 2021.

34 Sobre a sinalização, “Na última etapa do trabalho, os terreiros ganham sinalização com identificação da historicidade, arquitetura e ‘nação’ a que pertence, todos em três idiomas (português, inglês e espanhol). O sistema de sinalização obedecerá regras de padrões internacionais. Ainda na área da comunicação, será desenvolvida campanha sobre turismo étnico e produzido material impresso sobre os terreiros com a história, origem e mapa de localização”. In: IPAC. Cachoeira e São Félix ganham o projeto ‘Terreiros Criativos’. Disponível em: <http://www.ipac.ba.gov.br/noticias/cachoeira-e-sao-felix-ganham-o-projeto-terreiros-criativos>. Acesso em: 09 de set. de 2021.

35 IPAC. Cachoeira e São Félix ganham o projeto ‘Terreiros Criativos’. Disponível em: <http://www.ipac.ba.gov.br/noticias/cachoeira-e-sao-felix-ganham-o-projeto-terreiros-criativos>. Acesso em: 09 de set. de 2021.

36 IPAC. #LeiAldirBlanc - Dez terreiros do Recôncavo Baiano se unem e vencem edital do IPAC. Disponível em: <http://www.cultura.ba.gov.br/2021/01/18069/LeiAldirBlanc-Dez-terreiros-do-Reconcavo-Baiano-se-unem-vencem-edital-do-IPAC.html>. Acesso em: 09 de set. de 2021.

Aos 10 (dez) terreiros patrimonializados definitivamente foram disponibilizados R\$ 900.000,00 e aos 4 terreiros com patrimonialização provisória foram disponibilizados R\$ 600.000,00. Não foi lançado edital específico para os bens patrimonializados a partir do tombamento. Os 10 (dez) terreiros do Recôncavo Baiano se reuniram através da Associação Amigos de São Gerônimo e concorreram juntos ao prêmio com o projeto “Patrimônio Sagrado do Recôncavo”, que foi pensado a partir da ideia de salvaguarda dos dez terreiros, e realizará coletivamente cinco ações prioritárias: videodocumentário, portal virtual, plano planialtimétrico, publicação impressa e plano de salvaguarda. A preocupação com o espaço físico e o entrono do terreiro está presente no projeto, “Uma das ações é o Levantamento Planialtimétrico, que compreende a descrição documentada dos espaços arquitetônicos dos terreiros, com dimensões reais, suas matas, seus bosques sagrados, suas fontes e leitos d’água, bem como do perímetro das edificações existentes, tombadas ou não, e até mesmo de áreas invadidas, preocupação legítima e atual, face o que tem ocorrido no terreiro de candomblé Aganjú Didê – Ici Mimó”³⁷.

No momento de implantação do Decreto nº 25/37 e do instituto do tombamento, o IPHAN e seus agentes atuaram para que o instituto “pegasse”. No Estado da Bahia é provável que o IPAC queira destacar o registro especial de terreiros, empreendimento inédito. Ao mesmo tempo em que o IPAC tem realizado ações com os terreiros registrados, não foi possível localizar ações no mesmo sentido para terreiros patrimonializados a partir do tombamento.

Mas ainda engatinha a questão da participação social efetiva da sociedade nas decisões sobre patrimonialização, mas o povo de terreiro tem lutado e ocupado os espaços, e a Iyalaxé Mariá Kessy, do Terreiro Raiz de Ayrá, deixa tal questão muito presente em sua fala, “Xangô é vivo! Nada pode ser mais legítimo que nós sermos os cuidadores das nossas próprias histórias. Dessa forma, não teria sentido sermos representados por outras pessoas ou instituições que não fosse esse coletivo formado por nosso povo de santo, com os filhos dos nossos Axés trabalhando e contribuindo para a proteção das memórias das nossas tradições. Essa é a força dos candomblés de Cachoeira e São Félix e os nossos ancestrais

37 IPAC. #LeiAldirBlanc - Dez terreiros do Recôncavo Baiano se unem e vencem edital do IPAC. Disponível em: <http://www.cultura.ba.gov.br/2021/01/18069/LeiAldirBlanc-Dez-terreiros-do-Reconcao-Baiano-se-uneme-vencem-edital-do-IPAC.html>. Acesso em: 09 de set. de 2021

devem estar em festa no Orum, pois estamos dando continuidade ao legado deles”.

“Deus dá, Deus dará [...] Sou filha de Deus e dos orixás, trabalho para o bem, não trabalho para o mal[...]”, Mãe Filhinha de Iemanjá. É com essa frase que o vídeo produzido pelo IPAC é encerrado, em que os terreiros pedem proteção e respeito, e o registro especial representa para os terreiros patrimonializados mais uma possibilidade de luta em busca por direitos.

4. Sem encerrar. Para refletir.

Terreiros registrados estão solicitando o tombamento. É o Estado que deve decidir sobre a aplicação dos instrumentos unilateralmente, ou a comunidade deverá participar da construção da decisão conforme indica a Constituição de 1988? A aplicação do registro especial é realmente um avanço, ou mais um capítulo da colonialidade da espiritualidade?³⁸ Para continuidade das tradições e rituais dos povos de terreiros é necessário o lugar, mas não qualquer lugar, posto que, o local onde o terreiro nasce, onde o axé é plantado, é designado pelos orixás.

Os povos de terreiros necessitam ser escutados, e sua opinião ser contabilizada no momento de construção da política pública, ou continuaremos a acompanhar terreiros registrados empenhados na busca pela patrimonialização a partir do tombamento, para garantir o espaço físico, para contar com um instrumento jurídico que permite acessar com maior efetividade a atuação dos órgãos de defesa dos direitos sociais, como por exemplo, o Ministério Público Federal.

Outra questão apresentada foi a realização de análise dos pedidos dos terreiros como um único pedido em 2014. Cada terreiro tem a sua particularidade, assim, a análise deveria ser individualizada. Não sendo possível informar se esse formato é reproduzido na atualidade, ou se os processos seguem análise individual, posto que, os processos em andamento, do Terreiro Lajuomin (Mãe dos Olhos D’Água), do Terreiro da Cajá - Ilê Oyo Ni Becê, do Terreiros de Culto a Baba Egum Omó Ilê Agboulá e do Terreiro Tuntun

38 De acordo com Walkyria Chagas da Silva Santos, “A partir dos conceitos e reflexões desenvolvidos por autoras e autores do Sul, entendo como colonialidade da espiritualidade a continuidade do sistema de opressão sobre as formas não cristãs de se relacionar com o mundo físico e espiritual, que são pautadas não por “escritos” e ensinamentos a partir de um livro, mas a partir da prática com os mais velhos, com os orixás, inkices, voduns e encantados, com a ancestralidade, que têm como ponto de partida o respeito pela natureza[...]. Essa outra lógica de se relacionar com o mundo, que tem a natureza não como um meio para obter a sobrevivência, mas é a sua fonte de conexão com o sagrado, em que a terra, a água, as matas, tudo tem significado e deve ser respeitado, louvado e guardado, foi e é lugar de resistência” (SANTOS, 2021, p. 167-168).

Olukotun, não foram disponibilizados.

Apesar da patrimonialização ser uma via para a tentativa de garantia de direitos e manutenção do bem material e imaterial, em que o Estado fica responsável por oficializar a individualização do bem (patrimonialização) a partir dos seus atos administrativos, foram as comunidades de terreiros as responsáveis pela preservação dos territórios negros. Os povos negros, desde a chegada forçada ao Brasil, lutaram contra a perseguição impelida pelo Estado/legislação, pela polícia, pela imprensa e pela sociedade, tais instituições a partir de diversas ações tentaram impedir que o culto ancestral, que a louvação aos orixás, voduns, inquices e encantados continuasse viva no cotidiano da população negra.

Em estudo anterior (SANTOS, 2015), indiquei que uma possibilidade para a proteção mais efetiva seria elaborar um instrumento híbrido, que atendesse aos anseios dos povos de terreiros, que garantisse o seu espaço físico, mas não dificultasse a atualização deste, a partir da chegada de novos filhos e filhas, por exemplo. O tombamento como tem sido aplicado resulta do entendimento de imodificabilidade do bem, porém, um terreiro recebe anualmente novas(os) filhas(os), o que resulta em demanda por espaço para abrigar os elementos de culto, posto que, cada novo ser que nasce dentro da religião terá os elementos rituais que a(o) ligará não só aos orixás, mas também à casa em que nasceu, ao terreiro.

Ademais, se o terreiro cresce e passa a receber mais visitantes de outros terreiros para suas obrigações e festas será necessário maior espaço para garantir a presença dessas pessoas, sejam novos banheiros e quartos, e ampliação da cozinha, por exemplo. Muitas atividades desenvolvidas dentro do terreiro não terão atualização, posto que, serão executadas do jeito que foi observado/aprendido, porém, outras atividades poderão ser atualizadas usando as tecnologias sociais, desde que, autorizadas pela(o) sacerdotisa/sacerdote dirigente.

Se o tombamento não contempla a cosmovisão dos povos de terreiros, o registro especial é um instituto que trará as garantias desejadas pelos povos de terreiros, como proteção do espaço físico (não invasão)? Pela leitura realizada, o registro especial também não é um instrumento efetivo para a proteção dos bens culturais dos povos de terreiro. Além, do espaço do terreiro, é necessário proteger o entorno, os espaços de mata e água, que são importantes para a continuidade do culto, que no município

de Salvador recebem proteção a partir das Áreas de Proteção Cultural e Paisagística (APCPs).

Assim, o caminho provável para a proteção dos bens culturais dos povos de terreiros, seja a elaboração de instrumento híbrido, a partir da participação efetiva dos povos de terreiro, que inclua características do tombamento, do registro especial e das áreas de proteção cultural e paisagística, e de outros instrumentos acautelatórios. E o desafio que se mantém, é encontrar um instrumento que proteja tanto a materialidade quanto a imaterialidade dos bens dos povos de terreiro, que acompanhe a pluriversalidade, ou seja, que as soluções sejam pensadas não pelos órgãos, mas sim com as comunidades de terreiro, em que a colonialidade da espiritualidade não esteja presente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FONSECA, Maria Cecília Londres. *Para além da pedra e cal: por uma concepção ampla de patrimônio*. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (Org.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, p. 56-76, 2003.

IGREJA, Rebecca Lemos. *O Direito como objeto de estudo empírico: o uso de métodos qualitativos no âmbito da pesquisa empírica em Direito*. In: MACHADO, Máira Rocha (Org.). *Pesquisar empiricamente o direito*. São Paulo: Rede de Estudos Empíricos em Direito, 2017.

IPAC. *Conversando sobre patrimônio nº 1. Salvaguarda do patrimônio cultural afro-brasileiro*. [S.l.]. Disponível em: <http://www.ipac.ba.gov.br/publicacoes-para-download/apostilas>. Acesso em: 06 de set. de 2021.

JANEQUINE, Olivia G. *Como qualquer etnografia: fundamentos para uma etnografia dos documentos escrito*. In: FERIANI, Daniela Moreno; CUNHA, Flávia Melo da; DULLEY, Iracema. (Org.). *Etnografia, etnografias: ensaios sobre a diversidade do fazer antropológico*. São Paulo: Annablume; Fapesp, p. 201-216, 2011.

LOBO, Graça (org.). *Terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Félix*. Cadernos do IPAC, 9. Salvador: Fundação Pedro Calmon, IPAC, 2015.

MACHADO, Máira Rocha (Org.). *Pesquisar empiricamente o direito*. São Paulo: Rede de Estudos Empíricos em Direito, 2017.

MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra de. *O campo do patrimônio*

cultural: uma revisão de premissas. In: SUTTI, Weber (Coord.). *I Fórum Nacional do Patrimônio Cultural: Sistema Nacional de Patrimônio Cultural: desafios, estratégias e experiências para uma nova gestão*. Brasília: IPHAN, 2012.

PELLEGRINO FILHO, Antonio Roberto. Introdução. In: LOBO, Graça. *Terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Félix*. Salvador: Fundação Pedro Calmon, IPAC, Cadernos do IPAC n° 9, 2015.

QUEIROZ, Hermano Fabrício Oliveira Guanais e. Os Efeitos Jurídicos Garantistas do Registro Especial de Espaços e os “novos” rumos e desafios da Salvaguarda. In: LOBO, Graça. *Terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Félix*. Salvador: Fundação Pedro Calmon, IPAC, Cadernos do IPAC n° 9, 2015.

RABELLO, Sônia. *O Estado na preservação dos bens culturais: o tombamento*. Rio de Janeiro: IPHAN, 2009.

REGINATO, Andréa Depieri de A. Uma introdução à pesquisa documental. In: MACHADO, Maíra Rocha (Org.). *Pesquisar empiricamente o direito*. São Paulo: Rede de Estudos Empíricos em Direito, 2017.

SANTOS, Walkyria Chagas da Silva. *Políticas públicas de reafricanização: tombamento dos terreiros de candomblé no estado da Bahia*. 2015. 237f. Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas e Segurança Social). Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Cruz das Almas, 2015.

SANTOS, Walkyria Chagas da Silva. *Povos de terreiro, patrimonialização e direitos: diálogos sobre colonialidade, tombamento e registro especial*. 2021. 261f. Tese (Doutorado em Estado e Sociedade). Universidade Federal do Sul da Bahia, Porto Seguro, 2021.

VIANNA, Adriana de Barreto Resende. *Etnografando documentos: Uma antropóloga em meio a processos judiciais*. In: CASTILHO, Sérgio; SOUCA LIMA, Antonio Carlos de; TEIXEIRA, Carla Costa (Orgs.). *Antropologia das Práticas de Poder: reflexões etnográficas entre burocratas, elites e corporações*. Rio de Janeiro, Contra Capa/FAPERJ, p. 43-70, 2014.

FONTES PRIMÁRIAS

BAHIA. IPAC (Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia). *Processo n° 0607120002114, Registro imaterial dos terreiros de Candomblé de Cachoeira*, 2012b.

BAHIA. IPAC (Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia).

Processo n° 06071200026072, Inzo Nkosi Mucumbe Dendezeiro, 2012c.

BAHIA. IPAC (Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia). *Processo n° 06071200026048, Ilê Axé Itayle*, 2012d.

BAHIA. IPAC (Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia). *Processo n° 06071200026064, Terreiro Ogodô Dey*, 2012e.

BAHIA. IPAC (Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia). *Processo n° 06071200026056, Terreiro Aganjú Didê- Ici Mimó*, 2012f.

BAHIA. IPAC (Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia). *Processo n° 06071200026099, Terreiro Humpame Ayono Huntólogi*, 2012g.

BAHIA. IPAC (Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia). *Processo n° 06071200026080, Terreiro Loba ´Nekun*, 2012h.

BAHIA. IPAC (Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia). *Processo n° 06071200026005, Terreiro Loba ´Nekun Filha*, 2012i.

BAHIA. IPAC (Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia). *Processo n° 06071200025998, Terreiro Raiz de Ayrá*, 2012j.

BAHIA. IPAC (Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia). *Processo n° 06071200025998, Terreiro Viva Deus - Asepò Erán Opé Olùwa*, 2012k.

BAHIA. IPAC (Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia). *Processo n° 06071200026013, Ilê Axé Ogunjá*, 2012l.

IMAGEM EM MOVIMENTO

REGISTRO Especial dos Terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Félix. [S. l.]: IPAC, 2014. 1 vídeo (57 min

19 s). Publicado pelo canal Ndembu Tandala. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-d25m9BVqc4&t=1027s>. Acesso em: 06 de set. de 2021.

DIREITO, PODER E RESISTÊNCIA RELIGIOSA EM CAPITÃES DA AREIA

WILLIS SANTIAGO GUERRA FILHO¹ E THÚLIO JOSÉ MICHILINI MUNIZ DE CARVALHO²

RESUMO:

Este artigo examina, sob o prisma da pragmática jurídica, a relação entre Direito, poder e resistência, demonstrando que a crise de legitimidade estatal se manifesta no filme *Capitães da Areia* e na obra de Jorge Amado de mesmo nome. Articulam-se a abordagem dialética e a pesquisa bibliográfica com propósitos zetéticos (investigativo-problematizantes) e transdisciplinares, concluindo-se que sociedades desiguais são ambiente fértil para a ocorrência da chamada crise de legitimidade estatal, tal como se pode aquilatar das obras examinadas, em que a resistência ao exercício abusivo do poder estatal ocorre por meio da tradição afro-religiosa e da própria morte.

Palavras-chave: Direito; Poder; Resistência; Cinema; Capitães da Areia.

1 Professor Titular do Centro de Ciências Jurídicas e Políticas da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Professor permanente dos Cursos de Mestrado e Doutorado em Direito da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP). Livre- Docente em Filosofia do Direito pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Doutor em Ciência do Direito pela Universidade de Bielefeld, Alemanha. Doutor e Pós-Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Doutor em Comunicação e Semiótica e Doutor em Psicologia Social/Psicologia Política (PUC/SP).

2 Mestre em Filosofia e Teoria Geral do Direito pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP). Bacharel em Direito pela PUC/SP. Advogado atuante em Direito Público (Administrativo, Constitucional e Tributário).



ABSTRACT:

This article examines, under the focus of so-called legal pragmatics, the relationship among Law, power and resistance, demonstrating that the crisis of state legitimacy manifests itself in the film *Capitães da Areia* and in the book of Jorge Amado with the same name. The dialectical approach and the bibliographic research are articulated with zetetic (investigative-problematizing) and transdisciplinary purposes, concluding that unequal societies are a fertile environment for the occurrence of the crisis of state legitimacy, as can be seen from the works examined, in which resistance to the abusive exercise of state power occurs through the Afro-religious tradition and the death itself.

Keywords: Law; Power; Resistance; Cinema; *Capitães da Areia*.

1 INTRODUÇÃO

Cuida-se de tecer breves considerações sobre questões atinentes à relação entre Direito, poder e resistência, a partir de *Capitães da Areia* (2011), drama nacional de Cecília Amado e Guy Gonçalves (codiretores), com roteiro de Cecília Amado e Hilton Lacerda.

Este artigo parte da premissa de que toda expressão artística, independentemente do estilo e/ou da escola a que se filie, **valora e reconstrói** a realidade e alguns (ou muitos) de seus problemas a partir de certas posições, pontos de vista etc. que podem ou não ser intencionais. Nesse sentido, cinema, música, literatura, arquitetura, enquanto “linguagens artísticas”, interpretam o mundo a partir de escolhas (recortes) feitas pelos envolvidos em sua criação, para transmitir sensações e ideias sobre os temas que lhes são subjacentes.

No cinema, recursos como câmeras, lentes, movimentos, angulações, recortes captam cenas a serem utilizadas na composição final da peça-filme. O processo não é linear, sendo que, “na ficção ou no documentário”, há “uma manipulação permanente” (OLIVEIRA, 2015, item 505; BERNADET, 2006, p. 36), que produz resultados (desejados ou não).

Por isso, a “linguagem cinematográfica” não pode ser encarada como tendo “um sentido a priori, pois sua significação é construída pelo homem, não apenas na sequência de planos, mas na manipulação dentro do próprio plano”, que lhes confere consistência “pela sua presença num contexto mais geral” (OLIVEIRA, 2015, item 505). Como toda interpretação, o filme contém a ambiguidade decorrente da “operação linguística de seleção/montagem”, ainda que se tente neutralizá-la pela “impressão de realidade no espectador, que deve

se lembrar mais do enredo e dos personagens” do que dos elementos usados na construção do conceito-imagem transmitido (OLIVEIRA, 2015, item 541).

Logo, a “peça” de Cinema é, ao mesmo tempo, fruto de interpretação (aquela adotada pelos seus criadores) e objeto de interpretações (aquelas feitas pelos seus espectadores). Como a “situação cinema” é solitária (isolamento visual e acústico, aliado ao “estado passivo voluntário do espectador”), há uma entrega que cria o espaço de subjetividade que faz com que duas pessoas dificilmente vivenciem o filme de modo idêntico (OLIVEIRA, 2015, item 541; MAUERHOFER, 2008, p. 378 e ss.).

Não à toa, a busca pelo sentido de um filme ou obra literária assemelha-se à busca pelo sentido da lei, pois, nelas, também há tensão entre o que se quis dizer e o que efetivamente se disse com algo. No direito, trata-se da antiga disputa entre o “peso” da vontade do legislador e o da vontade da lei, para os fins e efeitos de solucionar conflitos decorrentes da vagueza e ambiguidade dos termos empregados por certos textos normativos. No plano cinematográfico, a tensão aparece sob a forma de possíveis discrepâncias entre o que se pretendeu transmitir e o que efetivamente se transmitiu em termos de mensagens.

Este artigo privilegia o “lado auditório”, ou seja, encara o filme como fonte de problemas jusfilosóficos, ainda que seus criadores não tenham tido a intenção.

2 SÍNTESE DA TRAMA (SEM SPOILERS)

Pedro Bala (Jean Luís Amorim), Professor (Robério Lima), Gato (Paulo Abade), Sem-Pernas (Israel Gouvêa) e Boa Vida (Jordan Mateus) integram um grupo de menores abandonados, que crescem nas ruas de Salvador/BA e habitam a comunidade do “Trapiche”. Eles sobrevivem de assaltos e pequenos golpes, causam enorme desconforto na população local e são alvo de constantes perseguições por parte das autoridades locais.

Certo dia, Professor (Robério Lima) conhece Dora (Ana Graciela) e seu irmão Zé Fuinha (Felipe Duarte), menores que se tornaram desamparados após a morte da mãe, num surto de “bixiga” (sarampo) havido na época. Ambos são levados ao “Trapiche”, o que exalta os ânimos dos garotos, desacostumados com presenças femininas no local.

Pedro Bala (Jean Luís Amorim) aplaca a situação e permite que Dora (Ana Graciela) e Zé Fuinha (Felipe Duarte) permaneçam

provisoriamente no local. Entretanto, com o tempo, ele e a jovem se afeiçoam, o que faz com que ela e seu irmão se integrem ao bando.

Isso desencadeia diversas aventuras paralelas, que retratam lutas fora da formalidade, todas imantadas pelo clima de malandragem e sensualidade da Salvador da década de 1930.

3 IMPRESSÕES GERAIS SOBRE O FILME E PROBLEMAS NELE LEVANTADOS

Capitães da Areia (2011) tenta reproduzir, com algum sucesso, narrativa homônima de Jorge Amado (1937), sobre um grupo de meninos de rua, que moram num trapiche abandonado e sobrevivem de golpes, roubos e furtos em Salvador/BA, sob a liderança de Pedro Bala e de seus “compadres”. O livro apresenta uma narrativa seca, densa, desencantada e até pessimista, no âmbito da qual se traça o perfil da sociedade baiana dos anos de 1930, tendo impactado não apenas a opinião pública local, mas de todo o País, em função de seu tom crítico e altamente incômodo, a ponto, inclusive, de ter sido incinerada pelas autoridades, sob a pecha de subversiva e “comunista”. Já o filme, apesar de fiel às aventuras retratadas, se distancia daquele “desencanto”, o que se deve não só às suas cores vivas e ritmo frenético, mas também à trilha sonora de Carlinhos Brown, resultando num todo mais “alegre”.

Também é de se sublinhar que a obra original é marcada pela atenção a certos detalhes, como o perfil psicológico bem delineado de cada personagem, a formação da “identidade de grupo” dos menores, a descrição analítica de cada cena (com a sensação de “verossimilhança” daí decorrente) e o encadeamento “descontrolado” dos acontecimentos, que, em conjunto, são difíceis de se reproduzir no processo de “versão” do literário ao imagético. Pode-se dizer, apesar disso, que os produtores do filme poderiam (se quisessem) ter mantido o compromisso da obra original com o dimensionamento da complexidade ali retratada, o que resultaria numa película mais densa. É verdade, no entanto, que, tratando-se de filme comercial, com objetivo explícito de prestar tributo a um ícone baiano e à própria Bahia, é natural que se preferisse torná-lo mais acessível ao público e enaltecer a região, daí a tônica “alegre” já comentada.

De outro lado, tanto o livro quanto o filme são sobre “jovens marginais”, mas não apenas. Há toda uma rede de aflições, como a dos desamparados que sobrevivem não só à fome, mas à epidemia de “bixiga” (sarampo), a dos operários “sub-remunerados”, a das prostitutas, a dos malandros, a do “cangaceiro”, a do deficiente físico, a dos pretos descendentes de escravos. Enfim, ambos tratam dessas

questões de maneira integrada, mostrando o amálgama existente entre essas diferentes vulnerabilidades. Na realidade, suas tramas paralelas (rectius, transversais) reportam-se à imensa complexidade social brasileira, embora o livro o faça com mais êxito.

O filme, em específico, é bem-sucedido em transmitir a sensação de calor e de abandono que eram de se esperar. Ele também supera a tendência de apelo ao textual, muito comum em películas adaptadas de obras literárias. E, de fato, há um pacto de confiança na inteligência do auditório, sem que se tente lembrá-lo excessivamente do autor homenageado e do conteúdo da obra em que o filme se baseia.

Capitães da Areia (2011) também dialoga com outros filmes. Enquanto a questão dos órfãos abandonados se conecta com Central do Brasil (Walter Salles, 1998), a da marginalidade de jovens e crianças não deixa de resgatar Cidade de Deus (Fernando Meirelles, 2002). Já o abuso de autoridade por parte de órgãos estatais recebe um “olhar de época”, sem que perca a atualidade com que havia sido retratado em Tropa de Elite (José Padilha, 2007) e Tropa de Elite II (José Padilha, 2010). Há, ainda, questões como malandragem e misticismo baiano, temas que, décadas antes, foram objeto de Barravento (Glauber Rocha, 1962). Tudo isso sem mencionar os inúmeros outros problemas sociais levantados pela narrativa, como trabalho escravo ou em condições análogas, grevismo, cangaço, racismo e prostituição, amplamente explorados pelo cinema brasileiro e internacional.

Por fim, não se pode deixar de mencionar que Capitães de Areia (2011) é marcado pelo ritmo bem compassado das tramas e sub-tramas, obtido, em grande parte, com bom uso do apelo ao sonoro, especialmente das percussões. Estas, no caso, além de típicas da música baiana em geral, lembram o *alujá de Xangô*¹. E, tratando-se de desigualdades baianas, é simbólico que o Orixá da Justiça também incida sobre a obra pelo do não-textual, ainda que por coincidência².

Apesar de o filme (e o livro) em questão ser(em) rico(s) em problemas sociais e jusfilosóficos, enfatizam-se, aqui, duas “sub-tramas” em que aparece o problema da crise de legitimidade estatal. São elas o “roubo de Ogum” e o “suicídio de Sem-Pernas”. Vejamos.

4 DIREITO, PODER E CRISE DE LEGITIMIDADE ESTATAL

Durante a Era Cristã, a concepção de poder prevalente foi aquela

1 Nos Candomblés, alujá é o “toque associado a Xangô, o orixá do trovão. Esse é um ritmo muito rápido e heróico, talvez por isso esteja associado a esse orixá”, que representa a Justiça e a vitória sobre os inimigos (ALMEIDA JÚNIOR, 2002, p. 89).

2 Como se verá adiante, Xangô aparece na trama de forma textual, tendo “determinado” que Mãe Aninha de Xangô, Anina Obabiyi (“O Rei me deu vida”), solicitasse aos capitães da areia que resgatassem os assentamentos de Ogum da delegacia de polícia.

ligada às noções de livre arbítrio e de soberania, segundo a qual ele é “algo que se possui” e que pode ser contratualmente transferido (OLIVEIRA, 2006, pp. 77-144). Disso decorrem elementos como “interesse comum”, necessidade de “defender a sociedade” (razão de Estado) etc., que sujeitam as relações em geral a critérios pragmáticos (adequação meio/fim). Nesse sentido, o próprio direito é visto como meio para obtenção de certos fins (segurança, felicidade, riqueza etc.). Isso torna problemática a legitimidade do poder e de suas leis, na medida em que ela depende dos fins a que voltados, não necessariamente éticos. Os iluministas, cada qual a seu modo, questionaram a concentração de poder nas mãos de um só, enfrentando os problemas daí resultantes. Porém, não importando quem seja o seu portador, “o poder” (considerado “algo”) nunca estaria isento de excessos, não existindo garantias de que ele não será efetivamente opressivo. Por sua vez, liberais e marxistas, divergências à parte, assumem a mesma concepção soberana de poder e defendem o desaparecimento progressivo do Estado como forma de diluí-lo, mas não resolvem o problema (SMITH, 1996; MARX & ENGELS, 2005). Afinal, para essas correntes, “poder é algo” que pode ser “detido por alguém” e os homens lutam entre si para “(re) conquistá-lo” (OLIVEIRA, 2006, pp. 77-144), reivindicando direitos subjetivos, dos assujeitados ao poder, que dele também querem dispor.

Na atualidade, toda uma plêiade de filósofos do direito, da moral e da política como HERBERT HART (1961), atualizando o JOHN AUSTIN da analitical jurisprudence do século XIX, com seu discípulo JOSEPH RAZ (1979), assim como o antagonista por excelência desta linhagem positivista, RONALD DWORKIN (1978), juntamente com seus conterrâneos norte-americanos, como o ultraliberal, anarquista (de direita) ROBERT NOZICK (1974), e o institucionalista JOHN RAWLS (1972), que defendem uma concepção dos direitos (subjetivos) como designando elementos a serem empregados na argumentação prática enquanto parte de uma reserva pertencente aos indivíduos, isolada ou comunitariamente considerados, que não se deve deixar apropriar por nenhuma razão institucional, econômica, social, coletiva ou política, mesmo que majoritária. Bem diversa era a proposta de um CARL SCHMITT (1982), que, em sua “Teoria da Constituição”, postulava que se abandonasse o formalismo em termos de direitos subjetivos, mesmo enquanto ditos fundamentais ou humanos em prol do que entendia serem o seu substituto ideal, as “garantias institucionais”, pois garantido o Estado é que se poderia garantir os seus cidadãos, restando a definir quem eles seriam, e o critério que

seria utilizado pelo governo de HITTLER, como sabemos, é o racista, formalismo que reafirmava seu contemporâneo e antagonista HANS KELSEN (1976), no âmbito do qual simplesmente negava a realidade dos direitos subjetivos, como só haveria o direito objetivo, estatal, do qual aqueles necessariamente derivariam.

Todo o discurso sobre os “Direitos Humanos” situa-se mais propriamente nos planos da ética e da política do que naquele estritamente jurídico, onde tais “direitos” se apresentam como “direitos fundamentais”, que, por sua vez, não são apenas “direitos” dos cidadãos a um respeito pelo Estado de sua esfera de liberdade e também que lhes provenha de um mínimo de igualdade (ou equidade) entre si, pois tanto se afirmam perante outros particulares, individual ou coletivamente considerados quanto são pautas objetivas de organização do próprio Estado, além de servirem como parâmetros para balizamento de suas políticas.

Hoje, além da permanência de posições neotomistas, logo, antissubjetivistas, como a de MICHEL VILLEY, para quem os direitos humanos seriam uma ideia contraditória e equivocada, pois não se pode garantir deveres para se satisfazer direitos à vida, à segurança, à liberdade, à igualdade, à felicidade e, de último, ao amor (de pais, por exemplo), há também aquelas do positivismo “soft-core”, que não se mostra infenso ao emprego de argumentos de cunho moral no âmbito da discussão sobre, afinal, o que está posto e o que se nos prescreve.

Em meio a tudo isso, ainda no Século XX, começou-se a defender com mais vigor o abandono da concepção soberano-contratualista de poder. Michel Foucault, por exemplo, afirma que é necessário “curto-circuitar” o “problema, central para o direito, da soberania e da obediência”, para que “apareça”, em seu lugar, “o problema da dominação e da sujeição”. Isso implica, primeiro, que o poder não seja analisado de seu centro (de sua justificação teórica), mas de suas extremidades, i.e., suas práticas efetivas (FOUCAULT, 2010, pp. 24 e ss.). Segundo, ao invés de se investigar “quem tem o poder afinal?”, deve-se examinar como “ele se implanta e produz efeitos”, identificando sua estratégia a partir de “corpos periféricos e múltiplos... constituídos, pelos efeitos do poder, como súditos”. Terceiro, o poder não deve ser tomado como um fenômeno maciço ou homogêneo, de um sobre outro, de um grupo sobre outro, pois “os indivíduos... estão sempre em posição de ser submetidos a esse poder e também de exercê-lo”. Ou seja, o poder é ambivalente. Enfim, quarto, não é a dominação que se pluraliza e repercute de cima para baixo, mas o contrário

(FOUCAULT, 2010, pp. 24 e ss.). Isso conduz à redefinição do próprio conceito de poder. Não se trata de algo que se detenha e, como tal, que se possa transferir em termos de contrato. Ele é, na realidade, um exercício ou uma forma de controle social difuso e inescapável a todos os membros da sociedade. Portanto, “exceto ao considerá-lo de muito alto e de muito longe”, ele não é algo detido exclusivamente por alguns e de que os demais sejam privados. O poder é “algo que circula, ou melhor... uma coisa que funciona em cadeia”. Ele “se exerce em rede” (FOUCAULT, 2010, pp. 24 e ss.).

4.1 COMO OCORRE A CRISE DE LEGITIMIDADE ESTATAL

Luhmann (1983, pp. 42-166), Ferraz Jr. (2009, pp. 1-86) e Oliveira (2006, pp. 77- 144) possuem estudos afinados com a noção de poder acima examinada. Neles, a sociedade é concebida como estrutura comunicacional que permite aos indivíduos entrarem em contato entre si. Comunicação equivale a “estar em situação” (em sentido amplo), possuindo caráter axiomático: “quem está em situação transmite mensagens, quer queira, quer não”,³ tanto de modo digital (linguagem), quanto analógico (gestos, tom da voz etc.). Disso resulta um ambiente interativo e reflexivo, em que a ação de quem fala provoca no outro uma reação, que, por sua vez, influencia o agente original. Essa dinâmica se apresenta de forma dialógica,⁴ ou monológica,⁵ ou ambas,⁶ operando tanto no âmbito da mensagem (conteúdo) e quanto da relação (subordinação/coordenação) a ser transmitida.

Dessa perspectiva, estar “em sociedade” é estar “em comunicação”, o que implica expectativas mútuas, que podem, inclusive, ser objeto de expectativas prévias. Ao dizermos “sente-se!”, esperamos um movimento (sentar-se) e um acatamento (coordenação ou subordinação). Porém, podemos, ainda, ter expectativas prévias sobre qual seja a expectativa do outro (“aguardar ordens” etc.). E tais expectativas podem ou não confirmar-se. Logo, quem fala “sente-se” pode antecipar algumas possibilidades: sentar-se ou não, com ou sem subordinação, dentre outras. Isso cria um conjunto altamente

3 O ato de não falar indica falta de capacidade ou vontade de comunicar-se (FERRAZ JR., 2009, pp. 1-86).

4 Dialógico é o discurso em que o ônus da prova recai sobre aquele que se coloca como emissor de uma mensagem, estado aberto à crítica pelo receptor e demandando fundamentação permanente (p.ex., discursos racionais em geral, como o científico, em que as mensagens aparecem sempre sob a forma de dúvidas) (FERRAZ JR., 2009, pp. 1-86).

5 Monológico é o discurso em que o receptor se porta de modo mais ou menos passivo diante da mensagem, dado o princípio de que nem toda mensagem pode ser questionada, se verdadeira ou evidente (FERRAZ JR., 2009, pp. 1-86).

6 A estrutura do discurso, que só existe em ato, não apresenta aprioristicamente esta ou aquela estrutura – o tópus do discurso é identificado no seu “desenrolar” (OLIVEIRA, 2006, pp. 77-144).

instável de “relações de expectativas”, que se confirmam ou se desiludem e no âmbito do qual os homens mascaram suas verdadeiras intenções e/ou agem de forma irrefletida, descuidada. “Poder”, nesse sentido, é um tipo de meio de comunicação e, como tal, é ambivalente.

Do que acima se disse resulta que a comunicação e a própria vida em sociedade são complexas, seletivas e duplamente contingentes. Complexas porque sempre há mais possibilidades de ação do que as alternativas “concretizáveis”. Seletivas porque toda troca de mensagens implica redução nas possibilidades de escolha, de uma parte à outra. Duplamente contingentes, por fim, porque sempre pode haver seletividades incongruentes, seleções diversas nas trocas efetuadas (rejeições), estando sempre presente a possibilidade de frustração ou decepção das expectativas mútuas entre agentes. Nesse quadro, a rejeição de uma mensagem, sua comunicação de uma parte a outra e a sua “discussão” geram conflito.

Diante de expectativas frustradas, os indivíduos podem adaptar-se à realidade decepcionante ou agir normativamente (não se adaptando, por sua expectativa estar respaldada por normas). Atitudes normativas instauram conflitos sociais a serem controlados. Quando isso ocorre, nas sociedades ocidentais contemporâneas, compete ao Estado, por definição, dizer qual das expectativas conflitantes deve prevalecer e ser institucionalizada, mediante normas dotadas de autoridade (leis, decisões, atos administrativos). Diante delas, os destinatários sociais podem reagir de 3 (três) formas distintas: confirmá-las, aceitando tanto o conteúdo (o que fazer) quanto a relação (autoridade) estabelecidos pela norma estatal; rejeitá-las, acatando a relação (autoridade) transmitida, porém, sem cumprir com o conteúdo comandado, tal como sucede em casos de ilicitude, em que o agente atua de maneira clandestina, sorrateira, de forma a evitar punições; ou, ainda, desconfirmá-las, ignorando tanto o conteúdo (o que fazer) quanto a relação (autoridade) transmitidos pela norma, como ocorre, por exemplo, com insurgências ostensivas (desobediência civil, revolução, golpes etc.).

Sob esse ângulo pragmático, confirmação e rejeição de comandos estatais são situações de normalidade, em que o Estado se mantém na posição privilegiada de autoridade, isto é, de superioridade meta-complementar perante as partes em conflito. Porém, a desconfirmação é altamente incômoda, pois revela que nem todos assumem a posição de sujeitos em relação às decisões do Estado. Isso, por sua vez, exprime a impossibilidade de uma captura

“completa” das relações de poder por parte do Estado e do direito, ou, nas palavras de Tércio Sampaio Ferraz Jr. (2009, pp. 1-86), de uma “jurisfação total do poder”.

Diante de desconirmações, o Estado, para manter sua “superioridade” em relação aos agentes em conflito, deve reduzi-las a rejeições (ilicitudes), por meio dos procedimentos previstos para tanto, restaurando a “normalidade” momentaneamente perdida e, com a aplicação de sanções, recriando a sensação de que todos estão sujeitos ao “poder oficial”.

No entanto, se, em níveis patológicos, o Estado deixa de ser capaz de gerar a adesão necessária às suas decisões e, a partir disso, neutralizar conflitos, pode ocorrer a crise de legitimidade estatal, dando margem a “poderes informais” (“paralelos”, “não oficiais”) que, no limite, podem ocasionar a instauração de novas séries normativas, mediante guerras civis, revoluções, golpes, enfim, que redundem naquilo que Hans Kelsen chamou de “substituição” da norma hipotética fundamental do sistema, com a conseqüente “instalação” de uma nova ordem jurídica. Daí Oliveira (2006, pp. 77-144) dizer que quanto mais segmentada, desigual, carente etc. for uma sociedade, maior a chance de suas instituições entrarem em crise e, eventualmente, serem substituídas por novas estruturas de poder.

Portanto, a sociedade, o Estado e o direito que sobre ela atuam, enquanto estruturas comunicacionais, são semelhantes a jogos, de caráter estratégico, constituídos por vínculos e influências recíprocas de comportamentos. São jogos de poder e de controle, que conduzem os membros da sociedade, mas que também são por eles reconduzidos. Daí Michel Foucault afirmar: “o poder transita pelo indivíduo que ele constituiu” (FOUCAULT, 2010a, pp. 24-27).

4.2 A QUESTÃO DA RESISTÊNCIA SOB O NGULO PRAGMÁTICO

Se se considera poder como controle social que pode ser exercido por todos em maior ou menor grau, “resistência” ou “resistir”, em termos sociais e políticos, é algo que não difere, em essência, do próprio exercício de poder, exceto, obviamente, pelo fato de que, em tal caso, o objetivo é conter ou neutralizar, mediante contra influências (controles em sentido oposto), os chamados efeitos de poder pretendidos pelo grupo social encarado como “adversário” ou “dominante”. Poder e resistência são, assim, um par conceitual, poder e contra poder, duas faces de uma mesma moeda. Daí Michel

⁷ “Uma revolução, nesse sentido, ocorre sempre que a ordem jurídica de uma comunidade é anulada e substituída, de maneira ilegítima, ou seja, de uma maneira não prevista pela primeira ordem, por uma nova ordem” (KELSEN, 2005, p. 171)

Foucault afirmar que “onde há poder há resistência e, no entanto (ou melhor, por isso mesmo), esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder” (FOUCAULT, 1998, p. 105).

Mas, se exercer poder é controlar as escolhas de outrem (controlar a seletividade de outrem), segue-se que liberdade é condição sem a qual ele não pode funcionar. Havendo uso ostensivo de violência, a relação será não de poder, mas de força. No entanto, se este não for o caso, sempre será possível em alguma medida o manejo estratégico de controles mútuos entre os agentes, numa cadeia recíproca de irritações, provocações etc. Assim, equiparar poder e contra poder, poder e resistência, enfatiza e fortalece o regime de liberdade e autonomia moral dos agentes sociais, instando-os e legitimando-os a tomar parte nos assuntos de seu interesse, seja ele o de manter determinado estado de coisas ou o de promover eventuais mudanças. O que, por si só, é emancipador. Afinal, o problema, no âmbito da vida pública, deixa de ser o de “tomar o poder”. O que importa é saber quais são as melhores formas de exercê-lo, em termos de adequação interna de cada estrutura meio/fim (“como obter o efeito desejado?”).

A relação de poder e a insubmissão da liberdade não podem, então, ser separadas. [...] no centro das relações de poder, ‘provocando-a’ incessantemente, encontra-se a recalitrância do querer e a intransitividade da liberdade. Mais do que um antagonismo essencial, seria melhor falar de um agonismo – de uma relação que é, ao mesmo tempo, de incitação recíproca e de luta; trata-se, portanto, menos de uma oposição em termos de que se bloqueiam mutuamente e mais de uma provocação permanente” (FOUCAULT, 2010b, pp. 289-290) (a) resistência... não é uma substância. Ela não é anterior ao poder que ela enfrenta. Ela é coextensiva a ele e absolutamente contemporânea. A partir do momento em que há uma relação de poder, há uma possibilidade de resistência. Jamais somos aprisionados pelo poder: sempre podemos modificar sua dominação em condições determinadas e segundo uma estratégia precisa (FOUCAULT, 1979, p. 241)

5 CRISE DE LEGITIMIDADE DO ESTADO EM CAPITÃES DA AREIA

5.1 “ROUBO DE OGUM”

Entre as “sub-tramas” de Capitães da Areia, pode-se localizar, no “roubo de Ogum”, uma espécie de resistência pela (por meio da) tradição religiosa ao abuso do poder estatal.

Trata-se dos trechos em que a Mãe-de-Santo Aninha de Xangô pede

a Pedro Bala que este invada a delegacia, para “resgatar Ogum” (Orixá da guerra, do trabalho, herói civilizador do povo iorubá), cujo assentamento (conjunto de símbolos da divindade, sacralizados mediante encantamentos e ejé, o sangue oriundo de sacrifícios rituais) havia sido “roubado” (apreendido injustamente) do terreiro onde se encontrava. Para melhor compreensão, transcreve-se a passagem do livro em que a solicitação é feita:

Outra noite... noite da cólera de Iemanjá e Xangô, quando os relâmpagos eram o único brilho no céu carregado de nuvens negras e pesadas, Pedro Bala, Sem-Pernas e João Grande foram levar a mãe-de-santo, Don’Aninha, até sua casa distante. Ela viera ao trapiche pela tarde, precisava de um favor deles, e enquanto ela explicava, a noite caiu espantosa e terrível. - Ogum está zangado... - explicou a mãe-de-santo Don’Aninha. Fora este assunto que a trouxera ali. Numa batida num candomblé... a polícia tinha carregado com Ogum, que repousava no seu altar. Don’Aninha tinha usado sua força com um guarda para conseguir a volta do santo. Fora mesmo à casa de um professor da faculdade de medicina, seu amigo, que vinha estudar a religião negra no seu candomblé, pedir que ele conseguisse a restituição do deus. O professor realmente pensava em conseguir que a polícia lhe entregasse a imagem. Mas para juntar à sua coleção de ídolos negros e não para reintegrá-la no seu altar no candomblé distante. Por isso, por estar Ogum numa sala de detidos na polícia, Xangô descarrega raios nessa noite. Por último, Don’Aninha veio aonde estavam os Capitães da Areia, seus amigos de há muito, porque são amigos da mãe-de-santo todos os negros e todos os pobres da Bahia. Para cada um deles ela tem uma palavra amiga e maternal. Cura doenças, junta amantes, seus feitiços matam homens ruins. Explicou o que tinha acontecido a Pedro Bala. O chefe dos Capitães de Areia ia pouco aos candomblés, como pouco ouvia as lições do padre José Pedro. Mas era amigo tanto do padre quanto da mãe-de-santo, e entre os Capitães de Areia, quando se é amigo se serve ao amigo. Agora levavam Aninha para sua casa. A noite era tormentosa e colérica. A chuva os curvava sob o grande guarda-chuva branco da mãe-de-santo. Os candomblés batiam em desagravo a Ogum e talvez num deles ou em muitos deles Omolu anunciasse a vingança do povo pobre. Don’Aninha disse aos meninos com uma voz amarga: - Não deixam os pobres viver... Não deixam nem o deus dos pobres em paz. Pobre não pode dançar, não pode cantar pra seu deus, não pode pedir uma graça a seu deus - sua voz era amarga, uma voz que não parecia da mãe-de-santo Don’Aninha - Não se contentam em matar os pobres de fome... Agora tiram os santos dos pobres - e alçava os

punhos” (AMADO, 2008, pp. 96-97)

A partir daí, desenrolam-se peripécias pelas quais Pedro Bala logra entrar (detido) na delegacia para subtrair o igbá (assentamento) de Ogum e devolvê-lo a Mãe Aninha de Xangô, para que ela o recolocasse em seu devido altar. Não é necessário entrar em detalhes sobre tais acontecimentos, cuja leitura no livro ou apreciação no filme seriam mais valiosas, sob o ângulo “lírico”. O que se deve destacar, entretanto, é que, tamanho era o valor daqueles objetos tradicionais para a Don’Aninha e sua comunidade-de-santo que, após várias tentativas frustradas para reaver o assentamento, não lhe restou outra alternativa senão “resgatar” o santo “roubado pela polícia” das dependências da delegacia, com auxílio de Pedro Bala, apesar de todos os riscos decorrentes dessa atitude, ilícita aos olhos do “poder estatal”.

Tal passagem demonstra como, do ponto de vista da comunidade-de-terreiro representada pela Mãe-de-Santo Aninha de Xangô, o “sentido coercitivo da tradição dos Orixás” é invocado como razão para agir, mais especificamente como razão para resistir ao abuso de poder cometido pelas autoridades policiais da trama. No caso, a resistência opera mediante uma rejeição ao controle pretendido pelas autoridades, cujo conteúdo era o de uma proibição ao culto de divindades africanas. E, para reverter o controle estatal tido como abusivo (apreensão dos objetos sagrados), comete-se uma ilicitude, na qual Pedro Bala, clandestinamente, entra nas dependências policiais e “subtrai” o assentamento apreendido.

A respeito da possibilidade de resistir pela (por meio da) tradição religiosa, deve-se notar que tradição, em geral, consiste num conjunto de crenças, costumes, feitos, ideias, lendas, ritos e valores etc. de determinada cultura, cuja transmissão é feita de geração a geração. Ela pode funcionar como dispositivo tanto de poder quanto de contra-poder (a depender dos propósitos de seu manejo) justamente porque se trata daquilo que é entregue “por uma geração a outra, pelos mais velhos aos mais novos”, algo que “vem do passado” e que é transmitido pelos “antigos”, “porque os mais novos não sabem e não conhecem aquilo que os antecede no tempo” (ALMEIDA, 2015, pp. 106-119; ARENDT, 2003, pp. 31 e ss.). Afinal, isso a torna algo que pode ser invocado tanto para a manter determinado estado de coisas quanto para, eventualmente, contrapor, desobedecer, questionar ou subverter formas de organização refutadas por um ou mais grupos, especialmente quando diferentes culturas se chocam.

8 Cf. verbete “tradição” do Michaelis Dicionário On-line.

Na realidade, sob o ângulo pragmático, tradição enquadra-se naquilo que acima se referiu como “controle de seletividade”. É, portanto, um modo de comunicar poder (e contrapoder). De fato, “nem tudo que se localiza no passado é tradição”, pois só se passa adiante “o que vale a pena ser lembrado, aquilo que não se quer perder, algo que é tão precioso ou tão significativo que não se pode relegar ao esquecimento”. Assim, tradição “pressupõe um olhar seletivo para o passado”, um conjunto de critérios destinado a discernir “aquilo que se deseja preservar daquilo que será esquecido” e que elege “e nomeia, transmite e preserva” apenas aquilo que determinado grupo de indivíduos considera como “tesouros”. O que implica “opções baseadas em determinados valores e princípios” (ALMEIDA, 2015, pp. 106-119; ARENDT, 2003, pp. 31 e ss.).

Nesse sentido, o chamado “roubo de Ogum” constitui um fragmento de realidade vertido em arte pela História, por refletir uma resistência pela tradição que “de fato” ocorreu.

Realmente, o que se conhece como candomblés são “religiões de origem africana, estruturadas dentro de uma infraestrutura social brasileira, que se caracterizam, principalmente, pelo transe de possessão em seus adeptos”, pelos “processos iniciáticos” (BARROS, 2007, pp. 11 e ss.) e pela herança de sistemas de pensamento próprios, com lendas (itans), cantos (orikis), encantamentos (ofós), medicamentos tradicionais (magias, oogun), tabus (ewós) e regras de cunho ético voltadas à formação do bom caráter (iwá pelé), todos eles radicados em “diferentes troncos étnico-religiosos”, sobretudo de linhagem banto (Angola), iorubá (Nigéria) e jêje

(Daomé),⁹ mas não exclusivamente (MACHADO, 2015, pp. 49 e ss.).

Tais cultos organizaram-se, originalmente, em torno de terreiros liderados principalmente por pretas libertas e, de certa forma, foram a “versão urbana” dos colombos, com formato de **comunidades tradicionais**.¹⁰ Embora inicialmente localizadas numa das grandes capitais do País (Salvador/BA), com intenso intercâmbio cultural, esses grupos lograram adaptar e até reproduzir o modo de vida

9 “Existe uma grande influência dos africanos da África Central no Brasil e, não por acaso, a palavra Candomblé – corruptela de expressões bantu – representa os cultos afro-brasileiros de diferentes troncos étnico-religiosos, principalmente, na Bahia” (MACHADO, 2015, pp. 49 e ss.).

10 “Várias mulheres enérgicas e voluntárias, originárias de Kêto, antigas escravas libertas, pertencentes à Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte da Igreja da Barroquinha, teriam tomado a iniciativa de criar um terreiro de candomblé chamado Iyá Omi Àse Àirá Intilè, numa casa situada na Ladeira do Berquo, hoje Rua Visconde de Itaparica, próxima à Igreja da Barroquinha” (VERGER, 2002, p. 28).

africano, especialmente quanto aos fundamentos do culto a cada divindade (Orixá),¹¹ à manutenção dos respectivos segredos e aos modos de transmissão e legitimação dos saberes e poderes que eles implicam, pela via da chamada oralidade.

Sobre a importância da tradição oral nessas comunidades, deve-se pontuar que ele decorre não só de “uma ausência de habilidade (habilidade de escrever)” que, de fato, no início de sua formação, afetava (e ainda afeta) grande parte da população preta do País. Mas, independentemente desse problema, a ênfase na oralidade exterioriza “uma postura definida para a transmissão do conhecimento”, cujo sentido é determinado por dois elementos: o “valor dos antigos” e o “poder da palavra”. Trata-se, portanto, de prestigiar o “legado dos mais velhos, que aprenderam com seus mais velhos, e, assim, sucessivamente”, o que “precisa ser transmitido com a vitalidade que só as palavras e os gestos podem conter”. Afinal, “as sociedades negro-africanas têm a palavra como expressão de força vital, sacralizada. Pessoa e palavra constituem uma unidade. A palavra define a essência moral do existente humano” (GIROTTI, 1999, pp. 83 e ss.). Noutros termos:

Como todos os existentes, a palavra está hierarquizada. O legado dos existentes imateriais (antepassados) têm mais poder que as palavras dos existentes vivos. As de um ancião, de um chefe ou de um sacerdote são mais poderosas que as de um existente comum. Isso ocorre porque nas sociedades de tradição oral os velhos são considerados os alicerces da vida na aldeia... Quanto mais velho, maior o acúmulo de conhecimentos, mais etapas iniciáticas vencidas, maior congregação de forças vitais, mais próximo dos ancestrais, mais apto” (GIROTTI, 1999, pp. 83 e ss.)

Nesse sentido, pode-se afirmar que a tradição, para as comunidades candomblecistas, constitui (e ainda constitui) importante elemento de resistência aos “efeitos de poder” resultantes dos processos históricos a que submetidas ao longo dos anos, dentre os quais a escravidão, a evangelização, a segregação racial (inclusive geográfica, i.e., “guetização”), pobreza, violência estatal, enfim, as diversas formas de opressão, cujas marcas são visíveis ainda hoje. E, de fato: (...) os candomblés, ao serem criados, no Brasil, como sistemas religiosos, entram em confronto com outros sistemas, tanto religiosos quanto políticos e sociais; isso porque as suas práticas culturais são investidas de uma dinâmica e de uma funcionalidade, capazes de exprimir

11 “O Orixá é uma força pura, asé, imaterial, que só se torna perceptível aos seres humanos incorporando-se em um deles” (VERGER, 2002, p. 19).

formas culturais vindas de longe no tempo. Os primeiros ritos foram duramente proibidos pelos senhores de escravos e pelos padres da igreja católica. Mais tarde, entretanto, os escravos conseguem burlar as proibições, mudando a configuração dos rituais, assentando os objetos sagrados de suas divindades embaixo da terra, colocando por cima os santos católicos, cujas características a elas fossem similares” (BARROS, 2007, pp. 11 e ss.).

Na prática, de um lado, a proteção de elementos tradicionais do culto, em grande parte dos casos, resultou de sutilezas, astúcias, meias verdades etc. por parte dos antepassados. À época, essas pequenas “subversões” foram necessárias para evitar ou minimizar a violência que contra eles era dirigida. O próprio sincretismo entre divindades africanas e santos católicos é expressão dessas estratégias de resistência. Entretanto, deve-se sublinhar que, mesmo aqui, a tradição não deixou de ser observada. Afinal, as associações entre uns e outros não foram fortuitas, tampouco irracionais. Oyá (Iansã), senhora das tempestades, vincula-se a Santa Bárbara, cuja morte lendária, em nome da fé cristã, ocasionou a queda de um raio que eliminou um dos responsáveis por sua execução. Xangô, senhor do fogo, da realeza, da justiça e da razão, é sincretizado com São Jerônimo, santo intelectual da Igreja Católica, cujos símbolos remetem, em parte, aos elementos daquele Orixá (leão/realeza, pedra/fogo, livro/razão etc.). Ogum, senhor da guerra, é equiparado a São Jorge, cujas imagens o representam como soldado medieval. Por fim, Exu, senhor fálico da comunicação, do poder político e mágico, bem como do fogo, com caráter imprevisível, dual e, não raro, irascível, foi, por seu temperamento complexo e aspectos negativos, associado à figura do “diabo”, embora seus aspectos benéficos sejam tidos por indispensáveis pelos respectivos devotos (VERGER, 2002, pp. 25 e ss.).

De outro lado, a resistência em nome da tradição também ocorreu por meio de mecanismos ostensivos, embora igualmente sofisticados. Atitudes diplomáticas em face de autoridades policiais, aos poucos, articularam o fim de proibições e restrições, como afirma Edison Carneiro, ao narrar que, certa vez, Mãe Menininha do Gantois intercedeu do seguinte modo perante autoridade policial: “Isto é uma tradição ancestral, doutor (...) Venha dar uma olhadinha o senhor também” (CARNEIRO, 1961, p. 400). Intercâmbio pacífico com autoridades eclesiais levou, por exemplo, à permissão de que mulheres pretas participassem de missas e realizassem a chamada “lavagem do Bonfim” trajando suas vestes tradicionais, na cor branca. Títulos honoríficos concedidos a intelectuais e personalidades, como

o próprio Jorge Amado (“Obá de Xangô” no Ilê Axé Opô Afonjá), atraíram visibilidade ao culto, minimizando, em alguma medida, o preconceito de parte da população. Por fim, relações mantidas com pessoas ricas e influentes, bem como com políticos de envergadura nacional, levaram à liberação oficial e definitiva do culto. A esse respeito, vale sublinhar que, segundo se diz, Mãe Aninha de Xangô, Aninha Obabiyi, do Ilê Axé Opô Afonjá, teria sido determinante para a concretização de tal fato, na qualidade de conselheira espiritual do então Presidente da República, Getúlio Vargas (SANTOS, 1993, p. 30).

Portanto, agindo direta e/ou indiretamente, os “mais velhos no culto” mantiveram como lhes foi possível as tradições herdadas dos ancestrais. Trata-se de um exercício de liberdade e autonomia moral, cujos resultados foram o de minimizar e, em certos casos, superar os “efeitos de poder” oriundos da escravidão, evangelização, penúria econômica e outros. Essa lição histórica também demonstra, na prática, que o elemento tradicional, embora comumente associado à manutenção de determinado status quo, pode também figurar como mecanismo de resistência, no bojo de conflitos sociais.

5.2 SUICÍDIO DE SEM-PERNAS

No aqui chamado “roubo de Ogum”, a resistência ao abuso de poder por parte do Estado se dá pela via da rejeição aos controles emanados pelas autoridades, isto é, por meio de ilicitudes, entendidas como condutas que contrariam o conteúdo das normas, sem desconhecer da autoridade que elas possuem (ações clandestinas, para evitar punições). Acontece que, em Capitães da Areia (livro), há trecho que retrata algo muito mais incômodo, a saber, uma espécie de resistência por meio da morte, cujo sentido é não só o de contrariar o conteúdo dos atos de autoridade como também – e principalmente – o de desconfirmar a própria existência da autoridade enquanto tal, com os impactos daí decorrentes para a legitimidade do Estado, nos termos acima examinados.

Trata-se do “suicídio de Sem-Pernas”, que, apesar de sua importância para o desfecho da trama e para a envergadura da obra no contexto da literatura e crítica social brasileira, simplesmente não foi retratado na adaptação de Cecília Amado e Guy Gonçalves, o que não pode deixar de ser criticado. Aqui, ao que parece, até pelos efeitos indigestos que o “fim” de Sem-Pernas poderia causar na percepção geral a respeito da película, optou-se, já em seus momentos finais, por retratar o garoto como alguém amargurado, com inclinações ao alcoolismo e cujo destino seria incerto e nada promissor. Ou seja, preferiu-se uma saída honrosa que preservasse a tônica “alegre” do filme, que, além

de comercial, tinha o propósito explícito de enaltecer Jorge Amado e a própria Bahia. Com isso, empobreceu-se a trama e, o que é ainda pior, perdeu-se a oportunidade lembrar ao público que o Brasil de hoje é o Brasil de ontem, continuado por outros meios...

Como o “suicídio de Sem-Pernas” é emblemático e jamais poderia deixar de ser mencionado, recorre-se, mais uma vez, ao original de Jorge Amado, cujo trecho dimensiona o ocorrido e os problemas dele resultantes:

Fora demasiada audácia atacar aquela casa da Rui Barbosa. Perto dali, na praça do Palácio, andavam muitos guarda, investigadores, soldados... havia muita gente na casa, deram o alarme, os guardas chegaram. Pedro Bala e João Grande abalaram pela ladeira da Praça. Barandão abriu no mundo também. Mas o Sem-Pernas ficou encurralado na rua. Jogava picula com os guardas. Estes tinham se despreocupado os outros, pensavam que já era alguma coisa pegar aquele coxo. Sem-Pernas corria de um lado para outro da rua, os guardas avançavam. Ele fez que ia escapular por outro lado, driblou um dos guardas, saiu pela ladeira. Mas em vez de descer e tomar pela Baixa dos Sapateiros, se dirigiu para a praça do Palácio. Sem-Pernas sabia que se corresse pela rua o pegariam com certeza. Eram homens, de pernas maiores que as suas, e além do mais ele era coxo, pouco podia correr. E acima de tudo não queria que o pegassem. Lembrava-se da vez que fora à polícia. Dos sonhos das suas noites más... Sem-Pernas sabe que eles gostarão de o pegar, que a captura de um dos Capitães da Areia é uma bela façanha... Não deixará que o peguem, não tocarão a mão no seu corpo. Sem-Pernas os odeia como a todo mundo, porque nunca pôde ter um carinho. E no dia que o teve foi obrigado a o abandonar porque a vida já o tinha marcado demais... Odiava a cidade, a vida, os homens. Amava unicamente o seu ódio, sentimento que o fazia forte e corajoso apesar do defeito físico... Apanhara da polícia, um homem ria enquanto o surravam. Para ele é esse homem que corre em sua perseguição na figura dos guardas... Mas Sem-Pernas não para. Sobe para o pequeno muro, volve o rosto para os guardas que ainda correm, ri com toda a força do seu ódio, cospe na cara de um que se aproxima... [e] se atira de costas no espaço como se fosse um trapezista de circo... ‘Se jogou’, diz uma mulher, e desmaia” (AMADO, 2008, pp. 250-251)

Como se nota, há, aqui, uma desconfirmação ostensiva e “fatal” aos controles estatais, encarnados na figura da autoridade policial. Sem-Pernas, o garoto manco da trama, pula do alto do Pelourinho, preferindo morrer a ter que ser detido e ir para o reformatório. A

recusa é total, nada sendo pior do que submeter-se a uma autoridade abusiva, daí a morte parecer boa opção. Tudo a denotar a da ilegitimidade de um poder público opressor.

Neste contexto, vale lembrar, com Esther Díaz (2000, p. 386), que é preciso pensar esta situação em conexão com nossa condição fundamental angustiante de seres que, por nos sabermos finitos, esforçamo-nos para sermos mais do que quem meramente sobrevive, como todos os seres que vivem, para viver de uma maneira que se projeta no tempo, em imagens capazes de nos conceder um modo de preservação, donde “as distintas formas de representação, desde os desenhos rupestres à fotografia e o cinema digital, procuram preservar imagens de seres, de momentos, de gestos. A ciência, a partir de suas distintas especialidades, aspira a conservar ou acrescentar o conhecimento, a riqueza, a saúde, a beleza, a energia, a vida”. E aí cabe fazer uma pergunta bastante incômoda, que bem caracteriza o estado de incerteza em que nos encontramos. Com Jean Baudrillard (1996, p. 49), poderíamos fazê-la, nos termos carregados de dramaticidade que este instigante pensador imprimiu, quando nos alerta que estaríamos prestes a cometer o que qualificou como “crime perfeito”: matar a morte. Seria o que estamos em vias de realizar, este crime máximo e último, quando nem mais morrer quando quisermos poderemos?

7 CONCLUSÃO

Adotando-se como pontos de partida algumas das tramas do filme Capitais de Areia e da obra homônima de Jorge Amado, pode-se compreender o modo como se dão as relações Estado-cidadão de uma perspectiva pragmática, além de como o abuso do poder estatal pode levar à completa rejeição do Estado enquanto emissor de controles dotados de autoridade, com os impactos daí decorrentes sobre sua legitimidade (fática), o que, em níveis patológicos, pode configurar aquilo que é aqui chamado de “crise de legitimidade estatal”. No “roubo de Ogum”, o que está em jogo é a resistência por meio da tradição, isto é, no caso, a resistência por meio da religião dos Orixás. Já no “suicídio de Sem-Pernas”, o que está em pauta é a resistência pela morte, quando morrer se torna preferível a ter de se submeter a uma autoridade pública opressora e viver sem sentido.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.*

ALMEIDA JR., José Alberto de. *Um Candomblé em Fortaleza-CE (Mestrado em etnomusicologia – UECE/UFBA)*. Universidade Estadual do Ceará, 2002.

ALMEIDA, Vanessa Sievers de. *Educação e tradição: reflexões a partir de Hannah Arendt e Walter Benjamin*. In: *Revista Entreideias*, Salvador, v. 4, pp. 106-119, jul./dez-2015.

AMADO, Jorge. *Capitães da Areia*. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

AUSTIN, John. *The Province of Jurisprudence Determined*. New York: The Noonday Press, 1954.

BARROS, Elizabete Umbelino de. *Línguas e linguagens nos candomblés de nação angola*. Dissertação de Mestrado. USP: São Paulo, 2007.

BAUDRILLARD, Jean. *O crime perfeito*, trad.: Silvina Rodrigues Lopes, Lisboa: Relógio D'Água, 1996, p. 49.

BAUMAN, Zygmunt. *Ética pós-moderna*. São Paulo: Paulus, 1997.

BERNADET, Jean-Claude. *O que é cinema?* São Paulo: Brasiliense, 2006.

BERNADET, Jean-Claude. *Historiografia clássica do cinema brasileiro: metodologia e pedagogia*. São Paulo: Annablume, 1995.

BRAGA, Adriana; Rodrigues, Adriano Duarte. “Pensamento sistêmico-ecológico: Luhmann,

McLuhan, e o sujeito”, in: *Questões Transversais – Revista de Epistemologias da Comunicação*, vol. 6, n. 12, São Leopoldo (RS): UNISINOS, 2018, p. 63 - 71 (disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/questoes/article/view/18079>).

CAPITÃES da Areia. Cecília Amado e Guy Gonçalves, Brasil, 2011.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Bahia: Martins Fontes, 1961.

CHION, Michel. *A audiovisualização – som e imagem no cinema*. Lisboa: Texto & Grafia, 2011.

CUNHA, Paulo (org.). *Relembrando o cinema pernambucano*. Recife: Massangana, 2006.

DELEUZE, Gilles. “L’Immanence: une vie...”, in: *Philosophie*, n. 47, Paris, 1995, p. 4 - 7.

DÍAZ, Esther. “La ciencia después de la ciencia”, in: Id. (ed.), *La Posciencia. El conocimiento científico en las postrimerías de la modernidad*, Buenos Aires: Biblos, 2000.

DELEUZE, Gilles. *A imagem-tempo: cinema 2*. Lisboa: Assírio e Alvim, 2006.

DELEUZE, Gilles. *A imagem-movimento: cinema 1*. Lisboa: Assírio e Alvim, 2009.

DWORKIN, Ronald. *Taking rights seriously*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

DWORKIN, Ronald. *A matter of principle*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

ESPOSITO, Roberto. *Communitas: origine e destino della comunità*, Turim: Einaudi, 1998.

FERRAZ JR., Tércio Sampaio. *Estudos de Filosofia do Direito: reflexões sobre o poder, a liberdade, a justiça e o Direito*. São Paulo: Atlas, 2009.

FERRAZ JR., Tércio Sampaio. *Introdução ao estudo de direito: técnica, decisão, dominação*. São Paulo: Atlas, 2001.

FOUCAULT, Michel. *O sujeito e o poder*. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul (orgs.). *Michel Foucault – uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica (1982)*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 2010a.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FRASER, Nancy. *Foucault on Modern Power: empirical insights and normative confusions*. In: *Praxis International*, 1(3), 1981. PP. 272-287 KELSEN, Hans. *Teoria geral do direito e do Estado*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

GUERRA FILHO, Willis Santiago. *Autopoiese do Direito na Sociedade Informacional: Introdução a uma teoria social sistêmica*. 2ª. ed., Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2018.

HART, Herbert L. A. *The concept of law*. London, 1961.

HART, Herbert L. *Law in the perspective of philosophy: 1776-1976*. *New York University Law Review*, n. 51, 1976.

HOBBS, Thomas. *O Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HONNETH, Axel. *The critique of power – Reflective stages in critical social theory (1985)*. Translated by Kenneth Baynes. London: First MIT Pressed, 1991.

KELSEN, Hans. *Teoria geral do direito e do Estado*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KELSEN, Hans. *Reine Rechtslehre*. Wien: Springer, 1960.

KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. Trad. J. Baptista Machado. Coimbra: Arménio Amado Ed., 1976.

KELSEN, Hans. *Allgemeine Theorie der Normen*. Wien: Manz, 1979.

LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.

LUHMANN, Niklas. *Sociologia do Direito I*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1983.

LUHMANN, Niklas. “Läßt unsere Gesellschaft Kommunikation mit Gott zu?”, in: N. Luhmann, *Soziologischer Aufklärung*, vol. IV: *Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1987.

LUHMANN, Niklas. *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

LUHMANN, Niklas. *A improbabilidade da comunicação*. Lisboa: Veja, 1992.

LUHMANN, Niklas. *¿Cómo es posible el orden social?* México: Herder, 2009.

MACHADO, Veridiana Silva. *O Cajado de Lemba: O tempo no candomblé de nação angola*. Dissertação de Mestrado. USP: Ribeirão Preto, 2015.

MAUERHOFER, Hugo. *A psicologia da experiência cinematográfica*, in *A Experiência do cinema: antologia (org. XAVIER, Ismail)*. Rio de Janeiro: Edições Graal/Embrafilme, 2008.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Manifesto Comunista*. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Werke*. Berlin, 1956. v. 1.

NOZICK, Robert. *Anarchy, State and utopia*. New York, 1974.

OLIVEIRA, Mara Regina de. *Cinema e Filosofia do Direito em diálogo (e-book)*. São Paulo: Edição do Autor, 2015.

OLIVEIRA, Mara Regina de. *O Desafio à Autoridade da Lei: a relação existente entre poder, obediência e subversão*. Rio de Janeiro: Corifeu, 2006.

RAWLS, John. *A theory of justice*. Oxford: The University Press, 1972.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo (Mãe Stella de Oxóssi). *Meu Tempo é Agora*. São Paulo: Editora Oduduwa, 1993.

RAZ, Joseph. *The authority of law. Essays on law and morality*. Oxford: Clarendon Press, 1979.

SCHMITT, Carl. *Teoría de la Constitución*. Madrid: Alianza, 1982.

SCHMITT, Carl. *Die Tyrannei der Werte*. In: *FS Forsthoff (Ebracher Studien)*. Berlin: 1967.

SIMMEL, Georg. “Excurso sobre o problema: como é possível a sociedade?”, trad. Lenin Bicudo Bárbara, in: *Sociologia e Antropologia*, vol. V, Rio de Janeiro, 2013, p. 653 – 672 (disponível em <http://www.scielo.br/pdf/sant/v3n6/2238-3875-sant-03-06-0653.pdf>).

SOLOVIEV, Vladimir Sergeyevich. “A Brief Tale about the Antichrist”, in: *Id., Politics, Law, and Morality: essays*. New Haven/Londres: Yale University Press, 2000.

SMITH, Adam. *A Riqueza das Nações*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás – Deuses iorubas na África e no Novo Mundo*. Salvador: Corrupio, 2002.

VILLEY, Michel. *A Formação do Pensamento Jurídico Moderno*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen*. In: *Werkausgabe*. Frankfurt: Suhrkamp, 1991.

