

“Eu me declaro”: diálogo sobre transformações, auto-definições e reivindicações políticas nos cultos afro-brasileiros

Giovanna Capponi¹

Patrício Carneiro Araújo²

Resumo Neste trabalho pretendemos analisar como o “povo de santo” do Candomblé percebe e renegocia as suas próprias definições na esfera política e pública, como também dentro da comunidade religiosa. O Candomblé tem sua origem no culto dos orixás, um culto, originariamente “étnico” dos povos da África Ocidental. Ao longo da história do Brasil, os candomblecistas lutaram para sair da discriminação que considerava-os seguidores de práticas “baixas” e “primitivas”, até os cultos afro-brasileiros serem reconhecidos como “religiões”. Este processo de legitimação acolhe a definição de religião que vem do contexto Europeu, entretanto sabe-se que não existe uma palavra nos idiomas africanos que indique uma separação clara entre a prática ritual e outros aspectos da vida cotidiana. Hoje em dia, em função de vários episódios de intolerância e discriminação dos cultos afro-brasileiros, estamos assistindo alguns expoentes do “povo-de-santo” proporem uma re-definição da auto-declaração, fato este que também está relacionado com diferentes compreensões acerca das práticas religiosas em termos de cultura, raça e política no Brasil. Ao mesmo tempo em que alguns adeptos do Candomblé seguem lutando para manter a definição institucional de “religião” em lugar de “seita”, outros ressaltam os traços “culturais” da prática religiosa, adotando a definição de “povo tradicional de matriz africana” ou “comunidade tradicional de terreiro”. Num primeiro olhar, esta nova forma de auto-declarar-se parece estar ligada à especificidades de costumes, de vestimentas, do idioma litúrgico, da culinária sagrada e dos rituais. Se assim for, parece correto que os adeptos reivindicam muito mais

¹ Doutoranda em Antropologia Social, University of Roehampton, membro do grupo de pesquisa AHRC “Cultural and Scientific Perceptions of Human-Chincken Interaction”, membro IUAES e EASA, colaboradora com o Horniman Museum and Gardens de Londres. Email: giovanna.capponi@gmail.com.

² Doutor em Antropologia, PUC/SP. Membro do Núcleo de estudos Relações Raciais: Memória, Identidade e Imaginário – PUC/SP. E-mail: patricionisoji@hotmail.com.

que uma crença. Para além de uma categoria de auto-classificação, parece que o que está em jogo é todo um sistema de símbolos de resistência.

Introdução

Este artigo não pretende fornecer uma tese fixa, mas sim encaminhar um diálogo saudável e uma reflexão aberta sobre um recente fenómeno de mudança nas auto-representações das religiões afro-brasileiras. Inicialmente, é preciso explicar os acontecimentos que levaram os autores à problematização deste assunto.

A origem deste trabalho está nas redes sociais onde, há alguns anos, começaram a circular vários vídeos propondo diferentes “desafios” ligados a diferentes causas, como o popular Desafio do Balde de Gelo. Setores da população ligada às religiões afro-brasileiras também passaram a utilizar esse instrumento virtual para levar a cabo campanhas de sensibilização contra o fenómeno da intolerância religiosa. Uma das campanhas que se tornou muito popular foi a “Quem é de axé diz que é”. Este movimento consistia em gravar e postar vídeos de cantigas aos orixás, voduns ou inquices, convidando outras pessoas a fazerem a mesma coisa. Porém, aqui pretendemos tomar em consideração uma campanha chamada “Declare você também”, a qual incentiva o “povo-de-santo” a se declarar como “povo tradicional de matriz africana”. Em um primeiro olhar, é como se os afro-religiosos quisessem propor uma definição mais abrangente, além da limitada categoria de religião.

Neste exemplo o tema da intolerância religiosa, um assunto cada vez mais sensível no cenário brasileiro atual, parece abranger um conflito mais amplo entre classes sociais, identidades étnicas e instituições. Nestes vídeos quase sempre comparece uma liderança de terreiro, vestida com roupas próprias deste universo religioso, que faz referências à posições hierárquicas do culto. Geralmente essas pessoas aparecem sentadas diante da tábua de jogo de búzios ou rodeadas dos símbolos sagrados destas religiões, cenário que reforça o apelo e convite apresentado como forma de desafio.

Enquanto alguns apenas se declaram como “povo de matriz africana”, outros explicam diante da câmara a urgência de combater a intolerância

religiosa, reclamando os direitos identitários do povo de santo e as peculiaridades que justificam a definição de “comunidade tradicional de terreiro” ou *povos tradicionais de matriz africana*. O monólogo quase sempre termina “desafiando” e convidando outras pessoas a fazerem o mesmo, o que aproxima estes movimentos das demais campanhas de “desafios” já mencionadas, haja vista que estes vídeos apresentam as estruturas típicas das já mencionadas campanhas de sensibilização. Logo se pretende analisar como os conflitos entre religiões de matriz africana e igrejas pentecostais nas últimas décadas no Brasil, obrigaram os afro-religiosos a renegociarem as suas próprias definições tanto na esfera pública e política, como dentro das comunidades religiosas. Para alguns, essa renegociação estaria ligada a necessidade de se criar uma linguagem comum, capaz de mediar o diálogo com o estado, tido como racista, sempre que essas populações precisarem pleitear políticas públicas específicas.

Da etnia à religião, idas e voltas

A trajetória histórica das religiões de matriz africana no Brasil e a nova formação dos cultos dos orixás/inquice/voduns fora da África, desde sempre obrigou os pesquisadores e os antropólogos a questionarem as noções de etnia, religião e cultura. Como já amplamente descrito por Reginaldo Prandi (2005, 172-3) entre outros pesquisadores, aquela que no contexto originário foi definida como “religião étnica”, perdeu seu carácter de transmissão genealógica dentro do clã e começou a se configurar como “religião universal”, acessível a qualquer pessoa. Assim, pouco a pouco, também a configuração sociológica dos frequentadores dos terreiros começou a mudar, com um conseqüente “branqueamento” da população ligada as religiões de matriz africana. Porém, a luta pelos direitos e pelo reconhecimento dos cultos aos orixás/inquice/voduns como “religião”, antes e depois do movimento de dessincretização que afastou os santos católicos das divindades africanas, tinha o objetivo de colocar estes cultos no mesmo nível das religiões majoritárias do país (Melo, 2008, p. 165). Entretanto, é preciso observar que, se consideramos a categoria *religião* levando em conta

tanto a etimologia da palavra quanto suas origens filológicas mais profundas, veremos que na história das religiões africanas, estas nunca foram consideradas desta forma estrita no seu contexto originário. Em outras palavras, a compreensão que se tem de religião no ocidente não corresponde à mesma realidade quando se pensa no mundo das culturas africanas. Vejamos como isso aparece na literatura antropológica.

A categoria religião na literatura antropológica

Desde os pionieros trabalhos dos antropólogos africanistas da academia inglesa (como Mary Douglas, Evans-Pritchard e Victor Turner, entre outros), a definição de uma noção universal de religião acabou sendo um grande desafio intelectual. Na verdade, os pesquisadores logo se depararam com algumas dificuldades. Uma das primeiras questões consiste em que muitos idiomas nativos da África (Sindima, 2009, p. 25) e também de outros continentes, como o sânscrito (Hinnells, 2005, p. 2) não possuem um termo correspondente para traduzir a palavra de origem latina “religião”. Da mesma forma, em alguns contextos culturais “religião” pode ser quase sinônimo de outras noções como “lei” - por exemplo no caso de *torah* - ou de outros conceitos ainda mais distante do pensamento ocidental - no caso do “tempo do sonho” das populações aborígenes australianas (Sharpe, 2005, p. 22). Então, o que é a religião? É só uma construção ocidental opressiva ou é uma categoria de pensamento útil para uma abordagem histórica?

O antropólogo Robin Horton (1993) foi um dos primeiros pesquisadores que problematizaram as várias definições de religião e as peculiaridades sócio-culturais que abrangem a relação entre homens e espíritos ou deuses, as atividades relacionadas ao culto (como orações, sacrifícios, oferendas) e as dinâmicas sociais do grupo. Horton observou que em vários casos, sobretudo nas pesquisas etnográficas realizadas entre populações da África Ocidental, a relação entre homens e deuses não era necessariamente espelho das relações do grupo, da mesma forma que as atividades rituais não eram somente levadas a cabo como meio de comunicação com seres invisíveis. Na verdade, como já foi observado por Appiah (1998), nas

sociedades tradicionais africanas os aspectos rituais não são separados da vida cotidiana. Ações banais como comer ou cuidar de plantações quase sempre incorporam algum tipo de atividade ritual dedicada, por exemplo, aos ancestrais. Sendo assim, a divisão ocidental entre ciência e religião, fruto de um longo e peculiar processo histórico, não se aplica a outros contextos culturais, onde as relações sociais e de parentesco englobam uma rede de relações com entidades e deuses. Citando o estudioso Afolabi Ojo (1966, p. 58) sobre o caso exemplar da sociedade Yoruba: “*for some aspects of Yoruba life to be fully explained and understood, they must be interpreted mostly in terms of religion*”³.

Porém, devemos também argumentar que, no caso brasileiro, a universalização dos cultos de origem africana representou o nascimento de uma nova religião, mesmo que estrangida nos parâmetros culturais coloniais. De fato, algumas das estruturas sociais africanas que se configuravam como base dos rituais, parecem ter sobrevivido somente dentro dos terreiros, já que a sociedade colonial circundava todas as demais relações. A “pequena África” mencionada por Bastide (1971, p. 517-518) reproduzia sim um contexto de empoderamento e resistência, mas não anulava as estruturas da sociedade colonial onde a maior parte da população africana vivia na condição de escravizados. O resultado de tudo isso é que até hoje grande parte da população afro-religiosa vive uma dupla existência social e cultural: como filhos de uma sociedade brasileira, perfeitamente integrados no sistema de valores, de parentesco e da reprodução material da mesma; e como filhos-de-santo, abrindo-se à novas relações familiares, à novas hierarquias e até à uma nova linguagem.

Esta descrição nos faz lembrar também das observações de Paul Gilroy (1993) sobre a “dupla consciência” dos povos afro-diaspóricos, que, segundo ele, apenas na miscigenação encontram uma identidade coerente com a própria história. Mesmo considerando que a miscigenação tem sido uma categoria controversa, principalmente quando se discute racismo, há de se admitir que para muitas dessas populações esse fenômeno ajudou a

³ Tradução: “para explicar e compreender plenamente alguns aspectos da vida Yoruba, deverão ser interpretados principalmente em termos de religião.”

engendrar identidades e participou dos processos de absorção das populações africanas nos diferentes contextos da diáspora.

A hibridização, a universalização (compreendida aqui como a abertura dos terreiros aos não afro-descendentes) e a inclusão das práticas rituais na definição de religião tiveram como consequência uma perda parcial da marca étnica associada às atividades de terreiro. Em meio a esse processo, ao associar-se ao culto dos santos católicos, o candomblé conseguiu obter de uma sociedade racista que lhe negava esse status, a definição de religião. Foi nessa perspectiva que durante muito tempo se analisou o fenômeno do sincretismo no Brasil.

Porém, com o movimento de dessincretização levado a cabo por várias personalidades ligadas ao culto e lideradas por Mãe Stella de Oxossi, o candomblé conseguiu se desvincular do cristianismo sem deixar de ser incluído nesta definição de religião. Percebe-se então que a anterior aproximação com o catolicismo teria representado apenas uma estratégia de burlar a barreira racista da sociedade brasileira. Uma vez obtido o status de religião não se justificava mais tal simbiose. Neste sentido, o sincretismo pode ser visto como resultado de um racismo existente na sociedade brasileira (Bernardo, 2014), assim como também pode ser enxergado como parte daquele jogo descrito por Sodré (1988).

Outro dado importantíssimo que aqui deve ser destacado é que ao longo de todas essas tensões sociais o Movimento Negro sempre esteve presente como um personagem de destaque. Inclusive, o próprio movimento de dessincretização liderado por Mãe Stella de Oxóssi teve como uma das bases as reflexões do Movimento Negro, com cujas ideias e ideais essa famosa ialorixá baiana sempre teve simpatia. Na verdade, o mesmo “movimento negro” que restituiu dignidade própria às origens africanas do culto, também lutou pelo reconhecimento igualitário do candomblé como religião independente. Com certeza, esta estratégia política foi fundamental para reclamar o direito de culto e obter um status reconhecido pela sociedade brasileira daquela época. É interessante perceber que este mesmo Movimento também será um dos principais agentes que, posteriormente, impulsionará outra campanha ligada à auto-representação

das populações afro-religiosas, abdicando de uma auto-classificação que restringe as práticas afro-religiosas ao universo apenas da religião e propondo a categoria Povos Tradicionais de Terreiro ou Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, categoria essa que, segundo seus defensores, seria mais compatível com a abrangência da totalidade dos elementos que compõe o universo da cultura negra afro-diaspórica.

Porém, tanto o status quanto a definição em questão foram alvo de conflitos entre as últimas décadas, as quais viram o nascimento de uma verdadeira guerra santa entre igrejas de algumas denominações evangélicas neopentecostais e as religiões de matriz africana. Os frequentes ataques, que identificam os deuses africanos (mas também de outras tradições religiosas) com o diabo cristão, foram primeiramente veiculados dentro das práticas destas igrejas (através de espectaculares rituais de exorcismo) e na forma de livros e textos. Porém, a discriminação chegou a ser propagada de uma forma ainda mais pública, na era digital, por meio de programas televisivos, canais youtube e redes sociais. O clima de intolerância engendrou também ataques físicos aos afro-religiosos e aos seus templos (Silva, 2007).

Parte deste conflito atingiu, inclusive, a questão dos nomes e das definições utilizadas pelas populações de terreiro ao se auto-definirem. Um dos casos mais emblemáticos diz respeito à uma sentença federal na qual o juiz declarava que “as manifestações religiosas afro-brasileiras não se constituem em religiões”⁴. Citando o artigo do jornal Estadão:

Referindo-se à umbanda e ao candomblé, o magistrado afirmou que “não contêm os traços necessários de uma religião” por não terem um texto-base (como a Bíblia ou o Corão), uma estrutura hierárquica nem “um Deus a ser venerado.

A decisão, assim motivada, negou que videos ofensivos contra as religiões de matriz africanas postados na plataforma Youtube fossem retirados, como pedido pela Associação Nacional de Mídia Afro.⁵ Além deste episódio, também algumas declarações da candidata à presidência da República, Marina Silva, na qual ela chamou o candomblé de *seita*, provocaram a indignação do “povo-de-terreiro”. A opinião dos candomblecistas e dos umbandistas sobre o acontecido foi divulgada tanto nas redes sociais quanto nas mídias tradicionais quando duas ialorixás (Mãe Edelzuita de Osogyan, do Ilê Obá N’Lá, e Mãe Beata de Yemonjá, do Ilê Omiojuara) enviaram cartas abertas para a candidata, condenando sua atitude que foi interpretada como um episódio de intolerância religiosa⁶.

É neste contexto que começaram a circular pelas redes sociais vários tipos de campanhas de sensibilização para responder aos ataques mas também para engendrar um senso de união e solidariedade que o “povo-de-santo”, sendo incrivelmente fragmentado e diversificado, nunca tinha conseguido ter. A campanha que queremos apresentar – “Declare você também” – tem justamente o objetivo dos seguidores dos cultos de matriz

⁴ <http://brasil.estadao.com.br/noticias/geral,juiz-diz-que-umbanda-e-candomble-nao-sao-religioes,1167765>. Acesso em 04/11/2015.

⁵ Para maiores conhecimentos acerca desse episódio envolvendo o juiz Eugênio Rosa de Araújo, da 17ª Vara Federal do Rio, veja “Entre o terreiro e a escola: lei 10.639/03 e intolerância religiosa sob o olhar antropológico” (Araújo, 2015). Tese de doutorado na PUC/SP.

⁶ <http://revistarever.com/2014/09/15/visgo-de-jaca-yalorixas-enviam-cartas-contr-o-racismo-religioso/>. Acesso em 04/11/2015.

africana se apropriarem novamente daquelas definições que foram causa de tanto debate.

Um dos primeiros gritos à favor da campanha foi lançado pelo Babalorixá Wesley de Oxum, coordenador de comunicação do Forum do Povo Tradicional de Matriz Africana de Embu Guaçú - SP. No dia sete de Outubro 2014, o babalorixá gravou e postou um vídeo onde aparece vestido com roupa tradicional, pano de cabeça, adornos e fios-de-contas, onde ele fala da necessidade de enfrentar os ataques a essas religiões. Nas suas palavras fica bem evidente a intenção dessa campanha:

Eu não sou religião. Eu sou povo tradicional de matriz africana. Religião é uma palavra que vem do latim, né? Vem da Igreja Católica [...] Então, eu não sou religião, eu sou povo tradicional de matriz africana. [...] Eu sou povo, eu faço parte de uma matriz, minha matriz é África [...] eu tenho minha maneira de me vestir, eu tenho minha maneira de se alimentar, eu tenho minha linguagem própria. Então, eu tenho algo à me defender: eu tenho a Lei 6.040,⁷ eu tenho a 169 do IT, eu tenho algo a me defender. Eu tenho: Secretaria de Política de Igualdade Racial, Ministério de Desenvolvimento Social e Combate a Fome, Ministério do Meio Ambiente, Ministério da Cultura, Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão, Ministério da Educação, Ministério da Saúde, Secretaria de Direitos Humanos, Fundação Cultural Palmares, Instituto do Patrimônio Artístico Nacional, Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária. São órgãos que nos protegem, são órgãos que estão do nosso lado e a gente pode acionar, a gente pode acionar o poder público quando se trata como povo. [...] Esquece isso de religião, esquece manifestação de intolerância religiosa que isso não vai levar a gente à nada! Nunca levou e não vai ser agora que vai levar. Agora como povo temos direitos sim, e as pessoas têm que nos engolir, tolerar não, têm que engolir⁸.

⁷ Referência ao Decreto nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Para um conhecimento mais abrangente do teor da lei ver: <http://www.planalto.gov.br/ccivil/03/ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm>. Acesso em 04/11/2015.

⁸

<https://www.facebook.com/wesley.tyosun/videos/vb.100003519383271/571986642928643/?type=2&theater>

O vídeo continua convidando e “desafiando” todas as casas sagradas e as comunidades à se declararem “povo tradicional de matriz africana” em lugar de religião e à procurar fóruns ativos no território. A base deste discurso está no acionamento de leis já existentes e provavelmente mais adequadas ou de mais fácil acesso para se proteger dos ataques da intolerância religiosa. Porém, também está procurando a união de todas as comunidades de matriz africana sob uma definição que transcenda as denominações religiosas e que sublinhe a origem histórica, étnica e cultural. A considerar o momento da coleta desse material, só esse vídeo obteve quase 20.000 visualizações e foi compartilhado por mais de 900 perfis nas redes sociais, o que revela uma considerável adesão em curso a esse apelo que cada vez mais se populariza.

Em resposta ao apelo do babalorixá Wesley de Oxum, muitos adeptos resolveram se declarar “povo” através de um simples comentário ao vídeo, parabenizando o babalorixá pela proposta. Outros decidiram gravar vídeos semelhantes, aceitando o desafio com uma breve frase ou com uma conversa mais articulada.

Por exemplo, um babalorixá da região de São Paulo fez circular um vídeo, no qual se posicionou a respeito da questão através das seguintes palavras:

Segundo meu ponto de vista, nós precisamos rever um pouco o conceito de religião e cultura. Porque religião é o ato de “religar”, ligar o indivíduo a uma crença; algo que ele acredita. E a cultura é um conjunto de situações onde está inserida a religião, os hábitos, a língua, crenças, modos de se vestir, modos de se portar, modos de se alimentar, então é um contexto muito mais amplo. E segundo meu ponto de vista nós somos adeptos à uma cultura, não só à uma religião, à uma cultura. Porque temos tudo aquilo que uma cultura deseja. Temos nossa crença, temos nossa língua própria, temos nossa forma de se vestir, temos nossos hábitos alimentares, temos nossos hábitos de arte, de música... em fim. Ser religioso é uma coisa. Agora ser membro, ser gente de uma cultura é uma coisa muito mais ampla. Então, ao meu ver, nós somos membros que cultuamos as tradições afro-brasileiras, africanas. Nós pertencemos a uma cultura africana, nosso culto são os deuses da África, nosso culto está relacionado à tudo aquilo que se refere a cultura africana. [...]

Na segunda parte do vídeo, o babalorixá deseja que todo tipo de discriminação acabe, não só aquela que acontece fora das comunidades de terreiros, mas também, e sobretudo, dentro das mesmas, já que segundo ele as diferenças internas também comprometem a união dos diferentes seguimentos dessas culturas e populações. Nesse sentido, ele faz uma crítica à desunião percebida entre o “povo-de-santo” e propõe o fim dos conflitos internos como o primeiro passo para combater a discriminação no contexto externo e na sociedade mais abrangente.

O aspecto interessante destas falas e dos comentários de consenso que obtiveram nas redes sociais é que não somente vão reafirmando o próprio pertencimento a uma cultura (que nesses discursos é colocada como diferente de uma religião e até mesmo antagônica a ela), mas também propõe uma específica definição de cultura. Ora, como sabemos, a noção de cultura, na literatura antropológica, talvez tenha sido ainda mais problemática do que a definição de religião. É sabido que a primeira definição antropológica de cultura foi elaborada por Tylor (1976), que considerou a cultura como uma capacidade aprendida pelo ser humano como membro de uma sociedade, ou seja, um “vestido” que cobre a estrutura biológica e “natural” do indivíduo. Passado muito tempo e depois de gastadas muita tinta na tentativa de se chegar a uma ideia mais consistente do que seria cultura, somente com Clifford Geertz foi desenvolvida uma definição de cultura que sublinha as diferentes necessidades do ser humano de interpretar o mundo, tecendo redes de significados dentro da própria sociedade e com o próprio corpo (Geertz, 1973).

É interessante observar que, entre as várias definições de cultura ainda presentes e disponíveis no debate antropológico, o “povo de terreiro” escolheu justamente aquela que parece recordar mais a definição adotada pela UNESCO:

A cultura deve ser considerada como o conjunto dos traços distintivos espirituais e materiais, intelectuais e afetivos que caracterizam uma sociedade ou um grupo social e que abrange, além das artes e das

letras, os modos de vida, as maneiras de viver juntos, os sistemas de valores, as tradições e as crenças⁹.

Essa mesma tônica presente na definição de cultura pela UNESCO reaparece nos termos da Lei Federal 6.040/07 e nos vários discursos daqueles que se declaram Povos Tradicionais de Matriz Africana. Assim, fica ainda mais evidente a tentativa de procurar um reconhecimento institucional através da auto-afirmação, fugindo das lógicas que até hoje encaixaram o debate sobre a intolerância e a discriminação somente na esfera religiosa, tão evidentes no Brasil contemporâneo. Nesta celebração das estruturas sociais africanas e dos traços culturais, antes engolidos pelo âmbito religioso, as “Comunidades Tradicionais”, como elas mesmas tem se definido, procuram se identificar novamente com uma pertença étnica que resistiu paralelamente as dinâmicas independentes e socio-culturalmente híbridas do Brasil.

O Eu me declaro como reação ao racismo

Outra coisa que é possível depreender da campanha do *Eu me declaro* é a tentativa de esboçar uma reação ao racismo ao qual estão expostas diariamente as populações afro-religiosas. Nesse sentido, a nova forma de auto-identificação constituiria uma resposta ao racismo presente tanto na sociedade brasileira mais abrangente quanto no Estado brasileiro. Isso fica evidente no seguinte depoimento, também coletado nessa campanha desenvolvida no ciberespaço:

Acredito eu que grande parcela da culpa de todo este mal-entendido cultural seja o motivo do que tudo o que vem do negro é ruim. [...] foram seres humanos escravizados, tirados da suas terras, tirados da suas famílias, e chegaram numa terra desconhecida na qual foram obrigados a parar de cultuar os seus deuses. Foi um povo que foi obrigado a aprender

⁹ Definição conforme as conclusões da Conferência Mundial sobre as Políticas Culturais (MONDIACULT, México, 1982), da Comissão Mundial de Cultura e Desenvolvimento (Nossa Diversidade Criadora, 1995) e da Conferência Intergovernamental sobre Políticas Culturais para o Desenvolvimento (Estocolmo, 1998).

uma outra língua, foi um povo que chegou aqui com seus nomes yorubas, seus nomes bantus, e foram obrigados a se batizarem dentro da Igreja Católica [...] e foram batizados com nomes dados pelos senhores do escravo, dados pelos padres [...] e até hoje na sociedade atual, em pleno século XXI, a gente têm resquícios de todos estes preconceitos de antigamente: tudo o que vem do negro é marginalizado, tudo o que vem do negro é satanizado¹⁰.

Nesse sentido, esta última fala está em consonância tanto com a opinião dos pesquisadores quanto com a dos afro-religiosos. Tem se tornado muito comum, inclusive, perceber esse mesmo discurso na boca de militantes do movimento negro, nos congressos e simpósios acadêmicos e científicos que discutem questões relacionadas com o negro no Brasil e principalmente nos fóruns ligados às comunidades de povos tradicionais. Isso nos ajuda a entender que, realmente, as diferentes formas de se auto-definir (*religiões afro-brasileiras, religiões de matriz africana, povo de santo, povo de axé, povo de terreiro, comunidades tradicionais de matriz africana, povos tradicionais de terreiro, etc.*) revelam muito mais do que disputas simbólicas internas. Na verdade, ao buscarem e proporem novas definições, essas populações reivindicam também o direito de disputarem, também nas instâncias políticas, direitos negados, ao mesmo tempo que tentam construir uma linguagem comum, supra-religiosa, capaz de estabelecer um diálogo com a sociedade e o Estado brasileiros. Em última análise, é a questão da representatividade e do acesso a políticas públicas que está em jogo. E só isso já seria suficiente para demonstrar que em pleno século XXI a situação do negro e da sua cultura no Brasil está longe de ser uma questão resolvida.

¹⁰

<https://www.facebook.com/wesley.tyosun/videos/vb.100003519383271/571986642928643/?type=2&theater>

Referências bibliográficas

ARAÚJO, Patrício Carneiro. *Entre o terreiro e a escola: Lei 10.639/03 e intolerância religiosa sob o olhar antropológico*. Tese de doutorado. PUC/SP. São Paulo, 2015.

AFOLABI OJO, Gabriel Jimoh. *Yoruba Culture: a geographical analysis*. London: University of Ife and University of London Press, 1966.

APPIAH, Kwame Anthony. *African traditional religions*. In Routledge Encyclopedia of Philosophy. London: Routledge, 1998.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1971.

BERNARDO, Teresinha. *Persistência e transformações do racismo brasileiro*. UniCA Open Journals, Università Di Cagliari, Itália. In: *Reviste Anuac*, Volume III, número 1, giungno, 2014. P. 58-63.

BRASÍLIA. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para assuntos Jurídicos. *Decreto nº 6.040/07*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm Acesso em 04/11/2015.

GEERTZ, Clifford. *Interpretation of cultures*. New York: Basic, 1973.

GILROY, Paul. *The Black Atlantic: modernity and double consciousness*. London: Verso, 1993.

HINNELLS, John R. Introduction. In: (ed.) Hinnells, John R., *The Routledge Companion to the Study of Religion*. New York: Routledge, 2005, p. 1-3.

HORTON, Robert. *Patterns of Thought in Africa and the West: Essays on Magic, Religion and Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

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

SHARPE, Eric J., The study of religion in historical perspective. In: (ed.) Hinnells, John R., *The Routledge Companion to the Study of Religion*. New York: Routledge, 2005, p. 21-45.

SILVA, Vagner G. da. *Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo*. In: *Mana*, 13(1), p. 207-236, 2007.

SINDIMA, Harvey J., *Introduction to religious studies*. Lanham: University Press of America Inc., 2009.

TYLOR, Edward Burnett. *Cultura Primitiva*. Ayuso, 1976 (ed.or. 1871).

MELO, Aislan Vieira de. Reafricanização e dessincretização do candomblé: Movimentos de um mesmo processo. In: *Revista ANTHROPOLÓGICAS*, ano 12, 19(2): p. 157-183, 2008.