



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE COMUNICAÇÃO E EXPRESSÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUÍSTICA – PPGLg

ANA CLÁUDIA FABRE ELTERMANN

**AS POLÍTICAS DE NOMEAÇÃO E AS RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS**

Florianópolis  
2022

ANA CLÁUDIA FABRE ELTERMANN

**AS POLÍTICAS DE NOMEAÇÃO E AS RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de Doutora em Linguística.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Cristine Gorski Severo  
Coorientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Alexandra Eliza Vieira Alencar

Florianópolis

2022

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Eltermann, Ana Cláudia Fabre

As políticas de nomeação e as religiões de matrizes africanas / Ana Cláudia Fabre Eltermann ; orientador, Cristine Gorski Severo, coorientador, Alexandra Eliza Vieira Alencar, 2022.

320 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, , Programa de Pós-Graduação em , Florianópolis, 2022.

Inclui referências.

1. . 2. políticas de nomeação. 3. políticas linguísticas. 4. religiões de matrizes africanas. 5. racismo religioso. I. Severo, Cristine Gorski. II. Alencar, Alexandra Eliza Vieira. III. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em . IV. Título.

Ana Cláudia Fabre Eltermann

**As políticas de nomeação e as religiões de matrizes africanas**

O presente trabalho em nível de doutorado foi  
avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos  
seguintes membros:

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ezra Chambal Nhampoca

Universidade Eduardo Mondlane/UEM

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Adna Candido de Paula

Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri/UFVJM

Prof. Dr. Rosenilton Silva de Oliveira

Universidade de São Paulo/USP

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ilka Boaventura Leite

Universidade Federal de Santa Catarina/UFSC

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de  
conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de  
doutora em linguística.

---

Prof. Dr. Valter Pereira Romano

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Cristine Gorski Severo

Orientadora

Florianópolis, 2022.

## AGRADECIMENTOS

Aos membros e lideranças das comunidades de matrizes africanas, que abriram as portas de suas casas para me receber, me encantaram e permitiram que esta pesquisa fosse realizada.

À minha orientadora, Prof<sup>a</sup> Cristine, por acreditar no meu trabalho, por ser um exemplo, uma inspiração e uma parceria desde o meu mestrado.

À minha coorientadora, Prof<sup>a</sup> Alexandra, por confiar na pesquisa e por contribuir tanto com o desenvolvimento dela, desde o *Territórios do Axé*.

Ao meu supervisor no período de sanduíche na Penn State, Prof. Makoni, pela receptividade e pelas conversas que tornaram esta tese o que ela é.

À minha família – Maurício, Regina, Vitor, Angelita e Lupi –, pelo apoio e suporte incondicionais, por serem o meu refúgio e força.

Aos amigos de Florianópolis e de Brasília – Vini, Hágatha, Renata, Suzy, Mary, Érica, Ailê, Filipe, Luís, Manu, Nina –, pelo afeto, apoio, confiança, parceria e pelas trocas nos momentos bons e ruins, sem os quais nada faria sentido.

Aos amigos de State College – Jéssica, Vini, Bruno, Paula(s), Diogo, João, Ruth, Taylor, Sharon, Debbie, todas as meninas do *book club*, Becky, Manoel, Magda, Richard, Tim e tantos outros –, por serem, por vezes, a minha família postiça e por tornar essa experiência tão especial e memorável.

Aos amigos das Políticas Linguísticas Críticas – Xandy, Helô, Charlott, Bia, Clóvis, Chris, Bindumuka, Ezra, Cristian, Vini, Renata, Vanessa – e aos colegas e professores da UFSC, que me ensinaram tanto ao longo do meu percurso acadêmico.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo financiamento que tornou esta pesquisa possível.

O meu muito obrigada.

*Onde não há humanos não há divindade.*  
(Provérbio yorubá in SALAMI, 2006, p. 97)

## RESUMO

Esta tese trata das políticas de nomeação (MAKONI; MAKONI; MASHIRI, 2007; LYNCH, 2016; PETEET, 2005; LAVERSUCH, 2007) das comunidades religiosas de matrizes africanas, enquanto políticas linguísticas. O objetivo é averiguar quais nomeações foram utilizadas pelos próprios membros e pela esfera político-jurídica para se referir às comunidades afro-religiosas, tanto para acomodá-las, como para rejeitá-las na esfera pública. Além disso, busca-se perceber qual definição está por trás dessas nomeações e classificações, quem estava incluído nelas, quem utilizou esses termos e quem se beneficiou ou não deles. Para tanto, rastreia-se as políticas de nomeação desde o século XIX até o XXI, passando por diversas fases importantes, tais como a realização das primeiras práticas religiosas, a consolidação das religiões afro-brasileiras, os movimentos de reafirmação e as políticas patrimoniais. Por fim, apresenta-se uma análise de dados de entrevistas realizadas no âmbito do projeto *Territórios do Axé* (NUER/UFSC, IPHAN), que fez um mapeamento das casas religiosas de matrizes africanas da Grande Florianópolis. A perspectiva teórica é ancorada nas epistemologias do Sul (SANTOS, 2020; MAKONI; PENNYCOOK, 2020; COMAROFF; COMAROFF, 2016), na crítica à noção de grupos, culturas e línguas enquanto categorias fixas, estáveis e essencializadas (BRUBAKER, 2002; FISHMAN, 1978; DHAMOON, 2004; SANSONE, 2007; SPIVAK, 1990; LEE, 2011; MCELHINNY, 1996; DHAMOON, 2004; MUDIMBE, 2013; AMSELLE, 2017) e pelos estudos que relacionam raça, língua e religião (ALMEIDA, 2019; FANON, 2008; GONZALEZ, 1984; MAKONI et al., 2005; ROSA, FLORES, 2017; ALIM, 2016a, 2016b; NASCIMENTO, 2019; FLOR DO NASCIMENTO, 2017; NOGUEIRA, 2020). Com isso, busca-se mostrar que nomear é um ato político e que é por meio da língua que sujeito, história e sentido se atualizam e corporificam.

**Palavras-chave:** políticas de nomeação; políticas linguísticas; religiões de matrizes africanas; língua e raça; racismo religioso.

## ABSTRACT

This dissertation deals with politics of naming (MAKONI; MAKONI; MASHIRI, 2007; LYNCH, 2016; PETEET, 2005; LAVERSUCH, 2007) of African-based religious communities, as language policies. The objective is to find out which nominations were used by the members themselves and by the political-legal sphere to refer to Afro-religious communities, both to accommodate them and to reject them in the public sphere. In addition, we seek to understand which definition is behind these nominations and classifications, who was included in them, who used these terms and who benefited or not from them. In order to do so, politics of naming are traced from the 19th to the 21st century, going through several important phases, such as the realization of the first religious practices, the consolidation of Afro-Brazilian religions, the reafrikanization movements and heritage policies. Finally, an analysis of data from interviews carried out within the scope of the *Territórios do Axé* project (NUER/UFSC, IPHAN), which mapped the religious houses of African matrices in Greater Florianópolis, is presented. The theoretical perspective is anchored in the epistemologies of the South (SANTOS, 2020; MAKONI; PENNYCOOK, 2020; COMAROFF; COMAROFF, 2016), in the critique of the notion of groups, cultures and languages as fixed, stable and essentialized categories (BRUBAKER, 2002; FISHMAN, 1978; DHAMOON, 2004; SANSONE, 2007; SPIVAK, 1990; LEE, 2011; MCELHINNY, 1996; DHAMOON, 2004; MUDIMBE, 2013; AMSELLE, 2017) and studies that relate race, language and religion (ALMEIDA, 2019; FANON, 2008; GONZALEZ, 1984; MAKONI et al., 2005; ROSA, FLORES, 2017; ALIM, 2016a, 2016b; NASCIMENTO, 2019; FLOR DO NASCIMENTO, 2017; NOGUEIRA, 2020). With this, we seek to show that naming is a political act and that it is through language that subject, history and meaning are updated and embodied.

**Keywords:** politics of naming; language policies; African based religions; language and race; religious racism.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1 O OLHAR TEÓRICO: AS POLÍTICAS LINGUÍSTICAS, AS EPISTEMOLOGIAS DO SUL, O RACISMO RELIGIOSO E AS POLÍTICAS DE NOMEAÇÃO .....	18
1.1 O campo da linguística, seu papel político e seus silenciamentos.....	18
1.2 As epistemologias do Sul e um novo modo de se pensar a língua .....	24
1.3 Língua, raça, religião e formas de nomear.....	31
1.4 O multiculturalismo liberal e o crítico: as visões de grupo/grupalidade, cultura/cultural .....	44
1.5 Identidade e diferença: essencialização e formas de subjetivação.....	52
1.6 As políticas de nomeação .....	64
2 AS PRIMEIRAS PRÁTICAS RELIGIOSAS .....	71
2.1 Primeiras práticas religiosas afro-brasileiras no Brasil.....	71
2.2 Práticas religiosas negras em Florianópolis e o papel das Irmandades .....	87
2.3 A formação do candomblé e da umbanda na virada do século.....	101
3 A CONSOLIDAÇÃO DAS RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS .....	120
3.1 As políticas externas do Brasil com o continente africano .....	120
3.2 A valorização da afro-brasilidade .....	126
3.3 Bahia, candomblé e turismo.....	132
3.4 A consolidação das religiões de matrizes africanas em Florianópolis.....	136
3.5 Redemocratização e movimentos negros.....	144
3.6 Língua, oralidade e tradição: yorubá e bantu.....	151
3.7 Reafricanização e rejeição ao sincretismo .....	156
4 AS POLÍTICAS DE PATRIMÔNIO E O SURGIMENTO DA CATEGORIA POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA .....	174
4.1 As políticas de patrimonialização .....	174
4.2 As políticas em torno das religiões de matrizes africanas a partir da década de 1990 ..	189
4.3 As denominações das religiões de origem africana no Brasil .....	211
5 AS RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS NA GRANDE FLORIANÓPOLIS: UM OLHAR PARA O SÉCULO XXI .....	220
5.1 O negro em Santa Catarina .....	220
5.2 O projeto <i>Territórios do Axé</i> (NUER/UFSC, IPHAN).....	227
5.3 O perfil dos terreiros da Grande Florianópolis .....	230
5.4 A relação entre as religiões de matrizes africanas e a questão da autodeclaração racial .....	244
5.5 Família de santo, ancestralidade e história .....	253

5.6 O que é e quem é de matriz africana: preservação e renovação das tradições.....	258
5.7 Línguas, cantos e sons .....	271
5.8 O racismo religioso na Grande Florianópolis .....	278
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	296
Referências .....	299

## INTRODUÇÃO

Na presente pesquisa, procuro<sup>1</sup> averiguar as nomeações utilizadas pelas comunidades religiosas de matrizes africanas e pelo poder público no reconhecimento ou invisibilização desses grupos e na aquisição e atribuição de direitos. Busco compreender, dessa forma, como certas categorias foram construídas/utilizadas/manipuladas a partir de dois olhares: i) o primeiro, genealógico (FOUCAULT, 1998 [1979]), por meio de um rastreamento dos usos dessas designações desde o final do século XIX até o final do século XX, olhando especialmente para a esfera político-jurídica e, quando possível, para os discursos da própria comunidade afro-religiosa; ii) o segundo, com enfoque no século XXI e no espaço da Grande Florianópolis<sup>2</sup>, a partir da observação de como esses termos foram rejeitados ou continuam a circular entre as lideranças religiosas, recuperando uma memória de significações e assumindo novos sentidos.

De forma geral, procuro identificar como essas religiões são consideradas, entendidas e nomeadas no espaço público, em especial, pelos participantes das religiões, pelas entidades do poder público e pelos movimentos sociais. Com isso, não busco afirmar verdades<sup>3</sup>, mas, ao contrário, mostrar os tensionamentos, as alianças e as disputas por significados, a partir de argumentos que estão, a todo momento, se opondo, se contradizendo ou se congregando. A partir disso, busco resgatar os discursos que envolvem as ideias de autenticidade e legitimidade em torno desse universo, a partir de certas oposições, tais como: mais ou menos autêntico, mais ou menos legítimo, mais ou menos africano, mais ou menos brasileiro, mais ou menos puro, mais ou menos sincrético, entre outras.

Nosso objetivo principal está em analisar quais denominações foram utilizadas para acomodar ou rejeitar as religiões de matrizes africanas na esfera pública, além de identificar: i. quem estava incluído nessa categoria; ii. qual a sua definição; iii. por quem ela foi nomeada e/ou definida; iv. quem se beneficia dessa nomeação e/ou descrição. Assim, nesta pesquisa, as denominações utilizadas para o reconhecimento (ou a sua falta) das religiões de matrizes

---

<sup>1</sup> Nesta tese, de maneira intencional, utilizo ora a primeira pessoa do singular – quando me refiro a um discurso pessoal, que remete às escolhas feitas neste trabalho – ora a primeira pessoa do plural – ao me referir a um discurso que não é somente meu, mas parte de um “nós” que inclui pensamentos dos pesquisadores que leio e com os quais converso.

<sup>2</sup> De acordo com a Lei Complementar nº 636, de 9 de setembro de 2014, a Região Metropolitana da Grande Florianópolis é constituída pelos municípios de Águas Mornas, Antônio Carlos, Biguaçu, Florianópolis, Palhoça, Santo Amaro da Imperatriz, São José, São Pedro de Alcântara e Governador Celso Ramos. No entanto, nesta tese, os dados relacionados à Grande Florianópolis estão restritos às cidades de Florianópolis, São José, Palhoça e Biguaçu.

<sup>3</sup> **Rajagopalan** (2013) chama a atenção para o fato de a política linguística ser o campo que é da ordem das opiniões e não das certezas, ou seja, ela lida com posicionamentos que são passíveis de contestação.

africanas se tornam os principais objetos de observação. Defendo que a análise do uso das categorias pode revelar como a língua pode ser mobilizada politicamente na esfera pública, por diferentes agentes. Para tanto, me baseio nas *políticas de nomeação* (MAKONI; MAKONI; MASHIRI, 2007; LYNCH, 2016; PETEET, 2005; LAVERSUCH, 2007; TAYLOR, 2014, 2015, 2016) enquanto políticas linguísticas, pois defendo que os nomes e o ato de nomear são eminentemente políticos. Acredito, dessa forma, que o uso de designações não é um processo neutro, mas sim atravessado por relações de poder e por contestações. O contraste dos sentidos e significações, na diacronia ou na sincronia, pode, assim, revelar muito sobre o papel político da língua.

Quando nos referimos à escolha por uma genealogia, nos remetemos a Foucault (1998), que se opõe a uma visão de história como busca por uma origem. Assim, o que queremos apresentar não é uma história linear, unívoca, que comprove a essência das coisas, uma verdade ou uma identidade primeira. Vamos de encontro, portanto, a uma visão metafísica de que é na origem que se encontra o que há de mais precioso e essencial. Ao invés disso, buscamos “escutar a história” (FOUCAULT, 1998, p. 17).

A partir da genealogia, buscamos trazer os “saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados”, mas não para opô-los a uma teoria abstrata, científica ou sistemática, mas, ao contrário, para ir “contra os efeitos de poder centralizadores que estão ligados à instituição” (FOUCAULT, 1998, p. 171).

A genealogia seria portanto, com relação ao projeto de uma inscrição dos saberes na hierarquia de poderes próprios à ciência, um empreendimento para libertar da sujeição os saberes históricos, isto é, torná-los capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico, unitário, formal e científico. A reativação dos saberes locais – menores, diria talvez Deleuze – contra a hierarquização científica do conhecimento e seus efeitos intrínsecos de poder, eis o projeto destas genealogias desordenadas e fragmentárias. Enquanto a arqueologia é o método próprio à análise da discursividade local, a genealogia é a tática que, a partir da discursividade local assim descrita, ativa os saberes libertos da sujeição que emergem desta discursividade. (FOUCAULT, 1998, p. 172)

Dessa forma, a partir desse olhar genealógico, procuramos observar os discursos e as relações de poder que fazem com que se afirmem saberes como verdadeiros ou não. Buscamos, portanto, como Donna Haraway, “[...] uma prática da objetividade que privilegie a contestação, a desconstrução, as conexões em rede e a esperança na transformação dos sistemas de conhecimento e nas maneiras de ver” (HARAWAY, 1995, p. 24).

Trata-se de pensar as epistemologias como saberes localizados (HARAWAY, 1995). Eliminar a subjetividade, como pretende uma certa ciência, se torna uma tarefa impossível, em que o pesquisador apenas mascara a subjetividade por meio de uma suposta neutralidade.

Segundo Lorraine Code (1993), a objetividade pretendida pela ciência hegemônica nada mais é do que a adoção de uma subjetividade única. O que buscamos, assim, é abandonar a ideia de neutralidade e trazer uma perspectiva parcial, situada, que parte de um corpo localizado social, territorial e temporalmente. A parcialidade é escolhida pelas possibilidades de conexões e aberturas inesperadas, o que ocorre quando escolhemos o caminho do conhecimento situado.

Seus imagens não são produtos da escapatória ou da transcendência de limites, isto é, visões de cima, mas sim a junção de visões parciais e de vozes vacilantes numa posição coletiva de sujeito que promete uma visão de meios de corporificação finita continuada, de viver dentro de limites e contradições, isto é, visões desde algum lugar. (HARAWAY, 1995, p. 33-34)

Nesta tese, procurei feminilizar e enegrecer a linguagem, baseando-me em Angela **Figueiredo** (2020), incluindo o primeiro nome das mulheres citadas, como forma de evitar a masculinização das referências bibliográficas, e colocando em negrito o sobrenome de autores negros e indígenas, como forma de destacá-los<sup>4</sup>. Dessa forma, busco reverter as regras das epistemologias do Norte, que, muitas vezes, apagam ou escondem a sujeita – nas palavras de Figueiredo (2020) – ou o sujeito que enuncia com o objetivo de manter o mito da neutralidade. Localizo, assim, o sujeito, marcando-o através da escrita.

Além disso, acreditamos, como **Bernardino-Costa** e Grosfoguel (2016, p. 19), que afirmar o “locus de enunciação significa ir na contramão dos paradigmas eurocêtricos hegemônicos que, mesmo falando de uma localização particular, assumiram-se como universais, desinteressados e não situados”. Anunciar que dizemos a partir de um lugar de fala (**RIBEIRO**, 2017), é, dessa forma, rejeitar as categorias não-marcadas e invisíveis (**FRANKENBERG**, 2004).

Sendo assim, esta tese é narrada através de uma voz e de um corpo, situado em um tempo e em um espaço, e por isso é necessário trazer de que lugar eu falo para construir esta pesquisa. O meu interesse pela temática surgiu a partir de uma sequência de trabalhos realizados sobre as africanidades linguísticas durante o meu percurso acadêmico. Durante o período de realização do mestrado, dois trabalhos foram produzidos. Um deles foi sobre os vissungos, cantigas originadas nos serviços de mineração que eram cantadas pelos negros escravizados, em que procurei pensar nas línguas africanas empregadas nos cantos como forma de resistência aos modos de opressão e dominação presentes no período da

---

<sup>4</sup> Faço isso nas primeiras menções aos autores. Reconheço, no entanto, a dificuldade de se definir o que é ser negro no Brasil, o que torna essa marcação passível de ser questionada. Apesar disso, optei por manter, acreditando na importância de dar visibilidade aos autores e autoras negras e indígenas nesta pesquisa.

escravização, fazendo ainda uma reflexão sobre tradição oral e sobre a relação entre preservação e extinção de aspectos da cultura. O segundo, em uma disciplina de variação estilística, ofertada no primeiro semestre de 2017 pelas professoras Edair Gorski, Carla Valle e Christiane Nunes de Souza, uma proposta metodológica foi elaborada para o tratamento da variação estilística, a partir de entrevistas individuais orais com membras e membros do grupo de maracatu *Arrasta Ilha*, buscando perceber como eles se constituíam linguisticamente em relação a diferentes identidades: do maracatu/pernambucana, africana/negra e florianopolitana.

Na dissertação de mestrado, analisei os discursos sobre as línguas africanas nos estudos linguísticos brasileiros, procurando perceber a sua presença ou ausência na construção da brasilidade. O objetivo era perceber como as línguas foram tomadas discursivamente no processo de invenção de uma nação brasileira. Para tanto, percorri discursos das esferas intelectual e acadêmica do período colonial até o final do século XX, sinalizando processos de visibilização e invisibilização das línguas africanas no Brasil.

Em relação ao contexto religioso afro-brasileiro, a aproximação maior ocorreu a partir da participação no projeto *Territórios do Axé*, que foi desenvolvido pelo Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas (NUER/UFSC), em convênio com o Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). O projeto, coordenado pela professora Ilka Boaventura Leite, buscou obter um “panorama das religiões de matriz africana da Grande Florianópolis, a partir dos seus próprios interlocutores, buscando perceber suas principais características sócio-históricas, linhas de ação e conformações territoriais”<sup>5</sup>. O panorama, apresentado em forma de um mapeamento, buscou trazer informações quantitativas e qualitativas sobre a diversidade das religiões e compor uma ferramenta para os praticantes e instituições públicas de “valorização, proteção e garantia de autonomia e liberdade de culto”<sup>6</sup>. Para tanto, uma equipe composta de pesquisadores de diversas áreas e campos disciplinares, como a antropologia, a linguística, a história e a geografia tiveram atuação. No capítulo 5, os resultados do projeto e da minha participação nele foram explorados.

Com o envolvimento e a participação no *Territórios do Axé*, por meio de pesquisas e entrevistas nas casas de terreiro, que me permitiram estar em contato direto com as lideranças religiosas, surgiu o interesse em desenvolver uma pesquisa mais aprofundada. A partir dos dados levantados, dois artigos foram construídos, juntamente com a professora Cristine Severo, nos quais analisamos a oralidade presente nas formas de compartilhamento e de

---

<sup>5</sup> Conforme informações disponíveis na página: <http://kadila.net.br/territorios-do-axe/>. Acesso em: 06 jun. 2022.

<sup>6</sup> Ibidem.

legitimação dos conhecimentos nas casas religiosas e apresentamos um mapeamento semântico de termos utilizados nos terreiros a partir de sentidos construídos localmente, que foram publicados em um livro do projeto (SEVERO; ELTERMANN, 2020; ELTERMANN; SEVERO, 2020).

Assim, com esta tese, dou continuidade à pesquisa, enfocando as políticas de nomeação das religiões de matrizes africanas na esfera pública. O meu período de estágio sanduíche na Penn State University, supervisionado pelo Prof. Sinfree Makoni durante o segundo semestre de 2019, também ofereceu suporte teórico a este trabalho.

É importante enfatizar que a forma de nomear e a rejeição à homogeneização ou essencialização (BUCHOLTZ, 2003; LEE, 2011; MAKONI; PENNYCOOK, 2020) são os aspectos centrais desta tese. Desse modo, também deixo registrada a minha própria dificuldade de falar sobre esse contexto sem acabar reproduzindo aquilo que eu mesma critico, ou seja, as homogeneizações e essencializações. Neste texto, escolhi transitar, em geral, entre os termos “religiões de matrizes africanas”, “religiões afro-brasileiras”, “povos de terreiro” e “comunidades de matrizes africanas” – optando, preferencialmente, pelo primeiro termo, que corrobora o meu argumento da pluralidade inerente a esse contexto – por serem as denominações mais utilizadas pela academia, pelo poder público e pela mídia. Reconheço, no entanto, a limitação presente na escolha das palavras. Deixo registrado, portanto, que ao utilizar esses termos, ou mesmo outros, como “afro-brasileiro”, “africano”, “brasileiro”, “movimento negro”, o faço remetendo à imagem constitutiva dessas categorias como unidades imaginárias e pela necessidade de certas generalizações com fins argumentativos, mas reconheço a diversidade inerente a esses agrupamentos. A questão da essencialização será tratada mais à frente neste trabalho.

Da mesma forma, reconheço a complexidade das discussões sobre as religiões de matrizes africanas, que inevitavelmente levam a argumentos que ora se contrapõem ou mesmo contradizem. Não tenho a pretensão, nesta tese, de estar isenta da contradição, pois a prática enxuística (NOGUEIRA, 2020), justamente, se define pela ambiguidade, pela controvérsia e pelo conflito. Durante o processo de escrita, por muitas vezes repensei posicionamentos e argumentos anteriores e este texto reflete também esse movimento de idas e vindas, de um eterno repensar de uma discussão que está longe de se encerrar.

Quando eu me refiro às religiões de matrizes africanas ou religiões afro-brasileiras, eu me remeto a uma série de práticas religiosas que são realizadas em todo o país. Essas práticas ganham diferentes nomes a depender das características dos rituais, da configuração do espaço, das divindades cultuadas, da tradição africana a que essa religião se filia (bantu,

yorubá, fon), entre outros aspectos. Reconheço, assim, a complexidade e a riqueza dessas religiões e suas denominações, que são classificadas e nomeadas de inúmeras formas pelos seus adeptos e lideranças religiosas.

Com relação à divisão da tese, o trabalho se inicia, no primeiro capítulo, apresentando as teorias que fundamentam a pesquisa. Trazemos algumas críticas com relação aos silenciamentos operados pela linguística no estudo da língua, como o apagamento do sujeito (MAKONI; PENNYCOOK, 2020; YNGVE, 1996), as tentativas de estabelecer universais linguísticos (REAGAN, 2019) e os processos de invenção das línguas (MAKONI; PENNYCOOK, 2005, 2020). Sugerimos, dessa forma, um olhar para as epistemologias do Sul (SANTOS, 2020; MAKONI; PENNYCOOK, 2020; COMAROFF; COMAROFF, 2016), que buscam as resistências à dominação dos campos de saber pelas epistemologias do Norte, trazendo um conhecimento ancorado nas experiências dos sujeitos do Sul, com vistas ao apagamento das hierarquias e a valorização da pluriversalidade. Também é explorada, neste capítulo, a relação entre língua, raça e religião, a partir dos trabalhos sobre racismo estrutural (ALMEIDA, 2019), linguístico (FANON, 2008; GONZALEZ, 1984; NASCIMENTO, G., 2019) e religioso (FLOR DO NASCIMENTO, 2017; NOGUEIRA, 2020). Além disso, rejeitamos as noções de cultura e de grupo como entidades fixas e estáveis, a partir de um olhar para o multiculturalismo crítico (KUBOTA, 2004; DHAMOON, 2004), para a visão de cultura como processo (DHAMOON, 2004; SANSONE, 2007) e para a ideia de grupalidade (BRUBAKER, 2002; FISHMAN, 1978). Com isso, buscamos pensar sobre a relação entre identidade e diferença (BUCHOLTZ; HALL, 2004), olhando para as táticas de intersubjetividade (BUCHOLTZ; HALL, 2004) e rejeitando a noção de essencialismo (BUCHOLTZ, 2003), a partir dos conceitos de essencialismo estratégico (SPIVAK, 1990; LEE, 2011; MCELHINNY, 1996; BUTLER, 2010) e reducionismo relacional (DHAMOON, 2004). Por fim, apresentamos as políticas de nomeação<sup>7</sup> (TAYLOR, 2014, 2015, 2016; MAKONI; MAKONI; MASHIRI, 2007; LYNCH, 2016; PETEET, 2005; LAVERSUCH, 2007), foco principal deste trabalho, que se trata de levar em conta a forma como as pessoas fazem seus usos linguísticos e como o ato de nomear é inerentemente político.

No segundo capítulo, partimos para uma análise genealógica (FOUCAULT, 1998) do processo de constituição de certas categorias referentes às religiões de matrizes africanas. Iniciamos tratando brevemente do século XIX, momento em que a religião Católica era a oficial e as religiões afro-brasileiras eram associadas negativamente à magia e à feitiçaria.

---

<sup>7</sup> Embora reconheçamos a existência de estudos sobre a nomeação na área da pragmática, consideramos, nesta tese, as políticas de nomeação que são parte das políticas linguísticas.

Observamos como, mesmo com a Constituição do Brasil republicado, em que houve oficialmente a separação entre Estado e Igreja, essas religiões continuaram a serem perseguidas e rotuladas, a partir de outras chaves. Observamos como ocorreram as primeiras práticas religiosas afro-brasileiras na região de Florianópolis, especialmente àquelas relacionadas ao curandeirismo e às Irmandades do catolicismo popular. Além disso, vemos como, na virada do século XIX para o XX, a umbanda foi se organizando, sob que bases ela se estruturou e como a afirmação de uma origem africana estava em jogo naquele momento. Tratamos, ainda, da relação dúbia que havia em relação às populações afro-brasileiras no começo do século XX, ora enaltecendo, como parte de uma dada brasilidade, ora inferiorizando os seus elementos culturais.

No capítulo 3, com o olhar em meados do século XX, discutimos como a mudança na política externa brasileira, que se volta para a África, bem como o contexto internacional, marcado pelo movimento da contracultura e pelo movimento dos direitos civis nos Estados Unidos, influenciaram na visão da África e dos negros no Brasil, bem como na forma como os movimentos negros consideravam a inclusão das religiões de matrizes africanas como elementos de resistência. Observamos como foi sendo criada a identidade baiana relacionada com o candomblé e como se deu a expansão dos terreiros na região de Florianópolis. Tratamos também do período de redemocratização, pós-ditadura militar, em que cresceram os movimentos sociais e as reivindicações de políticas públicas ao Estado em prol das religiões afro-brasileiras. Nesse mesmo período, mostramos os movimentos de reafricanização e de rejeição ao sincretismo, iniciados, principalmente, pelas lideranças de santo baianas.

No capítulo 4, observamos como se deram as políticas de patrimonialização dos terreiros e das línguas yorubá e jêje, a partir da década de 1980. A partir disso, tratamos da profusão de políticas pró-diversidade que surgem no final do século XX e início do XXI, que culminaram nas políticas em torno da noção de comunidades tradicionais de matriz africana.

No último capítulo, analisamos os discursos de lideranças religiosas de matrizes africanas da região da Grande Florianópolis, a partir do século XXI, e como eles ressoam os discursos anteriores. Apresentamos, assim, o projeto *Territórios do Axé* (NUER, UFSC/IPHAN) e o nosso contexto de pesquisa de campo. A partir disso, observamos como são articuladas as denominações, tanto na esfera pública como entre as próprias lideranças, na reivindicação de direitos e na luta por respeito e igualdade. Além disso, analisamos como determinados fatores – como as categorias raciais, o uso de línguas africanas nos rituais, a preferência pela tradição oral e a ancestralidade – são considerados elementos de afirmação de autenticidade e legitimidade. Assim, buscamos perceber como as religiões têm sido

mobilizadas nas políticas públicas da região estudada e como as redes entre as lideranças de santo têm sido construídas.

A metodologia da pesquisa consiste em uma contextualização histórica acerca das denominações utilizadas em referência às religiões de matrizes africanas e em uma análise de como a memória e a recriação dessas denominações ocorre mais recentemente na região da Grande Florianópolis. O corpus é constituído, principalmente, por discursos da esfera intelectual e acadêmica, por documentos da área jurídica (leis, decretos, planos nacionais, etc.) e por discursos de lideranças religiosas (entrevistas, manifestos, etc.). Assim, a metodologia compreende, de forma geral, um levantamento bibliográfico e documental. No último capítulo, são trazidas as entrevistas realizadas no âmbito do projeto *Territórios de Axé*, bem como relatos do trabalho de campo realizado. Acreditamos, como Briggs (1986), que as “entrevistas são exemplos de metacomunicação, enunciados que informam, descrevem, interpretam e avaliam atos e processos comunicativos” (BRIGGS, 1986, p. 2)<sup>8</sup>, de modo que as pessoas compartilham esses repertórios de eventos metacomunicativos para gerar entendimentos sobre si mesmas e sobre suas experiências. Sendo assim, acreditamos que as entrevistas realizadas no projeto podem trazer algumas crenças da comunidade religiosa sobre as formas de nomear.

Como afirmou Spolsky (2011), o estudo da relação entre língua e religião é comparativamente recente e o estudo das políticas linguísticas religiosas são ainda mais. Esperamos, com esta pesquisa, contribuir para a ampliação dos estudos sobre língua e religião, especialmente no contexto diaspórico, também muitas vezes negligenciado pela linguística brasileira.

---

<sup>8</sup> “[...] interviews provide examples of metacommunication, statements that report, describe, interpret, and evaluate communicative acts and processes”.

# 1 O OLHAR TEÓRICO: AS POLÍTICAS LINGUÍSTICAS, AS EPISTEMOLOGIAS DO SUL, O RACISMO RELIGIOSO E AS POLÍTICAS DE NOMEAÇÃO

## 1.1 O CAMPO DA LINGUÍSTICA, SEU PAPEL POLÍTICO E SEUS SILENCIAMENTOS

A linguística, enquanto área de estudos, ao longo de sua história, tem fechado os olhos para determinados temas e sujeitos ou mesmo produzido diversos silenciamentos. Segundo Makoni e Pennycook (2020), o primeiro passo para se repensar a linguística em um nível global é a tomada de consciência de que a área foi cúmplice da história do colonialismo e do capitalismo. Embora, nos últimos anos, tenham surgido trabalhos que se voltam para essas questões (MAKONI; PENNYCOOK, 2020; HELLER; MCELHINNY, 2017; MAKONI; SEVERO; ABDELHAY, 2020) e que se propõem a repensar a forma com que se vem fazendo linguística, acreditamos ser necessário, cada vez mais, produzir novos trabalhos que olhem para o funcionamento político dos discursos e para os aspectos políticos, sociais e identitários da língua, especialmente no contexto linguístico brasileiro e a partir de novos enfoques, como, por exemplo, a relação entre língua e religião. O estudo da língua tem sentido quando está em consonância com aquilo que conta como língua para os próprios sujeitos das comunidades que estudamos.

Além disso, precisamos admitir o papel da língua na materialização das formas de dominação, que se produzem a partir de condições históricas, econômicas, culturais e políticas (FOUCAULT, 1996; MAKONI; PENNYCOOK, 2020; NASCIMENTO, G., 2019). As línguas, segundo Gabriel Nascimento (2019), não têm cor, gênero, etnia, classe ou orientação sexual em si, pois a própria língua não tem existência sem o sujeito. No entanto, as línguas são constantemente politizadas e a partir desse processo elas começam a fazer parte de projetos de poder. É a partir do sujeito que as línguas ganham cor, gênero, etnia, classe, orientação sexual. Sendo assim, não podemos mais admitir uma neutralidade nos estudos linguísticos, pois devemos considerar que as línguas não são neutras, assim como não são os sujeitos que as falam. Tendo as línguas sujeitos por trás delas, elas também são atravessadas por processos de poder. No entanto, mais do que reconhecer ou renunciar a esses processos, é preciso subvertê-los e tornar as línguas espaços de luta e de resistência (NASCIMENTO, G., 2019).

Muitas vezes, na área de linguística, a língua é vista apenas como uma estrutura, de modo que muitos linguistas não consideram “o fato de que a linguagem é algo sentido, experimentado, corporificado, praticado e relacionado ao ambiente de maneiras complexas,

mas também excluem muitos aspectos da linguagem e sua relação com desempenho, voz, estrutura social e localização” (MAKONI; PENNYCOOK, 2020, p. 66, tradução minha)<sup>9</sup>. Nesse sentido, o corpo e o contexto social são ignorados e a língua é analisada como algo à parte das pessoas. Assim, a importância acaba recaindo mais sobre a preservação de línguas do que a emancipação humana (MAKONI; PENNYCOOK, 2020).

Como exemplo, uma parte da linguística tem defendido que a “morte” de línguas em determinadas comunidades é um problema que precisa ser solucionado através de políticas de revitalização e promoção dessas línguas. Os linguistas com essa visão utilizam termos como “morte de línguas” ou “genocídio linguístico” que remetem a uma concepção de língua enquanto organismo vivo. A “salvação” da língua se torna, muitas vezes, mais importante do que as necessidades dos próprios sujeitos falantes. Como argumentou **Leonard** (2017), a revitalização de línguas é um processo focado na criação de falantes, a partir do seu domínio de unidades linguísticas – palavras, regras gramaticais, etc. –, desviando a atenção dos resultados desejados pela própria comunidade. O problema dessa perspectiva está em projetar soluções universalizantes para complexidades locais, criando-se, muitas vezes, soluções para problemas inexistentes ou soluções inadequadas (MAKONI; PENNYCOOK, 2020).

Assim, Makoni e Pennycook (2020) defendem que a pesquisa tenha como foco o multilinguismo como parte de práticas sociais e culturais mais amplas, sendo centrada, portanto, na base social da interação humana, e não na língua e na multiplicidade de sistemas linguísticos. A crítica se dá devido ao fato de o multilinguismo com o foco nas línguas criar a impressão de que as línguas são mais importantes que as pessoas, sendo os interesses humanos menos significativos. Como argumenta Yngve (1996), quando o foco recai sobre as línguas, é comum se falar em pessoas “usando as línguas” ou como “usuários de línguas”, o que acaba sendo bastante perverso, pois define pessoas em termos de língua. Dessa forma, antes de pressupor a existência de línguas, é necessário questionar quais são os conhecimentos linguísticos locais: se as pessoas de fato acreditam que falam línguas e quais são as crenças que eles mantêm sobre essas línguas. Trata-se de perceber quais são as ideologias linguísticas dessas comunidades, ou seja, as “crenças ou sentimentos sobre as línguas usadas em seus mundos sociais” (KROSKRITY, 2004, p. 498)<sup>10</sup>.

Isso não significa que as línguas não sejam importantes para as comunidades; ao contrário, muitas línguas são características centrais, simbólicas e são recursos utilizados na

---

<sup>9</sup> “the point that language is something felt, experienced, embodied, practised, and related to the environment in complex ways, but they also exclude many aspects of language and its relation to performance, voice, social structure, and location”.

<sup>10</sup> “beliefs, or feelings, about languages as used in their social worlds”.

busca por espaço, autonomia e necessidades básicas, como terra, saúde, trabalho e cultura. A questão é observar se as políticas linguísticas estão de fato de acordo com as necessidades locais, o que só pode ser decidido considerando cada contexto específico (MAKONI; PENNYCOOK, 2020). Guerola (2018), por exemplo, defende que os estudos das línguas indígenas fazem sentido quando eles contribuem para a luta política indígena. Para que isso aconteça, conceitos como os de língua não podem ser tratados como se tivessem um único significado e é necessário que se garanta a demarcação de terras para o próprio fortalecimento das línguas, pois é ela que garante a sobrevivência desses povos (GUEROLA, 2018).

Nesse sentido, é preciso incluir também, nos estudos linguísticos, os saberes populares e os modos de se conceber a língua nesses contextos. Esses são chamados por Boaventura de Sousa Santos (2020) de *conhecimentos artesanais* e a proposta de incluir esses saberes está amparada na linguística popular. Trata-se de uma busca por uma voz local e pelo que se considera língua e cultura em diversos contextos. Nessa perspectiva, os sujeitos não são meros objetos de pesquisa ou informantes, mas são criadores e coconstrutores de conhecimento.

**Makalela** (2016), por exemplo, comenta que as práticas multilíngues na África subsaariana têm sido vistas a partir de um olhar exógeno de pluralidade, embora o multilinguismo africano se apresente como um caso de comunicação translíngue que borra as fronteiras entre as línguas. Para **Ndhlovu** e Makalela (2021, p. 11),

Portanto, o problema recorrente que encontramos nas abordagens dominantes do multilinguismo e da diversidade linguística é que elas seguem um paradigma mono-epistêmico que se concentra exclusivamente em um padrão de coisas linguísticas contáveis, enquanto fecha os olhos para várias outras maneiras de falar sobre a diversidade de linguagem e as práticas comunicativas das pessoas.<sup>11</sup>

Há, portanto, para os pesquisadores, uma *colonialidade da linguagem*, acrescentando essa às outras vertentes da colonialidade: a do poder, do saber, da cultura, da natureza e do ser (QUIJANO, 2000; MIGNOLO, 2004). A colonialidade da linguagem é descrita como sendo as maneiras pelas quais as noções de língua e multilinguismo nas sociedades pós-coloniais permanecem coloniais. Nessa perspectiva, todas as línguas que são consideradas a partir de modelos dominantes de multilinguismo são consideradas invenções sociais semióticas que servem a propósitos coloniais que invisibilizam outras práticas linguísticas, possuindo propósitos homogeneizantes e excludentes. A partir desse conceito, desafia-se as matrizes coloniais de poder escondidas nas concepções dominantes de multilinguismo e diversidade

---

<sup>11</sup> “Therefore, the persistent problem we find in mainstream approaches to multilingualism and language diversity is that they follow a mono-epistemic paradigm that exclusively focuses on standard countable language-things while turning a blind eye to several other ways of speaking about people’s diverse language and communicative practices”.

linguística que foram propagadas pelo Norte Global, como se fossem de relevância epistêmica universal. O que importa, assim, não é a quantidade de “coisas linguísticas” que estão sendo reconhecidas, mas sim como as línguas são concebidas e conceituadas.

Para Makalela (2016), faz muito mais sentido olhar para as práticas linguísticas africanas, por exemplo, a partir de uma outra chave que não aquela do paradigma dominante, como através do conceito de ubuntu, em que noções como as de harmonia e coexistência são importantes. Nesse sentido, “[...] o sistema de valores ubuntu é relevante para o discurso linguístico através da injunção: *motho ke motho ka batho ou umuntu ngumuntu ngabantu*, que significa ‘um humano é um humano por causa dos outros’ ou ‘eu sou porque você é; você é porque nós somos’” (MAKALELA, 2016, p. 188)<sup>12</sup>, pois a ideia de ubuntu incentiva a coabitação e a cooperação entre pessoas de diferentes grupos e de suas línguas. Assim, da mesma forma que “um humano é porque nós somos”, uma língua é porque outra língua é (MAKALELA, 2016).

Não se trata de negar a importância do conhecimento do linguista sobre a língua, mas sim de considerar e incorporar outros modos de pensar que estão fora do universo acadêmico. Além disso, trata-se de questionar uma visão de língua como algo dado e determinado por um sistema baseado em regras. O colonialismo trouxe a suposição de que a teoria é apenas fruto da tradição Ocidental e que o objetivo daqueles que estão de fora seria uma mera aplicação dessa teoria. No entanto, a decolonização não deve envolver somente uma troca da teoria dominante por uma outra, mas sim uma integração de outras formas de conhecimento. É necessário, portanto, pensar “duas vezes”: reconhecer a utilidade do saber do especialista, mas ao mesmo tempo ter cautela para não aceitar premissas sem questionamentos ou recair em uma tirania linguística ou em uma colonização das ideias sobre língua (MAKONI; PENNYCOOK, 2020).

Nesse repensar, os próprios conceitos básicos, como “língua” e “religião” – que serão conceitos importantes nesta tese –, precisam ser revistos. Como observa Reagan (2019), as pessoas utilizam a palavra “língua” frequentemente, como se a entendessem e soubessem o seu significado, mas, na realidade, este é um conceito confuso e problemático. O pesquisador comenta que as próprias tentativas de estabelecer características universais a todas as línguas são difíceis de sustentar, considerando que não conhecemos de maneira suficiente todas as línguas do mundo. Assim, se uma língua apenas não tivesse essa característica, já teríamos

---

<sup>12</sup> “the ubuntu value system is relevant to linguistic discourse through the injunction: *motho ke motho ka batho or umuntu ngumuntu ngabantu*, which means ‘a human is a human because of others’ or ‘I am because you are; you are because we are’”.

que descartá-la como universal. Podemos afirmar, desse modo, que a tentativa de estabelecer universais é produto de ações colonizadoras, que impõem determinados conceitos, como os de língua e religião. Nesse sentido, poderíamos nos perguntar o que é de fato uma língua, considerando que sustentar qualquer universalidade se torna uma tarefa quase impossível.

Como um dos exemplos utilizados para mostrar a língua enquanto um mito, Reagan (2019) mostra como a demarcação feita entre diferentes estágios do inglês – inglês antigo, inglês médio e inglês moderno – é arbitrária. Ele argumenta que não existe um ponto específico no tempo em que se deixou de falar o inglês antigo e se passou a falar inglês médio, considerando que é um *continuum* que está em constante mudança, havendo, portanto, intelegibilidade entre uma geração e a seguinte. Quando se procura delimitar certas fronteiras, isso não passa de uma fotografia de uma língua em um determinado tempo e espaço, não correspondendo, portanto, às práticas reais de linguagem. Nesse sentido, os diferentes estágios de língua são apenas construtos teóricos temporários e arbitrários. As características e normas das línguas são, portanto, uma ficção, embora útil e funcional (REAGAN, 2019).

Reagan (2019) comenta ainda sobre a separação feita entre línguas supostamente diferentes e sobre como essa distinção não é tão clara como parece. Para o pesquisador, essas fronteiras são mais sociológicas do que linguísticas. Referindo-se principalmente a línguas historicamente relacionadas, observa que:

Com relação às línguas historicamente relacionadas (como francês e espanhol, inglês e alemão, russo e polonês, etc.), o que realmente descobrimos é que existem contínuos de língua que demarcam mudanças graduais no uso de línguas e línguas através de distâncias geográficas: francês e italiano, como são realmente falados “na terra”, não são realmente duas línguas completamente separadas, mas um continuum no qual o francês muda gradualmente, vila por vila, para italiano. A padronização das duas línguas pode esconder esse fato, mas se alguém ouve os falantes das respectivas línguas, a presença dessa diferenciação gradual fica clara. (REAGAN, 2019, p. 12, tradução minha)<sup>13</sup>

Essa discussão leva também àquela sobre a diferença entre língua e dialeto. Segundo Reagan (2019), na linguística tende-se a considerar um dialeto como uma variedade linguística específica de uma região ou de uma população. As línguas seriam mais amplas, em termos de número de falantes, sendo a reunião de uma coleção diversa de dialetos. Para Haugen (1966), para que um chamado dialeto seja alçado à categoria de língua, seriam

<sup>13</sup> “With respect to languages that are historically related (such as French and Spanish, English and German, Russian and Polish, and so on), what we actually find is that there are language continua that demarcate gradual changes in language and language usage across geographic distances: French and Italian, as they are actually spoken ‘on the ground’, are not really so much two completely separate languages as they are a continuum in which French very gradually changes, village by village, into Italian. The standardization of the two languages may hide this fact, but if one listens to speakers of the respective languages the presence of this gradual differentiation becomes clear.”

necessários três passos: a seleção de uma norma, a codificação da sua forma, a elaboração da sua função e a aceitação pela comunidade. A diferenciação é, portanto, política, e é, muitas vezes, utilizada para hierarquizar as línguas e para definir aquelas que tem valor na sociedade e aquelas que não tem: “Como norma social, então, um dialeto é uma língua que é excluída da sociedade educada. É, como apontou Auguste Brun (1946), uma linguagem que ‘não deu certo’” (HAUGEN, 1966, p. 925)<sup>14</sup>.

Assim, é preciso apontar para os processos históricos de invenção das línguas (MAKONI; PENNYCOOK, 2005), que permitiram que certos falares fossem considerados língua e outros não. É importante entender que afirmar a invenção das línguas não significa negar a sua existência, como explicam Makoni e Pennycook:

Não argumentamos que as línguas não existam: dizer que são invenções é apontar para os processos específicos pelos quais línguas específicas foram criadas a partir da variedade de estilos e recursos de fala disponíveis nas comunidades e para os processos gerais pelos quais a noção de línguas separadas foi produzida na conjunção entre trabalho político e acadêmico sobre línguas. Isso não significa que elas não existem: como muitos aspectos da vida social que são claramente construídos socialmente – gênero e raça são dois exemplos claros (Haslanger, 2012) – elas existem na vida social e têm implicações importantes, particularmente em formas de práticas discriminatórias em torno das distinções que essas ideias criam. Não argumentamos que as línguas não existam, mas que não são tipos naturais, não são coisas que existem além da atividade humana. (MAKONI; PENNYCOOK, 2020, p. 58-59, tradução minha)<sup>15</sup>

Nesse sentido, o que se busca mostrar é o caráter social da língua e a sua não existência fora das práticas humanas. O mesmo pode ser dito em relação às religiões, que são construções sociais que têm implicações no mundo. Perceber e repensar os conceitos de língua e religião são, portanto, atividades políticas, que oportunizam mudanças políticas e sociais e evidenciam as estratégias adaptativas dos sujeitos (MAKONI; PENNYCOOK, 2020).

Em suma, o que se buscou na linguística foi, durante muito tempo, a língua sem história, ignorando-se que a língua é formada por deslocamentos e trocas. As línguas litúrgicas dos terreiros foram construídas, justamente, através da convivência de diferentes povos africanos em contato com indígenas e europeus. Contato esse marcado por uma história

<sup>14</sup> “As a social norm, then, a dialect is a language that is excluded from polite society. It is, as Auguste Brun (1946) has pointed out, a language that ‘did not succeed’”.

<sup>15</sup> “We do not argue that languages do not exist: To say they are inventions is to point both to the specific processes by which particular languages have been created out of the range of speech styles and resources available across communities, and to the general processes by which the notion of separate languages has been produced in the conjunction between political and academic work on languages. This does not mean they do not exist: Like many aspects of social life that are clearly socially constructed – gender and race are two clear examples (Haslanger, 2012) – they exist in social life and have major implications particularly in forms of discriminatory practices based around the distinctions these ideas create. We do not argue that languages do not exist but rather that they are not natural kinds, they are not things that exist beyond human activity.”

de violência e de repressão, mas também de luta e resistência. Sendo assim, não é de surpreender que essas línguas tenham ficado de fora ou mesmo marginais na linguística brasileira por tanto tempo, pois são línguas marcadas não pelo isolamento, mas pela diáspora. Da mesma forma, a língua portuguesa brasileira é marcada por essa história; ela é constituída por falares negros, indígenas e brancos. Além disso, essa língua portuguesa é manipulada e subvertida a depender dos interesses dos sujeitos, conforme poderá ser observado ao longo deste texto. Esta tese busca, dessa forma, por meio do olhar para a luta das religiões de matrizes africanas, trazer novas formas de ver e estudar a língua.

## 1.2 AS EPISTEMOLOGIAS DO SUL E UM NOVO MODO DE SE PENSAR A LÍNGUA

De acordo com Boaventura de Sousa Santos (2020), vivemos em um momento de normalização das diversas formas de desigualdade e discriminação sociais. É necessário, dessa forma, uma transformação epistemológica, por meio das chamadas epistemologias do Sul, e uma transformação do mundo, ao mesmo tempo que de uma reinterpretação deste, tarefa essa que deve ser coletiva. Quando se fala em epistemologias do Sul, fala-se na produção e na validação de saberes que muitas vezes não são reconhecidos como tais por aqueles que somente validam as epistemologias dominantes. São conhecimentos considerados “inexistentes”, produzidos por sujeitos “ausentes”. Isso acontece porque esses sujeitos são considerados incapazes de produzir conhecimento ou mesmo de alcançar o status pleno de humanidade. É necessário, assim, pensar sobre as *sociologias das ausências* e, dessa forma, trazer à presença sujeitos ausentados. A *sociologia das ausências* de Santos (2020) se refere à

[...] pesquisa sobre os modos como o colonialismo, sob a forma de colonialismo de poder, de conhecimento e de ser, funciona em conjunto com o capitalismo e o patriarcado a fim de produzir exclusões abissais, ou seja, a fim de tornar certos grupos de pessoas e formas de vida social não-existentes, invisíveis, radicalmente inferiores ou radicalmente perigosos, em suma, descartáveis ou ameaçadores. (SANTOS, 2020, p. 49-50)

Dessa forma, a sociologia das ausências põe em evidência e denuncia a supressão da realidade social que ocorre devido às epistemologias do Norte, dedicando-se à negatividade dessas exclusões. Por outro lado, a *sociologia das emergências* “implica a valorização simbólica, analítica e política de formas de ser e de saberes que a sociologia das ausências revela estarem presentes no outro lado da linha abissal” (SANTOS, 2020, p. 53), dedicando-se, assim, à positividade dessas exclusões, pois considera os excluídos como aqueles que rejeitam a condição de vítimas e se tornam “pessoas resistentes que praticam formas de ser e

de conhecer na sua luta contra a dominação” (SANTOS, 2020, p. 53). A partir da resistência, as subjetividades são ressignificadas, pois são feitas novas avaliações das condições e experiências dos sujeitos. Assim,

Enquanto a tarefa da sociologia das ausências é produzir um diagnóstico radical das relações sociais capitalistas, coloniais e patriarcais, a sociologia das emergências visa converter a paisagem de supressão que surge a partir desse diagnóstico num vasto campo de experiência social, rica e inovadora. (SANTOS, 2020, p. 54)

Essa sociologia das emergências, no entanto, não pode ser feita sem cuidado, para não acabar reproduzindo novas colonialidades. Devido a isso, é preciso que o estudo ocorra a partir de um espaço de partilha e diálogo “com” e não “sobre” o outro, respeitando as vivências dos sujeitos e de suas comunidades. Tendo essa perspectiva em mente, poderíamos olhar para as práticas de resistência, como as políticas de nomeação, como uma *política linguística das emergências*, a partir da qual os sujeitos rejeitam discursos que os inferiorizam ou invisibilizam, a partir de novos discursos de resistência. Neste trabalho, veremos como essa política linguística das emergências operou dentro das políticas de nomeação, por meio da rejeição de certas designações e classificações, a partir de novas formas de (auto)nomeação e (auto)classificação.

Da mesma forma, Makoni e Pennycook (2020) afirmam que há uma divisão desigual da produção de conhecimento no mundo, de modo que

Certas pessoas de certos lugares (o Norte Global, anteriormente o mundo das minorias, o Ocidente, o mundo desenvolvido, o Centro) produzem uma vasta quantidade de conhecimento sobre o resto do mundo e fazem reivindicações generalizadas ou mesmo universais à aplicabilidade desse conhecimento para o resto do mundo. (MAKONI; PENNYCOOK, 2020, p. 40)<sup>16</sup>

Dessa forma, é necessário, de acordo com os pesquisadores, estar atento para as ausências que esse conhecimento restrito produz e buscar as epistemologias do Sul e a decolonização da área de linguística, a partir de uma reconsideração das ideias que se formaram sobre língua e os sujeitos. É importante ressaltar que quando falamos em sujeitos, na perspectiva das epistemologias do Sul, falamos, muitas vezes, em sujeitos coletivos, de modo que a questão da autoria e a relação sujeito/objeto de conhecimento é transformada (SANTOS, 2020).

As epistemologias do Sul estão ancoradas nas experiências de resistência de diversos grupos sociais vítimas de injustiça, opressão e destruição causadas pelo capitalismo, pelo

---

<sup>16</sup> “Certain people from certain places (the Global North, formerly the minority world, the West, the developed world, the Centre) produce the vast amount of knowledge about the rest of the world and make generalized or even universal claims to the applicability of that knowledge to the rest of the world”.

colonialismo e pelo patriarcado. Os conhecimentos surgem, assim, das lutas sociais e políticas, não podendo ser separados destas, e são intrínsecos a determinadas práticas. A partir das epistemologias do Sul, os grupos sociais oprimidos podem representar o seu mundo a seu modo e, assim, podem transformá-lo de acordo com seus interesses.

A perspectiva das epistemologias do Sul tem relação também com um projeto decolonial, em que “as fronteiras não são somente este espaço onde as diferenças são reinventadas, são também loci enunciativos de onde são formulados conhecimentos a partir das perspectivas, cosmovisões ou experiências dos sujeitos subalternos” (BERNARDINO-COSTA; GROSGUÉL, 2016, p. 19). Trata-se de buscar um novo olhar para o conhecimento, a partir de perspectivas outras e de uma conexão entre lugar e pensamento (BERNARDINO-COSTA; GROSGUÉL, 2016).

Como afirmam ainda Makoni e Pennycook (2020), a linguística foi constituída a partir de epistemologias e ontologias do Norte, deixando de lado os pensamentos e teorias do Sul. Sendo assim, os pesquisadores, as áreas geográficas e os assuntos estudados por essa área, por muito tempo, foram os do Norte, de modo que muitas pessoas, lugares e ideias foram excluídos da grande narrativa da modernidade. Os pesquisadores observam que o racismo epistemológico impactou na produção de conhecimento na linguística, levando a uma marginalização ou apagamento do conhecimento produzido por pesquisadores do Sul global.

Jean Comaroff e John Comaroff (2016) discutem como o pensamento iluminista ocidental determinou que a fonte do pensamento universal deveria vir da Ciência e da Filosofia, com letras maiúsculas, delegando ao resto do mundo – o chamado terceiro mundo, o Sul Global – um espaço menor, considerando seus saberes como paroquiais, antiquados ou exóticos. O pensamento do Sul foi tratado não como um lugar de um conhecimento aprimorado, mas sim como um reservatório de fatos brutos, sobre os quais a euromodernidade poderia formular suas teorias, postulados, princípios; ou seja, o Sul foi visto mais como um objeto de conhecimento do que como produtor de conhecimento.

De acordo com Mignolo (2004, p. 668), “os padrões epistêmicos que foram estabelecidos em nome da teologia, da filosofia e da ciência tornaram possível que fosse negada racionalidade a todas as outras formas de conhecimento”. Dessa forma, a descolonização, atualmente, não é mais um projeto de libertação das colônias, mas sim um processo de descolonização epistêmica e de socialização do conhecimento. É a partir da perspectiva dos conhecimentos e racionalidades subalternas que podemos chegar à diversidade epistêmica.

Incluir o Sul, no entanto, não se restringe à incorporação de pesquisadores do Sul ou a inclusão do Sul enquanto objeto de pesquisa, mas, ao contrário, vai muito além. Propor uma pesquisa em política linguística a partir de uma perspectiva do Sul é fazer uma transformação na área, a partir de reflexões sobre o seu significado, a sua abrangência, as suas preocupações centrais, a sua história, os seus conceitos e as novas direções a tomar. Para eles, a partir dessa perspectiva, é necessário que os pesquisadores sejam “culturalmente fundamentados, politicamente engajados, continuamente auto reflexivos e capazes de adotar perspectivas dialéticas e múltiplas sobre os dados” (MAKONI; PENNYCOOK, 2020, p. 12, tradução minha)<sup>17</sup>.

Alguns desafios aparecem nos estudos baseados na ideia de Sul Global, entre os quais estão o racismo institucional, o interesse das elites em manter a cultura colonial e o fato de o conhecimento vir dos centros metropolitanos de cultura e poder. Além disso, as próprias línguas em que esses conhecimentos são vinculados se tornam um desafio, pois já são, muitas vezes, línguas que não são dominadas por boa parte dos pesquisadores, como o inglês, que é considerado “a língua da ciência”. O que se questiona, desse modo, é se devemos incluir os excluídos em uma ideia de universal ou eliminar de vez a ideia de que existe algo que seja universal.

É importante perceber que, nos estudos das epistemologias do Sul Global, as referências de Sul e Norte não são necessariamente aquelas relativas ao espaço geográfico, mas estão ligadas a desigualdades geopolíticas, a partir de histórias de exclusão e privação de direitos. Sendo assim, em alguns casos, o Sul pode se referir a regiões localizadas literalmente no Sul, como em países da América do Sul e da África, mas também podem se referir a comunidades indígenas ou populações pobres das grandes cidades da América do Norte, por exemplo. Da mesma forma, um país como a Austrália não é considerado como parte do Sul, embora localizado geograficamente nessa região.

Como explicam Comaroff e Comaroff (2016), o termo “Sul Global” é bastante complexo, pois mesmo que alguns de seus membros compartilhem um grupo diversificado de características, não são todos e nem a maioria que as possuem. Embora muitos tenham sido ex-colônias, protetorados ou até mesmo “posses” ultramarinas, não o foram nas mesmas épocas e nem da mesma forma. Assim, “como todos os signos indiciais, ‘o sul global’ assume significado em virtude não de seu conteúdo, mas de seu contexto, da maneira como aponta

---

<sup>17</sup> “[...] culturally grounded, political engaged, continuously self-reflexive, and capable of adopting dialectic and multiple perspectives on data”.

para outras coisas” (COMAROFF; COMAROFF, 2016, p. 45)<sup>18</sup>. Assim, uma das formas de definir o que constitui o Sul é a sua oposição ao Norte.

Além disso, é importante ressaltar que há uma diferença entre um pesquisador estar localizado no Sul, realizar uma pesquisa olhando para contextos do Sul e um pesquisador desenvolver uma pesquisa a partir de uma perspectiva do Sul. Dito de outra forma, ser do Sul não garante que a perspectiva adotada será do Sul, assim como é possível que um pesquisador do Norte utilize uma perspectiva do Sul. Como afirmam Bernardino-Costa e Grofoguel (2016, p. 19), “é preciso distinguir o lugar epistêmico e o lugar social. O fato de alguém se situar socialmente no lado oprimido das relações de poder não significa automaticamente que pense epistemicamente a partir do lugar epistêmico subalterno”. Por isso, para se pensar a partir de uma perspectiva subalterna, é necessário um “compromisso ético-político em elaborar um conhecimento contra-hegemônico” (BERNARDINO-COSTA; GROSGOQUEL, 2016, p. 19).

**Mudimbe** (2013) também discutiu como aquilo que se entende normalmente por África é baseado em discursos formulados pelo Ocidente, a partir de visões etnocêntricas que orientaram tanto o pensamento dos pesquisadores externos quanto dos próprios africanos. Ele argumentou que tanto os analistas ocidentais quanto os africanos usaram categorias e sistemas conceituais a partir das epistemologias ocidentais, de modo que mesmo em descrições “afrocêntricas”, os modelos de análise utilizados, muitas vezes, se referiam, direta ou indiretamente, à mesma ordem epistemológica: “[...] as formas como estes sistemas de pensamento têm sido analisados e os conceitos que têm sido utilizados para os explicar estão relacionados com teorias e métodos cujas restrições, regras e sistemas de operação pressupõem uma legitimidade epistemológica não-africana” (MUDIMBE, 2013, p. 10-11). Em sua visão, há, nesses estudos, um espaço de intermédio entre a reificação do primitivo – pela tradição, que reflete uma imagem fraca de um passado mítico – e a problemática da modernidade – que é uma ilusão de desenvolvimento. Nesse sentido, ao buscar um passado pré-colonial inventado, as pesquisas sobre África acabaram, muitas vezes, por reificar a ficção estereotipada da alteridade. É o que Mudimbe (2013) considera como invenção da África.

Ademais, esse limiar Sul-Norte é fluido, tendo em vista que um pesquisador brasileiro pode ser considerado do Sul em relação a um norte-americano, mas ser considerado do Norte em relação a um sujeito da periferia do Brasil. Vemos, portanto, o quão complexa é essa discussão sobre o que constitui um contexto ou uma perspectiva do Sul, considerando que essas categorias não são estáticas.

---

<sup>18</sup> “[...] like all indexical signs, ‘the global south’ assumes meaning by virtue not of its content but of its context, the way in which it points to other things”.

Podemos estabelecer, assim, três fatores que participam dessa caracterização: i) a localização do sujeito-pesquisador; ii) a localização do contexto a ser pesquisado; iii) a perspectiva epistemológica adotada. É importante lembrar, no entanto, que os fatores i e ii são relacionais, de modo que podem ser considerados do Sul ou do Norte a depender da comparação que é estabelecida com outros sujeitos e contextos. Nesse sentido, o rótulo “do Sul” pode se referir à: i) economia política, relacionado às regiões empobrecidas do mundo; ii) às relações geopolíticas, não sendo relacionado estritamente à geografia, mas ao poder econômico das regiões; iii) à luta política e os confrontos contra a pobreza, o patriarcado, a discriminação, etc. iv) a formas alternativas de saber e às diferentes cosmovisões (MAKONI; PENNYCOOK, 2020).

Como ressalta Santos (2020), no entanto, o objetivo das epistemologias do Sul não é o de substituir as do Norte ou colocar o Sul no lugar do Norte, mas sim apagar as hierarquias que habitam essa relação. Assim, o que se busca é a pluriversalidade; é o apagamento das hierarquias, mas não das diferenças existentes entre Norte e Sul. Além disso, o que se busca é o fim do epistemicídio, que se caracteriza pela definição de critérios dominantes de conhecimentos considerados válidos e pela destruição de outros saberes. Para Sueli **Carneiro** (2005), o epistemicídio é um processo persistente de produção da indigência cultural, caracterizado:

pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da auto-estima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento “legítimo” ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjogado ou a sequestra, mutila a capacidade de aprender etc. (CARNEIRO, 2005, p. 97)

Sendo assim, para Carneiro (2005), o epistemicídio é uma forma de sequestro da razão, que atua duplamente: tanto pela negação da racionalidade do Outro, como pela assimilação cultural que lhe é imposta.

Para Comaroff e Comaroff (2016), para que a história do futuro seja diferente da história do presente, é preciso ter coragem para criticar e para teorizar. Há uma necessidade, assim, de voltar à teoria. Essa teoria, no entanto, não deve ser uma pura abstração ou uma antropologia filosófica, mas sim uma teoria fundamentada:

Em suma, nossa preferência é pela teoria que não é nem uma meta-narrativa abrangente nem microcosmicamente, míopemente local, mas se encaixa na escala

incômoda entre as duas, procurando explicar os fenômenos com referência tanto às suas determinações maiores quanto ao seu contingente, condições próximas – sondando os pontos de articulação complexos e muitas vezes contra-intuitivos entre eles. Isso [...] implica um respeito pelo real que não confunde o empírico com o empirismo. E um respeito pelo abstrato que não confunde trabalho teórico com teorização; uma práxis, isto é, cujo objetivo é chegar a um sentido principiológico da conexão entre o que é que constitui o mundo vivido e como esse mundo é afetivamente e cognitivamente experimentado, atuado, habitado por sujeitos humanos sencientes. A teoria do Sul, em suma, é um argumento para esse tipo de teoria fundamentada. (COMAROFF; COMAROFF, 2016, p. 48)<sup>19</sup>

Para que uma teoria fundamentada seja possível, precisamos ter cuidado para não projetar expectativas do Norte sobre o Sul, ou seja, presumir que o que é considerado progressista no Norte deva ser, obrigatoriamente, seguido pelo Sul. Muitos projetos do Sul, dessa forma, como estudos relacionados ao acesso a idiomas europeus, podem ser considerados uma capitulação do Norte e não uma criação do Sul (MAKONI; PENNYCOOK, 2020).

Além disso, Makoni e Pennycook (2020) ressaltam que é necessário ter cuidado com certos discursos, que emergiram principalmente nos anos 1970 e 1980, que colocam certas populações ditas de Terceiro Mundo como vítimas passivas, pois eles falham em perceber como essas comunidades usam, se apropriam e subvertem as línguas dominantes, de acordo com suas necessidades locais. Sendo assim, embora o português tenha sido imposto no Brasil, em detrimento das línguas africanas e indígenas, é necessário evidenciar os processos de resistência operados por essas populações, ao imprimir na língua portuguesa as suas marcas. Yeda Pessoa de Castro (2012) defende, nesse sentido, o uso do termo afrobrasileiro, sem hífen, evidenciando essa inscrição do *afro* na identidade linguística brasileira. Da mesma forma, Lélia Gonzalez (1984) cunha o termo *pretuguês*, que expõe essa resistência linguística.

É preciso evidenciar também as outras formas de nomeação acadêmica que ocorrem a partir das epistemologias e conhecimentos africanos e afro-brasileiros, que transformam ou reinventam os modos de fazer pesquisa. Dentre eles, podemos citar a *pedagogia das encruzilhadas* (RUFINO, 2019), que se refere ao saber praticado nas margens, que tem na figura de Exu o contraponto operado pelo espírito colonial; a *lógica enxuística* (NOGUEIRA,

---

<sup>19</sup> “In short, our predilection is for theory that neither is an all-embracing meta-narrative nor is microcosmically, myopically local, but tacks on the awkward scale between the two, seeking to explain phenomena with reference both to their larger determinations and their contingent, proximate conditions – by plumbing the complex, often counter-intuitive points of articulation among them. This [...] implies a respect for the real that does not conflate the empirical with empiricism. And a respect for the abstract that does not mistake theory-work for theoreticism; a praxis, that is, whose object is to arrive at a principled sense of the connection between what it is that constitutes the lived world and how that world is affectively and cognitively experienced, acted upon, inhabited by sentient human subjects. Theory from the South, in sum, is an argument for just this kind of grounded theory”.

2020), que surge na encruzilhada, que tem na ancestralidade o seu horizonte; a *gramática do tambor* (RUFINO, 2020), que opera dizendo para confundir e confundindo para dizer, em que o fundamento explicativo está no corpo, que é a sua matriz; o *quilombismo* (NASCIMENTO, A., 2019 [1980]), que se constitui pela reinvenção dos negros e de suas histórias, a partir de suas experiências e do conhecimento crítico e inventivo; e a relação entre *Ilé e Egbé* (SILVA NETO, 2019), que designa o território/ser, indissociáveis.

Em suma, repensar a linguística é trazer para dentro da academia outros saberes, que foram, por vezes, deslegitimados por aqueles que somente valorizavam as epistemologias dominantes. Para isso, é necessário lidar com as diversas formas de opressão que foram operadas através da língua, entre elas o racismo e a intolerância religiosa.

### 1.3 LÍNGUA, RAÇA, RELIGIÃO E FORMAS DE NOMEAR

Para Silvio Almeida (2019), o racismo é sempre estrutural, de modo que é um elemento que faz parte da organização econômica e política da sociedade. O racismo não é então um fenômeno fora do normal ou patológico, mas sim a manifestação normal de uma sociedade, fornecendo “o sentido, a lógica e a tecnologia para a reprodução das formas de desigualdade e violência que moldam a vida social contemporânea” (ALMEIDA, 2019, p. 21).

Segundo Gabriel Nascimento (2019), quando admitimos que o racismo está na estrutura das coisas, também precisamos admitir que ele está na língua, pois a língua é uma posição nessa estrutura. O racismo é produzido nas condições históricas, econômicas, culturais e políticas, mas é com a língua que ele materializa as formas de dominação. Veremos, ao longo da tese, como se deu esse processo de dominação através da língua, em especial nas formas de nomear e classificar a população negra e afro-religiosa.

Almeida (2019) afirma, a partir de Todorov (1993), que a raça opera por meio de dois registros inter-relacionados:

1. *como característica biológica*, em que a identidade racial será atribuída por algum traço físico, como a cor da pele, por exemplo;
2. *como característica étnico-cultural*, em que a identidade será associada à origem geográfica, à religião, à língua ou outros costumes [...] (ALMEIDA, 2019, p. 30-31, grifos do autor)

Segundo Almeida (2019), no século XX houve uma preocupação em mostrar que não havia nada de natural/biológico no conceito de raça, de forma que este é um elemento essencialmente político. A antropologia, assim, procurou demonstrar a autonomia das culturas

e negar a sua hierarquização a partir de determinações biológicas ou culturais. Apesar disso, não podemos negar a raça como “um fator político importante, utilizado para naturalizar desigualdades e legitimar a segregação e o genocídio de *grupos sociologicamente considerados minoritários*” (ALMEIDA, 2019, p. 31, grifo do autor).

Os debates sobre a questão racial, segundo ele, giram em torno de três concepções principais de racismo: individualista, institucional e estrutural. A primeira concebe o racismo de forma patológica ou anormal. Assim, seria: i) um fenômeno ético ou psicológico de caráter individual ou coletivo de grupos isolados; ou ii) uma irracionalidade que deve ser enfrentada no campo jurídico. Essa concepção é limitada, considerando que ela muitas vezes não compreende a sua dimensão política, se restringindo à questão psicológica. Nessa perspectiva, não haveria algo que chamamos de “racismo”, mas sim ações isoladas de “preconceito racial”; não haveria sociedades ou instituições racistas, mas somente indivíduos ou grupos racistas (ALMEIDA, 2019).

Na concepção institucional, o racismo é encarado não apenas como fruto de comportamentos individuais, mas também como resultado do funcionamento das instituições<sup>20</sup>, que conferem desvantagens e privilégios baseados na raça. Dessa forma, os conflitos raciais seriam também parte das instituições, que hegemonizam determinados grupos sociais, que por sua vez impõem seus interesses. Nessa concepção, o foco não está no comportamento, mas sim no poder. É esse poder que permite a imposição de regras, padrões de conduta e modos de racionalidade que fazem com que esse domínio seja encarado de forma “natural”. Assim, no racismo institucional, o grupo dominante, nesse caso os brancos, estabelecem parâmetros discriminatórios com base na raça, fazendo com que a cultura, os padrões estéticos e as práticas de poder dos brancos sejam “o horizonte civilizatório” da sociedade. Nessa perspectiva, a forma do racismo pode ser alterada por meio das ações ou omissões institucionais, levando à modificação da atuação ou mesmo dos significados da raça. Dessa forma, “na visão institucionalista, o racismo não se separa de um projeto político e de condições socioeconômicas específicas” (ALMEIDA, 2019, p. 41). Silvio Almeida, ao descrever o racismo institucional, se baseia na obra de Hamilton e Ture, *Black power: liberation in America* (1992), em que se falou pela primeira vez de racismo institucional.

---

<sup>20</sup> A concepção de “instituição” utilizada por Silvio Almeida é a de Joachim Hirsch: “[...] modos de orientação, rotinização e coordenação de comportamentos que tanto orientam a ação social como a torna normalmente possível, proporcionando relativa estabilidade aos sistemas sociais” (HIRSCH, 2007, p. 26 apud ALMEIDA, 2019, p. 38). Sendo assim, seria por meio das instituições sociais e as suas regras que os indivíduos se tornariam sujeitos, pois suas ações e comportamentos seriam inseridos em significados estabelecidos anteriormente na estrutura social. As instituições seriam resultado dos conflitos e lutas pelo poder social e carregariam também os conflitos existentes na sociedade (ALMEIDA, 2019).

A terceira concepção é o racismo estrutural. Considerando que as instituições impõem regras e padrões racistas, visando a manutenção de uma ordem social também racista, podemos dizer que essa imposição da instituição é vinculada a essa ordem social. Nesse sentido, “a instituição tem sua atuação condicionada a uma estrutura social previamente existente – com todos os conflitos que lhe são inerentes” (ALMEIDA, 2019, p. 47), de modo que o racismo expresso pela instituição é parte de uma estrutura racista. Em outras palavras, “as instituições são racistas porque a sociedade é racista” (ALMEIDA, 2019, p. 47).

A partir disso, podemos dizer que as instituições ou mesmo o indivíduo não criam o racismo, mas o reproduzem, assim como reproduzem outros conflitos sociais. O racismo, sendo estrutural, como já afirmado anteriormente, não constitui, portanto, uma “patologia” ou um “desarranjo”, mas sim constitui o “normal” de uma sociedade, de forma que o “racismo é regra e não exceção” (ALMEIDA, 2019, p. 50). No entanto, isso não significa que seja uma situação incontornável ou que atos racistas não devam ser condenados. Significa, ao contrário, que o racismo é um fenômeno complexo e deve ser analisado como tal. Estar consciente de que o racismo é parte da estrutura social nos leva a perceber que “por mais que calar-se diante do racismo não faça do indivíduo moral e/ou juridicamente culpado ou responsável, certamente o silêncio o torna ética e politicamente responsável pela manutenção do racismo” (ALMEIDA, 2019, p. 52). São necessárias, dessa forma, mudanças profundas nas relações sociais, políticas e econômicas e uma adoção de práticas antirracistas.

Outro ponto trazido por Almeida (2019) é o de que o racismo não se limita à representatividade, embora esta seja essencial. Sendo assim, embora combater a supremacia branca nas instituições seja fundamental, a existência de pessoas negras em espaços de poder e decisão não basta; é preciso ir além, por meio de mecanismos efetivos de promoção da igualdade, que vão incidir de fato no problema estrutural.

Se vivemos em uma sociedade em que o racismo está presente, “as instituições que não tratem de maneira ativa e como um problema a desigualdade racial irão facilmente reproduzir as práticas racistas já tidas como ‘normais’ em toda a sociedade” (ALMEIDA, 2019, p. 48). Dessa forma, não basta não ser racista, é preciso ser antirracista. Sem práticas antirracistas efetivas, as instituições irão somente reproduzir privilégios e violências (ALMEIDA, 2019).

É nesse sentido que afirmamos que a linguística enquanto área precisa efetivamente ser antirracista, por meio de uma mudança na forma como as pesquisas são feitas e interpretadas. Assim, tratar de racismo não deve ser uma prática restrita aos estudiosos do chamado “português afro-brasileiro”, de línguas africanas ou da linguística colonial e

decolonial, mas sim um compromisso de todos. A linguística somente deixará de ser racista, quando for antirracista.

Nesse sentido, é também papel do pesquisador branco ser antirracista, não para falar pelo Outro, mas para despertar a consciência sobre os efeitos colonizadores do racismo. Assim como Memmi (2007, p. 93) afirmou que “a situação colonial fabrica colonialistas assim como fabrica colonizados”, o racismo também produz o privilégio branco. Por isso, é essencial que o branco olhe para si enquanto sujeito presente em uma sociedade estruturalmente racista e que nela ocupa uma posição de privilégio.

Ruth Frankenberg (2004) tratou do conceito de branquitude e sobre quem é e o que é ser branco. Ela discutiu como normalmente a branquitude é vista como uma categoria não-marcada e invisível, embora essa ideia seja fantasiosa. Desse modo, o branco normalmente não é visto como um ser racializado, mas sim como uma categoria que aparece apenas na relação com um Outro, esse sim marcado e visível, de modo que o branco é o “não-Outro”. No entanto, para a pesquisadora, não é que essa categoria de branquitude não seja visível, mas que ela é vista ou não dependendo dos interesses envolvidos. Assim, assegurar que o branco seja considerado o padrão não-marcado serve a determinados objetivos racistas de apagamento dos sujeitos que não se encaixam nessa categoria.

Segundo Lia Schucman (2012), nosso dever é, ao mesmo tempo que perceber a ficção presente no conceito de raça, reconhecer os seus efeitos reais. Um ponto chave é perceber a vantagem estrutural da branquitude nas sociedades estruturadas na dominação racial. Na estrutura racializada em que vivemos, o branco é favorecido, tendo privilégios tanto materiais como simbólicos, e é um produtor ativo dessa mesma estrutura, principalmente a partir de um discurso propagador da democracia racial e do branqueamento, bem como por meio da discriminação racial.

Conforme discute **Spears** (2020), o privilégio racial acontece quando um indivíduo ou grupo recebe mais recompensas – tais como empregos, oportunidades de estudo, etc. – e menos punições devido à sua classificação racial. Esse privilégio é determinado pelo status interseccional de um indivíduo, ou seja, a interação de várias identidades sociais, como gênero, classe, religião, sexualidade, etc. Nesse sentido, os homens brancos, ricos, heterossexuais e cristão ocupam, em geral, a posição mais privilegiada na sociedade.

Esse privilégio, material e simbólico, é, na maior parte das vezes, não reconhecido pelos brancos, que acreditam em um ideal de igualdade de oportunidades. Assim, Schucman (2012) questiona: “o que faz com que as mesmas pessoas que reconhecem os privilégios raciais neguem radicalmente o próprio discurso quando existe a possibilidade de que uma

política pública venha significar positivamente os negros – com os brancos perdendo alguns de seus privilégios?” (SCHUCMAN, 2012, p.78).

Essa questão remete à própria discussão feita por Memmi (2007) sobre o colonialismo e o privilégio do colonizador:

[...] em maior ou menor grau, todo colonizador é privilegiado, na medida em que o é *comparativamente* ao colonizado, e em detrimento dele. Se os privilégios dos poderosos da colonização são espantosos, os reduzidos privilégios do pequeno colonizador, mesmo o menor deles, são inúmeros. Cada gesto de sua vida cotidiana o põe em relação com o colonizado, e a cada gesto ele se beneficia de reconhecida vantagem. [...] Estará ele tão cedo ou ofuscado que jamais conseguirá ver que, em condições objetivas iguais, classe econômica e mérito iguais, está sempre em vantagem? [...] ainda que não peça nada, que não precise de nada, basta que apareça para que se fixe à sua pessoa o preconceito favorável [...] Pois ele possui, de nascença, uma qualidade independente de seus méritos pessoais, de sua classe objetiva: participa como membro do grupo dos colonizadores, cujos valores reinam. (MEMMI, 2007, p. 45-46)

É preciso que o pesquisador branco reconheça os efeitos colonizadores do racismo, que também o afetam e o favorecem. A própria valorização das epistemologias do Norte, discutida na subseção anterior, é resultado desse processo. A luta antirracista se torna um papel de todos e é necessário que o pesquisador branco olhe para a posição hegemônica que ocupa e faça uma autocrítica à branquitude. Como observou Grada **Kilomba**, não se trata de fazer a clássica pergunta moral “Eu sou racista?” e esperar a absolvição, através de uma resposta confortável, ou a condenação, mas sim de se perguntar: “Como eu posso dismantelar meu próprio racismo?”. A própria formulação da pergunta, por si só, já inicia esse processo (KILOMBA, 2019, p. 46).

Alguns pesquisadores trataram da relação entre língua e raça. Na publicação intitulada *Black Linguistics: language, society, and politics in Africa and the Americas*, Sinfree Makoni, Geneva **Smitherman**, Arnetha **Ball** e Arthur Spears (2005, p. 1, tradução minha) apontaram que o principal objetivo da *linguística negra* é “expurgar e reordenar elementos elitistas e coloniais dentro dos estudos da linguagem”<sup>21</sup>, por meio de um repensar da área. Esse processo passa por uma revisão de conceitos como multilinguismo, línguas indígenas, direitos humanos linguísticos e do próprio conceito de língua, pois muitas vezes algumas dessas noções reproduzem ideais coloniais ou estão ligadas a noções que estão abertas à contestação.

Como defendem os pesquisadores da linguística negra (MAKONI et al., 2005), o próprio ato de nomear línguas faz parte de uma consciência da educação formal ocidental. Dessa forma, há comunidades africanas, por exemplo, que não possuem um nome ou termo específico para a sua forma de falar. O que importa para a linguística negra é a descrição ou a

<sup>21</sup> “to expunge and reorder elitist and colonial elements within language studies”.

análise das maneiras como os membros das comunidades se relacionam com o seu discurso e não quais são as categorias externas usadas para nomear essas práticas. O que é relevante é o termo popular utilizado pela comunidade e não a imposição de uma categoria, pois o que se visa são as perspectivas locais.

Além disso, na linguística negra, estamos perfeitamente cientes de que, mesmo quando uma determinada língua tem um nome compartilhado por linguistas e membros das comunidades locais, pode haver grandes diferenças nas conceituações dessa língua, em termos de onde os limites linguísticos estão situados, dos espaços linguísticos dessa língua e das construções sociais dessa língua por seus falantes. (MAKONI et al., 2005, p. 3, tradução minha)<sup>22</sup>

Dentre as preocupações da linguística negra estão a conscientização sobre a base linguística das práticas discriminatórias, sobre a natureza desempoderadora de algumas descrições de línguas e sobre as maneiras pelas quais as habilidades linguísticas são utilizadas para excluir pessoas (MAKONI et al., 2005).

De forma semelhante, Rosa e Flores (2017) apresentam a *perspectiva raciolinguística*, que questiona a conaturalização histórica e contemporânea dos conceitos de língua e raça, buscando entender “como e por que essas categorias foram conaturalizadas em contextos sociais específicos e imaginar sua desnaturalização como parte de um projeto estrutural mais amplo de contestação da supremacia branca em uma escala global” (ROSA; FLORES, 2017, p. 2, tradução minha)<sup>23</sup>. Para isso, os pesquisadores propõem cinco componentes-chave da perspectiva raciolinguística:

(i) conaturalizações históricas e contemporâneas de raça e linguagem como parte da formação colonial da modernidade; (ii) percepções da diferença racial e linguística; (iii) arregimentações de categorias raciais e linguísticas; (iv) interseções e agenciamentos raciais e linguísticos; e (v) a contestação das formações de poder racial e linguístico. (ROSA; FLORES, 2017, p. 3)<sup>24</sup>

De acordo com Rosa e Flores (2017), dois componentes centrais da modernidade colonial europeia foram a construção e naturalização dos conceitos de raça juntamente com o de línguas como objetos que podem ser delimitados, separados e associados a determinados grupos raciais. Assim, o projeto colonial produziu discursivamente Outros raciais em

<sup>22</sup> “Further, in Black Linguistics we are acutely aware that even when a given language does have a name shared by linguists and members of the local communities, there may be vast differences in the conceptualizations of that language, in terms of where the linguistic boundaries are situated, the linguistic spaces within that language, and the social constructions of that language by its speakers”.

<sup>23</sup> “how and why these categories have been co-naturalized in particular societal contexts, and to imagine their denaturalization as part of a broader structural project of contesting white supremacy on a global scale”.

<sup>24</sup> “(i) historical and contemporary co-naturalizations of race and language as part of the colonial formation of modernity; (ii) perceptions of racial and linguistic difference; (iii) regimentations of racial and linguistic categories; (iv) racial and linguistic intersections and assemblages; and (v) the contestation of racial and linguistic power formations”.

oposição ao sujeito burguês europeu superior, da mesma forma que produziu hierarquias linguísticas que posicionaram as línguas europeias como superiores às línguas não europeias. A perspectiva raciolinguística, ao mesmo tempo que busca entender esse processo histórico que produziu essas distinções, busca perceber como elas continuam ressoando contemporaneamente.

Alim (2016a) descreve também a raciolinguística como uma área interdisciplinar que trata da relação entre língua e raça e que visa destacar o papel da língua na formação de identidades étnico-raciais. Nessa perspectiva, as identidades étnico-raciais são consideradas não como entidades fixas ou predeterminadas, mas sim como processos que são criados e recriados a todo momento através da linguagem<sup>25</sup>. A raciolinguística, ao mesmo tempo em que analisa a construção da raça na interação social, teoriza o impacto do racismo naqueles que vivenciam a raça como uma realidade cotidiana. A língua e a raça são vistas, dessa forma, como processos sociais que estão conectados, pois as identidades étnico-raciais são estilizadas, executadas e construídas pela língua e pela interação.

Dessa forma, para Alim (2016b), é necessário tornar a língua racial e tornar a raça linguística, ou seja, não somente ver a política racial através dos olhos da linguagem, mas também teorizar a raça a partir das teorias linguísticas, especialmente aquelas que rejeitam visões fundacionalistas de língua e que questionam noções como as de pureza e fixidez. Assim, se torna importante, para esse trabalho, “o compromisso de teorizar e falar contra os discursos públicos (que acho que é onde muitas vezes paramos), bem como encontrar maneiras de falar ao público (o que acho necessário para o avanço do trabalho transracial)” (ALIM, 2016b, p. 36)<sup>26</sup>.

Outro conceito importante para este trabalho é o de *racismo religioso*. Segundo Flor do Nascimento (2017), a categoria de intolerância religiosa não é suficiente na compreensão da violência presente nos terreiros e às pessoas que se vinculam aos povos e comunidades tradicionais de matrizes africanas. Como lembra Nogueira (2020), a palavra “tolerância” vem de *tolerare* do latim, que significa “suportar” ou “aceitar”, ou seja, agir com condescendência e aceitação com relação ao que não se quer ou ao que não se pode impedir. O pesquisador questiona, dessa forma, o uso do termo *tolerância religiosa*, porque apesar de ser aparentemente bem-intencionado, esconde um lado perverso: tolerar é aceitar parcialmente; é

<sup>25</sup> Spears (2020) acrescenta que, embora as identidades não sejam fixas ou predeterminadas, são informadas e negociadas dentro do contexto das ideologias hegemônicas da sociedade.

<sup>26</sup> “a commitment to theorizing and speaking against public discourses (which I think is where we too often stop), as well as finding ways to speak to the public (which I think is necessary to the advancement of transracial work).”

aceitar porque é obrigatório, mas não porque se quer. Assim, tolerar não significa necessariamente conhecer, compreender ou mesmo respeitar. Como defendem Barbosa Neto e Goldman (2022, p. 13-14), a intolerância e a tolerância não são conceitos opostos, mas um é a outra face do outro:

De fato, tem se tornado cada vez mais comum entre religiosos afro-brasileiros considerar excessivamente tímidos os apelos por “tolerância religiosa” e afirmar o caráter fundamentalmente racista do que se costuma ocultar por trás do eufemismo da intolerância. Claro que sabemos que a intolerância significa uma recusa da diferença, transformando-a em um bloco unitário, tornando impensável a possibilidade de pensar a relação como uma relação entre diferenças heterogêneas e não entre identidades homogêneas — em suma, bloqueando a compreensão de que os outros também têm os seus outros. Mas precisamos também saber que seu aparente oposto, a tolerância, é na verdade, por mais que possa passar por bondoso, um sentimento ou atitude vergonhosa que consiste basicamente em aceitar os “equivocos” dos outros na medida em que supomos que vivem em um estado de “crença” ou de “ingenuidade” que nós teríamos abandonado ou perdido há muito tempo. A tolerância é, portanto, apenas a outra face da arrogância universalista que também nos caracteriza, e consiste, basicamente, em aceitar tudo desde que se pareça com o que nós mesmos fazemos — “nós” que não designa nenhum conjunto substantivo, mas um certo estado de espírito que pode acometer a todo mundo quando nos tornamos emissores ou destinatários do que Stengers denomina a “mensagem moderna”. A tolerância é esse sentimento ou atitude que, muito rapidamente, se converte em seu oposto ao se defrontar com aquilo que pode considerar “excessivo”, com aquilo frente ao que se exclama “aí já é demais!”, atitude que pode envolver até mesmo uma certa “nostalgia” pelo que teríamos perdido e a que de vez em quando temos vontade de retornar.

Além disso, ressalta Nogueira (2020), tolerar a diferença atribui a “quem tolera” um poder sobre “o que se tolera”, pois pressupõe-se que o tolerador precisa consentir a existência do tolerado. Conforme discute Nogueira (2020, p. 58):

É preciso aceitar que esse tipo de discurso, no fundo, nega o direito à existência autônoma do que é diferente dos padrões construídos socialmente. Há uma linha entre o mais e o menos aceitável. A realidade da tolerância funciona como um expediente do desejo de quem se considera ao lado do mais aceitável para estigmatizar o diferente e manter este às margens da cultura hegemônica, que, outra vez, traça a tênue linha divisória entre o normal e o anormal.

Assim, o tolerador é visto como aquele que, por “dar a permissão”, é alguém benevolente, por fazer este “favor” de “suportar” o tolerado. Da mesma forma, Stela Caputo (2012 apud BARBOSA NETO; GOLDMAN, 2021, p. 12, grifo da autora) reconhece: “O conceito de tolerância é um daqueles que chamo de *conceito dupla face*, ou do tipo *xipófago*, ou seja, nunca consegui dizê-lo sem ser grudado no conceito de poder”.

Na região da Grande Florianópolis, Vanda **Pinedo**, militante do MNU de Santa Catarina e integrante do Fórum das Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e Região, sempre reforça essa ideia, afirmando: “Nós merecemos respeito. Nós não queremos ser tolerados, nós queremos ser respeitados” (NUER UFSC, 2020, *online*). Acreditamos que essa

visão expressa pelo termo *tolerância* tem relação com a discussão feita por Ryuko Kubota (2004) sobre o multiculturalismo cultural, que celebra uma diferença de forma acrítica, sem de fato compreender essa mesma diferença. Nesse sentido, o discurso da tolerância não difere daquele que promove o “mito da democracia racial” ou da “cordialidade brasileira” (NOGUEIRA, 2020).

No seminário de abertura da Plenária Nacional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana, realizado em julho de 2013 em Brasília, **Makota Valdina** apresenta a seguinte definição de intolerância religiosa:

Intolerância Religiosa – expressão que não dá conta do grau de violência que incide sobre os territórios e tradições de matriz africana. Esta violência constitui a face mais perversa do racismo, por ser a negação de qualquer valorização positiva às tradições africanas, daí serem demonizadas e/ou reduzidas em sua dimensão real. Tolerância não é o que queremos, exigimos sim respeito, dignidade e liberdade para SER e EXISTIR; (SEPPPIR, 2011 apud GUIMARÃES, 2014, p. 66)

Para Nogueira (2020), o componente nuclear das violências exercidas sobre as comunidades de terreiro no Brasil é o racismo. Sendo assim, a noção de “intolerância religiosa” é insuficiente ao se tratar desse contexto, pois a discriminação não se restringe a um caráter religioso, ou seja, não é apenas uma prática do sagrado que é considerada herética ou equivocada por outro grupo, mas sim uma perseguição que se baseia na origem étnica dos praticantes e de suas crenças. Nesse sentido, tudo aquilo que está ligado às comunidades de terreiro – seus saberes, valores, cosmologias, modos de viver – sofre agressão, de modo que poderíamos falar em um racismo cultural (NOGUEIRA, 2020). Esse racismo religioso e cultural ocorre porque se condena a sua origem negra/preta, afetando não somente seus participantes, mas suas práticas:

O racismo religioso condena a origem, a existência, a relação entre uma crença e uma origem preta. O racismo não incide somente sobre pretos e pretas praticantes dessas religiões, mas sobre as origens da religião, sobre as práticas, sobre as crenças e sobre os rituais. Trata-se de uma alteridade condenada à não existência. Uma vez fora dos padrões hegemônicos, um conjunto de práticas culturais, valores civilizatórios e crenças não pode existir; ou pode, desde que a ideia de oposição semântica a uma cultura eleita como padrão, regular e normal seja reiteradamente fortalecida. (NOGUEIRA, 2020, p. 89)

Com isso, a própria humanidade dos adeptos dessas religiões é negada. Por isso, é necessário falar em racismo religioso, que “consiste em projetar a dinâmica do racismo às expressões africanas e indígenas presentes nessas ‘religiões’.” (FLOR DO NASCIMENTO, 2017, p. 54-55). Como afirma Flor do Nascimento (2017, p. 53), as ações violentas contra as religiões de matrizes africanas se dão devido a duas dimensões interligadas:

a) a exotização e demonização, por serem crenças não-cristãs ou não ligadas à cultura que a Europa – e suas projeções no “mundo desenvolvido” – adotou para si (e isso incluiria, inclusive, uma convivência menos atritante com religiões judaicas ou islâmicas, por exemplo); b) o racismo, por serem estas “religiões” constituídas por pessoas negras e formadas por elementos africanos e indígenas.

Assim, o que incomoda nas religiões de matriz africana é a presença de elementos africanos em sua constituição, de modo que, no país racista em que vivemos, aquilo que é marcado racialmente passa a ser perseguido, inclusive pelo Estado (FLOR DO NASCIMENTO, 2017). Para Nogueira (2020), o racismo epistêmico permeia as perseguições às comunidades tradicionais de terreiro, determinando quais conhecimentos são ou não considerados válidos na sociedade. Em suas palavras:

As ações que dão corpo à intolerância religiosa no Brasil empreendem uma luta contra os saberes de uma ancestralidade negra que vive nos ritos, na fala, nos mitos, na corporalidade e nas artes de sua descendência. São tentativas organizadas e sistematizadas de extinguir uma estrutura mítico-africana milenar que fala sobre modos de ser, de resistir e de lutar. Quilombo epistemológico que se mantém vivo nas comunidades de terreiro, apesar dos esforços centenários de obliteração pela cristandade. (NOGUEIRA, 2020, p. 55)

Nesse sentido, há um processo de epistemicídio dos saberes dessas comunidades diaspóricas, que impõe uma norma hegemônica eurocêntrica e cristã. Para Nogueira (2020), os espaços enunciativos do sagrado negro funcionam como uma força de resistência e de recomposição de seres e saberes que sofreram e sofrem uma violência colonial, operando como “ações decoloniais, resilientes e transgressivas (RUFINO, 2017), assentes e perspectivadas por valores éticos outros (ancestralidade), estranhos às lógicas do pensamento cristão ocidental” (NOGUEIRA, 2020, p. 56). Essas ações se realizam, assim, a partir de uma outra lógica – exuística – e que surge nas encruzilhadas:

É na encruzilhada, como um lugar que dá origem a vários caminhos, e de uma lógica exuística, ou aceitação de tudo que há de mais humano na própria controvérsia do orixá Exu, que terreiros/práticas de terreiro/rito/mito e a própria ancestralidade como horizonte ético, potência inventiva, assumem a reconstrução dos seres, a partir dos cacos gerados pelo colonialismo. (NOGUEIRA, 2020, p. 56)

Gabriela Veronelli (2016) explica, a partir de um enfoque histórico decolonial, que há uma diferença – mas também complementaridade – entre as noções de raça, que seria uma categoria de classificação das populações mundiais, e racialização, que seria um processo de desumanização de larga duração. Dessa forma, a raça seria uma construção mental que produz uma desigualdade entre populações a partir de uma atribuição de valor positivo a certas pessoas e valor negativo a outras. Assim, a raça seria uma ficção, que passa pela história, mas não tem um plano de fundo histórico. Já a racialização seria o processo que transforma essa

ficção em realidade, a partir de uma configuração estrutural da classificação racial. Assim, “enquanto raça se refere a uma classificação social que diz ‘este ser não é humano’ ou ‘este ser é menos que humano’; racialização é o processo que desumaniza, reduz as pessoas e as sociedades, colocando-as em situações e relacionamentos que os privam de sua humanidade” (VERONELLI, 2016, p. 41).

Gabriel Nascimento (2019) usa os pronomes demonstrativos “esta” e “essa” para falar sobre a questão da criação do conceito de raça: “‘Esta’ raça que me deram não é verdadeiramente minha. Ela nunca foi decisão minha, nunca foi construída por mim e eu nunca a quis enquanto ela somente significou opressão. No entanto, ela é sempre tratada pela branquitude como ‘essa sua raça, de sua responsabilidade’” (NASCIMENTO, G., 2019, p. 33). Assim, o branco, ao mesmo tempo que racializa o negro, se desresponsabiliza pelo racismo e se coloca como universal. Para o pesquisador, um dos maiores objetivos na luta antirracista, hoje, é desnudar a branquitude, dar a ver essa racialização que foi realizada do negro pelo branco e a não autorracialização do branco.

Esse processo de racialização foi operado por meio da língua. Como aponta Mbembe (2018), o próprio substantivo “negro” passa a ser utilizado nos últimos três séculos, com o tráfico da população escravizada, o que mostra como esse conceito não é natural. Dessa forma, os povos africanos não se autodenominavam “negros”, mas essa categoria foi imposta a partir da colonização. O ato de nomear tem sido, portanto, utilizado para criar definições e classificações no mundo todo.

Em relação à palavra “negro” e os significados negativos que são associados ao termo, Fanon (2008) comenta:

*Na Europa, o Mal é representado pelo negro. É preciso avançar lentamente, nós o sabemos, mas é difícil. O carrasco é o homem negro, Satã é negro, fala-se de trevas, quando se é sujo, se é negro – tanto faz que isso se refira à sujeira física ou à sujeira moral. Ficaríamos surpresos se nos déssemos ao trabalho de reunir um grande número de expressões que fazem do negro o pecado. Na Europa, o preto, seja concreta, seja simbolicamente, representa o lado ruim da personalidade. Enquanto não compreendermos esta proposição, estaremos condenados a falar em vão do “problema negro”. O negro, o obscuro, a sombra, as trevas, a noite, os labirintos da terra, as profundezas abissais, enegrecer a reputação de alguém; e, do outro lado: o olhar claro da inocência, a pomba branca da paz, a luz fêérica, paradisíaca. Uma magnífica criança negra, algo absolutamente insólito. Não vou voltar às histórias dos anjos negros. Na Europa, isto é, em todos os países civilizados e civilizadores, o negro simboliza o pecado. O arquétipo dos valores inferiores é representado pelo negro. (FANON, 2008, p. 160, grifo do autor)*

Da mesma forma, no Brasil, diversas são as expressões negativas relacionadas aos adjetivos “negro” e “preto”: “a coisa tá preta”, “denegrir”, “humor negro”, “lista negra”,

“mercado negro”, entre outras. A partir do uso dessas expressões, acaba-se por reproduzir o racismo na língua, que reforçam estereótipos e hierarquias sociais.

Da mesma forma, os praticantes de religiões de matrizes africanas sofrem com o racismo religioso (FLOR DO NASCIMENTO, 2017), devido à sua história marcada pela influência das práticas religiosas africanas e negras. Esse racismo também se manifesta através da língua, por meio de expressões como “chuta que é macumba” e dos diversos ataques verbais que inferiorizam e mesmo demonizam suas práticas.

Essas classificações e nomeações sobre a população negra e seus efeitos são denunciados por Lélia Gonzalez:

É por aí que a gente entende porque dizem certas coisas, pensando que estão xingando a gente. Tem uma música antiga chamada “Nêga do cabelo duro” que mostra direitinho porque eles querem que o cabelo da gente fique bom, liso e mole, né? É por isso que dizem que a gente tem beiços em vez de lábios, fornalha em vez de nariz e cabelo ruim (porque é duro). E quando querem elogiar a gente dizem que a gente tem feições finas (e fino se opõe a grosso, né?). (GONZALEZ, 1984, p. 234)

Como observou Gonzalez (1984), os corpos dos sujeitos também sofrem nomeações que hierarquizam aqueles que tem “beiços” ou “lábios”, “fornalha” ou “nariz”, “cabelo ruim e duro” ou “cabelo bom e mole”. Mesmo os corpos dos sujeitos negros são hierarquizados, entre os que tem feições finas (e, nesse caso, mais próxima de um fenótipo branco) e os que não. Assim, o ato de nomear e caracterizar os sujeitos, suas línguas e suas culturas produz efeitos violentos e hierarquizantes.

Gonzalez (1984) questiona essas expressões que vinculam a pele negra a um aspecto negativo:

Por que será que dizem que preto quando não caga na entrada, caga na saída? Por que será que um dos instrumentos de tortura utilizados pela polícia da Baixada é chamado de “mulata assanhada” (cabo de vassoura que introduzem no ânus dos presos?). Por que será que tudo aquilo que o incomoda é chamado de coisa de preto? Por que será que ao ler o Aurélio, no verbete negro, a gente encontra uma polissemia marcada pelo pejorativo e pelo negativo? (GONZALEZ, 1984, p. 237-238)

As expressões que são usadas no cotidiano são, dessa forma, marcas de uma violência histórica e que são reveladas em nossa linguagem. Rejeitar essas expressões significa marcar uma posição que se opõe a essa violência e se torna um modo de ativismo linguístico.

Outra discussão relacionada à língua e à discriminação por ela operada, se refere aos conceitos derivados de uma tradição europeia e que muitas vezes não dão conta das práticas dos sujeitos da diáspora. Exemplificamos a partir de Fanon (2008), que nos lembra que muitos dos conceitos utilizados com a população negra são conceitos brancos que são impostos:

O branco como senhor diz ao preto:

“A partir de agora você é livre.”

Mas o preto ignora o preço da liberdade, pois ele não lutou por ela. De tempos em tempos ele luta pela Liberdade e pela Justiça, mas se trata sempre de liberdade branca e de justiça branca, de valores secretados pelos senhores. (FANON, 2008, p. 183)

Da mesma forma, conforme já discutido, os próprios conceitos de língua e de religião são de origem europeia, o que acaba por ir de encontro com aquilo que os sujeitos diaspóricos consideram como língua e religião. Silva (2017), por exemplo, questiona a própria classificação das práticas religiosas de matriz africana como “religiões africanas”, considerando que este é um termo que remete à tradição europeia, tanto em relação à homogeneização das diversas experiências étnicas, quanto das suas cosmologias:

Trazidas, compulsoriamente, às Américas, as religiões de grupos locais na África romperam suas fronteiras étnicas e se universalizaram para além das redes locais familiares, dando origem às estruturas religiosas complexas e hoje vistas como um dos principais fenômenos da diáspora negra. Mas seria possível falarmos, retroativamente, em termos de “religiões africanas”, se os grupos étnicos que as teriam formado sequer se viam pertencentes aos coletivos nos quais eles e seus descendentes foram enquadrados? E, mais ainda, o que dizer da classificação de suas práticas cosmológicas vistas por meio de termos como “religião”, “seita”, “culto” etc. que traduziram e reduziram suas experiências de participação integrativa entre as coisas e pessoas deste e de outros mundos? Ao que parece, essas cosmologias só se tornaram “africanas” por ampliação, ao saírem de seus agrupamentos específicos, e quando vistas desde a América; e “religiões” por redução de seu campo de ação a uma área específica da experiência social e existencial na modernidade. (SILVA, 2017, p. 124)

Quando utilizamos, portanto, termos como “africano”, “religião”, “culto”, estamos reduzindo essas práticas às próprias epistemologias do Norte. Será possível, portanto, chamá-las de religiões afro-brasileiras? Se não, como nomeá-las? Quem decide quais denominações são mais adequadas? São perguntas que tentaremos responder ao longo desta tese.

Por outro lado, a autodenominação tem sido utilizada como forma de subversão. Conforme afirma Gabriel Nascimento (2019), quando um negro utiliza a denominação “negro”, ele não está se submetendo à estrutura racista, mas sim a utilizando como estratégia de sobrevivência e resistência, a partir da ressignificação. Praticantes de religiões de matrizes africanas, da mesma forma, ressignificam denominações como “macumbeiro” – que muitas vezes são utilizadas como forma de insulto –, a partir da posituação da palavra. Assim, a língua se torna também um espaço de compreensão de uma realidade racializada e, assim, também um espaço de luta. Segundo Volóchinov (2018), o signo é sempre plurivalente e polissêmico e, justamente por refletir e refratar a realidade, é também uma arena da luta de classes. O signo é, assim, dependente das interlocuções dos sujeitos socialmente situados, pois

é ideológico, e nele confrontam-se índices de valor contraditórios, o que justamente o torna vivo e móvel. Como afirma Silva (2017),

[...] ao se tornarem abertas ao mundo, essas cosmologias transformaram-se, e a articulação entre grupo étnico e “pertença” perdeu sua força no passado exatamente para dar força à ampliação de suas comunidades multiétnicas de pertença. Entretanto, expulsas pela porta dos fundos, as “bases étnicas” dessas religiosidades voltam pela porta da frente, articuladas em discursos e práticas nos quais “cor” e “religião” assumem um peso importante, sobretudo perante os processos reivindicatórios do Brasil contemporâneo. (SILVA, 2017, p. 124)

Assim, a questão étnica, antes importante no contexto africano, perdeu sua força ao longo dos séculos no contexto brasileiro, devido ao próprio apagamento dessa história de violência, mas foi rearticulada em torno de outras categorias, como as de “cor/raça”.

Após essa discussão sobre nomeações e formas de resignificação, traremos, na seção a seguir, uma discussão sobre a relação entre grupo e grupalidade e cultura e cultural, a partir de uma crítica ao multiculturalismo liberal e a uma defesa de uma visão crítica. Esses conceitos serão importantes para entendermos como os significados são construídos e como as nomeações são estabelecidas.

#### 1.4 O MULTICULTURALISMO LIBERAL E O CRÍTICO: AS VISÕES DE GRUPO/GRUPALIDADE, CULTURA/CULTURAL

Ryuko Kubota (2004) faz uma crítica ao multiculturalismo liberal, em que seus defensores se colocam como indivíduos de mente aberta, sem atitudes preconceituosas e que aceitam as diferenças, sejam elas raciais, étnicas ou linguísticas. Esse multiculturalismo liberal é manifestado pela aceitação de crenças, costumes e artefatos estrangeiros e por eventos que promovem a diversidade cultural. Assim, dão suporte a ideia de que todas as pessoas são iguais e devem ter oportunidades iguais na sociedade, independente das suas experiências pessoais. Esse igualitarismo, desse modo, leva a uma ideia de que o sucesso é meritocrático e depende, portanto, do esforço individual.

A crítica de Kubota (2004) se refere a como essa lógica do multiculturalismo liberal apaga as diferenças, entre elas as raciais, a partir de um discurso que esconde a história da colonialidade. Assim, a pesquisadora afirma que “Os multiculturalistas liberais com frequência expressam essa preocupação ao enfatizar que nós deveríamos estar trabalhando em direção a uma sociedade em que existe apenas uma raça chamada raça humana” (KUBOTA, 2004, p. 32).

O problema dessa lógica está na negação da raça no momento em que ela é subvertida e utilizada como luta e resistência. É aquilo que Rajagopalan (2013) chama de uso interesseiro do científico para promoção de teses políticas nocivas. Assim, o que se apaga não é a raça em si, mas uma história de violência, de dor e de imposição, fazendo de conta que ela não existiu. É esse tipo de raciocínio liberal que permite equívocos interpretativos como o de “racismo reverso”, que não consideram a história da estrutura racial que negou e continua negando sistematicamente o poder à população negra.

Kubota (2004) não nega a importância da universalidade e das práticas não discriminatórias na luta antirracista. No entanto, reforça a insuficiência dessa noção, afirmando que o institucionalismo cego às diferenças, em vez de reconhecer o poder e o privilégio da branquitude, acredita em uma igualdade de oportunidades e culpabiliza os não brancos por qualquer “falha em alcançar” esse poder, sendo, portanto, cega às desigualdades sociais, econômicas e ao racismo institucional. Assim, “A cegueira de cor elimina convenientemente a possibilidade de o racismo afetar as experiências das pessoas de cor” (KUBOTA, 2004, p. 33).

Kubota (2004) chama atenção ao paradoxo presente nessa visão do multiculturalismo liberal, que ao mesmo tempo que tem como foco um universalismo, tende a enfatizar as diferenças culturais e as características culturais singulares, o que ela chama, a partir de Joe Kincheloe e Shirley Steinberg (1997), de multiculturalismo pluralista. Nessa perspectiva pluralista, a diferença cultural é celebrada como um fim em si mesma, de forma que o que é celebrado são somente aspectos superficiais de uma cultura – artefatos, festivais, costumes – que são tratados de forma descontextualizada e trivial, desconsiderando a vivência das pessoas e as suas lutas políticas. Assim, a cultura do outro acaba por ser exotizada e reduzida a um objeto a ser apreciado, além de ser essencializada e homogeneizada.

Além disso, essa visão do multiculturalismo liberal ignora as questões relacionadas ao poder e ao privilégio, colocando todos na mesma “balança” e criando uma ilusão de igualdade, sem perceber que as pessoas ocupam diferentes espaços na sociedade, mantendo assim as relações de poder existentes. Conforme mostra Kubota (2004), uma das estratégias utilizadas nessa perspectiva é a insistência em um discurso de ubiquidade do preconceito e da discriminação. Assim, se insiste em dizer que toda sociedade é preconceituosa e discriminante, sendo um fenômeno universal e não restrito à sociedade europeia branca. Assim, a discriminação é vista como natural e não possível de ser resolvida. No contexto brasileiro, esse argumento é utilizado para afirmar que a escravidão na África aconteceu antes

da chegada dos europeus, justificando assim a barbaridade do tráfico negreiro, culpabilizando os africanos por isso e, ainda, tornando natural um processo histórico violento.

Da mesma forma, Rita Dhamoon (2004) afirma que o multiculturalismo liberal tem tido uma concepção de “cultura” como objeto. Nessa perspectiva, a cultura é vista a partir de um olhar essencialista, como se fosse constituída de grupos fixos, limitados, estáveis e coerentes. Ao enfatizar as fronteiras e distinções entre as culturas, o multiculturalismo liberal acaba as reificando como entidades separadas. Desse modo, “As culturas tornam-se identificáveis não por meio de uma análise cuidadosa e situada de práticas, histórias e relações, mas por meio de suposições homogeneizantes sobre a natureza de uma cultura” (DHAMOON, 2004, p. 4, tradução minha)<sup>27</sup>. Para ela, embora essa visão reducionista permita um modo rápido de se referir e designar aquilo que muitos sentem, pensam e fazem ao compartilhar alguns aspectos identitários e seja conveniente na comunicação por ser uma forma simples de falar sobre agrupamentos, isso não é suficiente para aceitar essas compreensões problemáticas de cultura.

Dhamoon (2004) afirma que é preciso trocar a noção de “cultura” (substantivo) pela de “cultural” (adjetivo). Essa mudança desloca a noção da cultura como objeto para a cultura enquanto processo. Para isso, a pesquisadora recorre à semiótica que, de acordo com ela, enfatiza os processos culturais de significação ou de construção de sentidos ao invés da cultura em si. A partir dos conceitos de signo e símbolo, ela afirma que os sistemas de significação possuem diversas camadas, baseadas nas experiências e nas práticas dos sujeitos, de modo que os símbolos são parte de processos sociais. Assim, “Uma vez que o significado e a força de um símbolo variam e são mutáveis, é possível criar significados de justiça alterando os significados simbólicos” (DHAMOON, 2004, p. 8, tradução minha)<sup>28</sup>.

Para isso, é preciso, a partir do que a pesquisadora chama de semiótica crítica, “desconstruir a significação no contexto das relações de poder para que múltiplos significados de contestação surjam” (DHAMOON, 2004, p. 9, tradução minha)<sup>29</sup>. Com essa abordagem, é possível analisar a construção do significado e perceber como ele é frágil, ambíguo e passível de contestação.

Em relação ao deslocamento de “cultura” para “cultural”, Dhamoon (2004) argumenta que o primeiro termo foi contaminado pelo essencialismo, enquanto que o segundo se refere

<sup>27</sup> “Cultures become identifiable not through a careful and situated analysis of practices, histories, and relations but through homogenizing assumptions about the nature of a culture”.

<sup>28</sup> “Since the meaning and force of a symbol varies and is changeable, it is possible to create meanings of justice by shifting symbolic meanings”.

<sup>29</sup> “[...] to also deconstruct signification in the context of relations of power so that multiple contested meanings emerge”.

ao conhecimento e ao comportamento transmitidos socialmente, de forma não homogênea. Assim, enquanto que a análise partindo do conceito de cultura exige “uma coerência interna dentro de um grupo” (DHAMOON, 2004, p. 10, tradução minha)<sup>30</sup>, quando partimos do “cultural” não há essa exigência.

Ao centrar-se nas culturas, o papel da história, dos agentes sociais e da representação na construção de práticas, crenças e valores culturais (ou seja, signos) torna-se obscuro. Ao focar na construção de significado cultural como um processo de significações, em vez de examinar o que ou quem está incluído na cultura, torna-se possível abandonar a essencialização da cultura e fornecer justificativas circulares de por que a cultura é valiosa. Embora o termo cultura possa ser usado para definir um sistema integrado de signos, o cultural atende aos processos, à atividade dinâmica e à emergência de signos em contextos de poder. (DHAMOON, 2004, p. 10, tradução minha)<sup>31</sup>

A partir dessa perspectiva, os signos ou significados não são naturais, mas são construídos socialmente. Isso não significa “esvaziar os significados, mas sim situá-los em contextos de poder” (DHAMOON, 2004, p. 10, tradução minha)<sup>32</sup>. Os significados, assim, podem ser contestados, contraditórios ou conflitantes, além de estarem em constante transformação. Tanto aqueles que são afetados pelos significados como os que estão de fora podem desafiar, alterar, reverter, reconstruir, desconstruir e rearticular esses significados. O que a semiótica crítica busca mostrar é que as asserções que parecem naturais, universais ou inquestionáveis são geradas por sistemas de significação. O objetivo está, dessa forma, em perceber a emergência desses significados e como alguns ganham legitimidade sobre outros, por que e por quem (DHAMOON, 2004).

Assim como Dhamoon (2004) acredita que os significados são construídos socialmente, Sansone (2007, p. 12) defende que “a identidade étnica é um constructo social de caráter contingente e que difere de um contexto para outro”; sendo assim, “As fronteiras e os marcadores étnicos não são imutáveis no tempo e no espaço e, em algumas circunstâncias, a despeito de muitas provas de discriminação racial, as pessoas preferem mobilizar outras identidades sociais que lhes parecem mais compensadoras”. O pesquisador defende, portanto, que a identidade étnica deve ser vista como um processo, afetado pela história, pelas

---

<sup>30</sup> “[...] internal coherence within a group [...]”.

<sup>31</sup> “In centering on cultures, the role of history, social agents, and representation in the construction of cultural practices, beliefs and values (i.e. signs) becomes obscured. By focusing on cultural meaning-making as a process of significations, rather than examining what or who is included in culture, it becomes possible to shift away from essentializing culture and providing circular justifications as to why culture is valuable. Although the term culture can be used to define an integrated system of signs, the cultural attends to the processes, dynamic activity and emergence of signs in contexts of power”.

<sup>32</sup> “[...] not to empty meanings but rather to situate them in contexts of power”.

circunstâncias contemporâneas e pela dinâmica local e/ou global, podendo, inclusive, ser utilizada como um recurso.

Como afirma Sansone (2007, p. 23), a cultura negra não é fixa ou completamente abrangente, de modo que “nem todas as pessoas que podem ser definidas como negras num contexto específico participam da cultura negra o tempo todo”. Por isso, uma definição de cultura negra que aponta para uma “essência supostamente universal das coisas negras” (SANSONE, 2007, p. 23) não consegue abarcar todos os grupos pertencentes à população negra. Além disso, o pesquisador ressalta que a maior parte das definições utilizadas por estudiosos, órgãos do governo ou grupos políticos não correspondem, ou correspondem pouco, às definições usadas pelas pessoas no cotidiano; e o que é considerado “negro” para uma pessoa que não faz parte desse grupo pode não ter relação com o seu significado dentro dele. Sobre os sistemas de classificação racial, Sansone (2007, p. 60) afirma:

Esse sistema de classificação reflete o conflito e a negociação em torno da cor e, em linhas mais gerais, as várias maneiras pelas quais a ideologia racial é vivenciada nos diferentes grupos e instituições sociais. Ele tanto reflete a situação econômica quanto o desenvolvimento da identidade negra, os discursos oficiais sobre relações raciais produzidos pelo Estado, pela Igreja Católica e pelos políticos e, o que é mais importante, os discursos do lazer, do turismo, da mídia e das ciências sociais.

Na mesma perspectiva que Dhamoon (2004) trata da questão da cultura e do cultural, Rogers Brubaker (2002) critica, nas ciências sociais, em especial nos estudos sobre etnicidade, raça e nacionalidade, o uso indiscriminado do termo “grupo”, sem haver previamente uma escrutinização do termo, como se ele pudesse ser tomado como certo. Ele chama de “grupismo” (*groupism*) essa “tendência de tomar grupos discretos, nitidamente diferenciados, internamente homogêneos e externamente delimitados como constituintes básicos da vida social, protagonistas principais dos conflitos sociais e unidades fundamentais de análise social” (BRUBAKER, 2002, p. 164, tradução minha)<sup>33</sup>. Da mesma forma, na linguística, o grupismo opera por meio da língua, agrupando línguas e os sujeitos que as falam, por meio da noção de “grupos linguísticos”. No caso da etnicidade, da nacionalidade e da raça, seria essa tendência de tratar os grupos étnicos, as nações e as raças como entidades substanciais, capazes de ter interesses e agência, além de internamente homogêneos, externamente bem delimitados e como um conjunto de indivíduos com propósitos comuns. Assim, o mundo social e o cultural são representados como “um mosaico multicrômico de

---

<sup>33</sup> “[...] tendency to take discrete, sharply differentiated, internally homogeneous and externally bounded groups as basic constituents of social life, chief protagonists of social conflicts, and fundamental units of social analysis”.

blocos étnicos, raciais e culturais monocromáticos” (BRUBAKER, 2002, p. 164, tradução minha).

Da mesma forma, Fishman (1978) afirma que a diversidade precisa ser vista não somente em relação à humanidade como um todo, mas também dentro dos chamados grupos sociais:

[...] a ‘unidade da humanidade’ deve ser construída com base no reconhecimento e aceitação da diversidade da humanidade, e não apenas na diversidade de um grupo social do outro; sobre a diversidade que existe internamente, em cada grupo dentro de si. É essa diversidade de ambos os tipos que cria e recria o multilinguismo social e que a torna parte integrante não apenas da sociedade, mas da humanidade em si. (FISHMAN, 1978, p. IX, tradução minha)<sup>34</sup>

Trata-se de rejeitar a ideia de que existe algo como um grupo homogêneo. Brubaker (2002) questiona o uso de “grupo social” como uma unidade de análise, afirmando que este conceito deve fazer parte dos nossos dados empíricos – aquilo que queremos explicar – e não das nossas ferramentas analíticas – aquilo com o qual queremos explicar as coisas. Ele explica que algumas categorias sociais do senso comum acabam por essencializar e naturalizar. Para não cair nessa armadilha, é necessário quebrar essa ideia de que conflitos – étnicos, raciais, nacionais – envolvem conflitos entre grupos. Assim, um conflito racialmente estruturado não seria um conflito entre grupos raciais, mas entre raças; um conflito etnicamente estruturado, seria um conflito entre etnias; um conflito nacionalmente estruturado, entre nações.

Desse modo, devemos considerar as categorias e os entendimentos utilizados pelos participantes de forma séria. Reificar os grupos é um processo social importante na prática política. Como lembra o pesquisador, a partir de Pierre Bourdieu, é invocando os grupos que os participantes os evocam, convocam e os trazem à existência; é o caráter performativo da linguagem. É através da reificação dos grupos, que os participantes produzem esses mesmos grupos que descrevem. Assim, “Reificar grupos é precisamente o que os líderes etnopolíticos estão empenhados em fazer. Quando eles são bem-sucedidos, a ficção política dos grupos unificados pode ser momentânea, mas fortemente realizada na prática” (BRUBAKER, 2002, p. 167, tradução minha)<sup>35</sup>.

No entanto, não podemos adotar essas categorias de forma acrítica. Como analistas, devemos explicar as formas e as condições em que essa prática da reificação – “esta poderosa

<sup>34</sup> “[...] the ‘unity of mankind’ must be built upon a recognition and acceptance of mankind’s diversity, and not merely upon the diversity of one social group from the other; upon the diversity that exists internally, in each group within itself. It is this diversity of both kinds that creates and recreates societal multilingualism and that makes it part and parcel not only of society but of humanity per se”.

<sup>35</sup> “Reifying groups is precisely what ethnopollitical entrepreneurs are in the business of doing. When they are successful, the political fiction of the unified groups can be momentarily yet powerfully realized in practice.”

crystalização do sentimento de grupo” (BRUBAKER, 2002, p. 167, tradução minha)<sup>36</sup> – funciona, e não reforçar essa ideia ou tomá-la como certa e inquestionável.

Nesse sentido, não existiria o grupo, a priori, das “religiões afro-brasileiras” ou das “comunidades tradicionais de matriz africana”; essas categorias são criadas a partir do seu uso no espaço público. Quando um praticante de candomblé diz que sua religião é “de matriz africana”, ele recria, reforça, evoca essa religião de matriz africana. Quando, em uma lei, aparece o termo “religião de matriz africana”, esta é legitimada e sua existência é garantida.

Brubaker (2002) sugere, ainda, que repensemos os conceitos de etnicidade, raça e nação, de modo que sejam conceitualizados

[...] não como substâncias ou coisas ou entidades ou organismos ou indivíduos coletivos – como a imagem de ‘grupos’ distintos, concretos, tangíveis, limitados e duradouros nos encoraja a fazer – mas sim em termos relacionais, processuais, dinâmicos, agitados e desagregados. Isso significa pensar em etnia, raça e nação não em termos de grupos ou entidades substanciais, mas em termos de *categorias práticas, idiomas culturais, esquemas cognitivos, estruturas discursivas, rotinas organizacionais, formas institucionais, projetos políticos e eventos contingentes*. Significa pensar a *eticização, racialização e nacionalização* como *processos* políticos, sociais, culturais e psicológicos. E isso significa tomar como uma categoria analítica básica não o ‘grupo’ como uma entidade, mas a *grupalidade* como uma variável conceitual contextualmente flutuante. (BRUBAKER, 2002, p. 167, grifos do autor, tradução minha)<sup>37</sup>.

Dessa forma, Brubaker (2002) acredita que, ao invés de pensar o “grupo social” como unidade de análise, seria mais efetivo analisar a “grupalidade” (*groupness*), focando no processo dinâmico que leva pessoas a se reunirem em grupos ou eventos sociais, formando categorizações. Nessa perspectiva da grupalidade, o foco está não na homogeneização ou coesão, mas na variabilidade e na mutabilidade desses laços sociais. Da mesma forma, etnia, raça e nacionalidade são encaradas como realidades, eventos ou acontecimentos, mas não como substâncias. Assim, negar a existência de raças (substância) não significa negar a realidade social das raças (processo), ou do racismo.

Com relação ao conceito de etnia na África, Amselle (2017, p. 43) observa que não existia essa noção durante o período pré-colonial, de modo que as etnias surgem a partir “da ação do colonizador que, em sua vontade de territorializar o continente africano, recortou

<sup>36</sup> “[...] this powerful crystallization of group feeling [...]”

<sup>37</sup> “[...] not as substances or things or entities or organisms or collective individuals – as the imagery of discrete, concrete, tangible, bounded and enduring ‘groups’ encourages us to do – but rather in relational, processual, dynamic, eventful and disaggregated terms. This means thinking of ethnicity, race and nation not in terms of substantial groups or entities but in terms of *practical categories, cultural idioms, cognitive schemas, discursive frames, organizational routines, institutional forms, political projects and contingent events*. It means thinking of *ethnicization, racialization and nationalization* as political, social, cultural and psychological *processes*. And it means taking as a basic analytical category not the ‘group’ as an entity but *groupness* as a contextually fluctuating conceptual variable.”

entidades étnicas que acabaram sendo reapropriadas pelas populações”. Sendo assim, a etnia seria um falso arcaísmo. Na visão do pesquisador, embora as noções de etnia, tribo e raça possam ter alguma correspondência nas línguas africanas, a ideia de que existem unidades sociais homogêneas é equivocada, pois os etnônimos possuem um significante flutuante e a sua utilização é de natureza performativa. Não há problema, assim, em se reivindicar uma determinada etnia, mas sim considerar que esse modo de identificação sempre existiu, ou seja, tornar a etnia uma essência.

Um etnônimo pode receber uma variedade de sentidos em função das épocas, lugares ou situações sociais: ligar-se a um desses sentidos não é condenável; condenável é afirmar que esse sentido é único ou, o que dá no mesmo, que a série de sentidos com os quais a categoria se revestiu está terminada. (AMSELLE, 2017, p. 61)

Voltando ao conceito de grupo, um dos problemas, para Brubaker (2002), está na distinção equivocada que normalmente é feita entre os conceitos de “grupos” e “categorias”. Normalmente, nos estudos das ciências sociais, aquilo que é chamado de grupo, para ele, seriam categorias e estas seriam no máximo uma base para a formação de grupos ou da grupalidade.

Se por ‘grupo’ entendemos uma coletividade que interage mutuamente, se reconhece mutuamente, se orienta mutuamente, se comunica efetivamente, com um senso de solidariedade, identidade corporativa e capacidade de ação concertada, ou mesmo se adotarmos uma compreensão menos exigente de ‘grupo’, deve ficar claro que uma categoria não é um grupo. (BRUBAKER, 2002, p. 169, tradução minha)<sup>38</sup>

Assim, não podemos presumir que haja uma relação direta entre categorias e grupos, mas sim: problematizar essa relação; analisar os graus de grupalidade associados a determinada categoria em um determinado cenário; questionar como pessoas e organizações “fazem coisas” com categorias; analisar os processos pelos quais as categorias se tornam institucionalizadas, ou são atreladas a mitos, memórias e narrativas; estudar a política das categorias, tanto vindas de cima (proposição, propagação, imposição, institucionalização, articulação discursiva, incorporação em diferentes formas de governamentalidade), como de baixo (micropolítica das categorias; apropriação, internalização, subversão, evasão, transformação de categorias impostas); estudar os processos sociocognitivos e interacionais pelos quais as categorias são usadas pelos indivíduos para dar sentido ao mundo social (BRUBAKER, 2002, p. 169-170).

---

<sup>38</sup> “If by ‘group’ we mean a mutually interacting, mutually recognizing, mutually oriented, effectively communicating, bounded collectivity with a sense of solidarity, corporate identity and capacity for concerted action, or even if we adopt a less exigent understanding of ‘group’, it should be clear that a category is not a group.”

A partir das discussões sobre cultura/cultural, grupo e grupalidade, defendemos que a visão multicultural liberal não dá conta da dinamicidade dos processos de agrupamento. Acreditamos, como defende Kubota (2004), que é necessário um multiculturalismo crítico, que reconheça a existência de desigualdades sociais e econômicas e que analise criticamente como elas são produzidas e perpetuadas. Nessa perspectiva, as discussões sobre racismo são confrontadas e não minimizadas ou eufemizadas. Sendo assim, o foco do multiculturalismo crítico deixa de ser no indivíduo e nas suas percepções e comportamentos individuais e passa a ser no exame de como grupos raciais são sistematicamente oprimidos e discriminados nas instituições e na sociedade em geral. Além disso, o foco deixa de ser na meritocracia e nos esforços e conquistas individuais, passando a ser em como alguns grupos possuem desvantagens devido a forças sociais, culturais e políticas.

Sendo assim, o multiculturalismo em uma perspectiva crítica não pressupõe a diferença, mas a problematiza, tendo uma visão crítica da cultura. Dessa forma, a cultura do outro é vista como diversa, dinâmica e construída – socialmente, politicamente e discursivamente. Nessa visão, portanto, “imagens de linguagem e cultura não refletem verdades objetivas inerentes à linguagem e cultura; ao contrário, são produzidos em lutas políticas e ideológicas de poder que geram e transformam sua definição e reificação” (KUBOTA, 2004, p. 38-39). Assim, não são conceitos fixos, mas são constantemente confrontados e estão em uma tensão constante. É necessário, assim, questionar as relações de poder existentes e “explorar possibilidades de discursos de oposição” (KUBOTA, 2004, p. 46).

Nesta tese, procuro analisar como se dá essa grupalidade ou a criação dos significados culturais das religiões de matrizes africanas, a partir da forma como elas próprias se nomearam ou foram nomeadas. A seguir, tratarei da questão da identidade e da diferença, da possibilidade da essencialização como estratégia e das táticas de intersubjetividade, que também permearão a análise.

## 1.5 IDENTIDADE E DIFERENÇA: ESSENCIALIZAÇÃO E FORMAS DE SUBJETIVAÇÃO

Mary Bucholtz e Kira Hall (2004) ressaltam que um observador externo não conseguirá determinar facilmente quais agrupamentos devem ser classificados como semelhantes e como essa escolha deve ser feita, pois os sujeitos diferem um do outro de variadas formas. Assim, quando essas categorias são determinadas por aqueles “de fora”, elas

refletem tanto a posição identitária do próprio observador quanto as relações de poder presentes. É preciso ter cuidado, portanto, em considerar como a própria comunidade se reconhece naquela identidade, mais do que se basear em critérios que se supõem objetivos.

Como afirmam as pesquisadoras, quando os sujeitos decidem se organizar em um grupo, não o fazem apenas por similaridade, mas sim por questões de agência e poder. Sendo assim, “O agrupamento social é um processo não apenas de descobrir ou reconhecer uma semelhança que precede e estabelece a identidade, mas, mais fundamentalmente, de inventar a semelhança minimizando a diferença” (BUCHOLTZ; HALL, 2004, p. 371)<sup>39</sup>.

Um ponto importante trazido por Bucholtz e Hall (2004) é que o processo identitário atua não somente para diminuir as diferenças entre aqueles que possuem uma identidade em comum, mas também para produzir ou enfatizar diferenças entre aqueles que fazem parte de um grupo e aqueles que são de fora. A alteridade se torna, assim, essencial para a percepção de uma identidade compartilhada, de modo que, muitas vezes, é mais significativa a percepção da heterogeneidade do que da homogeneidade. A heterogeneidade, no entanto, acaba também por produzir hierarquias, em que o grupo de maior poder, normalmente, se torna menos reconhecível como identidade e se coloca como norma.

As pesquisadoras usam o conceito de “marcação” para se referir a esse processo em que algumas categorias sociais ganham um status de “padrão” – sendo, assim, não marcadas –, em contraste com outras categorias que são mais reconhecidas/marcadas. Devido a isso, qualquer categoria que não seja a normativa passa a ser vista como um desvio dessa norma. Segundo as autoras, “Quando uma categoria é elevada como uma norma não marcada, seu poder é mais difundido porque está mascarada” (BUCHOLTZ; HALL, 2004, p. 372)<sup>40</sup>, de modo que o seu status é naturalizado. Essa ideia está associada ao processo de *apagamento* descrito por Judith Irvine e Susan Gal (2000). Dentre as categorias não marcadas, no contexto brasileiro, por exemplo, estariam a brancura, a masculinidade, a heterossexualidade e o cristianismo.

Ao relacionarmos esse conceito às religiões afro-brasileiras, percebemos que a religião católica ganhou, ao longo da história do Brasil, esse status de padrão e de não marcação, sendo considerada a religião de fato, enquanto que as religiões afro-brasileiras foram, no geral, marcadas e reconhecidas, muitas vezes, como fora dessa categoria. Da mesma forma, o branco foi definido como o padrão não marcado, de modo que, na maioria das vezes, o branco

---

<sup>39</sup> “Social grouping is a process not merely of discovering or acknowledging a similarity that precedes and establishes identity but, more fundamentally, of inventing similarity by downplaying difference.”

<sup>40</sup> “When one category is elevated as an unmarked norm, its power is more pervasive because it is masked.”

não se vê como pertencente a uma raça, diferentemente do negro, em que esse conceito de raça lhe é imposto cotidianamente.

No entanto, mesmo dentro da categoria “religiões de matriz africana”, o candomblé de tradição nagô foi sendo construído como norma, sendo considerado mais tradicional, puro e legítimo. Com isso, as religiões de tradição bantu ou mesmo outras práticas mais sincretizadas foram marcadas, muitas vezes, como desviantes, como veremos ao longo desta tese.

Em relação ao conceito de identidade em si, discutem Bucholtz e Hall (2004) que, tanto a nível teórico quanto político, há o perigo do *essencialismo*, que leva à ideia de que todos que se encontram ligados a uma categoria identitária são fundamentalmente similares, além de serem diferentes de membros de outros grupos, como se existissem fronteiras bem definidas que os separassem.

No entanto, ressaltam as autoras, a identidade é constituída por muito mais do que diferença. Assim, não basta acabar com os estudos sobre identidade para resolver o problema, pois “Sem identidade [...] não pode haver antropologia, uma vez que os processos culturais estão intimamente ligados a sujeitos culturais localizados socialmente” (BUCHOLTZ, HALL, 2004, p. 375)<sup>41</sup>. É necessário, ao contrário, desenvolver novas teorias, que reconheçam o essencialismo na formação das identidades sociais, mas sem adotá-lo como uma postura teórica. É necessário, ainda, reconhecer que a ideologia do essencialismo tem relevância na vida das comunidades que estudamos, de modo que não podemos desconsiderá-la (BUCHOLTZ; HALL, 2004).

Como observa Bucholtz (2003), pouco se falou, na linguística, sobre a questão do essencialismo, embora seja relevante para pensarmos em conceitos como o de autenticidade. Em sua definição,

O essencialismo é a posição de que os atributos e o comportamento de grupos socialmente definidos podem ser determinados e explicados por referência a características culturais e/ou biológicas que se acredita serem inerentes ao grupo. Como ideologia, o essencialismo se apoia em duas suposições: (1) que os grupos podem ser claramente delimitados; e (2) que os membros do grupo são mais ou menos parecidos. (BUCHOLTZ, 2003, p. 400)<sup>42</sup>

Como explica a pesquisadora, a autenticidade ganha força com a essencialização, a partir da ideia de que existe um grupo “real” ou “genuíno”, que, a partir da biologia, da

<sup>41</sup> “Without identity [...] there can be no anthropology, since cultural processes are intimately bound up with socially located cultural subjects.”

<sup>42</sup> “Essentialism is the position that the attributes and behavior of socially defined groups can be determined and explained by reference to cultural and/or biological characteristics believed to be inherent to the group. As an ideology, essentialism rests on two assumptions: (1) that groups can be clearly delimited; and (2) that group members are more or less alike.”

cultura ou de ambos, possuem características inerentes ou até mesmo inalienáveis que os afilia a esse grupo. Nessa visão, a língua também pode ser considerada um fator de autenticidade, como discute Kathryn Woolard (2016), de modo que para ser um membro autêntico de um grupo seria necessário falar a sua língua. O problema, nesse conceito, está em diversos âmbitos, tanto teórico (redução da diversidade a um conjunto restrito de atributos e comportamentos), metodológico (não alinhamento definitivo entre as características de um grupo com o padrão essencialista estabelecido) ou político (desempoderamento de muitas pessoas a partir de uma exclusão do grupo a priori, embora elas pudessem fazer parte por outras razões).

Uma forma de resposta ao essencialismo tem sido o essencialismo estratégico. Para Bucholtz (2003), a essencialização pode servir como uma ferramenta de luta, promovendo, nos membros de determinado grupo, uma identidade compartilhada que se opõe a outras identidades, igualmente essencializadas. A essencialização, dessa forma, pode, em certas situações, quando um grupo é visto como ilegítimo ou é estigmatizado por um grupo dominante, ser utilizado para reparar esses desequilíbrios de poder, formando uma identidade opositora que contraria essa visão negativa. Pode fornecer, desse modo, uma identidade comum e estável que possibilita alcançar um objetivo a curto prazo, além da formação de alianças políticas em busca de ações sociais (BUCHOLTZ, 2003). Trata-se do conceito de *essencialização estratégica*, cunhado por Gayatri Spivak em 1988.

Bucholtz (2003) toma como exemplo o caso do inglês vernacular afro-americano, que ganhou espaço como uma língua legítima a partir de sua descrição como uma língua *una*. Caso essa descrição tivesse sido feita a partir de uma descrição da flexibilidade linguística dos afro-americanos, possivelmente essa descrição não teria convencido pesquisadores e governantes da importância, ou mesmo da existência, dessa língua. A importância da essencialização estratégica estava, nesse caso, no reconhecimento dessa comunidade e de sua língua. No Brasil, há um movimento recente de descrição do chamado “português afro-brasileiro”, que também pode ser visto através dessa chave, embora não tenha ainda sido descrito e reconhecido da mesma forma que o inglês afro-americano. É de fundamental importância, no entanto, perceber que o inglês afro-americano, o português afro-brasileiro e seus falantes não se reduzem a essas descrições, que são muito mais complexas e não abarcam a sua história completa. A autora reforça, dessa forma, que a partir do estabelecimento do estudo de determinada língua e do reconhecimento de sua importância, a essencialização estratégica já não é mais necessária, ou mesmo efetiva ou produtiva.

Spivak (1990), em uma entrevista para Grosz, utilizou o termo “essencialismo estratégico” na sua discussão sobre a cumplicidade histórica do feminismo ocidental com o imperialismo. A pesquisadora buscava argumentar que, em um contexto de negociações culturais, o feminismo não apenas identifica o controle institucional patriarcal sobre as mulheres, mas também busca maneiras para que a identidade de gênero, cultural ou política possa ser usada de forma estratégica contra o patriarcado.

[...] em vez de me definir como específico ao invés de universal, eu deveria ver o que no discurso universalizante poderia ser útil e depois ver onde esse discurso encontra seus limites e seu desafio nesse campo. Eu acho que temos que escolher novamente estrategicamente, não o discurso universal, mas o discurso essencialista. Penso que, como desconstrutivista – veja, acabei de tomar um rótulo – não posso de fato limpar minhas mãos e dizer: “Sou específico”. De fato, devo dizer que sou essencialista de tempos em tempos. Existe, por exemplo, a escolha estratégica de um essencialismo genitista no trabalho anti-sexista hoje. (SPIVAK, 1990, p. 11)<sup>43</sup>

Trata-se, dessa forma, de identificar, no discurso universalizante ou homogeneizador, o que pode ser usado de forma estratégica. Acredito que o essencialismo estratégico se torna relevante, por exemplo, na criação de uma noção de pertencimento a um grupo identitário. Apesar de saber que existem diferenças entre os membros de um determinado grupo, esse mesmo conjunto se coloca como universal, a fim de criar uma ideia de coletividade. Sendo assim, essa essencialização, muitas vezes, se torna fundamental na luta por direitos, ao indicar que um número grande de pessoas necessita de determinada proteção, autorização, validação etc. por parte do poder público. Trata-se, assim, de usar o essencialismo estratégico como forma de representação.

No entanto, utilizar ideias essencializantes não significa acreditar plenamente nelas. É preciso ter em mente os limites dessa essencialização e perceber que ela não dá conta de abarcar a totalidade de determinado grupo. Mesmo que, muitas vezes, não se consiga fugir de uma ideia de universalidade, é necessário reconhecer as limitações da generalização. O problema está, dessa forma, no fato de que muitos não reconhecem essa posição essencialista como uma tática temporária, acreditando que essa essencialização de fato os representa e delimita.

Isso não significa que a essencialização estratégica não tem mais necessidade de ser usada. Em muitos casos, afirma Bucholtz (2003), ela ainda é necessária, considerando que

---

<sup>43</sup> “[...] rather than define myself as specific rather than universal, I should see what in the universalizing discourse could be useful and then go on to see where that discourse meets its limits and its challenge within that field. I think we have to choose again strategically, not universal discourse but essentialist discourse. I think that since as a deconstructivist – see, I just took a label upon myself – I cannot in fact clean my hands and say, ‘I’m specific.’ In fact I must say I am an essentialist from time to time. There is, for example, the strategic choice of a genitist essentialism in anti-sexist work today.”

diversos grupos continuam a ser marginalizados politicamente, economicamente e socialmente por outros dominantes. É preciso que os pesquisadores tenham em mente, no entanto, que essa essencialização traz consigo consequências como a suposição da existência de uma língua “verdadeira” ou de falantes “autênticos”.

Apesar desse termo ter sido muito utilizado depois por outros autores, Spivak nunca o utilizou como categoria antropológica, rejeitando, inclusive, o termo em algumas ocasiões, como no seu livro *Other Asias*. Para Emily Lee (2011), o essencialismo estratégico traz alguns problemas. Dentre eles está a reiteração da existência de um representante legítimo de uma cultura, o que leva também à ideia de que existe uma cultura homogênea, estática e essencial. Outra ideia que é reforçada é a de que existe uma relação determinante entre personificação, experiência de uma cultura e conhecimento da cultura, levando a uma confusão epistêmica. Assim, embora possa ser útil em situações específicas, o essencialismo estratégico não permite esclarecer ideias erradas sobre essa cultura. A pesquisadora se questiona então se o conceito é de fato benéfico (LEE, 2011).

Conforme afirmam Makoni e Pennycook (2020), é necessário ter cuidado com as essencializações, que homogeneízam grupos e impedem que se veja as diferenças, criando uma impressão falsa de que a posição de alguns poucos representa os interesses do grupo como um todo, criando uma marginalização dentro da marginalização. Além disso, de acordo com Dhamoon (2004), os significados essencializados acabam criando tensões entre os participantes, pois se cria a ilusão de que as comunidades são coerentes e unificadas, apesar de haver desigualdade entre elas. Assim, na busca por mascarar essas diferenças, negligenciam-se essas diferenças e, conseqüentemente, ignoram-se os problemas materiais dentro dessa comunidade. Dessa forma, “Os significados essencialistas [...] não têm apenas implicações simbólicas ou raciais, mas também conseqüências materiais” (DHAMOON, 2004, p. 15, tradução minha).

Dhamoon (2004) chama a atenção ainda para o fato de o essencialismo estratégico estar sendo considerado erroneamente mais como uma teoria do que como uma estratégia. Em sua visão, o conceito de essencialismo estratégico pode causar um mal entendido de que a essencialização com propósitos progressistas – na busca por igualdade e inclusão, por exemplo – torna legítimo o uso dessas essencializações. No entanto, isso acaba levando a discursos de defesa de uma pureza cultural e preservação cultural, o que é um erro, considerando que os signos culturais não são permanentes ou fixos. Embora o essencialismo estratégico tenha sido pensado com o objetivo de simplificar as significações para facilitar a comunicação ou fazer generalizações, ele acabou por perpetuar os significados essencialistas.

Quando se rejeita as essencializações, o foco passa a ser não o objeto de uma cultura, mas sim as práticas discursivas complexas que produzem categorias como “religiões de matriz africana”.

Como alternativa ao essencialismo estratégico, Dhamoon (2004) traz o conceito de *reducionismo relacional*, que localiza o significado reduzido como consequência das relações de poder. Dessa forma, ela explica:

Considerando que o conceito de essencialismo estratégico depende de significados essencialistas nos quais o objetivo final de fazer reivindicações “progressistas” justifica o essencialismo, a noção de reducionismo relacional começa contextualizando o significado em termos relacionais de poder com uma compreensão e por meio da responsabilidade pelo que o significado reduzido representa. Para ser responsável pelos significados reducionistas e pelo que eles representam, é necessário avaliar continuamente os processos de construção de significado para que as identidades não se tornem naturalizadas e reificadas. (DHAMOON, 2004, p. 23, tradução minha)<sup>44</sup>

Outra questão importante, ao considerarmos o reducionismo relacional, é que em vez de assumirmos que existem criadores de significados universais, abrimos espaço para que os próprios sujeitos construam seus próprios significados, sem que precisem aceitar necessariamente os significados dominantes. Além disso, ele permite que determinado aspecto seja focado em determinado contexto, a partir da redução, mas sem ignorar toda a multiplicidade de significados possíveis (DHAMOON, 2004). O problema do conceito cunhado por Dhamoon (2004) é que ele retira o aspecto “estratégico” presente nesse movimento, de modo que seria importante pensarmos em uma relação entre os dois conceitos.

Bonnie Mcelhinny (1996), ao tratar do essencialismo estratégico nos estudos sociolinguísticos sobre gênero, traz algumas opiniões contrastantes sobre a questão. Para Judith Butler (1990 apud MCELHINNY, 1996), por exemplo, o uso estratégico do essencialismo está fadado ao fracasso, porque as estratégias sempre acabam por produzir significados que fogem aos propósitos a que se destinam. Essencializar, nesse caso, pode levar a acusações de deturpações grosseiras. Já para Patricia Hill Collins (1992 apud MCELHINNY, 1996), embora o essencialismo subestime a diferença e se desfaça com uma análise mais aprofundada, o essencialismo estratégico é necessário para fazer com que o grupo seja levado a sério. Em suas palavras:

---

<sup>44</sup> “Whereas the concept of strategic essentialism depends on essentialist meanings in which the ultimate goal of making ‘progressive’ claims justifies essentialism, the notion of relational reductionism begins by contextualizing the meaning in relational terms of power with an understanding and through accountability for what the reduced meaning represents. In order to be accountable for reductionist meanings and what they represent, it is necessary to continuously assess the processes of meaning-making so that identities do not become naturalized and reified.”

a escolha por enfatizar um ponto de vista unitário ou examinar a heterogeneidade dentro desse ponto de vista depende menos da verdade relativa de cada abordagem e mais dos objetivos e da posição política do estudioso que apresenta o argumento... Reivindicar prematuramente a heterogeneidade entre as mulheres afro-americanas poderia facilmente se tornar uma ferramenta de 'dividir para conquistar', permitindo que as diferenças entre as mulheres negras fossem usadas para desacreditar a noção de que qualquer comunidade de mulheres negras que valesse a pena existia. (COLLINS, 1992, p. 518 apud MCELHINNY, 1996, p. 477, tradução minha)<sup>45</sup>

Assim, nessa visão, o uso do essencialismo estratégico vai depender de cada contexto e dos seus objetivos. Nem sempre optar pela defesa da heterogeneidade pode ser vantajoso, pois em algumas situações ela pode ser utilizada mais como uma ferramenta de divisão do que de valorização das singularidades.

Outra autora citada por Mcelhinny (1996), com uma opinião similar, foi Nancy Fraser, que, em um debate realizado em 1995 com Judith Butler, Drucilla Cornell e Seyla Benhabib, argumentou que embora as teorias fundacionalistas de identidade tenham funcionado como instrumentos do imperialismo cultural, elas também podem ter efeitos emancipatórios. Em sua visão, argumentar que as teorias são inerentemente opressivas pode ser refutado historicamente, além de ser conceitualmente incompatível com uma teoria contextualista do significado.

No mesmo debate, Butler teria ressaltado a importância de falar de uma identidade de grupo de maneira provisória. Para ela, há uma diferença entre uma política que produz e naturaliza a identidade e uma que produz e torna a identidade contingente. Para ela, qualquer identidade que é usada de maneira estratégica não é fundacionista.

Para Mcelhinny (1996), rotular uma estratégia como essencialista ou não essencialista não é a melhor opção, pois não determinamos a eficácia política da estratégia determinando se ela é ou não essencialista. Em sua visão, determinar o essencialismo de uma estratégia é apenas o começo da discussão, que vai muito além; é preciso considerar cuidadosamente todos os efeitos políticos de uma determinada estratégia. A partir de Joan Scott (1990), ela afirma que o foco na diferença pode tanto servir a uma função positiva – mostrando, em um termo considerado neutro, a desigualdade que está por detrás dele – como a uma função negativa – justificando um tratamento desigual. Conclui, assim, que: “uma análise totalmente sociolinguística das comunidades discursivas concentra-se não apenas no conteúdo do discurso, mas também em seus usos perlocucionários e políticos, com atenção especial à sua

---

<sup>45</sup> “the choice of whether to stress a unitary standpoint or to examine heterogeneity within that standpoint hinges less on the relative truth of each approach and more on the goals and political position of the scholar advancing the argument... Prematurely claiming heterogeneity among African-American women could have easily become a 'divide-and-conquer' tool, allowing the differences among Black women to be used to discredit the notion that any worthwhile community of Black women existed at all.”

eficácia em desafiar estruturas sexistas e outras estruturas desiguais” (MCELHINNY, 1996, p. 478)<sup>46</sup>.

Judith Butler (2010), fazendo uma reavaliação de sua própria obra, afirma que embora ela tenha visto, muitas vezes, a “universalidade” como sendo algo negativo ou excludente, ela estaria repensando essa visão, acreditando que a universalidade pode ter um uso estratégico importante enquanto uma categoria não substancial e aberta. Assim, para ela, “a afirmação da universalidade pode ser prolética e performativa, conjurando uma realidade que ainda não existe e abrindo a possibilidade de uma convergência de horizontes culturais que ainda não se encontraram” (BUTLER, 2010, p. xviii)<sup>47</sup>. Dessa forma, a universalidade pode ser definida “como um trabalho de tradução cultural orientado para o futuro” (BUTLER, 2010, p. xviii)<sup>48</sup>.

Outro ponto destacado por Mary Bucholtz e Kira Hall (2004) é o de que a identidade é atributo de situações e de ações e não de indivíduos ou grupos. Com isso, elas ressaltam que a identidade é produto da ação social situada e, por isso, pode mudar e se recombinar, a depender da circunstância. Podemos relacionar essa noção à diferença entre grupo e grupalidade, definida por Brubaker (2002), em que o primeiro está relacionado a algo estático, enquanto o segundo a algo dinâmico. Destacamos, assim, a necessidade de considerar o agrupamento identitário como um processo.

Taísa Castanha (2019) mostra a importância que teve, no campo das Ciências Sociais, a mudança de perspectiva no estudo das identidades, em que abordagens estáticas e essencialistas de identidade deram lugar a abordagens interacionistas e relacionais. Um nome relevante, segundo a pesquisadora, foi o de Fredrik Barth, a partir da publicação do seu livro *Grupos étnicos e suas fronteiras* (1969). Em sua visão, o que importa não é o material cultural expressado pela identidade étnica, mas sim como as fronteiras entre grupos são produzidas, ou seja, como se forma uma oposição entre um “nós” e um “eles”. Nesse sentido, a cultura atua marcando distinções e definindo critérios. Castanha (2019) aponta, assim, baseada em Barth, três pontos dessa noção relacional de identidade:

[...] primeiro, para a formação de identidade étnica deve haver um outro grupo de contraste, por isso a abordagem está na relação entre grupos e não apenas em um grupo específico. Portanto, o termo “identidade étnica” se refere a um aspecto de uma “relação interétnica” e não uma propriedade de um grupo. Segundo, as fontes de solidariedade e identificação coletiva do grupo étnico devem ter por base o

<sup>46</sup> “[...] a fully sociolinguistic analysis of discourse communities focuses not simply on the content of the discourse, but also on its perlocutionary and political uses, with special attention to its effectiveness at challenging sexist and other inequitable structures.”

<sup>47</sup> “[...] the assertion of universality can be proleptic and performative, conjuring a reality that does not yet exist, and holding out the possibility for a convergence of cultural horizons that have not yet met”.

<sup>48</sup> “[...] a future-oriented labor of cultural translation”.

compartilhamento de características culturais específicas: os traços diacríticos culturais. O terceiro ponto em comum às identidades étnicas é que elas podem assumir as mesmas origens; ou seja, os grupos étnicos compartilham “mitos de origem comum”. (CASTANHA, 2019, p. 163-164)

Assim, de acordo com a pesquisadora, essa mudança de visão sobre as identidades influenciou de forma significativa os estudos das religiões afro-brasileiras, pois, até então, esses estudos correlacionavam as religiões com os negros e ignoravam como eram complexas as construções identitárias nesse contexto. Sobre a questão da complexidade do conceito de identidade negra, de acordo com Sansone (2007, p. 25):

No Brasil, a negritude não é uma categoria racial fixada numa diferença biológica, mas uma identidade racial e étnica que pode basear-se numa multiplicidade de fatores: o modo de administrar a aparência física negra, o uso de traços culturais associados à tradição afro-brasileira (particularmente na religião, na música e na culinária), o *status*, ou uma combinação desses fatores. Na América Latina, a negritude é definida em associação com dois conjuntos fundamentais de elementos. O primeiro é uma associação com o “passado” e a “tradição”. O segundo é mais amplo e inclui a referência a uma proximidade da natureza, a poderes mágicos, à linguagem corporal, à sexualidade e ao sensualismo.

Como afirmou Castanha (2019), a identidade afro-religiosa é fundamentada mais em elementos como tradição, ancestralidade, resistência e luta do que em elementos étnico-raciais fenotípicos. Assim, essa identidade estaria mais relacionada a uma ideia de “África” do que de “negritude”, de modo que mesmo líderes religiosos brancos podem acabar por acionar um pertencimento ancestral com a África, sem necessariamente remeter esse pertencimento à questão racial. Castanha (2019) baseia-se principalmente no trabalho de Cruz (2008), que tratou das relações raciais no candomblé no Rio de Janeiro. O pesquisador diferencia, em sua tese, essas duas noções – de “África” e “negro” – afirmando que elas podem se referir a contextos diferentes, justamente por essas noções nem sempre convergirem, embora pareçam, muitas vezes, sinônimas.

Para exemplificar essa diferença, poderíamos citar a discussão sobre a africanidade dos norte-africanos, que muitas vezes se identificam mais como árabes do que como africanos propriamente. Como afirmou a jornalista egípcia Shahira Amin, “países ao sul do Saara foram por muito tempo considerados autenticamente ‘africanos’, enquanto que aqueles, ao norte, foram vistos como do Mediterrâneo, do Oriente-Médio ou islâmicos” (SHAHIRA apud **EGBUNIKE** et al., 2019, *online*). Dessa forma, nem sempre as identidades negra e africana convergem.

No entanto, ressalta Castanha (2019), as noções de africanidade e negritude estão imbricadas de tal forma, que é implícita a relação entre elas. Assim, não é possível deixar de considerar a negritude como sendo essencial à identidade afro-religiosa, mesmo que se

reconheça a complexidade inerente a essa associação. Assim, a categoria “comunidades tradicionais de matriz africana” está conectada ao universo simbólico do negro e à perpetuação de uma tradição e ancestralidade negro-africana (CASTANHA, 2019).

Da mesma forma, Mbembe (2018) afirma que os conceitos de “África” e “negro” estão coengendrados, de modo que falar de um é evocar o outro. Embora nem todos os africanos sejam negros, “se a África tem um corpo e se é um corpo, um *isto*, é o negro que o confere a ela [...] E se negro é uma alcunha, se ele é *aquilo*, é por causa da África” (MBEMBE, 2018, p. 79). Assim, os dois conceitos são produto de um processo histórico que construiu sujeitos raciais, fazendo com que um se confunda com o outro.

Como observa Castanha (2019), a experiência da intolerância religiosa também é um elemento que produz uma coesão desse grupo religioso, em que o “nós” – povos de terreiro, considerados estigmatizados – é contrastado ao “eles” – em geral, os evangélicos, principalmente pentecostais e neopentecostais, considerados intolerantes. Ser vítima de intolerância se torna, assim, um marcador de identidade e diferença (CASTANHA, 2019).

Para analisarmos melhor como se dão essas relações entre “nós” e “eles”, ou seja, essas relações de semelhança e diferença, recorreremos a Mary Bucholtz e Kira Hall (2004), que descrevem o que chamam de *táticas de intersubjetividade*, que seriam as relações criadas por meio do trabalho identitário. O primeiro termo, *táticas*, foi baseado em Certeau, “para invocar a local, situada e muitas vezes improvisada qualidade das práticas cotidianas por meio das quais os indivíduos, embora restritos em sua liberdade de agir por restrições impostas externamente, realizam seus objetivos sociais” (BUCHOLTZ; HALL, 2004, p. 382)<sup>49</sup>. Já o termo *intersubjetividade* é utilizado para dar ênfase à agência e à negociação interacional na formação da identidade, embora elas ressaltem que existem limites nessa agência, pois o sujeito é tanto agente como paciente da ação social.

Os três pares de táticas estão relacionados a conceitos centrais à identidade, estes são: *adequação* e *distinção* (relacionado à marcação), *autenticação* e *desnaturalização* (relacionado ao essencialismo) e *autorização* e *ilegitimação* (relacionado ao poder institucional). Assim, essas táticas colocam em primeiro plano diferentes usos para a identidade: “o estabelecimento de relações de semelhança e diferença, de autenticidade e artifício, e de legitimidade e desempoderamento vis-à-vis a algum grupo ou indivíduo de

---

<sup>49</sup> “[...] to invoke the local, situated, and often improvised quality of the everyday practices through which individuals, though restricted in their freedom to act by externally imposed constraints, accomplish their social goals.”

referência” (BUCHOLTZ; HALL, 2004, p. 383)<sup>50</sup>. Essas táticas podem operar de forma isolada ou em conjunto, além de poderem ser entendidas de formas diferentes pelos participantes da interação, podendo ser negociadas por eles.

O primeiro par, *adequação e distinção*, está relacionado à busca pela similaridade socialmente reconhecida, em que as diferenças potencialmente salientes são postas de lado. O termo adequação sugere que a semelhança, normalmente vista como uma das bases da identidade, não é sempre fixa, mas ao contrário, é fluída e socialmente motivada, tendo efeitos temporários ou de longo prazo. Assim, “a adequação costuma ser a base da organização e aliança política” (BUCHOLTZ; HALL, 2004, p. 383)<sup>51</sup>, podendo tanto construir fronteiras de diferença, quanto derrubar essas fronteiras, a depender da motivação política para isso. O rompimento dessas diferenças temporariamente não significa, no entanto, um comprometimento com o essencialismo, mas sim que “uma identidade comum é uma conquista social e não um artefato social” (BUCHOLTZ; HALL, 2004, p. 384)<sup>52</sup>.

A distinção é “o mecanismo através do qual a diferença saliente é produzida” (BUCHOLTZ; HALL, 2004, p. 384)<sup>53</sup>, sendo, portanto, o oposto da adequação. O termo criado pelas pesquisadoras remete a Bordieu (1984), no sentido de que as diferenças sociais não são encontradas, mas sim produzidas. A distinção pode funcionar tanto como uma estratégia de dominação daqueles que detém o poder hegemônico, quanto como uma tática daqueles que tem pouco acesso a ele. Além disso, a distinção geralmente estabelece dicotomias entre identidades sociais contrastivas, reduzindo a variabilidade social a um binômio – nós *versus* eles –, embora também haja a possibilidade da criação de alternativas a qualquer um desses polos.

O segundo par de táticas é *autenticação e desnaturalização*, que estão relacionados à construção de uma identidade crível/não crível ou genuína/não genuína. O termo autenticação foi escolhido, de acordo com as autoras, para se diferenciar do termo autenticidade, pois o primeiro põe em evidência “os processos agentivos pelos quais as reivindicações de realidade são afirmadas” (BUCHOLTZ; HALL, 2004, p. 385)<sup>54</sup>, diferentemente do segundo, que está ligado à ideia de que algumas identidades são mais “reais” do que outras. A autenticação funciona por meio de leituras singulares e essencialistas de identidades particulares e de suas

---

<sup>50</sup> “[...] the establishment of relations of similarity and difference, of genuineness and artifice, and of legitimacy and disempowerment vis-à-vis some reference group or individual.”

<sup>51</sup> “Adequation is often the basis of political organization and alliance.”

<sup>52</sup> “[...] a common identity is a social achievement rather than a social artifact”.

<sup>53</sup> “[...] the mechanism whereby salient difference is produced”.

<sup>54</sup> “[...] the agentive processes whereby claims to realness are asserted”.

práticas de linguagem e o termo se refere a como os sujeitos ativam essas leituras essencialistas em sua articulação da identidade.

Já o termo desnaturalização está relacionado às ideias de artificialismo ou não essencialismo da identidade, ou seja, ao processo em que as identidades se afastam de reivindicações de “realidade”. Nesse sentido, “a desnaturalização frequentemente opera para desestabilizar as reivindicações essencialistas promulgadas pela autenticação” (BUCHOLTZ; HALL, 2004, p. 386)<sup>55</sup>.

O terceiro e último par, *autorização e ilegitimação*, se refere “à tentativa de legitimar uma identidade por meio de uma autoridade institucional ou outra, ou, inversamente, o esforço de reter ou retirar esse poder estrutural” (BUCHOLTZ; HALL, 2004, p. 386)<sup>56</sup>. Em relação às línguas, a autorização está associada, em especial, à padronização linguística, ou seja, à escolha de uma única forma de língua como padrão e como autoridade, língua essa muitas vezes artificial, impondo uma identidade nacional homogênea. Uma identidade de autoridade também tem relação com marcadores linguísticos de certas especialidades, como jargões. É interessante notar que não necessariamente a autorização está relacionada a uma língua sancionada por uma autoridade hegemônica. A autorização é uma prática local que pode confirmar formas dominantes de poder, mas também contestá-las, a partir de usos que conferem “legitimidades alternativas”.

A ilegitimação, da mesma forma que a autorização, pode tanto apoiar como solapar a autoridade hegemônica. No entanto, a ilegitimação pode funcionar também como resistência a uma autoridade dominante. Dessa forma, ela pode acabar resultando em um novo conjunto de práticas de autorização.

Após tratarmos da questão da essencialização, da relação entre identidade e diferença e das táticas de intersubjetividade, na seção a seguir, abordaremos as políticas de nomeação.

## 1.6 AS POLÍTICAS DE NOMEAÇÃO

De acordo com Taylor (2015), pesquisas realizadas em diversas comunidades linguísticas no mundo têm mostrado que as práticas metalinguísticas são universais e estão profundamente presentes na vida cotidiana de povos de todas as línguas e culturas. Essas práticas metalinguísticas, embora comuns, possuem uma grande “diversidade nas formas de

---

<sup>55</sup> “[...] denaturalization frequently operates to destabilize the essentialist claims enacted by authentication”.

<sup>56</sup> “[...] the attempt to legitimate an identity through an institutional or other authority, or conversely the effort to withhold or withdraw such structural power”.

expressão, significados e funções discursivas e nos padrões culturais de uso” (TAYLOR, 2015, p. 7, tradução minha)<sup>57</sup>. Sendo assim, conhecer as práticas metalinguísticas de uma cultura permite uma experiência semelhante de desterro que ocorre quando conhecemos novas formas de conceber os sistemas de parentesco, as práticas religiosas, as psicologias populares, etc. de uma comunidade. Trata-se de perceber como as pessoas concebem o que é língua, o que é religião e, assim, como concebem determinados conceitos tais como “religião de matriz africana” ou “religião afro-brasileira”.

Como afirma ainda Taylor (2015), as práticas linguísticas são multifuncionais, ou seja, servem a muitos propósitos e usos interacionais, e não estão descoladas de outras atividades discursivas. No entanto, muitas vezes os próprios membros da comunidade linguística não têm consciência do caráter metalinguístico de suas atividades, pois as atividades metalinguísticas chamam pouca atenção para si mesmas. Apesar disso, elas são fundamentais “não apenas para que a linguagem seja o tipo de coisa que dependemos da linguagem para ser, mas também para que as formas de vida em que vivemos, agimos e pensamos existam” (TAYLOR, 2015, p. 9-10, tradução minha)<sup>58</sup>. Dessa forma, é pela metalinguagem que a parte do “dizer” da língua se conecta com a parte do “fazer”. Os signos linguísticos somente são polidos, articulados, úteis e precisos porque as pessoas refletem sobre a língua. Dessa forma, a identidade de um signo linguístico tem relação com suas atividades reflexivas e é a metalinguagem que permite modelar os usos da linguagem humana (TAYLOR, 2014).

As práticas metalinguísticas estão integradas de forma dinâmica, dialógica e produtiva em uma gama de circunstâncias e interações sociais. É importante, segundo Taylor (2016), olhar para aquilo que as pessoas dizem e fazem em suas práticas metalinguísticas, pois embora elas sejam cultural e pessoalmente poderosas, elas têm sido ignoradas ou sido tratadas como periféricas nos estudos da linguagem. Nesta tese, procuramos mostrar como essa reflexão sobre a língua se manifesta na escolha de determinados termos e não outros pelas comunidades de matrizes africanas e pelo poder público. Acreditamos, assim, que as formas de nomear são atividades metalinguísticas.

Segundo Busi Makoni, Sinfree Makoni e Pedzisai Mashiri (2007), nomear faz parte de um planejamento de corpus (COOPER, 1989), envolvendo tanto a criação de novas palavras como a seleção entre formas alternativas. Analisar as formas de nomear como parte do uso da língua evidencia os efeitos do planejamento linguístico no uso da língua no cotidiano. Para os

---

<sup>57</sup> “[...] diversity in forms of expression, meanings and discursive functions, and in cultural patterns of use”.

<sup>58</sup> “[...] not only in order for language to be the kind of thing we depend on language to be, but also in order for the forms of life we live and act and think in to exist at all”.

autores, isso abre a possibilidade de levar em consideração os usos linguísticos das pessoas que estão diretamente envolvidas. Além disso, uma análise das práticas de nomeação é importante pois reintroduz no estudo do planejamento linguístico a dimensão humana. Nesse sentido, a língua é vista como uma atividade comunicativa humana e as práticas de nomear são interpretadas como atos de identidade (MAKONI; MAKONI; MASHIRI, 2007).

De acordo com Gabrielle Lynch (2016), “os nomes e a capacidade de nomear são inerentemente políticos devido às relações de poder envolvidas e aos discursos e ações que eles facilitam e dificultam” (LYNCH, 2016, p. 208)<sup>59</sup>. A autora analisa duas solicitações feitas por líderes da comunidade Sengwer-Cherangany, nas Colinas Cherangany, no Quênia, ao Painel de Inspeção do Banco Mundial (WBIP), em 2013, em protesto a danos que resultaram em um Projeto de Gestão de Recursos Nacionais apoiado pelo Banco Mundial. Nesses pedidos, foram articuladas e postas em tensão algumas categorias, de forma que houve uma disputa sobre a escolha de certos termos, tais como “povos indígenas” ou “grupos vulneráveis e marginalizados” e “Sengwer” ou “Cherangany”. Com esse caso, procurou perceber como os nomes estão carregados de significado cultural e jurídico e são, dessa forma, utilizados para legitimizar ou deslegitimar certas intervenções.

Estudos como o de Lynch (2016) revelam que a escolha por determinado nome possui motivações específicas e podem promover ou não os interesses das comunidades. Além disso, mostram o poder envolvido na atribuição ou negação de nomes, bem como a importância do papel dos porta-vozes da comunidade na articulação de determinadas narrativas. As identidades são, assim, construídas e negociadas e a língua desempenha um papel importante nesse processo, a partir, dentre outras formas, da nomeação.

Julie Peteet (2005), ao analisar as práticas de nomeação no conflito entre a Palestina e Israel, descreve como nomear pode ser um diagnóstico de poder e os conflitos em torno dos nomes refletem e são essenciais nas disputas por controle e propriedade. Cada lado tenta impor sua forma de nomear – seja territórios, lugares ou eventos – e aquela forma que prevalece é aquela que é aceita como padrão. Nesse sentido, os conjuntos contrastantes de palavras, nomes e discursos não são simétricos. Em relação ao conflito, segundo Peteet (2005), a voz da palestina, na maior parte das vezes, foi justaposta a uma interpretação e voz israelense, de forma que as narrações palestinas raramente foram representadas desacompanhadas de um contraponto israelense, o que não aconteceu com o inverso.

---

<sup>59</sup> “[...] names, and the ability to name, are inherently political due to the power relations involved and the discourses and actions they facilitate and hinder”.

Assim, de acordo com a pesquisadora, é axiomático que a história é escrita a partir das conceituações e narrativas dadas pelas forças dominantes, de modo que outras são, muitas vezes, marginalizadas e silenciadas. Assim, normalmente, as palavras que circulam mais profusamente e efetivamente são aquelas do poder dominante e são dadas como certas, como se não houvesse alternativas possíveis. Para a autora, as palavras têm importância, pois “incorporam significados ideológicos e fazem circular atributos morais”, de modo que as escolhas de palavras “reverberam, defendem ou contestam o poder” (PETEET, 2005, p. 154)<sup>60</sup>.

Peteet (2005) afirma que o colonialismo e o projeto nacional produziram transformações na forma de nomear, criando lugares e identidades, além de imaginários sobre eles. Em relação à nomeação de lugares, ela afirma que as estratégias de nomeação israelenses têm como propósito nativizá-los, criando de forma consciente laços históricos com o lugar, e apagar a presença e história palestinas, dificultando suas reivindicações à terra e seus direitos de residir nela. Já as estratégias de nomeação palestinas envolvem um contexto de deslocamento em massa, expropriação e um movimento de resistência. Nomear, desse modo, “é uma prática que contribui para a construção do lugar, distinguindo-o de outros lugares e dotando-o de atributos particulares e culturalmente significativos” (PETEET, 2005, p. 158)<sup>61</sup>.

Da mesma forma, conta Peteet (2005), a rejeição, pelos judeus, da diáspora judaica (em oposição a uma unificação em um Estado) e, conseqüentemente, de uma imagem deles como incapazes de defender a si mesmos e suas comunidades, envolveu um processo de renomeação de si mesmos. Adotar um nome hebraico fez parte, portanto, do processo de se tornar uma nova pessoa e transformar sua imagem, a partir de uma nova identidade e posição na sociedade. Com os palestinos, a auto nomeação também desempenhou um papel na criação de novos eus e novas identidades. Dessa forma, muitos jovens, principalmente aqueles que estavam em cargos oficiais ou em unidades de guerrilha, ao entrarem em movimentos de resistência, adotaram nomes de guerra.

A partir desse conflito, Peteet (2005) mostra como a forma de nomear e classificar tem importância, pois contribui para criar um senso de identidade e comunidade, bem como está ligado a certos modos de ver e classificar o mundo.

---

<sup>60</sup> “[...] they embody ideological significance and circulate moral attributes”, “[...] reverberate with, uphold or contest power”.

<sup>61</sup> “Naming is a practice that contributes to the construction of place, distinguishing it from other places and endowing it with particular, culturally meaningful attributes.”

Uma discussão relacionada foi trazida por Bhatia (2005) sobre aquilo que conta como terrorismo. O pesquisador se referiu a um conflito entre o governo filipino e a Frente Moro de Libertação Islâmica (MILF), um grupo islâmico que se rebelou contra o governo das Filipinas visando criar um Estado islâmico no sul do país. Em um dado momento, o prefeito da cidade de Davao afirmou que a presidenta na época, Arroyo, deveria nomear o grupo como terrorista. Em resposta, o porta-voz do MILF afirmou que taxar o grupo de terrorista implicaria em uma impossibilidade de um acordo de paz. Dessa forma, para o MILF, “as palavras eram vistas como tendo o mesmo poder das bombas” (BHATIA, 2005, p. 6, tradução minha)<sup>62</sup>.

Outro caso citado por Bhatia (2005) foi uma declaração feita pelo aiatolá Ali Khamenei, líder religioso do Irã, que afirmou que os Estados Unidos e Israel “estão lutando contra o Islã dando outros nomes ao seu adversário. Por exemplo, eles expandem o significado do terrorismo para esmagar os movimentos de libertação” (apud BHATIA, 2005, p. 6, tradução minha)<sup>63</sup>. Como argumenta o pesquisador, as formas de nomear são áreas centrais de disputa em conflitos armados e os movimentos atribuem significado às palavras. O discurso pode ser utilizado como uma ferramenta – através da apropriação de palavras para conquistar apoio – e também pode ser um campo de batalha nos conflitos contemporâneos. Dessa forma, “A nomeação de povos, territórios e fenômenos faz parte dessa tentativa de recrutar e mostrar os aliados e os oponentes, bem como separar a semelhança da diferença” (BHATIA, 2005, p. 12, tradução minha)<sup>64</sup>.

Outro caso que podemos mencionar é o da escolha toponímica em Luanda. Segundo Berta Jacob (2011), as nomeações dos espaços na capital angolana sofreram mudanças significativas durante a colonização portuguesa, seja pela troca de nomes em kimbundu por nomes portugueses, seja pelo aportuguesamento das designações já existentes. Na visão da pesquisadora, à medida em que a população branca aumentou em Luanda e os investimentos da metrópole cresceram, os elementos africanos foram sendo excluídos ou subalternizados, de modo que “A toponímia [fez] parte de todo um processo político de imposição colonial, de aportuguesamento da colônia” (JACOB, 2011, p. 87).

Após a independência de Angola, há um movimento de recuperação de algumas designações, como parte de um projeto político que visava desenvolver os estudos das línguas nacionais. Assim, nomes em kimbundu que antes eram utilizados pela população em geral –

<sup>62</sup> “[...] words were seen to be of equal power to bombs”.

<sup>63</sup> “[...] the USA and Israel ‘are fighting Islam by giving other names to their adversary. For instance, they expand the meaning of terrorism so as to crush liberating movements.’”.

<sup>64</sup> “The naming of peoples, territories and phenomena are all part of this attempt to recruit and indicate allies and opponents, as well as to demarcate similarity from difference”.

que muitas vezes utilizava um nome diferente do oficial – passaram a ser consagrados. Além disso, novas designações foram dadas pelas autoridades angolanas, dentre eles nomes de heróis angolanos que lutaram contra o domínio do colonizador, estrangeiros que ajudaram na luta de libertação e datas cívicas de acontecimentos importantes para a memória do país.

Como afirmou Jacob (2011, p. 93), “É indiscutível que a identidade nacional angolana está em construção e que o processo passa pela ruptura com as memórias e símbolos coloniais”. Essa ruptura se manifesta, dentre outras formas, pela rejeição dos nomes deixados pelo colonizador português.

Com relação às categorias raciais, Iman Makeba Laversuch (2007) discute como as políticas de nomeação de raças e etnicidades têm gerado debates sócio-políticos nos censos realizados nos Estados Unidos. Nesse contexto, os cidadãos e residentes estadunidenses são requisitados a se identificar a partir de categoriais socioculturais pré-determinadas. O modo de designar as diversas comunidades étnico-raciais pelo governo dos EUA tem sido considerada de extrema importância por todos os residentes do país, pois as escolhas léxico-semânticas têm implicações na alocação de recursos nacionais e locais e no planejamento e desenvolvimento de políticas antidiscriminatórias. Sendo assim, quanto maior o número de determinado grupo étnico ou racial, maior é considerada a sua influência sócio-política.

Importa, assim, nesse contexto dos censos, não somente que as pessoas sejam contabilizadas, mas como. A escolha dos nomes que os participantes da pesquisa escolherão para se rotularem, de acordo com o que acreditam se aproximarem mais de sua identidade étnico-racial, determinarão a categoria estatística em que serão colocados. Tratam-se de políticas linguísticas censitárias que determinam como devem ser nomeadas as diferentes identidades étnico-raciais (LAVERSUCH, 2007).

Laversuch (2007) discorre sobre como, nos anos 1980, líderes de 75 organizações negras de Chicago determinaram que os negros não deveriam mais serem chamados de *blacks* (pretos), mas sim de *African-Americans* (afro-americanos), sob o argumento de que a primeira denominação era “infundada”, mas a última possuía “integridade cultural”<sup>65</sup>. A partir desse acontecimento, em diversas partes do país, grupos minoritários passaram a rejeitar classificações impostas e reivindicar autodenominações, que consideravam estar mais de

---

<sup>65</sup> Como mostra Laversuch (2007), essa escolha pelo termo *African-American* não era compartilhada por todos. Embora o termo *black* tenha tido uma conotação negativa no passado, por estar ligado à subserviência e à opressão da escravidão, isso muda com o Movimento dos Direitos Civis nas décadas de 1950 e 1960, ganhando um novo senso de orgulho, solidariedade e beleza, especialmente a partir da década de 1970. Além disso, havia um receio, em relação ao termo *African-American*, de que não fosse aceito por residentes que se identificavam mais com uma identidade compartilhada através de laços familiares – estas ligadas a países como Cuba, Haiti e Jamaica –, do que com suas raízes ancestrais com a África.

acordo com as suas histórias. Como consequência, no final da década de 1980, diversas foram as reclamações feitas sobre a disparidade entre as maneiras como os próprios residentes se definiam e nomeavam e a forma como o governo os classificava, levando a revisão dessas categorias para os censos seguintes.

O exemplo descrito por Laversuch (2007) nos mostra como a forma de nomear importa. O processo de grupalidade (BRUBAKER, 2002) é realizado por meio da língua, que define a existência e a relevância das diferentes populações na esfera pública. A forma como as próprias comunidades se nomeiam ou são nomeadas não é, assim, um processo neutro, mas permeado por negociações. Além disso, a escolha nem sempre é fácil, de forma que mesmo detalhes aparentemente inócuos, como o uso do hífen, de letras maiúsculas ou outras grafias podem mudar os sentidos dessas classificações. A pesquisadora cita como exemplo, no contexto dos EUA, as diferenças entre: *African-American* e *African American*, *black* e *Black*, *Filipino* e *Philippino*, *Latin* e *Latino*. Trazendo para o contexto brasileiro, poderíamos pensar nas diferenças entre *negro*, *preto*, *afrodescendente* e *afro-brasileiro* (ou *afrobrasileiro*). No contexto angolano, há discussões em relação à grafia dos nomes, que podem remeter ao alfabeto português (com o uso de “qu”, “u” e “i”) ou ao alfabeto das línguas nacionais (com o uso de “k”, “w” e “y”).

A questão das políticas de nomeação será fundamental no andamento desta tese. Neste capítulo, procuramos delinear nosso referencial teórico, que incluiu: as epistemologias do Sul (MAKONI; PENNYCOOK, 2020; SANTOS, 2020); o racismo (ALMEIDA, 2019; FANON, 2008) e sua relação com a religião (FLOR DO NASCIMENTO, 2017; NOGUEIRA, 2020); o multiculturalismo crítico (KUBOTA, 2004); as políticas de agrupamento (BRUBAKER, 2002); a essencialização estratégica (BUCHOLTZ, 2003) e o reducionismo relacional (DHAMMOON, 2004); as táticas de intersubjetividade (BUCHOLTZ; HALL, 2004); e as políticas de nomeação (TAYLOR, 2014, 2015, 2016; MAKONI; MAKONI; MASHIRI, 2007; LYNCH, 2016; PETEET, 2005; LAVERSUCH, 2007). No capítulo a seguir, trataremos dessas questões em relação com o nosso tema de pesquisa: as religiões de matrizes africanas.

## 2 AS PRIMEIRAS PRÁTICAS RELIGIOSAS

### 2.1 PRIMEIRAS PRÁTICAS RELIGIOSAS AFRO-BRASILEIRAS NO BRASIL

Nesta seção, busco apresentar, de maneira breve, como as primeiras práticas religiosas entre os africanos e seus descendentes no Brasil foram discursivizadas, antes e logo após a instauração da República. Busco mostrar como o conceito de religião esteve vinculado ao de humanidade, de forma que apenas aqueles a quem era conferido o status de humano eram considerados detentores de uma religião. A partir disso, podemos pensar como o discurso sobre quem é ou não considerado parte da categoria de humanidade e sobre o que é ou não uma religião estiveram conectados a partir de oposições como: autêntico/não autêntico, legítimo/não legítimo, civilizado/primitivo, brasileiro/estrangeiro.

Conforme apontam Makoni e Pennycook (2020), o colonialismo produziu diversas imagens racializadas do colonizado, a partir do “mito do nativo preguiçoso”, que usavam para justificar as diversas formas de exploração laborais. O colonizado, dessa forma, era atrasado, primitivo, supersticioso e impuro, comparado ao colonizador. A Europa, assim, sempre se colocou como a contrapartida aos outros, que caracterizou como inferiores. Um episódio emblemático foi o que ficou conhecido como “A controvérsia de Valladolid”, que ocorreu quando Colombo chegou à América, que inferiorizou os povos indígenas como uma forma de justificar o domínio e a violência da Espanha sobre eles.

Desse modo, os que defendiam a conquista teriam que elaborar uma doutrina para justificar o domínio sobre a América com força suficiente para acalmar a consciência da Espanha. Várias tentativas foram feitas a esse respeito, mas a que teve maior sucesso foi aquela que tinha por fundamento o texto aristotélico da *Política*. Dois silogismos foram criados. O primeiro foi: os bárbaros são naturalmente escravos; os índios são bárbaros; logo, os índios são naturalmente escravos. E o segundo: é lícito fazer a guerra contra os naturalmente escravos para subjugá-los; os índios são naturalmente escravos; logo, é lícito fazer a guerra contra os índios para subjugá-los.

As primeiras premissas de ambos os silogismos, tiradas da *Política*, eram praticamente indiscutíveis pela autoridade que Aristóteles tinha. Por isso, para legitimar teoricamente a escravidão e as ações armadas contra os índios, só restava demonstrar que eles eram bárbaros. Então o problema-chave consistiu em determinar neles a relação entre barbárie e humanidade dos índios. (GUTIÉRREZ, 2014, p. 224)

No Brasil, os intelectuais brancos utilizaram dessa estratégia para inferiorizar as populações negras e indígenas e exaltarem a si mesmos. Segundo Almeida (2019), no racismo do século XIX houve muitas associações entre seres humanos de determinadas culturas – e

suas características físicas e sociais – com animais ou mesmo insetos, o que mostra o processo de desumanização que foi realizado antes de práticas discriminatórias e genocidas.

De acordo com Fanon (2008, p. 26), “o negro não é um homem”, pois seria considerado parte de uma “zona de não ser”, estabelecida pelo branco. O negro, sendo assim, não seria um “homem”, mas um “homem negro”, o que lhe conferiria uma não humanidade. O homem branco teria criado uma estrutura em que somente ele seria considerado plenamente humano. O negro, assim, “devido a uma série de aberrações afetivas, [...] se estabeleceu no seio de um universo de onde será preciso retirá-lo” através da liberação do “homem de cor de si próprio” (FANON, 2008, p. 26). Como exemplo, podemos citar o que Fanon (2008, p. 94)<sup>66</sup> observou em relação aos malgaxes, da ilha de Madagascar:

Um malgaxe é um malgaxe; ou melhor, um malgaxe não é um malgaxe: existe absolutamente uma “malgaxice”. Se ele é malgaxe, é porque o branco chegou, e se, em um dado momento da sua história, ele foi levado a se questionar se era ou não um homem, é que lhe contestavam sua humanidade. Em outras palavras, começo a sofrer por não ser branco, na medida que o homem branco me impõe uma discriminação, faz de mim um colonizado, me extirpa qualquer valor, qualquer originalidade, pretende que seja um parasita no mundo, que é preciso que eu acompanhe o mais rapidamente possível o mundo branco [...]

O pesquisador se refere ao fato de muitas dessas nomeações e classificações virem com os colonizadores. A partir da classificação, pelo homem branco, dos povos africanos e sul americanos como os “outros”, é que a humanidade dessas pessoas passa a ser questionada. É com a discriminação pelos europeus que o valor do colonizado é questionado e que o homem branco passa a ser considerado a única forma completa de humanidade. As práticas sociais dos africanos e descendentes no Brasil eram vistas por esse olhar da desumanização, de modo que, para ser considerado civilizado, era necessário falar, agir e crer como um branco. Nesse sentido, a língua e a religião foram usadas para assegurar ou não um grau de humanidade.

Mudimbe (2013) chama de *biblioteca colonial* esse conjunto de enunciados que constroem a África como símbolo de alteridade e inferioridade. Trata-se, primeiramente, dos discursos de missionários e viajantes, e, mais tarde, dos discursos etnológicos dos antropólogos, que foram baseados em concepções racistas, etnocêntricas e eurófonas. Essa biblioteca colonial instituiu determinadas formas de nomear e classificar os sujeitos, reiterando a ideologia do poder dominante e a definindo como única alternativa possível.

De acordo com Mbembe (2018), o negro não existe enquanto tal, mas é constantemente produzido. Para ele, o substantivo “negro” teve três funções na modernidade:

---

<sup>66</sup> Neste trecho, Fanon está comentando um texto de O. Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, Ed. du Seuil.

a de atribuição, a de interiorização e a de subversão. Primeiro, designou não uma humanidade como as outras, “mas uma humanidade (sempre de novo) à parte, de um gênero particular; pessoas que, por sua aparência física, seus usos e costumes e suas maneiras de estar no mundo, pareciam ser o testemunho da diferença em seu estado natural – somática, afetiva, estética e imaginária” (MBEMBE, 2018, p. 92). Assim, os negros foram considerados como pessoas que representavam o princípio da exterioridade, de modo que o único elo que podia unir negros e não negros era o elo da separação, não sendo possível àqueles se tornarem sujeitos por inteiro. Com relação à interiorização, Mbembe (2018) se refere ao processo, pela população negra, de habitar a alcunha que lhes foi imposta, passando a ser de uso corrente. A subversão ocorreria quando,

Num gesto consciente de subversão, ora poético e ora carnavalesco, muitos a assumiram somente para que fosse mais bem revirado contra seus inventores esse patronímico execrado, símbolo da degradação, que decidiram converter dali em diante em símbolo de beleza e de orgulho e que decidiram utilizar dali em diante como insígnia de um desafio radical e, por que não, de um apelo à sublevação, à deserção e à insurreição. (MBEMBE, 2018, p. 93)

Gabriela Veronelli (2016) afirma que os agentes colonizadores não consideravam as populações colonizadas como agentes comunicativos. Assim, a partir da ideia de raça, os colonizados foram vistos como seres não humanos ou menos que humanos, portanto, seres “selvagens” ou “primitivos”, sem capacidade de comunicação dialógica racional, e, portanto, sem linguagem. Assim, a pesquisadora defende que há uma relação entre linguagem e humanidade relacionada com a ideia de raça, de modo que a colonialidade produz consequências também a nível linguístico. Sendo assim, da mesma forma que a população é classificada, racialmente, entre superiores e inferiores, as línguas também seriam classificadas dessa forma. No entanto, como argumenta ela, não há características intrínsecas às línguas que as tornem mais “simples” ou “inferiores”, mas sim características que os colonizadores pensam que as pessoas têm e que fazem, assim, as línguas serem consideradas também comunicativamente inferiores, negando seu próprio status de língua plena.

Segundo Rosa e Flores (2017), por meio de representações das línguas indígenas como animais e como incapazes de expressar as ideias consideradas pelos europeus como essenciais para se ser um “humano completo”, as populações indígenas foram despojadas de sua humanidade. Desse modo, as populações indígenas foram vistas como linguisticamente subhumanas, ou seja, como incapazes de se comunicar legitimamente em qualquer língua, o que os pesquisadores chamam de “ideologias racializadas de falta de linguagem”.

Da mesma forma, a língua é utilizada como recurso para a desumanização, como explica Antônio Bispo dos **Santos** (2015), se referindo à colonização dos povos indígenas no Brasil, que transformou pessoas de diferentes etnias em “índios”:

Como sabemos, esses povos possuem várias autodenominações. Os colonizadores, ao os generalizarem apenas como “índios”, estavam desenvolvendo uma técnica muito usada pelos adestradores, pois sempre que se quer adestrar um animal a primeira coisa que se muda é o seu nome. Ou seja, os colonizadores, ao substituírem as diversas autodenominações desses povos, impondo-os uma denominação generalizada, estavam tentando quebrar as suas identidades com o intuito de os coisificar/desumanizar. (SANTOS, 2015, p. 27)

De acordo com Cristine Severo (2019), a própria prática do batismo durante a cristianização dos escravizados passava pela mudança de seus nomes. Havia quatro tipos de nomeação: a escolha de um nome cristão, em geral um nome português; a escolha de um nome mitológico, especialmente para os escravizados considerados boçais, ou seja, que não falavam a língua portuguesa; a escolha de um nome cristão seguido de um que indicasse uma etnia genérica, como, por exemplo, o nome de um porto ou local de onde provinham; e a escolha de um nome “amaciado”, a partir da relação entre amas-de-leite e casa grande, conforme Gilberto Freyre (1933, p. 461 apud SEVERO, 2019, p. 248):

As Antônias ficaram Dondons, Toninhas, Totonhas; as Teresas, Tetés; os Manuéis, Nezinhas, Mandus, Manes; os Franciscos, Chico, Chiquinho, Chico; os Pedros, Pepés; os Albertos, Bebetos, Betinhos. Isto sem falar das laias, dos Ioiôs, das Sinhás, dos Manus, Calus, Bembens, Dedés, Marocas, Nocas, Nonocas, Gegês.

Dessa forma, as políticas de nomeação e classificação foram ferramentas utilizadas no processo de desumanização de africanos e indígenas.

Em minha dissertação de mestrado<sup>67</sup>, analisei, ao abordar o período do século XIX, como os intelectuais – em especial João Ribeiro, Sílvio Almeida e Nina Rodrigues – trataram das línguas africanas e sua influência no português. Observei como as características africanas no português foram consideradas, na maior parte das vezes, degradações na língua. Na tese de doutorado, o foco está nos discursos sobre as práticas religiosas e como a consideração delas como inferiores ou mesmo a desconsideração delas enquanto religião fizeram parte de um projeto maior de desumanização e inferiorização do negro no Brasil.

No entanto, esse processo de desumanização não era aceito de forma passiva, mas, ao contrário, como afirmou Manuel **Querino** (1980 [1918]), se referindo especialmente ao Quilombo dos Palmares, havia também uma resistência:

---

<sup>67</sup> *O lugar das línguas africanas nos discursos sobre a brasilidade linguística*, defendida na Universidade Federal de Santa Catarina, em 2018.

Quando o civilizado chegava até a entrar em dúvida, se o africano ou o índio tinha alma e os mais tolerantes mal a concediam somente depois de batizado, o filho do Continente negro dava provas de que a possuía, revoltando-se com indignação contra a iníqua opressão de que era vítima, e impondo à força a sua liberdade e independência. (QUERINO, 1980 [1918], p. 152)

Sobre a questão da religião, no período da colonização portuguesa, todas as práticas religiosas, com exceção do catolicismo, eram proibidas e passíveis de punições por meio do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição. Dessa forma, somente o catolicismo era autorizado e outras práticas eram ilegítimadas (BUCHOLTZ; HALL, 2004). O Tribunal, embora estabelecido na Europa e não no Brasil, fez visitas em algumas regiões como Bahia, Pernambuco, Grão-Pará e Maranhão, entre 1591 e 1768, e acusou negros, indígenas e brancos de feitiçaria ou luxúria, levando-os à deportação e julgamento pelos tribunais da Inquisição em Portugal. Nesse período, qualquer profissão de fé que não fosse o catolicismo poderia ser considerada heresia e poderia levar à punição pelo tribunal. Qualquer atividade considerada suspeita, como reuniões com música e dança, poderia ser punida. Esses fatos mostram como o catolicismo estava presente no cotidiano colonial (SILVA, 2005).

Além disso, no período colonial, as chamadas “feitiçarias” eram proibidas pelas Ordenações Filipinas. Estas eram um conjunto de leis que ficaram em vigor, em Portugal e em seus territórios ultramarinos, até 1867, sendo oficialmente revogadas no Brasil somente com o Código Civil Brasileiro de 1916. No seu livro V, que definia os crimes e punições, em seu Título III – Dos Feiticeiros, “Stabelecemos, que toda pessoa, [...] que em circulo, ou fóra delle, ou em encruzilhada invocar spiritos diabolicos, ou der a alguma pessoa a comer ou a beber qualquer cousa para querer bem, ou mal a outrem, ou outrem a elle, mora por isso morte natural” (ALMEIDA, 1870, p. 1150). O racismo religioso, dessa forma, operava definindo aquilo que podia ser considerado ou não religião, relacionando a religião à humanidade e o inverso da religião (aquilo que era considerado feitiçaria e, portanto, era vista como o seu oposto) a não humanidade.

Apesar da repressão, as práticas religiosas dos negros africanos estiveram presentes e resistentes. O nome mais conhecido para as práticas religiosas de origem africana no Brasil, até o século XVIII, era *calundu*, termo este com origem provável no kimbundu *kilundu*, que se referia aos espíritos de ancestrais falecidos capazes de possuir um ser vivo (SWEET, 2003; HOFBAUER, 2011). Quando o termo se enraizou no Brasil, o seu significado se ampliou, deixando de se referir apenas à incorporação, mas também às cerimônias e danças que precediam a possessão e a adivinhação (SWEET, 2003). Outros termos, usados à época, eram *batuque* e *batucajé*. Esses se referiam, assim, às danças, cantos, músicas com instrumentos de

percussão, sessões de possessão, adivinhação, cura, entre outras práticas, organizados em torno de um sacerdote – chamado de “calundu”, “calundeiro”, “feiticeiro”, etc.

Parés (2007) afirma que calundu foi um termo genérico que designava práticas religiosas diversas, de origem africana, como oposição às práticas católicas ou ameríndias. A sua função era “essencialmente terapêutica e oracular, sendo que ‘calundzeiro’ podia ser utilizado como sinônimo de curador ou adivinho” (PARÉS, 2007, p. 115). O calundzeiro, normalmente, não tinha um lugar fixo para a sua prática religiosa, deslocando-se para onde era solicitado, o que permitia a ele uma atuação relativamente independente. No entanto, em alguns casos, os calundus também podiam se referir a práticas rituais coletivas, envolvendo danças e cantos. Muitos desses encontros eram realizados de forma escondida nas casas e roças, envolvendo altares, sacrifícios de animais e oferendas com alimentos, sendo antecedentes dos candomblés (PARÉS, 2007).

De acordo com Silveira (2006), diferentemente do termo feitiçaria, que foi imposto “de cima para baixo”, o termo calundu, ao contrário, teria sido utilizado por vários africanos. Apesar disso, o pesquisador ressalta que as manifestações chamadas de calundu não tiveram a mesma forma, função ou sentido, de modo que é preciso ter isso em mente. Aos poucos, essas diferentes formas de calundu dão origem a outros rituais. Assim, o calundu colonial, com predominância do elemento africano, adotou outros preceitos, tornando-se mais tarde a umbanda – ao incluir os preceitos católicos, africanos e ameríndios no mesmo ritual – e o candomblé-de-angola – ao trazer as divindades ameríndias, com festas no mesmo terreiro, mas em momentos diferentes (SILVEIRA, 2006).

Como explica Sweet (2003), com o tempo, os brancos também passaram a adotar formas de cura vindas da África Central, procurando os calundeiros para curar suas doenças. O reconhecimento desse poder de cura dos africanos, no entanto, foi gradativo. Inicialmente, muitos brancos procuravam os calundeiros apenas para curar os escravizados, acreditando, talvez, que o poder de cura somente poderia funcionar com eles. Essa prática de buscar curandeiros negros para curar outros negros foi bastante difundida na segunda metade do século XVII, ocorrendo até mesmo um caso de um mosteiro beneditino pagando curadores negros para curar escravizados doentes.

Outro caso relatado por Sweet (2003) foi o de um padre carmelita chamado Luís de Nazaret que, no final da década de 1730, recebia senhores brancos buscando o exorcismo de supostos demônios que adoeciam a população escravizada. O padre, ao examinar os doentes, determinou que estavam infectados por calundus e que, devido a isso, seus exorcismos não funcionariam, de modo que precisariam levá-los aos calundeiros africanos. Esse caso,

argumenta o pesquisador, é emblemático porque mostra o reconhecimento, de um oficial da igreja, do poder dos espíritos africanos e a impotente força do exorcismo católico frente a eles.

Com relação aos batuques, explica Silveira (2006) que muitas das festas assim denominadas eram frequentadas por diversas pessoas, tanto que iam assisti-las quanto participar delas, estando entre os melhores programas das cidades. Esse era um dos fatores que dificultava a repressão a eles. Além disso, a própria fronteira que distinguia o que era uma festa sagrada e uma profana era bastante nebulosa, “uma vez que a vida africana estava impregnada de religiosidade, e a religiosidade africana impregnada de ritmos animados” (SILVEIRA, 2006, p. 175).

Assim, o termo batuque podia se referir a encontros com características bastante diferenciadas, embora se referissem à encontros com danças e música percussiva. Batuque, dessa forma, podia tanto ser uma “dança profana’ étnica nos domingos e feriados”, quanto um “folguedo improvisado numa esquina ou nos terrenos baldio”, quanto “ritos de passagem” e “festas religiosas do calendário cristão, procissões, festas de padroeiros, Natal, ou até mesmo festas cívicas, aniversários e casamentos reais, coroações do rei do Congo” (SILVEIRA, 2006, p. 175). As fronteiras ficam ainda mais invisíveis quando muitas dessas festas africanas eram introduzidas no ciclo de festas públicas das cidades ou das igrejas (SILVEIRA, 2006).

Em Nina Rodrigues (2010 [1932])<sup>68</sup>, as religiões foram descritas como: “fetichismo”, “crenças religiosas”, “animismo”, “cultos” e “mitologia” (RODRIGUES, 2010, p. 240). Os termos “terreiros” e “candomblés” já estavam presentes em seus textos, se referindo aos locais “em que as suas divindades ou fetiches particulares recebem, ao lado dos orichás iorubanos e dos santos católicos, um culto externo mais ou menos copiado das práticas nagôs” (RODRIGUES, 2010, p. 241).

Sobre o termo “fetiche” ou “fetichismo”, Silveira (2006) explica que são termos do francês, corruptelas de “feitiço”, que foram usados pelos portugueses:

O “feitichismo” foi concebido como uma forma atrasada de religião, na qual o ser humano “primitivo” ainda seria dependente da matéria sensível para ter acesso à divindade; seria assim um culto de objetos inanimados sem valor real, mas com a ilusão embutida de que a divindade aprisionada cumpriria os desejos do possuidor do *fétiche*. (SILVEIRA, 2006, p. 216-217)

---

<sup>68</sup> *Os africanos no Brasil*, de Nina Rodrigues, foi escrito entre 1890 e 1905, mas foi publicado somente em 1932, muitos anos após a sua morte, em 1906. A publicação na década de 1930 inspirou outros trabalhos sobre o negro no Brasil nesse período, em especial no campo dos estudos linguísticos, sobre a influência africana no português.

Como afirmaram Fábio Vieira e Gabrielli Debortoli (2016), as denominações das religiões afro-brasileiras eram muitas, mas o preconceito era o mesmo:

Denominadas das mais diversas formas nas documentações imperiais de diferentes contextos temporais e espaciais, práticas ritualísticas, mágicas e festivas de origens africanas eram representadas sempre por meio da desqualificação, condenação e visão de perigo e desvio. Dessa forma, *feitiço*, *magia*, *batuque* eram continuamente apresentados em páginas de registros policiais e jornais de diversas cidades do Império, associando seus praticantes ao crime, à vadiagem e ao descaminho. (VIEIRA; DEBORTOLI, 2016, p. 66)

Sobre o contexto de Desterro<sup>69</sup>, Vieira e Debortoli (2016) comentam sobre a existência de um local chamado “Morro das feitiçadeiras”<sup>70</sup> na cidade, mencionado em uma correspondência policial do ano de 1861, se referindo a uma denúncia de um escravizado que teria fugido para lá. O curioso nome poderia ser um indício da existência de práticas consideradas como “feitiçaria” na época.

Conforme afirma Silva (2005), havia uma cooperação entre os terreiros e os quilombos, de forma que muitos quilombos foram mantidos pelas casas religiosas. Além disso, foram nelas que muitos escravizados fugidos se escondiam.

O terreiro associou-se, assim, ao protesto do negro contra as condições da escravidão, colocando tanto sua organização a favor da luta pela libertação como, no plano religioso, promovendo a crença na magia compartilhada por pessoas que tinham em comum, além da condição de subordinação, a esperança na transformação dessas condições. (SILVA, 2005, p. 50)

Os primeiros calundus eram realizados apenas nas fazendas – nas matas e nos terreiros, que eram os espaços adjuntos às senzalas –, escondidos dos capatazes. Com a expansão das cidades e com um maior número de libertos, as religiões passaram a ser praticadas também no espaço urbano, nas moradias das populações de negros libertos, mulatos e escravizados urbanos. Essa configuração em que o espaço de culto é o mesmo da moradia ainda permanece em muitos terreiros atuais (SILVA, 2005). Como observa Páres (2007), o culto com a adoração de “ídolos” e a presença de altares acabou levando à necessidade de se ter espaços mais fixos e estáveis para a prática religiosa, levando à organização dos primeiros cultos domésticos, com uma estrutura social e ritual mais complexa.

---

<sup>69</sup> Nossa Senhora do Desterro era o nome do povoado onde hoje é Florianópolis, sendo alçada à categoria de cidade no século XIX. Em 1894, houve a mudança do nome da cidade para Florianópolis, em homenagem ao Marechal Floriano Peixoto. O nome é controverso, considerando que Floriano Peixoto perseguiu e matou opositores durante seu governo.

<sup>70</sup> Atualmente um morro no norte da ilha é conhecido por esse nome, mas não sabemos se se trata do mesmo lugar. Na área central da ilha há também o “Morro da queimada”, conhecido também por “Morro da macumba”, por causa da quantidade expressiva de terreiros.

Dessa forma, Parés (2007) historiciza assim a formação das religiões de matrizes africanas: i) inicialmente, “fragmentos de cultura religiosa” são retomados e colocados em prática de maneira relativamente individual e independente, com o objetivo, principalmente, de cura e adivinhação; ii) depois, são formadas as primeiras congregações religiosas, dedicadas, geralmente, ao culto de uma só divindade, agora em formações familiares ou domésticas; iii) por fim, a formação de congregações extrafamiliares, mais complexas com relação às estruturas hierárquicas e rituais, com o culto a várias divindades, chegando a ter um espaço próprio e um calendário litúrgico. É preciso lembrar, no entanto, que “simultaneamente à progressiva institucionalização dos cultos mais complexos persistiram, e de forma muito expressiva, as práticas individuais e as congregações de porte menor” (PARÉS, 2007, p. 118), de modo que essa divisão não deve ser vista de forma linear, mas sim a partir da consideração de sua complexidade.

Foi, desse modo, somente por volta do século XIX que “se consolidou uma rede social de congregações extradomésticas” em um número suficiente para “estabelecer entre si interações de cooperação, complementaridade e conflito”, o que poderíamos chamar de uma “comunidade religiosa afro-brasileira” (PARÉS, 2007, p. 119).

A Igreja Católica possuía uma posição ambígua, em que ora buscava disciplinar a vida religiosa dos negros no Brasil, ora fazia vistas grossas às danças, cantos e rezas dos mesmos. Muitos negros justificavam seus batuques afirmando serem esses homenagens aos santos católicos feitas na sua língua e com danças de sua terra, o que muitos religiosos católicos toleravam, considerando essas práticas como “folclore”, embora o aspecto mágico dessa religiosidade fosse combatido. Ao mesmo tempo, os escravizadores temiam que a religião fosse utilizada pelos negros como meio para a organização de revoltas, devido às inúmeras que ocorriam nesse momento, como, por exemplo, a Revolta do Malês<sup>71</sup> (SILVA, 2005).

Assim, havia uma necessidade, entre os adeptos do catolicismo colonial, de diferenciar os aspectos mágicos legítimos – a fé nos santos, as almas benditas, os milagres, a ingestão da hóstia representando o corpo de Cristo – dos não legítimos ou primitivos – os sacrifícios de sangue, os adivinhos, as curas, entre outros. Os aspectos mágicos das religiões africanas não poderiam ser igualados aos do catolicismo, de forma que deveria ser distinguido, assim, aquilo que era ou não considerado diabólico (SILVA, 2005).

Nesse sentido, temos as práticas de *autorização*, vinculadas à caracterização do aspecto mágico do catolicismo como positivo, e de *ilegitimação* (BUCHOLTZ; HALL,

---

<sup>71</sup> Esta foi um levante de por volta de 600 escravizados, de origem sudanesa e islâmica, que ocorreu na cidade de Salvador, em 1835.

2004), vinculadas à caracterização da magia das outras práticas relacionadas à população negra. Observamos como as categorias – milagre, fé, sacrifício, feitiçaria – são acionadas nesse processo de autorização e ilegitimação, para definir o que conta ou não como religião ou mesmo para definir uma religião legítima de uma ilegítima.

Entretanto, essa separação nem sempre era tão clara. Tanto a religião católica sofreu influências das religiões africanas – com a participação dos negros nas missas, cerimônias, festejos e irmandades – quanto as religiões africanas sofreram influência da católica – com o uso de imagens de santos católicos nos terreiros. Esse processo implicou em uma negociação entre concessão e restrição:

O candomblé encontrou seu lugar na sociedade oficial na mesma medida em que os santos e os brancos encontraram seu lugar no interior do terreiro. Mas os africanos e seus descendentes, neste contrato social imposto, além de se lançarem no aprendizado da espiritualidade cristã, preservaram os segredos mais íntimos da espiritualidade africana, e instituíram sua transmissão conforme suas próprias regras. (SILVEIRA, 2006, p. 273)

É interessante notar, conforme **Oliveira (2017)**, que a articulação entre as religiões e seu caráter racial ou étnico somente se definiu nos primeiros trabalhos etnográficos realizados sobre elas, como *Os africanos no Brasil* (2010 [1932]), de Nina Rodrigues. As religiões eram identificadas então como “africanas” ou “negras”. Elas foram se transformar em religiões “afro-brasileiras” com a mudança na base demográfica de seus participantes, já no século XX, a partir da entrada de adeptos brancos, e na natureza de suas divindades, que foram se deslocando de “deuses étnicos” para divindades universais (OLIVEIRA, 2017). Veremos mais à frente como se deu esse processo.

Na Constituição do Brasil Império, de 1824, a religião católica continuou sendo a oficial, sendo as outras religiões permitidas apenas no espaço privado, desde que fossem em edifícios sem aparência externa de templo. Nesse momento, as primeiras notícias de repressões às religiões afro-brasileiras ocorreram, sendo divulgadas na imprensa (SILVA, 2017).

Como explica Santos (2013), a feitiçaria não era considerada crime no Império, pois não havia, nem na Constituição de 1824, nem no Código Criminal de 1830, algo que vinculasse a feitiçaria ao crime. Apesar disso, outras formas eram utilizadas para criminalizar as práticas religiosas, como relacioná-las a outras infrações, como roubos e revoltas, ou mesmo o desrespeito a moral e aos bons costumes.

[...] quando as autoridades rotulavam os sacerdotes africanos de feiticeiros e promotores de superstições, isso não tinha efeito legal positivo, constituía discurso de desqualificação social, cultural e étnica, embora com conseqüências para os assim

desqualificados. Pois não faltavam meios de punir os negros que desviavam da religião oficial e dos costumes convencionais, sobretudo meios para perseguir a liderança de religiões como o candomblé. (REIS, 2008, p. 142)

As religiões afro-brasileiras têm sido associadas, desde essa época, a estereótipos como os de “magia negra”, “práticas diabólicas” ou “superstições”, devido às características de seus cultos, que se distanciam do modelo de religiosidade dominante no país. Dessa forma, fatores como o sacrifício animal, o transe e o culto aos espíritos são associados a ideias como as de religião “atrasada” ou “primitiva”, preconceitos que foram reforçados, principalmente, com os estudiosos do século XIX, influenciados pelo pensamento evolucionista da época, que buscava classificar as sociedades em um contínuo que ia das mais evoluídas ou superiores às mais atrasadas e inferiores. “Assim, ‘religião’ opunha-se à ‘magia’, da mesma forma que as ‘igrejas’ (instituições organizadas de religião) opunham-se às ‘seitas’ (dissidências não institucionalizadas ou organizadas de culto)” (SILVA, 2005, p. 13-14).

Sobre o papel da Igreja Católica na inferiorização das religiões afro-brasileiras, aponta Santos (2013, p. 5):

É claro que à Igreja interessava a conversão ao catolicismo e outras crenças eram vistas como obstáculos aos planos de ampliação de seu poder. Para tanto vários argumentos religiosos foram utilizados para caracterizar as religiões de matriz africana, como a desqualificação social atribuindo aos rituais um caráter demoníaco, designar os praticantes como seres inferiores e principalmente acionando o argumento em prol da civilização em detrimento da barbárie, que poderia se instalar nos territórios brasileiros se medidas não fossem tomadas.

Observamos como as religiões foram classificadas e hierarquizadas através de diversos conceitos. Houve, desse modo, aquelas que eram consideradas religião de fato e aquelas que eram consideradas apenas magia, credence, superstição; houve espaços que eram considerados igrejas, outros que eram considerados apenas seitas. Essas denominações foram, dessa forma, utilizadas nesse processo de classificação. Nomear algo como religião ou superstição teve implicações profundas na forma como essas crenças foram consideradas, tanto pela sociedade como pelo poder público. Veremos, ao longo desta tese, como esses jogos de poder em torno das categorias foram sendo disputados, em que ora se buscava, no contexto afro-religioso, uma aproximação com o conceito de religião e ora se rejeitava.

Albert Memmi (2007), se referindo às sociedades coloniais, discorre sobre o privilégio do colonizador:

(...) o privilégio colonial não é unicamente econômico. Quando observamos o convívio entre o colonizador e o colonizado, logo descobrimos que tanto a humilhação cotidiana do colonizado quanto seu esmagamento objetivo não são apenas econômicos; o triunfo permanente do colonizador não é apenas econômico. O pequeno colonizador, o colonizador pobre, também se considerava, e em um certo

sentido realmente o era, superior ao colonizado; objetivamente, e não apenas em sua imaginação. E isso também fazia parte do privilégio colonial. (MEMMI, 2007, p. 17)

Da mesma forma, no caso do Brasil, mesmo após a colonização, o branco também era colocado como superior ao negro ou ao mestiço, superioridade essa que não tinha relação apenas com o fator econômico. Para Fanon (2008), tudo relacionado ao negro é visto pela chave negativa, em comparação com o branco:

Assim, a meu irracional, opunham o racional. A meu racional, o “verdadeiro racional”. Eu sempre recomeçava um jogo previamente perdido. Experimentei minha hereditariedade. Fiz um balanço completo de minha doença. Queria ser tipicamente negro – mas isso não era mais possível. Queria ser branco – era melhor rir. E, quando tentava, no plano das ideias e da atividade intelectual, reivindicar minha negritude, arrancavam-na de mim. (FANON, 2008, p. 120)

No entanto, de acordo com Rita Segato (2005), o racismo no Brasil, diferente do que ocorre em outros lugares, tem relação mais com um medo pela identificação do que com um medo pela diferença:

Esse menosprezo das elites pode ser um efeito do racismo à brasileira, isto é, um racismo marcado pelo medo da familiaridade. O termo ‘racismo’ denomina e confunde, a meu ver, operações distintas de discriminação. Porque, enquanto os racismos nórdicos excluem o negro justamente por percebê-lo como um ‘outro’, ou seja, como alguém verdadeiramente alheio e desconhecido, entre nós o negro é discriminado e os rituais de distanciamento em relação a ele são incansavelmente encenados na vida pública justamente por uma motivação oposta: o que se teme é ser “o mesmo”, o que ameaça é a possibilidade de desmascaramento da mesmidade. Portanto a exclusão do negro no Brasil é a exclusão de alguém precisamente por estar imbricado, por ser próximo e de dentro e, por isso mesmo, numa nação insegura da sua modernidade, acenar com o perigo da contaminação pelo signo da derrota histórica do povo africano e sua subsequente sujeição. (SEGATO, 2005, p. 16).

No contexto dos estudos linguísticos, de forma semelhante com o que ocorria com as práticas religiosas, as línguas das populações negras e a suas influências no português eram consideradas negativas. Para Nina Rodrigues, por exemplo, que fez um estudo amplo sobre os aspectos culturais do negro brasileiro, tais como línguas, festas e religiões, as interferências africanas no português ocasionavam “vícios” de fala e uma “corrupção” na língua portuguesa: “De fato, é curioso notar que os negros têm uma tendência instintiva a aplicar ao português as regras por que se rege a gramática das suas línguas. Em alguns casos, a tendência toma uma feição tão grosseira que se impõe a exame superficial.” (RODRIGUES, 2010 [1932], p. 161). São diversas as classificações em tom depreciativo feitas por ele: “português cassange”, “português bunda”, “português nagô”, “português defeituoso ou incorreto dos que falam ou escrevem mal” (RODRIGUES, 2010, p. 162).

Outro pesquisador que buscou afirmar uma superioridade linguística europeia foi Sílvio Romero. Em sua visão, a língua portuguesa se constituía como a “língua do vencedor”: “De todas ellas amalgamadas e fundidas em um só molde – a lingua portugueza, a lingua do vencedor, é que se formaram nos séculos seguintes as nossas canções populares. O europeu foi o concorrente mais robusto por sua cultura e o que deixou mais tradições” (ROMERO, 1888, p. 17). Essa ideia de língua vencedora condizia com os ideais evolucionistas do período, a partir da eleição de uma língua vencedora, civilizada e forte (língua portuguesa) em oposição a línguas perdedoras, primitivas e fracas (línguas africanas). Como exemplo, podemos citar um estudo feito por Romero de uma língua africana, chamada por ele de língua cabinda<sup>72</sup>, em que ele afirmou ter um aspecto “primitivo e rudimentar”, enquanto a língua mais “cultura” – o português – tenderia a “triunfar”, embora sofrendo alterações no processo.

A língua portuguesa era considerada, naquele momento, a única língua nacional possível, pois acreditava-se que a cultura europeia era superior às africanas. Como defendeu Sílvio Romero, em relação à língua: “O fator portuguez pesa-lhe com mais força por meio de sua civilização, sua língua, sua religião e suas leis” (ROMERO, 1888, p. 10). Observamos, assim, como os discursos sobre religião e língua estavam relacionados, a partir da noção de civilização, tão cara às teorias do evolucionismo social.

Havia diversas formas de produzir essa inferiorização das línguas das populações negras. Uma delas era associar a forma de falar dos africanos com uma docilidade ou subserviência, como pode ser notado no seguinte trecho, sobre as supostas influências africanas no português:

Descobrimos ahi uma influencia africana, pois aos pretos, por seu sentimento de respeito e timidez para com os senhores, ás mais das vezes verdadeiros despotas, é que devemos as formulas elogiativas e excessivamente carinhosas da linguagem, dictadas pela submissão do escravo, taes como: – sinhá, sinházinha, yayá, yayázinha; sinhô, sinhôzinho, yoyô, yoyôzinho. (ROMERO, 1888, p. 60)

Dessa forma, podemos perceber que os estudos linguísticos contribuía para reforçar estereótipos sobre os sujeitos africanos, associando-os à obediência e à fragilidade. De modo semelhante, acreditava-se em uma suposta assimilação religiosa pelos negros brasileiros à religião católica.

Mesmo com a abolição oficial da escravidão e a emergência da República, os negros e mulatos continuaram a ser segregados por meio de sua condição econômica e racial. Os

---

<sup>72</sup> Segundo Nina Rodrigues (2010), “negros cabindas” é uma denominação aduaneira, que se refere aos escravizados que embarcaram em Cabinda. Não é, portanto, uma denominação étnica ou linguística. Esses povos eram congueses, do chamado grupo bantu ocidental. Ainda segundo Rodrigues, no vocabulário de Sílvio Romero é possível encontrar diversas palavras em kimbundu.

terreiros se tornaram, assim, para negros, mulatos e pobres, espaços de convivência e solidariedade, bem como de reconstrução de heranças africanas e de afirmação de uma identidade cultural. O formato dos terreiros, estruturado em famílias de santo, remonta dessa época, em que negros, que não tinham um grupo de referência devido à escravização, se reuniam e estabeleciam novos laços de parentesco religioso. Assim, as relações que no começo parecem ter sido formadas a partir de iniciações feitas por negros africanos em outros de mesma etnia, aos poucos foi se transformando em uma ligação religiosa, com o ingresso na religião de pessoas de diversas etnias e, por fim, de brancos. Como afirmam Cristiano Medeiros e Isadora Silva (2020, p. 13), “A diáspora, originada no sequestro negreiro, traz consigo a tentativa de desagregação, do deixar para trás partes da vida, mas as culturas criadas a partir dela são culturas de resistência, recriação e reconstrução”. O terreiro funcionou, dessa forma, como um espaço de reconstrução dos elos sociais e de possibilidade de relacionamentos plurais.

Na África, os cultos, de caráter familiar, eram exclusivos de certas linhagens, clãs ou grupos de sacerdotes. Sendo assim, os cultos nos templos africanos eram específicos de uma ou poucas divindades e os orixás eram cultuados, entre os yorubás, principalmente, em suas cidades específicas: Xangô em Oyó; Oxóssi em Keto; Oxum em Ipondá e Oxobô, etc. No Brasil não foi possível manter a mesma estrutura, considerando que a escravização levou à separação das etnias e à mistura de pessoas de diferentes lugares. Além disso, devido à perseguição que sofriam os seus adeptos, não havia possibilidade de haver um número grande de casas religiosas, o que as levou a concentrar, no mesmo local, o culto a diversas entidades, mesmo que de etnias diferentes. Sobre esse processo de mistura, explicou **Seu Esmeraldo**<sup>73</sup>, se referindo principalmente ao candomblé angola:

É uma mistura de cambinda, moçambique, munjola, quicongo. Tudo isso é angola. Então virou o que eles mesmos chamam de milonga. Há pouco tempo houve uma polêmica por causa da palavra milonga. Mas milonga é mistura. Foi assim que eles fizeram. Misturaram, porque nas senzalas tinha todas as “nações” e, quando era possível, eles faziam qualquer coisa das obrigações deles, então cada um pegava um pedaço, fazia uma colcha de retalhos, um cozinhava isso, outro cortava aquilo, outro pegava. A mesma coisa fez-se no cântico. Um, “eu sei tal cantiga”, outro, “eu sei tal”, e todos cantavam, e então o “santo” aceitava, e não ficou somente uma “nação” pra fazer aquele tipo de obrigação. Era a mistura, como já disse, a milonga. (SANTANA, 1984, p. 35-36 apud GOLDMAN, 2021, p. 5-6)

---

<sup>73</sup> Como explica Goldman (2021), o Seu Esmeraldo Emeterio de Santana foi ogã do terreiro angola Tumba Junçara, em Salvador. A fala citada ocorreu em um encontro realizado pelo Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia, em 1984, que tinha como objetivo falar sobre as religiões de matrizes africanas no Brasil.

Como reflete Goldman (2021), embora o Seu Esmeraldo se refira ao candomblé angola, o mesmo equivale às demais nações do candomblé e para além dele, podendo o conceito de milonga ser estendido à própria herança africana na diáspora. Em suas palavras,

Essa relação se caracterizaria, por um lado, por ser uma “colcha de retalhos”, ou seja, uma costura entre diferentes elementos que, de certo ponto de vista, podem ser considerados diferentes e apenas artificialmente reunidos e, de outro, compondo um conjunto dotado de funcionalidade, estrutura e beleza. (GOLDMAN, 2021, p. 6)

Além disso, as religiões afro-brasileiras se desenvolveram de forma diversa nas diferentes regiões do Brasil, adquirindo características regionais próprias e havendo o predomínio de certas vertentes em determinados locais. Alguns fatores como a proporção de população negra e indígena, a maior presença de certas etnias e a repressão ao culto determinaram essas peculiaridades.

Assim, variações regionais do rito jeje-nagô podem ser encontradas por todo o Brasil (em cultos equivalentes ainda que distanciados no espaço e aparentemente sem contatos entre si), como no candomblé da Bahia, no batuque do Rio Grande do Sul e no xangô de Pernambuco (o nome do culto vem do orixá Xangô, muito cultuado nessa região). Com relação a esses cultos, é possível deduzir que uma mesma influência yorubá direcionou o seu desenvolvimento, incorporando a cultura local. Assim, se Ogum na Bahia recebe como oferenda feijão preto, em Porto Alegre seu preto é o churrasco e nos terreiros dessa cidade os homens dançam vestidos com a bombacha, traje típico gaúcho, em vez das calças brancas, comuns nos outros lugares do Brasil. (SILVA, 2005, p. 83)

Com tantas vertentes e diferenças regionais, observamos como se torna difícil falar de forma homogeneizante sobre essas religiões. Nesse sentido, não podemos pensar nessas práticas como grupos fixos, estáticos, homogêneos, mas, ao contrário, precisamos observar a grupalidade (BRUBAKER, 2002), ou seja, seus processos complexos de formação.

Foi com a instauração da República que o Brasil se tornou um Estado laico. Foi nesse momento que a Igreja Católica deixou de ser oficializada, o ensino foi declarado laico, os registros civis deixaram de ser eclesiásticos, o casamento se tornou civil, os cemitérios foram secularizados e foram incorporados os princípios da liberdade religiosa e da igualdade dos grupos confessionais (GIUMBELLI, 2008, p. 81-82).

Assim, na Constituição do Brasil republicano, de 1891, houve a separação entre Estado e Igreja. No entanto, isso não se efetivou na prática, devido à permanência da perseguição das religiões afro-brasileiras através de outras ferramentas, como o Código Penal Republicano, que definia como crime as práticas de espiritismo, magia e seus sortilégios e o curandeirismo (SILVA, 2017). Assim, embora objetivassem a separação entre Estado e religião, tinham normas que definiam o que era ou não considerado religião (MORAIS, 2018).

Conforme observa Giumbelli (2008), a Igreja Católica, apesar de ter sido contrária à sua separação com o Estado, se colocou a favor da “liberdade religiosa”. Isso porque a definição que se conferiu ao princípio da liberdade religiosa não significava, na prática, que as religiões teriam liberdade, mas sim que a liberdade seria desfrutada pela Igreja Católica. Esse fato se deu porque o que estava em jogo, nessas discussões legislativas, era a autonomia jurídica das associações religiosas, ou seja, se o Estado deveria manter prerrogativas sobre as questões econômicas dessas associações e como deveria ser conferida essa personalidade jurídica (GIUMBELLI, 2008).

Na busca de resposta para essas questões, ganham destaque, por sua importância no ordenamento jurídico do país, as estipulações do Código Civil que passa a vigorar em 1917. No entanto, elas reafirmam o que já tinham estabelecido as provisões de uma lei de 1893. Três pontos são essenciais: (i) não pesa nenhuma restrição específica sobre a vida econômica das associações religiosas, cabendo aos seus estatutos estipular as formas de gestão, relação entre membros e os objetivos do coletivo; (ii) as associações religiosas ganham personalidade jurídica pelo registro civil de seu estatuto, o que independe de qualquer autorização prévia; (iii) as associações religiosas estão submetidas ao mesmo regime civil das outras sociedades sem fins lucrativos, sem corresponder a uma figura jurídica distinta e própria. (GIUMBELLI, 2008, p. 83)

Segundo Giumbelli (2008), todos os debates que levam ao Código Civil de 1917 colocam como referência a Igreja Católica, em que não havia dúvidas sobre seu estatuto de religião. Dessa forma, o que estava em discussão era a liberdade da Igreja Católica no plano econômico, mais do que a conferência de uma liberdade de culto às demais religiões. Assim, o conceito de “liberdade religiosa” não estava direcionado à proteção das diversas práticas religiosas, mas sim da atribuição de poder a uma única.

Paralelamente a isso, havia uma discussão sobre o conceito de religião em referência aos cultos mediúnicos. Essa discussão girava em torno da saúde pública, tema de muita relevância no final do século XIX e início do XX, e da condenação, pelo Código Penal, do chamado “curandeirismo”, ou seja, a prática da medicina por pessoas sem títulos acadêmicos, relacionada com a condenação das práticas de “espiritismo” e “magia e seus sortilégios”. Os cultos mais atingidos pelo Código Penal foram os afro-brasileiros, embora a reação dos espíritas kardecistas tenha sido predominante na capital do país, que apontavam a contradição entre o Código Penal de 1890 – que condenava determinadas práticas religiosas – e a Constituição de 1891 – que assegurava a liberdade religiosa (GIUMBELLI, 2008).

Sendo assim, de acordo com Santos (2013), no capítulo III do Código Criminal da República de 1890 foram caracterizados os “crimes contra a saúde pública”, nos quais estavam o curandeirismo e a magia. As religiões afro-brasileiras, nesse momento, são

discursivizadas a partir de uma perspectiva médica e sanitária. Em seus Artigos 156, 157 e 158, assim estão definidos os crimes:

Art. 156. Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos, a arte dentária ou a pharmacia; praticar a homeopathia, a dosimetria, o hypnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos [...]

Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilegios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis ou incuraveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica [...]

Art. 158. Ministrarr, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer fôrma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado curandeiro [...] (BRASIL, 1890, *online*)

Como resposta aos ataques, os espíritas enfatizavam que suas práticas eram enquadradas na noção de “religião”, utilizando, principalmente, a categoria de “caridade” como forma de justificar e autorizar (BUCHOLTZ; HALL, 2004) suas práticas curativas. Assim, utilizavam o argumento de que a cura era feita de forma livre e sem pagamentos, a partir de princípios inerentes e necessários àquela religião. Esse argumento da caridade possibilitou uma certa imunidade a essas práticas terapêuticas religiosas (GIUMBELLI, 2008). Observamos, assim, como a língua é manipulada a partir dos interesses e necessidades dos sujeitos. Quando as práticas religiosas não puderam ser enquadradas como “medicina”, os religiosos do espiritismo acionaram a categoria “caridade”, para garantirem seu direito de liberdade religiosa. As categorias, dessa forma, não são neutras, mas carregam significados sociais e políticos. As línguas se tornam, nesse sentido, ferramentas de ação política no espaço público.

Apresentamos, nesta seção, as primeiras práticas religiosas dos africanos e seus descendentes no Brasil, de modo geral, e a forma como essas foram interpretadas e representadas. Na seção a seguir, trataremos mais especificamente da cidade de Florianópolis e do papel das Irmandades religiosas e dos clubes recreativos como parte de uma identidade negra na região.

## 2.2 PRÁTICAS RELIGIOSAS NEGRAS EM FLORIANÓPOLIS E O PAPEL DAS IRMANDADES

Enquanto na Bahia, em 1830, surge o primeiro terreiro de candomblé de que se tem notícia, em Desterro há, na mesma época, segundo Cristiana **Tramonte** (2001), apenas indícios de práticas chamadas de “feitiçaria”. A pesquisadora cita Oswaldo Cabral, que afirmou que as práticas de feitiçaria já eram conhecidas no século XIX e “estavam previstas já

em 1831, quando uma Postura proibia que se retirasse dos cemitérios ou covas de Igrejas, fragmentos de ossos destinados à prática de feitiçaria” (CABRAL, s.d., p. 408 apud TRAMONTE, 2001, p. 41).

Assim, segundo Tramonte (2016), os primeiros registros das religiões afro-brasileiras em Florianópolis são de meados do século XIX, momento em que seus adeptos não tinham permissão de se organizar abertamente. Os primeiros indícios conhecidos são aqueles relacionados ao aspecto terapêutico – físico e psicológico – dessas religiões, procurado especialmente pelos pobres que não tinham condições de pagar pela medicina tradicional. Essas práticas estão relacionadas com as benzedeadas, mulheres que possuíam prestígio nas comunidades devido às suas práticas de cura espiritual e física através de rezas e do uso de ervas.

No entanto, essas práticas de saúde alternativas não eram bem vistas pelo poder público e pela medicina oficial. Como discute Tramonte (2016), as práticas das benzedeadas e dos curandeiros eram associadas ao charlatanismo e à ignorância, sendo chamadas de “falsa medicina”, em oposição ao que era considerado a “verdadeira medicina”, ou seja, as práticas de saúde realizadas pela elite médica, com base na Academia e no cientificismo. Um exemplo desse pensamento é o Código de Posturas de Desterro, de 10 de maio de 1845, que afirmava aplicar multas ao “Boticário que vender drogas suspeitas e venenosas a escravos ou a pessoas desconhecidas” (MORTARI, 1995 apud TRAMONTE, 2016, p. 250). Percebemos que a medicina era um terreno de disputas entre aqueles que acreditavam ter a hegemonia da área da saúde e aqueles que possuíam outras concepções de cura.

Observamos que, assim como as religiões afro-brasileiras não era consideradas parte da categoria de religião – porque somente o catolicismo podia ser reconhecido enquanto tal –, e assim como as heranças africanas na língua portuguesa não eram reconhecidas como parte da brasilidade linguística do país, as práticas de cura realizadas pela população negra também eram consideradas menores, longe daquilo que se considerava medicina de fato. Eram, portanto, ilegítimas (BUCHOLTZ; HALL, 2004).

É importante ressaltar, no entanto, que quando as práticas de cura eram exercidas por membros da igreja católica, como padres em paróquias do interior, distantes dos recursos médicos tradicionais, essa repressão não existia, sendo considerada, ao contrário, uma prática louvável, chamada de medicina teológica (TRAMONTE, 2016). O problema não estava, desse modo, na medicina não tradicional, mas sim em quem a exercia.

As benzeduras, como modalidade popular de medicina, eram consideradas, dentre as práticas espirituais não tradicionais, as mais aceitáveis, devido à sua ligação com o

cristianismo e por serem praticadas, em sua maioria, por grupos de origem étnica europeia. Já as ditas feitiçarias, praticadas sobretudo pela população negra, eram vistas com maus olhos, sendo, portanto, condenáveis: “[as] benzeduras são, assim, tratadas como curiosidades culturais populares e folclóricas que nenhum dano causam à sociedade; as ‘feitiçarias’, ao contrário, são representadas como séria ameaça, passíveis de punição policial” (TRAMONTE, 2016, p. 255).

Sob esse estigma, houve uma perseguição aos chamados curandeiros desde a metade do século XIX até por volta da década de 1940 do século XX, quando a prática de perseguição permanece, mas troca-se o termo acusatório “feiticeiro” por “macumbeiro”. É a partir dessa década que os terreiros surgem enquanto instituições em Florianópolis e nos municípios vizinhos, inicialmente restritos à área continental, até então mais rural (TRAMONTE, 2001).

Nesse momento, havia ainda uma diferenciação entre aquilo que era considerado magia branca (considerada para o bem) e magia negra (considerada para o mal). O próprio Cabral buscou diferenciar, em seus estudos, as benzeduras – vinculadas ao catolicismo, e, portanto, mais aceitas, por serem tratadas como cultura popular – do curandeirismo e da feitiçaria – vistos como ameaças, passíveis de punições (TRAMONTE, 2001). Tramonte (2001, p. 55) destaca que se tratava de uma questão de etnia, pois mesmo quando os negros praticavam as benzeduras, não eram chamados de benzedores: “Daí pode-se deduzir, pelo exposto, que estes, quando a realizam são denominados ‘feiticeiros’ ou ‘curandeiros’, já que nenhuma outra diferença, além da medicação fitoterápica ministrada por estes, é apontada para justificar a segmentação”. Sendo, assim, parte de uma origem étnica discriminada, não eram aceitos da mesma forma. Portanto, o modo de nomear importava; chamar de feiticeiro ou benzedor conferia determinado status ao sujeito que curava, e somente alguns sujeitos podiam ser nomeados de uma forma ou de outra.

Assim, no século XIX, havia uma grande repressão contra práticas vinculadas ao que consideravam feitiçaria, crendice e superstição. Muitas vezes elas se tratavam de práticas tradicionais de origem africana, de forma que a repressão recaía sobre praticantes da população negra. Desse modo, podemos afirmar que a noção de charlatanismo foi utilizada para reprimir e violentar a comunidade negra da região de Florianópolis. Nas palavras de Tramonte (2016, p. 251), “a repressão contra os ‘feiticeiros’ era acionada sempre que se constatava sua existência”. Como exemplo, a pesquisadora cita, a partir de trechos retirados dos estudos de Oswaldo Cabral, um decreto da Câmara Municipal de Desterro, de 1831, que declarava: “Todo indivíduo branco ou preto forro que em sua Caza fizer ajuntamento de

pretos, que dizem feitiçarias ou Bangalez [...] encorrerá na pena de 15 dias de prisão e dez mil reis de condenação pagos da Cadêa” (CABRAL, 1942, p. 268). Além disso, no decreto afirmava-se que “Os escravos achados em semelhantes actos serão considerados e punidos como perturbadores do socego publico” (CABRAL, 1942, p. 268). Em 1845, o Decreto nº 222 acrescentou:

Todo o que a titulo de curar feitiços, ou de adivinhar, se introduzir em qualquer casa, ou receber na sua algum para fazer semelhantes curas por meios supersticiosos, e bebidas desconhecidas, ou para fazer adivinhações e outros embustes, será multado, assim como o dono da casa em..... 30\$000 – ou em 15 dias de cadêa, sendo livre; e sendo captivo, será punido corporalmente. (CABRAL, 1942, p. 268)

Esses trechos mostram como essas práticas religiosas negras já eram comuns no período e também o eram sua repressão, inclusive quando realizadas no espaço privado. O pesquisador Cabral (1942) afirmou que apesar de ser comum “apelar para os africanos, conhecedores de secretas forças e de misteriosas composições”, “a prática era desautorizada e só em segredo se conseguia avistar com um destes africanos fazedores ou neutralizadores de mandingas, pois severas posturas puniam os contraventores” (CABRAL, 1942, p. 267-268). Observamos, assim, que essas práticas curativas eram feitas às escondidas, devido às punições que eram incutidas a seus praticantes. Tramonte (2016) cita um caso, retirado de Cabral (1942), de uma notícia do jornal *A regeneração*, de 14 de dezembro de 1879, que mostra que nesse período estavam presentes traços das religiões de origem africana em Desterro:

Compareceram no dia 11 do corrente mez, perante o Dr. Chefe de Policia [...], os presos Manoel Secretario e Domingos Gama, denunciados como feiticeiros, residente no Sacco dos Limões [...] estes dois africanos já velhos, se empregavão no exercicio do Feitichismo, pretendendo fazer curativos por meios supersticiosos, iludindo com um cerimonial ridiculo e estúpido aos ignorantes.  
Parte da população daquelle lugar e mesmo (o que nos causa admiração e espanto) algumas pessoas da Capital que julgavamos um pouco civilisadas, acreditavam nos taes feiticeiros, mandando como consta ter-se visto bilhetes que acompanhavão seus escravos para serem curados. (CABRAL, 1942, p. 269)

Outro caso contado por Cabral (1942) foi o do chamado “crioulo dos Bobos”, que foi chamado para atender o capitão J. L. Livramento, residente em São Miguel e na casa dos oitenta anos, que sofria de paralisia. Correndo a notícia de que o capitão melhorou depois da consulta, diversas pessoas foram à casa do capitão, procurando a cura para suas moléstias. Nas palavras de Cabral (1942, p. 275): “De manhã à noite rondavam cheios de esperanças as suas redondezas e mal saía o negro à rua, via-se logo cercado por grande número de padecentes e admiradores dos ‘grandes milagres’” (CABRAL, 1942, p. 275). É curioso o uso do termo “milagre”, normalmente ligado ao catolicismo, para se referir àquilo que antes era considerado feitiçaria. A notícia da cura chegou à Câmara, que acabou multando o curandeiro

por exercício ilegal de medicina. Conta Cabral (1942) que o capitão não esteve de acordo, sendo inclusive multado também. Apesar disso, pagou a multa e fez questão que o homem continuasse a morar em sua casa e dar consultas.

Como podemos perceber pelos casos citados, mesmo pessoas consideradas “civilizadas”, ou seja, provavelmente pessoas brancas da zona urbana, participavam das práticas religiosas negras, o que demonstra que o “perfil social dos praticantes das religiões afro-brasileiras não [está] restrito às classes populares desde seus primórdios” (TRAMONTE, 2016, p. 253). Embora até os anos 1940 as classes média e alta tenham participado mais como consulentes, a partir dessa data começam a integrá-las também como praticantes regulares ou como mesmo como adeptos (TRAMONTE, 2016).

Segundo Tramonte (2001), dois pesquisadores da região de Florianópolis – Oswaldo Cabral e Franklin Cascaes – tinham opiniões divergentes quanto às práticas alternativas de saúde. Enquanto Cabral defendia a hegemonia da ciência médica oficial, Cascaes tinha uma visão mais dinâmica das outras práticas, tendo se dedicado durante a vida ao estudo da cultura popular ilhéu. Embora seu foco fosse a cultura açoriana, incorporou diversos elementos da composição étnica local. Sua posição, assim, não era em favor da repressão aos considerados feiticeiros e bruxas, mas, ao contrário, em favor da sua valorização. Nas palavras de Tramonte (2001, p. 63), “Cascaes apresenta-nos uma realidade na qual a imaginação, o temor lúdico, as assombrações e a criatividade das tramas do misterioso e do desconhecido não são ameaças, mas possibilidades”.

Claro está que as figuras do “curandeiro”, “feiticeiro”, “benzedor”, seja qual for a denominação que se atribuía aos praticantes da saúde alternativa, são se encaixavam no perfil do trabalhador **disciplinado, saudável e racional** do ideário dos anos 30 e 40 em Florianópolis. Pois, se fosse **disciplinado**, na concepção hegemônica modernizadora vigente, não poderia atender às inúmeras solicitações de necessitados a qualquer hora do dia, às vezes de madrugada, sempre no momento em que o consulente demandasse. A disciplina rígida é incompatível com a prática espiritualizada dos benzedores e curandeiros de então, que caminhava livremente por uma lógica antagônica à da racionalidade. Se fosse **saudável** física e mentalmente, dentro do conceito cientificista da Medicina oficial da Academia, não necessitaria recorrer aos cultos religiosos de reequilíbrio físico e espiritual; se fosse **racionalista**, do ponto de vista cartesiano, não seria místico e religioso. (TRAMONTE, 2001, p. 71)

De acordo com Tramonte (2016), ao tratar da religiosidade negra em Desterro, é preciso também considerar o papel das Irmandades. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos, por exemplo, fundada em meados do século XVIII, proporcionou o encontro da população negra – tanto escravizada quanto liberta – na cidade, a partir de sua participação nas festividades católicas, o que ora funcionava como

controle desses sujeitos, ora como resistência (MORTARI, 1995 apud TRAMONTE, 2016). Olhar para esse cenário das Irmandades católicas é fundamental para conhecer a formação das religiões afro-brasileiras em Desterro, pois o catolicismo popular permitiu uma maior expressão da religiosidade pela população negra, que mais tarde se tornou diversificada e autônoma.

Como explica Cláudia Malavota (2013), as irmandades eram organizações de devoção a um santo, que reuniam, na maior parte das vezes, membros leigos, tendo como objetivo o auxílio a pobres e doentes, geralmente apoiados pela Igreja. No Brasil, as irmandades eram organizadas com base nas Santas Casas de Misericórdia de Portugal, tendo propósitos assistencialistas, mas também adquiriram características próprias, formando associações corporativas que, pela devoção a um determinado santo, “possibilitavam o estabelecimento de laços de solidariedade entre seus membros, os chamados *irmãos*, ao mesmo tempo em que lhes serviam como canal de ascensão social e representatividade” (MALAVOTA, 2013, p. 87, grifo da autora). Como ressalta Malavota (2013), devido a esse aspecto da solidariedade, não é de se surpreender que houvesse divisões entre irmandades dos “poderosos”, ou seja, da elite branca, e a dos “homens de cor”, dos chamados crioulos, mulatos e africanos.

Em Nossa Senhora do Desterro havia 11 irmandades, sendo três delas dos ditos “homens de cor”: a de Nossa Senhora do Rosário, com data oficial de fundação de 1750, embora existisse desde 1726, e que teve a sua capela em 1780; a de Nossa Senhora do Parto, que teve sua capela em 1861; e a de Nossa Senhora da Conceição, fundada em 1856 (MALAVOTA, 2013).

Segundo Silva (2013), as irmandades de “homens pretos”, ou seja, as irmandades dos escravos e libertos, foram espaços de representação social de negros cativos e alforriados no período da escravização no Brasil. Essas irmandades existiam em todo o império português e seus festejos ocorreram desde pelo menos o século XVII nas regiões de significativa presença de africanos. A principal festa era a coroação de rei e de rainha, feitas em homenagens aos santos de devoção, normalmente na época do Natal. Eram, assim, escolhidos o rei e a rainha, posições de bastante prestígio dentro das irmandades. A coroação era feita nas ruas da cidade, através de um ritual com muita música e dança (SILVA, 2013).

Sobre a função social das irmandades, Malavota (2013) afirma que elas eram um espaço de solidariedade e de construção e reforço de identidades, sendo utilizadas por africanos e seus descendentes para a formação de laços e de ajuda entre si. Embora a irmandade expressasse “toda a ambiguidade da ordem escravista: a exploração colonial, a expansão da fé e as hierarquias sociais” (MALAVOTA, 2013, p. 97), ela ao mesmo tempo foi

uma “maneira concreta de auxílio mútuo em um contexto histórico que tende a percebê-los sempre como *os outros*, cuja marca comum é a escravidão” (MALAVOTA, 2013, p. 99, grifo da autora).

Além disso, conforme Silveira (2006), as irmandades eram espaços de legitimação de lideranças negras, permitindo que escapassem do controle oficial através da criação de mecanismos informais e estruturas paralelas de poder. Dentre essas ações, estavam a alteração de dados nas prestações de contas, a participação na organização de levantes armados ou mesmo o acobertamento nas fundações de candomblés. Um caso conhecido desse último, ocorrido na Bahia, citado pelo pesquisador, foi o da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios da Igreja da Barroquinha.

Segundo Parés (2007), embora alguns negros católicos tenham de fato se convertido ao catolicismo, uma parte dos africanos envolvidos com as irmandades não sofria uma conversão radical, podendo “adicionar, muitas vezes de forma apenas superficial, certas crenças e hábitos católicos àqueles com os quais foram educados na África, estabelecendo paralelismos ou relações conceituais, por vezes até identificações, entre os dois sistemas referenciais” (PARÉS, 2007, p. 111). Essa reunião de diferentes elementos religiosos não era uma contradição, mas, ao contrário, uma estratégia eficaz para lidar com aquela situação. No entanto, como destaca o pesquisador, a devoção aos santos também era parte da religiosidade de muitos, de modo que não é possível afirmar que, em todos os casos, a participação nas irmandades era apenas uma forma de os africanos ocultarem suas “verdadeiras crenças”, embora também possa ser o caso de alguns. Apesar das diferenças, as irmandades funcionavam como “um espaço alternativo para a perpetuação de valores, disposições emocionais, orientações existenciais, concepções sobre a pessoa, formas de expressão, gestualidade etc., próprias das culturas africanas, aspectos esses que se imbricavam indissociavelmente à sua religiosidade” (PARÉS, 2007, p. 111).

Devido a essa complexidade, em que as religiões se imbricam, ocorria casos, de maneira frequente, de irmandades que encobriam práticas que fugiam das normas da teologia católica, como os calundus. Havia, dessa forma, uma “dupla participação” de muitos dos africanos e crioulos, que ao mesmo tempo que participavam de desfiles e procissões realizados pelas irmandades, também iam aos calundus ou danças “supersticiosas” (PARÉS, 2007).

Assim, segundo Silva (2013), além das festas das irmandades, outra manifestação que ocorria, tendo danças, tambores e trajes presentes, era o batuque, que ocorreu desde o século XVI, e que se afastava do catolicismo, sendo mais próximo das tradições de origem africana

(SILVA, 2013). Os batuques, devido a esse afastamento do catolicismo, eram mais estigmatizados. Não podemos ignorar a presença dos festejos, batuques e danças em Desterro, pois essas manifestações estavam integradas às vidas cotidianas dos africanos e seus descendentes. É preciso, assim, “tirar do silêncio os tambores de suas celebrações e devolver sons à história da população escrava e liberta na Ilha de Santa Catarina” (SILVA, 2013, p. 110).

Segundo Reis (2008), os batuques eram considerados perigosos, pois poderiam ser espaços para formação de revoltas:

Em tempos passados, ao longo da primeira metade do século XIX, os batuques africanos tinham sido proibidos porque muitas autoridades acreditavam que serviam de ante-sala para a revolta escrava. Paralelamente a tais preocupações, as posturas municipais, as resoluções e os editais policiais justificavam a proibição pelo incômodo que os tambores causavam aos moradores de cidades e vilas, além de supostamente promoverem bebedeiras, desordens e desviarem os escravos de seus afazeres. (REIS, 2008, p. 143)

Outra manifestação religiosa envolvendo música e dança, citada por Tramonte (2016), era o cacumbi (também chamado de quicumbi, catumbi ou ticumbi), que intercalava a temática católica com o uso das línguas africanas. Silva (2013), que fez uma pesquisa sobre o cacumbi em Santa Catarina, o definiu como “festas que envolviam danças, músicas, cantos, devoção e coroações de reis” (SILVA, 2013, p. 1), que aconteciam principalmente no período das festas de fim de ano e eram semelhantes a outras danças brasileiras, como as congadas. O cacumbi era realizado por ex-escravizados e seus descendentes no litoral de Santa Catarina, especialmente na região onde hoje está a Grande Florianópolis, sendo visto através de um olhar discriminatório por alguns setores da sociedade. Um trecho de uma letra de cacumbi pode ser visto abaixo:

Me dá m’o licença (bis)  
Querêmo chegá! (bis)  
Si não temo licença (bis)  
Querêmo vortá! (bis)

Marche, marche,  
Marche compania,  
Campo de Sant’Ana  
Todo cheio de alegria!

Primero excelença  
O nome do Sinhô Deus  
Os anjos cantando  
Na glória de Deus  
E Ave Maria  
Cheia de Graça!

Lé, lé, lé

Oia lá  
 Oví cá  
 Oví cá  
 Ô mi né  
 Ô mi né  
 Ô mi néia  
 Ô mi néia  
 Ô mi néia  
 Ô minha oruana  
 Oví cá! (PIAZZA, 1953, p. 27-28)<sup>74</sup>

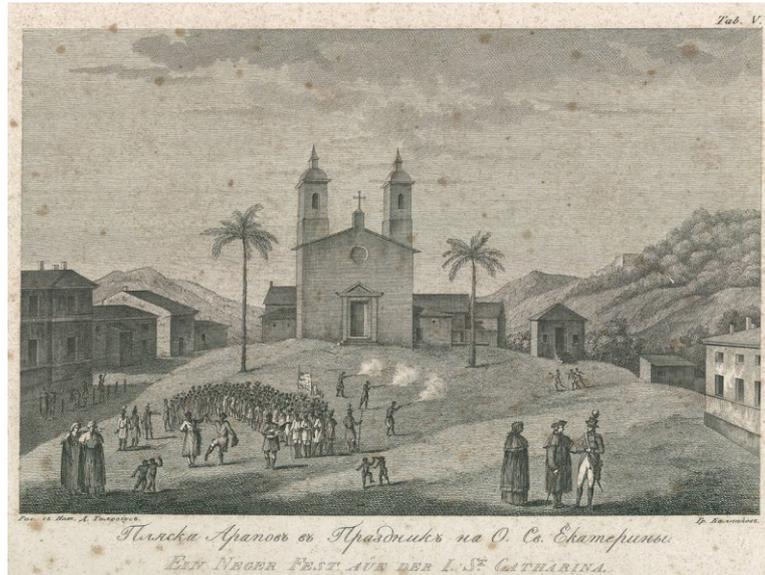
Apesar das diferentes denominações que possuíam (congadas, congos, cucumbis, cabumbis, maracatus, etc.) dependendo da região, as festas envolvendo a coroação de reis e rainhas foram bastante disseminadas na América portuguesa, acontecendo no interior das irmandades religiosas. Aqueles que eram eleitos rei e rainha possuíam prestígio e respeito dentro das Irmandades. A festa de coroação era feita pelas ruas da cidade e “se tornava elemento central de devoção, um momento em que escravos e libertos recriavam, através das danças e representações, aspectos de suas histórias e elaboravam rituais que reafirmavam características de sua comunidade” (SILVA, 2013, p. 8).

No começo do século XIX, foram realizadas expedições de estrangeiros ao Brasil, com o objetivo de descrever as Américas e publicar esses relatos ao público europeu. De acordo com Silva (2013), a primeira expedição estrangeira a chegar em Desterro no século XIX foi uma russa que chegou ao porto em 23 de dezembro de 1803. Nos relatos dos viajantes, fizeram uma descrição da natureza e da população da cidade, inclusive com o registro de algumas festas. É dessa época o único registro feito de uma festa de coroação de reis negros no século XIX em Desterro, feita pelo naturalista Tilesius em 1806, representando uma festa ocorrida no Largo da Matriz de Nossa Senhora do Desterro. Na imagem, é possível perceber a presença de autoridades locais observando a festa à distância, o que mostra que, naquele momento, as celebrações ainda não eram proibidas, embora fossem vigiadas (SILVA, 2013).

**Imagem 1:** Festa de negros na Ilha de Santa Catarina (1806), Wilhelm Gottlieb Tilesius von Tilenau (1769-1857).

---

<sup>74</sup> Segundo Piazza (1953), este canto era utilizado para pedir autorização aos devotos para entrarem em suas casas.



Fonte: Fundação Cultural BADESC, *online*.

Um relato do naturalista Langsdorff, sobre uma festa realizada em 31 de dezembro de 1803 na ilha de Santa Catarina, foi trazido por Silva (2013):

Geralmente, os escravos negros se movimentam com muito ruído e barulho pelas ruas, mas este ano choveu tanto, que eles foram obrigados a festejar seus bacanais em míseras choupanas ou nas bodegas públicas. Encontrei com facilidade o terreiro de danças no centro da vila, pois o som da música e os gritos dos dançantes ecoavam à distância; digo música, mesmo que não se ouvisse um só dos nossos instrumentos europeus de som ou de corda. Era uma gritaria monótona, uma marcação barulhenta e selvagem do compasso, com as batidas dos chocalhos e palmas indicando à distância o lugar da reunião. [...] Negros e negras, como foi dito, circundavam seu chefe e, conforme as habilidades, dançavam no centro do círculo, fazendo movimentos dos mais estranhos e peculiares; outros cantavam, ou melhor, emitiam alguns gritos africanos que eram incompreensíveis. (LANGSDORFF, 1803 apud SILVA, 2013, p. 116)

A descrição da festa da população negra local, embora carregada dos preconceitos da época – como à associação dos cantos dos negros ao “ruído” ou ao “barulho”, o que ressoa, ainda hoje, nas denúncias ao som dos tambores nos terreiros, como veremos no capítulo 5 –, mostra alguns aspectos das coroações de reis e dos batuques realizados, como o uso de instrumentos como tambores, chocalhos e palmas, bem como a existência de danças e cantos. Além disso, confirma a presença das línguas africanas nos cantos proferidos, presentes ainda hoje nos terreiros.

Uma outra descrição das festas de fim de ano realizadas pela população negra trazida por Silva (2013) foi a do russo Louis Choris, em um relato de 1815:

Eles se reúnem em grupos de dez a vinte; seus senhores os vestem de seda com ornamentos bizarros que consistem em plumas, fitas e pequenos espelhos. Cada grupo tem um chefe que está armado com uma espada; outros têm címbalos, flautas

e tambores, pedaços de bambus talhados em cortes transversais. [...] Estes grupos vão de casa em casa dançando; e quanto mais se aproxima o fim destes três dias, mais eles se extravasam em arrebatamento nos seus prazeres [...] Os negros amam a dança, iniciando este divertimento pela tarde. Um negro e uma negra dançam sozinhos, muitas vezes ao som de um instrumento chamado “Carimba” pelos portugueses, e “Bansa” pelos negros. [...] O homem que toca este instrumento serve-se de acompanhamento um canto que faz correr lágrimas dos olhos dos negros, de maneira que se vêem os negros dançando e chorando ao mesmo tempo. (CHORIS, 1815 apud SILVA, 2013, p. 118-119)

Como observa Silva (2013), a descrição parece ser a de uma celebração religiosa para arrecadar fundos para os santos de devoção. Ela é, conforme o relato, acompanhada por um chefe armado, e seus participantes estão adornados com roupas festivas e utilizam instrumentos musicais.

De acordo com Silva (2013), antes da independência do Brasil, as festas ligadas às irmandades ou os batuques eram realizados com o consentimento das autoridades e ocorriam sem grandes problemas. No entanto, após alguns acontecimentos, como a chegada da Coroa Portuguesa ao Rio de Janeiro, em 1808, a Independência do Brasil, em 1822 e, especialmente, a Revolta dos Malês na Bahia, em 1835, as práticas negras, antes toleradas, “começaram a ser associadas a costumes bárbaros, contrários à civilização que se queria implantar” (SILVA, 2013, p. 120). Especialmente esse último episódio levou as autoridades do país a temer rebeliões em outras regiões do país e as festas foram consideradas espaços propícios à organização de revoltas. Houve, assim, um maior controle não só na proibição de celebrações, mas também nas ruas e nos locais públicos (SILVA, 2013).

Assim, no começo do século XIX, ocorreu uma mudança na forma como essas festas eram encaradas, havendo proibições e perseguições dessas festas. A partir desse momento, “Sempre que se aproximavam as comemorações de final de ano, as autoridades ficavam em alerta” (SILVA, 2013, p. 111). De acordo com Hofbauer (2011, p. 57), “Se em ‘tempos de paz’ tais festividades podiam contar até com o incentivo de certos clérigos, em situações de instabilidade e de conflito enfrentavam diferentes formas de repressão”.

Silva (2013) fez um levantamento das leis e decretos promulgados naquele momento proibindo as festas e as reuniões da população negra em Desterro. Por meio de uma lei de 1º de outubro de 1828, foram reformuladas as funções e atribuições das Câmaras Municipais das Províncias. Em seu Artigo 66, parágrafo 12, constava que: “Poderão autorizar espetáculos público nas Ruas, Praças e Arraiaes, huma vez que não offendão a moram publica” (AHMF, 1828 apud SILVA, 2013, p. 121). Assim, sob essa justificativa, proibiram qualquer festa ou ajuntamento de negros escravizados ou libertos, pois tudo poderia ser considerado uma ameaça à dita moral pública (SILVA, 2013).

Além disso, o Decreto 10 foi aprovado pela Assembleia Legislativa Provincial de Santa Catarina em 24 de abril de 1835, três meses após a Revolta dos Malês, afirmando que: “Fica proibido, depois do anoitecer, todo o ajuntamento nas Praças, Ruas e Estradas de quatro ou mais escravos, ou libertos Africanos, sós ou promiscuamente. Os que assim forem encontrados serão presos e punidos” (AHAL/SC, 1835 apud SILVA, 2013, p. 121).

Outro documento mencionado por Silva (2013) foi o Código de Posturas da Câmara Municipal da cidade de Desterro (Lei 222, de 10 de maio de 1845), já mencionado, que em seu Artigo 38, de 1845, proibia os reinados e os batuques, bem como os ajuntamentos de pessoas: “Ficão prohibidos d’aqui em adiante, os ajuntamentos de escravos, ou libertos para formarem batuques; bem como os que tiverem por objectos os supostos reinados africanos, que por festas costumão fazer” (AHAL/SC, 1845 apud SILVA, 2013, p. 121).

Um fato que teria culminado na aprovação do Código de Posturas na cidade teria sido a visita do imperador Pedro II e de sua família a Desterro, que assinalaram um desejo de controle da ordem urbana. Com o Código de Posturas, uma série de normas relacionadas à higiene e à sanidade médica foram implantadas. Temia-se, especialmente, as epidemias e as moléstias, de modo que procurava-se implantar novos padrões relacionados ao lixo, ao esgoto, à água, entre outros. Dentre as punições para aqueles que cometiam as infrações do Código, estavam as multas, as prisões e os castigos, sendo os últimos restritos à população escravizada (VIEIRA; DEBORTOLI, 2016).

No entanto, além da questão sanitária, como já vimos, algumas medidas estavam relacionadas ao chamado charlatanismo no tratamento de doenças, que nada mais era do que as práticas populares de cura. Dentre elas, estavam as práticas mágico-religiosas dos ditos curandeiros ou feiticeiros e os remédios considerados “corruptos”. Assim, “a implantação dos padrões impostos pelos códigos no que tange às questões de saúde confrontavam já hábitos correntes nas práticas de cura e de procedimentos médicos populares e tradicionais, tidos como desconhecidos e, por isso, perigosos pelas autoridades” (VIEIRA; DEBORTOLI, 2016, p. 70).

Além das questões sanitárias e farmacológicas, o Código de Posturas possuía medidas de controle de comportamento, especialmente relacionadas aos mais pobres e aos africanos e seus descendentes. Dentre essas medidas estavam: a necessidade de habitações populares, como cortiços e estalagens, permanecerem fechadas durante a noite; a proibição de escravizados alugarem imóveis sem os seus senhores; o impedimento de festejos e rituais religiosos, mesmo em casas particulares, sem a licença eclesiástica, entre outras. Mesmo em

locais públicos eram proibidos quaisquer barulhos, vozes e gritos considerados excessivos ou produzidos por determinados sujeitos.

No âmbito público, eram censuradas vozerias, alaridos e gritos nas ruas, a tolher qualquer festejo que desviasse da sobriedade e do comedimento das liturgias do padroado católico. As formas de reunião, ajuntamentos e festejos eram vetadas, uma vez que estes eram fortemente vistos e ligados aos batuques e ritos dançantes de reinados africanos, prevendo prisão a quem promovesse tais agrupamentos. Nas vendas e tavernas tal aplicação também se dava, proibindo qualquer tipo de reunião, “toques”, vozerias e danças portas adentro ou na calçada. (VIEIRA; DEBORTOLI, 2016, p. 74)

Conforme afirma Silva (2013), a preocupação constante em proibir essas festas e ajuntamentos dão a entender que, apesar da repressão, essas práticas resistiram ainda por algum tempo na região. Em dezembro de 1842, por exemplo, teria sido autorizada, pelo juiz de paz Joaquim Luiz da Rosa, da Freguesia da Lagoa, a realização de um reinado africano, apesar de ter sido encaminhado um ofício da Câmara Municipal pedindo que o juiz cumprisse as leis e proibisse o festejo. Um mês mais tarde, a Câmara fez um novo ofício ao presidente da província, o marechal Antero José Ferreira Brito, com uma reclamação sobre a decisão do juiz e a sua desobediência às leis. Nas palavras de Silva (2013, p. 125), as festas:

Para algumas autoridades, era um padrão normativo, uma maneira de aliviar as tensões cotidianas da escravidão; para outros, representavam o seio da revolta social, um espaço para a resistência cultural e política, um perigo para a ordem pública. Todos, porém, tinham como objetivo estabelecer uma estratégia de controle social.

Esse jogo de proibições e autorizações revela uma rede complexa de negociações entre a população negra e as autoridades locais, mostrando, inclusive, o papel ativo da primeira na resistência ao controle autoritário. A repressão e o controle das manifestações culturais negras não ficaram restritos ao século XIX em Florianópolis. Veremos como, no início do século XX, o controle se materializa de novas formas.

Como lembra Maria das Graças Maria (2013), no início do século XX, houve, em Florianópolis, assim como em outras capitais do Brasil diversas políticas públicas visando a gentrificação, a espacialização da pobreza. As reformas urbanas levaram a população mais pobre a se afastar dos locais que ocupava, em nome “da higienização, do saneamento e da modernização” (MARIA, 2013, p. 265). Como evidências desse processo, Maria (2013) aponta o gradual embranquecimento das áreas centrais da cidade e a formação de bairros populares periféricos, dificultando o acesso da população pobre e negra a direitos como educação, saúde, moradia digna, saneamento, etc. Com isso, boa parte da população negra foi habitar os morros da cidade, onde não havia o mesmo acesso à infraestrutura dos bairros mais centrais.

Ainda com relação ao espaço urbano, Maria (2013) comenta sobre a chamada prática do *footing* em Florianópolis, termo muito usado nas décadas de 1930 e 1940 para se referir a um passeio em um lugar específico da cidade. Segundo ela, o *footing* “foi a expressão mais explícita da presença dos territórios étnicos nas cidades e da divisão e hierarquização espacial e social no contexto urbano” (MARIA, 2013, p. 267), isso porque representava uma separação dos espaços de sociabilidade da cidade. Nesse sentido, a rua se tornava um espaço de segregação e de preconceito.

[...] da Rua Felipe Schmidt até a frente da Confeitaria do Chiquinho, esquina com Rua Trajano, ficavam os jovens da elite branca. Da Rua Arcipreste Paiva, ao lado da Catedral, passando pela calçada da Praça XV de Novembro e pela calçada do Palácio do Governo, em direção à Praça Fernando Machado, circulavam os jovens afrodescendentes, enquanto a parte interior da Praça XV era o lugar destinado às jovens prostitutas. Era a expressão da sociedade social e racialmente hierarquizada. (MARIA, 2013, p. 267)

O mesmo ocorria, na década de 1930, nos clubes da cidade, havendo uma separação entre aqueles em que entravam os negros, como o União Recreativa 25 de Dezembro, e aqueles em que entravam os brancos, como o Clube Recreativo Concórdia, ambos localizados no Morro do Chapecó<sup>75</sup>. A única tentativa de reunir brancos e negros em um mesmo clube, o chamado Aimoré Recreativo Esporte Clube, teria sido fracassada, tendo o clube durado poucos meses e levado à fundação dos dois clubes mencionados, agora separados. Segundo Maria (2013), a escolha por restringir o clube 25 de Dezembro aos negros era uma forma de reação ao racismo vivenciado diariamente, conferindo a eles uma “identidade étnicorracial, dando singularidade e garantindo a visibilidade daquele território negro” (MARIA, 2013, p. 268).

Outro clube frequentado pelos negros da cidade era o Clube Recreativo Brinca Quem Pode, construído em meados da década de 1930, que surgiu a partir de um bloco carnavalesco de mesmo nome. A diferença do Brinca Quem Pode para o 25 de Dezembro era que o primeiro, apesar de ser frequentado predominantemente por negros, não proibia a entrada de brancos.

Conforme discute Maria (2013), nas décadas de 1930 e 1940, havia uma forte censura do poder público, nas mais diversas atividades culturais. Os clubes não escapavam desse controle, tornando-se, inclusive, um dos principais alvos das políticas reguladoras, devido, especialmente, ao racismo, que desqualificava qualquer prática cultural da população negra. Sendo assim, “Expressões como algazarra, bagunça, intriga e embriaguez eram atribuídas às

---

<sup>75</sup> Com a abertura e popularização do clube 25 de Dezembro, o morro passou a ser chamado de “Morro do 25”, nome com o qual é conhecido ainda hoje.

atitudes dos afrodescendentes” (MARIA, 2013, p. 274-275). Sabemos que, mesmo no tempo presente, muitas das reclamações relacionadas às religiões de matrizes africanas em Florianópolis são referentes ao suposto “barulho” dos tambores e dos cantos da prática ritual, o que mostra como esses discursos anteriores ressoam sob novas roupagens.

Devido ao controle exercido pelo poder público, existiam diversas normas de conduta nos clubes, sendo as mulheres as principais responsáveis por vigiarem a “ordem”. Dentre as restrições estavam: a proibição de casais se beijarem; a impossibilidade de dançar embriagado; a proibição de moças solteiras saírem acompanhadas de homens que não fizessem parte da família, entre outras. Como argumenta Maria (2013, p. 273),

essa vigilância sobre o comportamento de seus membros era também uma forma de construir respeitabilidade e garantir a existência do território negro, uma vez que os estereótipos desqualificavam as populações de ascendência africana e seus valores culturais como “incivilizados”, desordeiros e promíscuos. Demonstrar respeitabilidade era uma estratégia das populações afrodescendentes contra a discriminação racial não apenas em Florianópolis, mas em todo o Brasil e mesmo nos Estados Unidos, onde o preconceito era institucionalizado.

Como é possível perceber, diversas estratégias foram utilizadas pela população negra de Florianópolis para escapar do preconceito e da discriminação. Com relação às práticas religiosas, a partir da década de 1940 os primeiros terreiros, enquanto espaços institucionalizados, vão abrir na região, o que trataremos na seção a seguir. Veremos como, a partir da abertura dessas casas, outros casos de controle e violência vão ocorrer. Assim, na próxima seção, trataremos da formação das primeiras instituições religiosas no Brasil como um todo, agora chamadas não mais de religiões africanas, mas de afro-brasileiras.

### 2.3 A FORMAÇÃO DO CANDOMBLÉ E DA UMBANDA NA VIRADA DO SÉCULO

Muitas das características dos rituais da umbanda já estavam presentes no universo religioso brasileiro desde o final do século XIX, especialmente nos rituais de origem bantu. No século XX, mais precisamente por volta das décadas de 1920 e 1930, o culto que conhecemos hoje como umbanda ganhou contornos mais precisos. Alguns pesquisadores, como Diana Brown (1985), acreditam que essa formação tenha acontecido quando kardecistas de classe média começaram a trazer para suas práticas religiosas elementos das tradições religiosas afro-brasileiras, nos estados do Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul. Com isso, passaram também a defender esses rituais como legítimos e como parte de uma nova religião.

A umbanda teve como origem<sup>76</sup> o final do século XIX e início do XX e seus adeptos, muitas vezes, produziram, a fim de autenticação (BUCHOLTZ; HALL, 2004) e legitimação, uma narrativa da sua história, a partir de diferentes caminhos:

[...] a umbanda apresentou-se, então, como uma religião mais antiga que os próprios cultos africanos. Como “magia universal”, sua origem passou a ser declarada como localizada no conhecimento esotérico e cabalístico de outros povos, como os egípcios e os hindus. Não faltou, inclusive, quem lhe atribuísse uma origem na Lemúria, um fantástico continente perdido, ou derivasse a palavra umbanda de uma fusão de termos de origem sânscrita. (SILVA, 2005, p. 113)

Embora haja esses discursos que coloquem a origem da umbanda longe no tempo, há uma narrativa<sup>77</sup>, bastante conhecida, que conta como teria sido fundada a umbanda no início do século XX. O primeiro centro de umbanda teria surgido no Rio de Janeiro por volta da década de 1920, a partir de uma dissidência do espiritismo kardecista, que teria chegado ao Brasil no final do século XIX. Essa separação se devia à rejeição dos guias negros e caboclos no kardecismo, considerados por muitos de seus adeptos como espíritos inferiores. A partir disso, diversos centros se formaram no Rio de Janeiro, sendo chamados de espiritismo de umbanda, logo se espalhando também para São Paulo e para outras regiões do país.

A narrativa de fundação estaria ligada à figura de Zélio de Moraes, um jovem que, por volta de 1907/1908, teria começado a apresentar comportamentos estranhos. A partir de uma consulta a um médico, este teria aconselhado a família a procurar um padre, que o levou, no entanto, a um centro espírita. No dia 15 de novembro de 1908, Zélio teria incorporado, na Federação Kardecista de Niterói, espíritos de negros escravizados e indígenas. Um membro da federação, José de Souza, teria afirmado serem eles espíritos atrasados, convidando-os a se retirar. Zélio, incorporado, teria dito, então, ser o Caboclo das Sete Encruzilhadas, e teria afirmado, de maneira profética, que daria início a um novo culto, em que espíritos de negros e indígenas seriam recebidos e poderiam transmitir suas mensagens e cumprir suas missões espirituais. Assim teria sido fundado o primeiro terreiro de umbanda, chamado de Tenda Nossa Senhora da Piedade. O nome “tenda” teria sido escolhido, justamente, por lembrar o de uma casa humilde, sendo simbólica por se referir a uma religião que aceitaria a todos.

Sá Junior (2012) chama atenção para o fato da narrativa, que ele chama de mito fundador da umbanda, ter como data o dia 15 de novembro, dia da proclamação da república no Brasil. Assim, a invenção do mito da umbanda estaria associada também à própria

<sup>76</sup> Não é nosso objetivo dar conta da história da formação da umbanda e do candomblé, mas sim apontar alguns pontos dessa história que serão importantes para o escopo desta tese.

<sup>77</sup> Apresento a narrativa me baseando, especialmente, no artigo de Sá Junior (2012), embora a história seja amplamente conhecida. Para uma análise aprofundada do mito, conferir o artigo escrito pelo pesquisador.

invenção da nação brasileira. Em sua visão, “o mito de fundação da Umbanda serve mais para a compreensão da construção de uma história para o Brasil, do que propriamente uma tentativa de explicar o universo anárquico e plural dos terreiros de Macumba, hoje chamados de Umbanda” (SÁ JUNIOR, 2012, p. 13).

Além disso, a narrativa possui uma série de elementos que relacionam brancos, negros e indígenas, o que acaba se tornando um símbolo do sincretismo cultural, étnico e religioso do Brasil. Alguns pesquisadores, como Sá Junior (2012), vêm criticando o mito por colocar a fundação da umbanda na figura de um jovem branco, de boa condição social e de “família importante”. Desse modo, “A sua origem está associada a essa *casa grande* e, logo de cara, distanciada da *negra senzala*” (SÁ JUNIOR, 2012, p. 7). Para o pesquisador, a invenção do mito está associada ao momento histórico de busca de intelectuais por um passado imaginado, onde os membros da nação pudessem criar um sentimento de pertencimento. O mito atuaria, dessa forma, no próprio projeto de branqueamento.

De acordo com uma reportagem da BBC, alguns pesquisadores questionam também o fato de o mito criar um marco de fundação, o que acaba por desconsiderar que as práticas religiosas já eram feitas anteriormente. Para Fiorotti, sociólogo entrevistado na reportagem, o Zélio “[...] se tornou uma figura importante em função do embranquecimento [da umbanda]. Ele é importante para um tipo de umbanda, que no passado queriam chamar de ‘espiritismo de umbanda’. Quem o celebra como fundador da umbanda não tem culpa. A culpa é do projeto de país” (BBC, 2021, *online*).

A reportagem aponta que há uma série de fatos que mostram a ficção da narrativa, como o fato de não haver registro da sessão na federação na data apontada. Além disso, a história teria tomado forma nos anos 1960, quando Zélio já era idoso, e sido consolidada somente após a sua morte. Apesar da sua aparente ficcionalidade, a história circula como narrativa de fundação da umbanda, e a data de 15 de novembro continua a ser celebrada por muitos dos seus adeptos.

Para Brown (1985), a fundação da umbanda aconteceu por volta da década de 1920, a partir da incorporação de tradições afro-brasileiras por um grupo de kardecistas, embora esse sincretismo já fosse frequente desde o final do século XIX. Durante os primeiros vinte anos do surgimento da umbanda, muitos centros teriam sido fundados por iniciados nas primeiras casas matrizes, continuando a crescer e a formar um núcleo de centros no Rio de Janeiro. Na visão da pesquisadora, “A importância da Umbanda reside no fato de que, num momento histórico particular, membros da classe média voltaram-se para religiões afro-brasileiras como

uma forma de expressar seus próprios interesses de classe, suas ideias sociais e políticas e seus valores” (BROWN, 1985, p. 10).

Segundo Tramonte (2014), diferente do que ocorreu em outras partes do país, como no estado da Bahia, em Florianópolis houve uma dificuldade maior para a população negra se organizar, devido à pequena densidade populacional dos negros e à forte imigração europeia no estado, o que levou as elites a desejarem uma Santa Catarina europeizada e branca. Assim, os primeiros terreiros – nesse caso, terreiros de umbanda – surgiram na Grande Florianópolis apenas por volta das décadas de 1940 e 1960, se consolidando nas décadas de 1970 e 1980. Dentre as religiões afro-brasileiras na região de Florianópolis, a umbanda foi pioneira, levando ao surgimento de outros rituais, tais como: almas e angola, candomblé, omolocô e cabula (TRAMONTE, 2014).

Como conta Martins (2011), e como vimos na seção anterior, antes da década de 1940, havia, no litoral catarinense, algumas práticas espiritualistas, tais como benzeduras, feitiços e magias – sendo as primeiras consideradas de herança açoriana e as últimas de herança dos negros escravizados –, bem como diversos centros espíritas kardecistas. O pesquisador considera que o kardecismo foi uma das primeiras práticas espíritas de Santa Catarina, se tornando uma referência no surgimento da umbanda no estado, de modo que alguns dos primeiros terreiros de umbanda em Florianópolis foram abertos por iniciativa de médiuns kardecistas.

Apesar disso, lembra Martins (2011), muitos dos kardecistas da época recriminaram o uso de elementos ligados à tradição afro-ameríndia nos rituais, tais como o uso de cachaça, charuto, cachimbo e a incorporação de entidades como exu, pombagira, caboclos e pretos velhos. Assim, muitas foram as represálias contra os praticantes das práticas afro-ameríndias da umbanda na região, ocorrendo, inclusive, episódios de prisão e tortura contra pais e mães de santo nas décadas de 1940 a 1960. Um episódio emblemático é narrado por Martins (2011, p. 26):

Um dos casos mais comentados na década de 1960 foi a prisão de uma mãe de santo. Essa foi presa incorporada com a sua entidade espiritual. Levada pela polícia, foi ridicularizada, sendo obrigada a desfilarem em torno da Praça XV de Novembro, em Florianópolis (SC), vestida com as roupas de santo, intimidando dessa forma outros praticantes e adeptos umbandistas.

O mesmo caso é relatado por Tramonte (2001), a partir de uma entrevista realizada com a Mãe Antonieta. Ela contou que, no terreiro de sua mãe de santo, Mãe Juracema, policiais entraram no terreiro, bateram na liderança religiosa ainda incorporada em sua cabocla, deram ordem de prisão e a levaram para a delegacia, ainda com a roupa do orixá. Os

filhos de santo seguiram os policiais e observaram que eles a fizeram saltar na praça, obrigando-a a fazer uma espécie de desfile em frente ao Palácio do Governo na época, como forma de humilhação. Suas roupas rituais foram expostas publicamente como uma espécie de fantasia de carnaval e os filhos de santo, que enfrentaram a polícia, foram hostilizados. Como observa a pesquisadora, esse episódio mostra a impunidade dos agressores e a condescendência da população com a agressão sofrida pela religiosa.

Ao passar na frente da catedral, a cabocla Jurema, incorporada ainda na Mãe Juracema, faz uma saudação a Oxalá, fazendo um movimento de lançar uma flecha em direção à igreja. Nesse momento, os policiais agrediram mais uma vez a mãe de santo e a levaram presa. Como observa Tramonte (2001, p. 88-89), esse episódio é muito simbólico, pois:

[...] é justamente no momento em que a entidade dirige-se ao Poder Católico – movimentando sua flecha em direção à Igreja – que a repressão se intensifica por iniciativa de um policial, o que demonstra que este gesto simbólico, que unia a mensagem de resistência e de afirmação da religião afro-brasileira diante do templo católico, foi captado pelo policial provavelmente como um gesto de “feitiçaria”, que deveria, portanto, ser contido. [...] de fato, estava surgindo em Florianópolis uma religião popular, calcada sobre bases africanas e indígenas – e não romanizadas – capaz de enfrentar a hegemonia do Catolicismo institucionalizado, identificado com as elites, cuja representação física mais importante é o edifício da Igreja enquanto espaço de dominação física e simbólica, guardião de seus mais intocáveis dogmas.

Em entrevista a Tramonte (2001, p. 91), Mãe Antonieta afirmou: “[...] a Umbanda na época era baixeza. Religião de negro, vou falar claro. Diziam: ‘isso é coisa de negro’ e eles dizem que o branco que está lá dentro é da mesma laia que os negros vagabundos, gente que não quer trabalhar”. Assim, as práticas religiosas ligadas à população negra eram estigmatizadas na cidade, consideradas ilegítimas (BUCHOLTZ; HALL, 2004), mesmo quando seus praticantes eram brancos. Como veremos no capítulo 5, muito desse estigma ainda persiste nos dias de hoje. Como uma reação à violência empregada, foi criada, em 1962, a União de Umbanda de Santa Catarina, com sede em Florianópolis, que tinha como objetivo amparar legalmente os terreiros da região. Apesar disso, não conseguiu uma expressividade no estado, especialmente devido à falta de apoio político e financeiro.

Na perspectiva de Tramonte (2001), a repressão de Vargas aos descendentes de imigrantes e a valorização dos elementos nacionais podem ter levado a um afrouxamento da repressão às práticas afro-brasileiras, permitindo que diversos terreiros na década de 1940 abrissem suas portas para o público na região de Florianópolis. Afirmar isso, no entanto, não significa dizer que a violência a essas comunidades tenha cessado, pelo contrário; as perseguições e batidas policiais nos terreiros permaneceram.

Muitos consideram que o primeiro terreiro de umbanda de Santa Catarina foi o terreiro da Mãe Malvina Ayroso de Barros (1910-1988), o Centro Espírita São Jorge, no bairro Estreito, que foi aberto em 1947. A Mãe Malvina era a maior representante da umbanda no estado entre 1940-1970, se tornando referência para a abertura de outros diversos terreiros. Primeiramente, as casas surgiram em áreas periféricas do continente e, logo depois, nas encostas da ilha, áreas em que habitavam pessoas de baixo poder aquisitivo.

O terreiro da Mãe Malvina foi registrado em 1953. É localizado na Rua Felipe Neves, no bairro da Coloninha, região na época pouco habitada. Acredita-se que mais de trinta mil pessoas frequentaram a casa, incluindo políticos conhecidos tais como Esperidião Amin, Angela Amin e César Souza. De acordo com Tramonte (2001), até 2001 o terreiro era conduzido pela filha carnal de Mãe Malvina, Juraci Malvina Pereira, nascida em 1939 em Florianópolis e mãe de santo desde 1973. A Mãe Malvina nasceu em Itajaí em 14 de setembro de 1910, tendo sido artesã e tecelã. Após algumas crises com ataques epiléticos, resolveu iniciar-se na umbanda com o apoio do marido, José de Barros, indo ao Rio de Janeiro em 1941 para se desenvolver. O terreiro foi fundado por Mãe Malvina e seu marido. Nessa época, as práticas religiosas afro-brasileiras em Florianópolis ocorriam sem o uso de atabaques, com a intenção de evitar a repressão policial e conflitos com as vizinhanças (TRAMONTE, 2001).

A própria Mãe Malvina, segundo Tramonte (2001), escolheu erguer o terreiro em uma área desabitada, procurando proteger a casa e os seus membros. Apesar disso, conta a pesquisadora, baseada em uma reportagem do Diário Catarinense de 1996, que a mãe de santo chegou a ser presa, no final da década de 1940, por curandeirismo. A filha de Mãe Malvina, Mãe Juraci, também afirmou em entrevista que a mãe sofreu muito com um coronel da época, Estrogildo, que entrava nos terreiros e levava os tambores para a delegacia, bem como com a vizinhança, que considerava os terreiros locais de promiscuidade (TRAMONTE, 2001).

Apesar disso, ao longo dos anos, a mãe de santo foi ganhando o respeito da população, havendo uma diminuição na perseguição do terreiro. Segundo a Mãe Juraci, um fato que teria contribuído para isso teria sido a entrada do padrao de Juraci, que era da marinha, para a polícia. Tramonte (2001) destaca a presença constante de militares entre os adeptos das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis, mencionando a influência dos negros marinheiros na formação da cultura afro-brasileira local, principalmente a partir da fundação do 5º Distrito Naval, quando vieram marinheiros do Rio de Janeiro. Segundo a pesquisadora, eles formaram entidades associativas e de lazer para a população negra na região, criando e consolidando as religiões afro-brasileiras na localidade. Essa ligação de muitos adeptos com

as Forças Armadas e com a polícia foi importante, na década de 1940, para a proteção dos terreiros.

Outro marco importante relacionado ao surgimento dos primeiros terreiros de Santa Catarina se refere à chegada do ritual almas e angola, que atualmente é muito forte na região. No estado, o ritual de almas e angola chegou por volta da metade da década de 1940. Como conta Martins (2011), ele chega com a Mãe Ida, que viaja ao Rio de Janeiro, a pedido de suas entidades, com o objetivo de reestruturar seu terreiro, que seguia os moldes da umbanda tradicional. Quando conhece o terreiro do Pai Luiz D'Ângelo, que possuía os mesmos orixás de ori que ela, Xangô e Iemanjá, ela encontra os fundamentos que buscava. Em 1949, Mãe Ida faz a sua camarinha de babá e, após isso, faz diversas visitas ao terreiro no Rio de Janeiro, recebendo então a permissão para fundar o primeiro terreiro de almas e angola do sul do Brasil, em Florianópolis, a Tenda Espírita São Jerônimo, o que ocorreu em 30 de setembro de 1951. Em entrevista à Martins (2011), realizada em outubro de 1997, a Mãe Ida afirmou que, na época, o ritual de almas e angola trouxe para a cidade uma umbanda mais “africanizada”.

A yalorixá é mencionada por Vanessa Pedro (1999), ao contar sobre a sua presença no velório de outra liderança importante na cidade, a Mãe Bárbara, em 1997:

A yalorixá que trouxe o ritual de *Almas e Angola* para Santa Catarina, a última mãe-de-santo de dona Bárbara, chega de branco apoiada em duas muletas. Ela tem 77 anos e sobe a rampa da capela com muita dificuldade. Essa mulher de olhar forte, filha de Xangô e Yemanjá, foi ao Rio de Janeiro aprender o novo ritual que espalharia pelos terreiros de Florianópolis. (PEDRO, 1999, p. 41)

Martins (2011) destaca que o terreiro era bastante frequentado, inclusive por autoridades e pessoas famosas – como políticos, atores, cantores, etc. –, tais como a cantora Neide Maria Rosa e o cantor Gilberto Gil, que compôs uma música em homenagem à liderança. A quantidade de filhos de santo, nesse período, era em torno de 100. Assim, na época, apenas o terreiro da Mãe Ida e o da Mãe Malvina tinham, na cidade, uma grande dimensão como essa, sendo a maioria dos terreiros pequenos e de pouca visibilidade.

Saindo do contexto de Florianópolis e expandindo para o Brasil como um todo, podemos apontar algumas diferenças em relação à formação da umbanda e do candomblé. Silva (2005) explica que a organização dos terreiros de umbanda é diferente. Enquanto no candomblé a organização é centrada mais em famílias-de-santo, a umbanda se baseou em associações civis, de modo que o terreiro se estruturou em estatutos com cargos – de presidente, secretário, tesoureiro – funções dos adeptos, horários de funcionamento e atendimento ao público, formas de ingresso, pagamento de mensalidades como forma de manutenção, entre outras diretrizes.

Além disso, na umbanda houve a criação de federações, inspiradas no kardecismo. Dentre essas federações, está a União Espírita da Umbanda no Brasil, que foi a primeira criada, no Rio de Janeiro, em 1939. Esta foi criada a partir da realização do Primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda, em 1941, evento em que se estabeleceu as primeiras diretrizes da religião. As federações tinham como objetivo: i) a oferta de assistência jurídica contra perseguição policial; ii) patrocínio de cerimônias religiosas coletivas; iii) organização de eventos de divulgação da religião; iv) regulamentação de práticas rituais e doutrinárias (por meio de cursos e da fiscalização das atividades dos afiliados) (SILVA, 2005, p. 115).

A criação dessas federações se deveu, segundo Diana Brown (1985), à repressão policial ocorrida no governo Vargas, estimulando umbandistas a se organizarem em busca de proteção. Embora muitas dessas federações tivessem uma eficácia limitada com relação às perseguições, elas se tornaram importante na organização de outras atividades.

Assim, apesar dessas medidas visando proteção, as religiões afro-brasileiras continuaram a ser consideradas uma indicação de uma suposta inferioridade racial dos negros, não alcançando respeito na sociedade. Esse foi um dos motivos também para essas religiões não terem sido valorizadas mesmo entre alguns movimentos negros na época. Como exemplo, podemos citar a Frente Negra Brasileira (FNB), que foi fundada em 1931<sup>78</sup>, em São Paulo, sendo considerada a principal entidade negra do país na primeira metade do século XX. A FNB acreditava que seria mais fácil integrar as populações negras à sociedade nacional se eles se afastassem das manifestações consideradas “atrasadas” – como as próprias práticas religiosas de origem africana –, de modo que os elementos de um passado africano não eram vistos como estratégicos na luta por reconhecimento (SILVA, 2017).

É interessante notar que as diferentes religiões vão lidar de modo distinto com relação à afirmação de uma origem africana. De acordo com Mariana Morais (2018), o candomblé e a umbanda seguiram caminhos diversos no seu processo de legitimação. Enquanto que, nos Congressos Afro-Brasileiros da década de 1930, realizados em Recife e Salvador, os intelectuais e sacerdotes ligados ao candomblé buscaram afirmar a sua herança africana, aqueles ligados à umbanda, no Rio de Janeiro, e que participaram do Congresso de Espiritismo de Umbanda, em 1941, buscaram se afastar dessa herança. Nas atas do congresso umbandista, por exemplo, encontram-se discursos que defendiam uma umbanda desafricanizada e a tentativa de “branquear” a religião, afastando-se de uma África considerada “primitiva” ou “bárbara” (MORAIS, 2018).

---

<sup>78</sup> Em 1936, virou um partido político, com o objetivo de representar os negros na esfera política. Em 1937, no entanto, tanto a FNB como outros partidos políticos são extintos pelo Estado Novo.

Com relação ao processo de branqueamento pelo qual passou a umbanda, conta Nogueira (2020):

Em meados do século 20, quando a perseguição aos terreiros não é mais justificada por lei, houve a cooptação de práticas religiosas negras por uma classe média branca que quer consumir elementos do sagrado africano, ao mesmo tempo que não deixa de ser compreendida como elevada, higienizada e civilizada. A umbanda, religião de clara ascendência banto, descendente das “macumbas cariocas”, é eleita para ser apropriada e se tornar bem de consumo da classe média. Ganha um mito de fundação tendo como personagem central um homem branco e, ao longo do século 20, é teorizada por uma série de publicações religiosas que tentam afastá-la da África e aproximá-la de qualquer origem que a embranqueça. Dentro desses processos de afastamento das reais origens culturais da umbanda, a religião precisa de um marco “civilizatório” que a afaste definitivamente da “selvageria” relacionada às religiões pretas. Entre as normatizações impostas pela branquitude a essa religiosidade banto-descendente, há aquela que a fará completamente aceitável pela classe média urbana do século 20: a umbanda não faz sacrifício animal! O sacrifício animal é considerado bárbaro, completamente incompatível com o higienismo civilizador de uma cultura que se vê como europeia. (NOGUEIRA, 2020, p. 96)

A exclusão do sacrifício animal se tornou, assim, um elemento de branqueamento da religião no início do século XX. Como lembra Nogueira (2020), outras religiões, como o judaísmo e islamismo possuem abate religioso, mas não sofrem as mesmas represálias que as religiões de matriz africana. Muitos são os argumentos que defendem o direito dos animais quando se trata desse tema, mas que fingem ignorar que o consumo de carne está presente na sociedade. Ou seja, a prática só é vista como criminosa quando vem da cultura negra.

Segundo Morais (2018), duas visões se opunham entre os membros da umbanda: um grupo buscava se embranquecer, vinculando-se mais fortemente ao kardecismo, o que foi chamado de umbanda pura ou umbanda branca; e outro buscava enaltecer uma matriz africana, como acontecia, por exemplo, no omolocô. Segundo a pesquisadora, a umbanda que se espalhava, no começo do século XX, no Sudeste, buscava:

[...] enaltecer uma herança africana ou desqualificá-la; valorizar as aproximações com o kardecismo, espelhando-se em sua estrutura burocrática para fundar suas associações e fazendo da umbanda também uma religião de caridade; associar elementos do catolicismo a seus rituais; creditar ao indígena uma posição de destaque em seu panteão. Assim, a nascente religião se constituía de elementos representativos das ditas três raças que, misturadas, compunham uma ideia de Brasil cunhada por intelectuais dos anos 1920, pensando nos modernistas, e dos anos 1930, a geração que se volta para a discussão da questão racial no país. (MORAIS, 2018, p. 66)

No entanto, mesmo que certos grupos defendessem certos discursos de branqueamento, a umbanda adotava práticas que remetiam ao continente africano, tendo como uma de suas figuras religiosas o preto-velho, que representa o africano escravizado, valorizado por sua sabedoria e benevolência. Segundo Giumbelli (2010), apesar da rejeição à

África no discurso de alguns adeptos, ela estava presente nas práticas rituais e nas narrativas sobre a genealogia da religião.

Além disso, apesar de a umbanda inicialmente ter buscado se colocar enquanto religião branca, ainda era vista com muito preconceito até meados do século XX, sendo chamada de “baixo espiritismo”. Ao contrário do candomblé, que teria se cercado de pessoas influentes, a umbanda não teria conseguido atrair tantos intelectuais, artistas e jornalistas como rede de admiração e apoio. No candomblé, inclusive, foi criado o cargo de ogã, que representava uma espécie de protetor do terreiro, um cargo que constituía uma ligação entre o terreiro e o mundo branco, “protegendo o grupo de culto da perseguição policial, resolvendo problemas burocráticos e políticos, ajudando financeiramente no provimento dos ritos” (PRANDI, 1999, p. 101), o que não ocorreu no contexto umbandista.

Ademais, vale lembrar que a negação da herança africana por alguns segmentos da umbanda se configurava como uma estratégia contra a repressão, considerando que naquele momento predominavam os discursos que apontavam uma suposta inferioridade dessa cultura. Isso se tornou ainda mais evidente quando, na Constituição de 1934, o catolicismo volta a ser a religião oficial do Estado, estabelecendo o ensino facultativo da religião católica nas escolas, o reconhecimento oficial do casamento religioso e a permissão de assistência católica nas instituições governamentais.

Com relação à escolarização da religião, conforme Gil Filho e Junqueira (2005), ao contrário da Constituição de 1891, que em seu artigo 72, parágrafo 6, determinava que “será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos”, a Constituição de 1934, no artigo 153, admite o ensino religioso de caráter facultativo, “ministrado de acordo com os princípios da confissão religiosa do aluno, sendo manifestada pelos pais e/ou responsáveis, constituindo matéria do currículo nas escolas públicas” (GIL FILHO; JUNQUEIRA, 2005, p. 107). Essa questão somente vai ser modificada por volta de 1965, quando a escola passa a buscar uma reconfiguração do ensino religioso, que perde a sua função catequética e passa a manifestar o pluralismo religioso, processo que vai culminar em uma revisão constitucional nos anos de 1980.

Em 1937, com o golpe instaurado por Vargas, a perseguição com as religiões afro-brasileiras, em algumas regiões do Brasil, aumenta, por meio do controle social e político realizado pelos interventores nos estados, o que levou a perseguições – como a de Edison Carneiro, que precisou se refugiar no terreiro Axê Opô Afonjá – e prisões políticas – como a de Gilberto Freyre (SILVA, 2005).

Segundo Brown (1985), no período Vargas a polícia era autorizada a “tratar à sua maneira” aqueles considerados como inimigos potenciais do Estado. Devido a isso, muitos terreiros foram submetidos a frequentes incursões policiais, sendo, portanto, alvo de perseguição e extorsão. Dessa forma, “A polícia invadiu e fechou terreiros, confiscou objetos rituais, e muitas vezes prendeu os participantes” (BROWN, 1985, p. 14).

É interessante notar que o começo do século XX teve uma relação dúbia no que se refere às populações afro-brasileiras, com o enaltecimento e ao mesmo tempo a invisibilização dos elementos das comunidades negras. Ao mesmo tempo que esses elementos eram considerados parte de uma “brasilidade” – que era representada pela mistura de raças – eram também invisibilizados por aquilo que chamamos hoje de “mito da democracia racial” (OLIVEIRA, 2017).

Da mesma forma, aponta Mônica Velloso (1987) que no regime de Vargas havia uma contradição: ao mesmo tempo em que a Frente Negra Brasileira é fechada por ordem do presidente, havia um estímulo à pesquisa sobre a contribuição negra na formação da cultura brasileira. Em relação ao samba, por exemplo, “intelectuais eram incentivados a pesquisas sobre o assunto podendo até mesmo enaltecer os aspectos positivos da cultura africana. O que não podia ocorrer é que o samba continuasse difundindo valores que fugiam ao controle do Estado” (VELLOSO, 1987, p. 32).

Os próprios intelectuais se juntaram ao Estado na busca de uma ordem e unidade nacional. Sendo o Estado considerado o cerne da nacionalidade, a cultura passa a ser tarefa dele. O regime constrói uma nova concepção de intelectual, defendendo a sua função social como representante da consciência nacional (VELLOSO, 1987). Um mecanismo utilizado para intervir em diversas áreas da cultura, com o controle e a censura de artistas e a publicação de obras do interesse do governo, foi o Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP), que era subordinado à presidência.

Velloso (1987) chama atenção para o fato de, no período do Estado Novo, haver uma tentativa de reconceituação do popular, que passa a ser a expressão mais autêntica da alma nacional. No entanto, apesar de considerar as camadas populares como detentoras de certas virtudes – pureza, espontaneidade, autenticidade – também considera esse mesmo povo ignorante, analfabeto e sem educação. Nessa perspectiva, seria necessário um projeto de “educação popular”, para garantir a positividade dessa categoria. Esse projeto seria operado pelas elites intelectuais, que serviriam de mediadoras entre o povo e o Estado.

O que essa visão traz de novo é a positividade do popular. Se antes as camadas populares eram consideradas apenas promotoras da desordem e a razão do “atraso” do país,

nesse momento elas se tornaram o meio de se chegar a uma essência brasileira. As elites, ao contrário, teriam se distanciado dessa essência, se contaminando por influências externas, de modo que caberia a elas redescobrir essa nacionalidade. O país dependeria, portanto, de uma boa administração governamental para corrigir as ditas fraquezas do povo, intervindo na organização social com a ajuda das elites, o que leva também à articulação com um Estado centralizado e autoritário. Assim, “A imagem do Estado ‘pai-grande’ e a do intelectual salvacionista se entrecruzam, então, em direção ao popular” (VELLOSO, 1987, p. 48). No entanto, o popular é apenas motivo de inspiração, de modo que as elites, ao chegarem ao popular, devem também retornar depois ao seu lugar. O popular é a “matéria bruta a ser trabalhada por um saber superior” (VELLOSO, 1987, p. 48), que acaba por homogeneizar as diversas manifestações socioculturais.

Voltando à questão da valorização da cultura negra, ao mesmo tempo em que havia uma repressão das práticas dessa população, observamos que os elementos ligados às religiões afro-brasileiras foram considerados importantes na constituição da identidade e da cultura negra e mestiça, o que, aos poucos, se estendeu para a sociedade brasileira como um todo. Diversas manifestações ganharam um status positivo ao longo do tempo, sendo consideradas marcas de uma singularidade cultural brasileira. Dentre essas manifestações, estão os blocos carnavalescos, as escolas de samba, os maracatus e afoxés, entre outras festividades e celebrações (SILVA, 2017). As religiões afro-brasileiras ficam então nessa “posição ambivalente entre reconhecimento parcial em vista do seu ‘legado cultural’ (patrocinada pelas políticas getulistas de integração cultural) e da repressão efetiva ‘enquanto religião’ (dado seu caráter pouco legítimo diante da hegemonia católica)” (SILVA, 2017, p. 86), sendo submetidas a um processo dúbio de autorização e ilegitimação (BUCHOLTZ; HALL, 2004).

São diversos os exemplos dessa contradição. Conforme Kátia Oliveira (2020), a prática da capoeira, que foi considerada crime pelo Código Penal de 1890, foi vista, no governo de Getúlio Vargas, como esporte nacional, incorporando, inclusive, golpes de outras lutas, caracterizando-se como mestiça<sup>79</sup>. A capoeira também deixa de ser mencionada no Código Penal de 1940. Ao mesmo tempo, esse mesmo código penal ainda mantinha as práticas de charlatanismo e curandeirismo como delitos, o que era utilizado contra os praticantes das religiões afro-brasileiras. Um outro exemplo mencionado foi a Missão das

---

<sup>79</sup> Segundo Oliveira (2020), a incorporação de elementos de outras artes marciais na capoeira foi criticada, surgindo discursos de autenticidade que defendiam a capoeira “pura” ou “verdadeira”. Dessa forma, foi sendo construída a ideia de que havia dois estilos diferentes de capoeira: “De um lado, a Capoeira Angola é determinada pela visão folclórica, a valorização da África e a busca da cultura negra; de outro, o nacionalismo exacerbado, a esportividade e a mestiçagem cultural são representados na Capoeira Regional” (OLIVEIRA, 2020, p. 62).

Pesquisas Folclóricas de Mário de Andrade, que precisou de uma licença policial para realizar seus registros das cenas e músicas de rituais religiosos e festas populares. Segundo Brown (1985), a umbanda, no período Vargas,

expressava o reconhecimento, pelos setores médios, da força crescente das massas, e um desejo de modelar e controlar suas atividades. Ao mesmo tempo, a escolha desses símbolos nacionalistas, representados pelos principais espíritos da Umbanda, foi certamente influenciada pelo intenso nacionalismo do regime de Vargas e pelo seu esforço de criar uma cultura nacional como base para a unificação do povo brasileiro. (BROWN, 1985, p. 13)

Da mesma forma, Mariana Morais (2018) chama atenção para o fato de as religiões afro-brasileiras terem sido pensadas enquanto patrimônio cultural de um determinado grupo social, que ora eram os negros, ora era a nação brasileira como um todo – nação essa imaginada (ANDERSON, 2008). Paradoxalmente, ora os negros eram incluídos nesse conjunto social, ora eram excluídos, a partir da desconsideração das desigualdades nas relações raciais do Brasil. Nessa construção das religiões afro-brasileiras como patrimônio, dois entendimentos foram construídos. O primeiro é o de que essas práticas são parte da categoria “religião”, não sendo mais, portanto, magia, feitiçaria ou curandeirismo. O segundo é o de que essas práticas fazem parte de uma cultura negra brasileira, e assim, conseqüentemente, da chamada cultura brasileira.

Lélia Gonzalez (1984) chama atenção para o fato de os chamados elementos da cultura brasileira estarem normalmente ligados a uma tradição africana, embora o preconceito racial permaneça entranhado na sociedade:

[...] o discurso da consciência, o discurso do poder dominante, quer fazer a gente acreditar que a gente é tudo brasileiro, e de ascendência europeia, muito civilizado, etc e tal. Só que na hora de mostrar o que eles chamam de “coisas nossas”, é um tal de falar de samba, tutu, maracatu, frevo, candomblé, umbanda, escola de samba e por aí afora. Quando querem falar do charme, da beleza da mulher brasileira, pinta logo a imagem de gente queimada da praia, de andar reboativo, de meneios no olhar, de requebros e faceirices. E culminando, pinta este orgulho besta de dizer que a gente é uma democracia racial. Só que quando a negrada diz que não é, caem de pau em cima da gente, xingando a gente de racista. Contraditório, né? (GONZALEZ, 1984, p. 238-239)

Principalmente nos anos 1930, no governo Vargas e também a partir das ideias de Gilberto Freyre, a incorporação de elementos da cultura afro-brasileira são assimilados na ideia de brasilidade. Como afirmam Lilia Schwarcz e Heloisa Starling (2015), no Estado Novo, havia um projeto de construção de uma nacionalidade triunfante, sustentada por dois pilares: a crença na autenticidade da cultura popular e a mistura de diferentes elementos culturais de várias regiões do país.

Um turbante de baiana aqui, ali um pandeiro ou um tamborim pinçados do morro carioca, acolá um toque de berimbau e um passo de capoeira, mais adiante um mulato de voz macia que resume todos os brasileiros – ao sul do equador nada é puro, e tudo estaria misturado. Na representação vitoriosa dos anos 1930, o brasileiro nasce, portanto, onde começa a mestiçagem. A mistura deixou de ser desvantagem para tornar-se elogio, e diversas práticas regionais associadas ao popular – na culinária, na dança, na música, na religião – seriam devidamente desafrikanizadas, por assim dizer. Transformadas em motivos de orgulho nacional, foram aclamadas, e são até hoje consideradas, marca da originalidade cultural do país. (SCHWARCZ; STARLING, 2015, p. 378)

Sendo assim, aquilo que antes era marcado como parte de uma cultura negra ou afro-brasileira passou a ser assimilado em uma brasilidade indistinta. A diversidade racial e cultural do Brasil torna-se parte da originalidade brasileira e vira produto de exportação sociocultural (SCHWARCZ, STARLING, 2015). Torna-se, assim, um produto de um multiculturalismo liberal (KUBOTA, 2004), que folcloriza elementos culturais.

Da mesma forma, Ortiz (1986) afirma que essas apropriações ocorridas no começo do século XX trouxeram um problema para os movimentos negros, pois as manifestações negras perderam a sua especificidade.

Tem-se insistido muito sobre a dificuldade de se definir o que é o negro no Brasil. O impasse não é a meu ver simplesmente teórico, ele reflete as ambiguidades da própria sociedade brasileira. A construção de uma identidade nacional mestiça deixa ainda mais difícil o discernimento entre as fronteiras de cor. Ao se promover o samba ao título de nacional, o que efetivamente ele é hoje, esvazia-se sua especificidade de origem, que era ser uma música negra. Quando os movimentos negros recuperam o *soul* para afirmar a sua negritude, o que se está fazendo é uma importação de matéria simbólica que é ressignificada no contexto brasileiro. É bem verdade que o *soul* não supera as contradições de classe ou entre países centrais ou periféricos, mas eu diria que de uma certa forma ele ‘serve’ melhor para exprimir a angústia e a opressão racial do que o samba, que se tornou nacional. O problema com que os movimentos negros se deparam é de como retomar as diversas manifestações culturais de cor, que já vêm muitas vezes marcadas com o signo da brasilidade. Uma vez que os próprios negros também se definem como brasileiros, tem-se que o processo de ressignificação cultural fica problemático. O mito das três raças é neste sentido exemplar, ele não somente encobre os conflitos raciais como possibilita a todos de se reconhecerem como nacionais. (ORTIZ, 1986, p. 43-44)

Dessa forma, não marcar o elemento “afro” das religiões de matrizes africanas, acaba por servir a uma ideologia nacional mestiça, que encobre a especificidade desse contexto. Observamos, assim, como a marcação de uma identidade e cultura através de rótulos como “afro-brasileira”, por meio de um processo de adequação (BUCHOLTZ; HALL, 2004), pode ser importante na luta política, mesmo que eles não definam plenamente aqueles que são representados e/ou se identificam por esse rótulo.

Além disso, embora reconhecendo que quando se fala em “África” ou “africano” no Brasil, reforçamos uma homogeneização de todo um continente, que possui diversas histórias, culturas, tradições e línguas, não podemos deixar de reconhecer o processo de apagamento

que ocorreu da história dos africanos trazidos para o país. Um dos fatos mais emblemáticos referente a esse apagamento foi a queima da documentação oficial relativa ao tráfico de escravizados, a partir da Circular de 13 de maio de 1892, do Ministério da Fazenda, à ordem, aparentemente, de Rui Barbosa. O apagamento dessa história dificulta o reconhecimento das raízes africanas que para cá vieram, permaneceram e foram reconfiguradas. A homogeneização, nesse caso, se torna um meio de lembrar continuamente da não possibilidade da especificidade.

Como afirmou Pereira (1983), no caso dos negros brasileiros há um duplo afastamento entre a cultura e o grupo racial: o primeiro, ao se apagar a diversidade cultural e étnica africana, reduzindo-as a manifestações da “cultura negra” apenas; e o segundo quando esses elementos são incorporados à chamada “cultura nacional”.

No jogo da oposição branco-negro, as especificidades culturais ou étnicas perdem sentido na medida em que todas as manifestações de cultura não identificadas ao grupo branco passam a ser julgadas como de negros, sem distinção de eventuais nuances culturais. Para o branco comum – e para o negro também – há muito tempo não há mais cultura bantu, cultura sudanesa ou negro-maometana, para usar expressões de Arthur Ramos. Há, simplesmente, a cultura negra ou a cultura dos negros, pois a variedade étnica e racial dos diferentes estoques africanos foi-se reduzindo, no Brasil, a uma única categoria – a dos negros: negro-escravo, antes da república; negro-cidadão, dos dias atuais. O segundo processo de afastamento entre cultura e grupo racial refere-se à perda de identidade cultural desse grupo negro genericamente conceituado a favor de uma cultura nacional associada a toda população pluri-racial brasileira, independentemente das múltiplas origens étnicas de uma país de imigração. (PEREIRA, 1983, p. 95)

Um dos resultados desse processo chamado por Pereira (1983) de “aculturação-desvinculação-espraiamento cultural” é a folclorização da cultura negra, que transforma manifestações culturais dos negros ou em algo irrelevante ou em entretenimento para toda a população. Com isso, essa cultura “não é levada a sério; é, ao mesmo tempo, uma cultura da puerilidade e do picaresco” (PEREIRA, 1983, p. 97). Como consequência, ao se folclorizar a cultura, folcloriza-se também o indivíduo, o grupo racial e a sua língua, além de possibilitar um processo de apropriação desses bens culturais, fazendo com que o negro, muitas vezes, seja “paulatinamente marginalizado dentro do seu próprio mundo” (PEREIRA, 1983, p. 99).

Com relação ao apagamento das especificidades culturais ou étnicas africanas, segundo Zamparoni (2011, p. 21):

Não é raro ouvir nos meios informativos referências de que o artista tal estava fazendo um tour que incluía Londres, Paris, Berlim e... África: o continente reduzido a uma cidade, nem mesmo um país. Às vezes, porém, um acontecimento, ocorrido num único país, é extrapolado para todo o continente. É o que ocorreu em relação à ‘Copa da África’, e não da África do Sul, país que sediou o evento. O mesmo se passa com guerras, secas, fomes ou epidemias. Nesta lógica, o termo África passa a referenciar um lugar qualquer homogêneo. Essa homogeneização, que reduz todo o

continente e suas múltiplas culturas a uma unidade inexistente na vida real, causa uma forte distorção no nosso olhar e é desumanizadora em relação aos africanos. (ZAMPARONI, 2011, p. 21)

Como apresenta **Nhampoca** (2016), baseado nos estudos de **Ngoenha** (2006), a imagem que se criou da África é marcada por três C's – crises, catástrofes e conflitos –, que reverberam uma visão negativa do continente e justificam assim a intervenção externa. Para ele, é necessária uma desconstrução das ideias produzidas sobre a África, especialmente porque há, hoje, uma neocolonização, que tem como um dos seus instrumentos a língua, que leva antigos colonizadores para o continente, tendo como pretexto a suposta ajuda no seu desenvolvimento. Para isso, em sua visão, as universidades e os intelectuais africanos tem um papel importante na desmistificação do conhecimento produzido no período colonial, embora, para essa luta, seja necessário que todos estejam envolvidos.

Hoje em dia, não faz sentido continuar a considerar a África um continente sem cultura, atrasada, sem identidade própria, pré-histórica e selvagem, muito menos mantendo-a como mero exportador de matérias primas, depósito de lixo tóxico e um parque de indústrias altamente poluidoras. Daí a necessidade de resgatar a nossa identidade, dignidade e emancipação. Para isso, se apela ao envolvimento de todos, incluindo aqueles que no passado e no presente fizeram e fazem de África um palco de encenação teatral, pois a atual mundialização da economia não permite que os africanos ajam isoladamente, como se de uma ilha se tratasse. (NHAMPOCA, 2016, p. 425)

Conforme Abdias Nascimento (2019, p. 273), “a elite dominante sempre desenvolveu esforços para evitar ou impedir que o negro brasileiro, após a chamada abolição, pudesse assumir suas raízes étnicas, históricas e culturais, dessa forma seccionando-o do seu tronco familiar africano”. Assim, ele ressalta a necessidade do negro brasileiro de recuperar essa memória, que tem sido sistematicamente agredida pela estrutura de poder e dominação.

Nascimento (2019) constrói o conceito científico de quilombismo, a partir do qual nega o que ele chama de “colonização mental eurocentrista” e defende um conhecimento científico que permita aos negros formular teoricamente – de modo sistemático e consistente – a sua experiência de séculos de opressão. Esse conhecimento deve ser baseado na experiência negra – que deve ser sistematizada, interpretada e formulada teoricamente – e a partir dos seus interesses. Defende, assim, a chamada libertação quilombista, por meio da edificação da ciência histórico-humanista do quilombismo.

Nessa perspectiva do quilombismo, há uma busca por uma reinvenção dos negros e de suas histórias. Essa reinvenção é fundada na experiência histórica, no conhecimento crítico e inventivo; é uma reconstrução no presente de uma sociedade dirigida para o futuro, sem deixar de levar em conta, no acervo do passado, o que foi útil e positivo. Nesse futuro, o que

se busca é uma nova realidade em termos de alimentação, moradia, saúde, trabalho, bem como em termos de respeito aos elementos religiosos, culturais, históricos e de costumes afro-brasileiros. Nascimento (2019) acredita em um projeto coletivo de construção de uma sociedade fundada nos princípios de liberdade, justiça, igualdade e respeito a todos, sem exploração econômica e racismo, erigida pelos destituídos e deserdados, que transformariam radicalmente as estruturas vigentes. Em sua visão, “a sociedade quilombola representa uma etapa no progresso humano e sócio-político em termos de igualitarismo econômico” (NASCIMENTO, A., 2019, p. 290).

Em relação aos estudos linguísticos, a partir da década de 1930, a presença das africanidades linguísticas na língua portuguesa também foi reforçada. Em 1932, postumamente, foi publicado o livro de Nina Rodrigues, *Os africanos no Brasil*, inspirando outros trabalhos sobre a questão dos negros no Brasil, tais como *A influência africana no português do Brasil*, de Renato Mendonça; e *O elemento afro-negro na língua portuguesa*, de Jacques Raimundo. No livro de Mendonça, ele procurou fazer uma descrição da origem dos africanos trazidos para o Brasil, tanto bantu quanto sudanesa, além de trazer um pouco da gramática das línguas faladas por esses povos e as contribuições das línguas africanas no português falado no Brasil, em diferentes níveis, como o fonético, o morfológico, o sintático e o lexical.

Em relação à influência africana no português, Mendonça afirma que o nosso “dialetos brasileiro” se diferenciou de Portugal devido à contribuição dos indígenas e africanos em sua formação. Ele afirma que embora os estudos linguísticos, na época, valorizassem mais a contribuição indígena, seria importante não deixar de lado os estudos sobre os africanismos, pois, em sua visão, “o negro influenciou sensivelmente a nossa língua popular” (MENDONÇA, 2012 [1933], p. 80). Essa relação entre a cultura negra e a cultura popular, como já vimos, foi marcante nesse período da década de 1930, em que as africanidades foram, de certa forma, assimiladas ao popular.

Jacques Raimundo também reconheceu a influência do que ele chamou de “idiomas afro-negros” no português: “[...] consignamos aos idiomas afro-negros o alto merecimento nas relações com o português desde meados do século de quatrocentos até os nossos dias” (RAIMUNDO, 1936, p. 32). De acordo com Castro (2011), Raimundo é o primeiro a fazer uma tentativa de classificação e análise linguística dos léxicos africanos no português do Brasil, embora a maioria das etimologias propostas, especialmente aquelas das línguas do grupo bantu, serem discutíveis, segundo a pesquisadora.

É interessante notar que Raimundo (1936) já utiliza o termo “afro-brasileiros” ao tratar dos participantes das religiões de origem africana, termo que somente aparece a partir do século XX. Assim, enquanto até o século XIX as religiões eram definidas como “negras” ou “africanas”, a partir daquele momento surge a noção de afro-brasilidade.

Outros trabalhos, reunidos por Yeda Pessoa de Castro (2001), que trataram da influência africana na língua portuguesa ou mesmo sobre línguas africanas faladas em pequenas comunidades, seja através de análise ou de pequenos vocabulários, poderiam ser citados: *Os africanismos no dialeto gaúcho* (1936), de Dante de Laytano; *Africanos no Brasil* (1938), de Nelson de Senna; *Ensaio de geografia linguística* (1941), de Eugênio de Castro; *A influência social do negro brasileiro* (1943), de João Dornas Filho; *O negro e o garimpo em Minas Gerais* (1944), de Aires da Mata Machado Filho; *Gauchismos, a linguagem do Rio Grande do Sul* (1945), de Tenório de Albuquerque; *A linguagem popular da Bahia* (1951), de Édison Carneiro.

Como afirma Castro (2001), com poucas exceções, as atenções se voltaram, na década de 1930-1940, mais para o campo da religião – atraindo pesquisadores de renome internacional, como Roger Bastide e Pierre Verger –, do que para o campo da língua. Mesmo dentre os poucos trabalhos mencionados, alguns vocabulários foram feitos por pesquisadores não-especializados em estudos linguísticos. Destacamos, portanto, o atraso ou a omissão da linguística no que se refere ao estudo dessas questões, em comparação com outras áreas, bem como a sua orientação pelo positivismo, que por vezes valorizou aspectos estruturais em detrimento dos aspectos sociais das línguas. Além disso, a historiografia linguística brasileira foi marcada por um mito fundante que colocou a origem do português do Brasil como europeia, marginalizando as suas heranças africanas e indígenas. Como afirmou Cristine Severo (2018, p. 37-38),

[...] a emergência da ideia de um português brasileiro – reforçada pelo debate público sobre a língua nacional e pelas produções modernistas, além das discussões acadêmicas e políticas sobre eugenismo e mestiçagem – moldou um discurso polarizado sobre a língua, relegando as heranças africanas aos elementos regionais, populares e orais. De forma geral, houve uma tendência de se considerar tais elementos como contribuições marginais e periféricas, que teriam afetado a pronúncia ou léxico, especialmente de falares regionais típicos, como o falar caipira. Em termos morfossintáticos, o reconhecimento da influência africana estaria atrelado à ideia de um português popular, em que a “simplificação” das flexões nas concordâncias verbal e nominal estaria legitimada.

Nesta seção, vimos como as práticas religiosas e culturais negras foram apropriadas em uma noção de brasilidade, especialmente por volta da década de 1930. Da mesma forma, observamos como alguns segmentos dessas religiões, como forma de proteção, rejeitaram a

ligação com uma chamada origem africana. Vimos também como a linguística lidou com as africanidades linguísticas. Percebemos, assim, como certas categorias – como brasileiro, africano, afro-brasileiro – começaram a ser utilizadas, manipuladas ou negadas, tanto pelos adeptos das religiões afro-brasileiras como pela sociedade em geral, por meio de hierarquizações maleáveis, que ora colocavam certas características ou práticas no topo, ora as inferiorizavam. O ato de nomear e classificar, dessa forma, foi utilizado como estratégia simbólica para impor certas visões de mundo sobre determinados indivíduos e práticas.

Na seção a seguir, trataremos do período de meados do século XX, momento em que as políticas com a África se intensificaram no mundo todo e também no Brasil, o que acabou por influenciar aqui a visão que se tinha sobre esse continente.

### 3 A CONSOLIDAÇÃO DAS RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS

#### 3.1 AS POLÍTICAS EXTERNAS DO BRASIL COM O CONTINENTE AFRICANO

No governo de Juscelino Kubitschek (1956-1960) já havia uma preocupação manifesta com a África, embora não houvesse uma política externa direta nessa direção. Apesar disso, intelectuais brasileiros já apoiavam a independência dos povos colonizados mesmo antes de Kubitschek. O presidente reconhecia a importância do continente africano no campo internacional, devido às lutas de independência, e se posicionou contra o regime do apartheid na África do Sul, com a retirada do representante diplomático no país.

No jornal *Correio da Manhã*, de 9 abril de 1960, há uma notícia de um despacho, com mais de dez mil assinaturas, encaminhado para o presidente e por ele assinado, solicitando a proibição de um clube de futebol de São Paulo de se apresentar na África do Sul. Neste documento, o presidente afirmou que o governo brasileiro tinha como um de seus princípios a não intervenção na política externa, mas que isso não impedia que eles expressassem a sua discordância com a violação dos direitos humanos realizada na África do Sul. Defendeu, ainda, a suposta democracia racial brasileira – que, como podemos observar, era forte em seu discurso – e reconheceu a contribuição africana na formação da população brasileira:

Orgulhamo-nos de ser uma democracia racial, em que todos os homens convivem em harmonia, perseguindo solidariamente um mesmo objetivo de grandeza nacional; orgulhamo-nos – e é a hora de proclamar isto – do muito que devemos aos que vieram um dia da África para participar do engrandecimento deste país. Não só reconhecemos a contribuição do sangue negro na formação do povo brasileiro, como dele nos orgulhamos. Temos a agradecer aos africanos não somente o imenso trabalho e energia empregados na agricultura, nas indústrias, em todo o esforço criador da economia brasileira, mas também a incalculável contribuição que trouxeram à arte, à cultura, à formação do nosso espírito. Nossa dívida com os oriundos da região africana – cujos descendentes são nossos irmãos patricios, iguais aos de qualquer outra cor ou origem – durará enquanto durar o povo brasileiro. (GOVÊRNO, 1960, p. 7)

Conforme aponta Santos (2005), apesar de Kubitschek reconhecer essa importância, até 1960 a política externa brasileira foi marcada por um alinhamento com os Estados Unidos e Inglaterra e uma relação ambígua com o continente africano. Jânio Quadros, no ano de 1961, concebe uma nova política externa brasileira, voltada para a África. Presidente à época, Jânio Quadros apontava o Brasil como um elo entre a África e o Ocidente, em um período de conflitos mundiais. Seu argumento se baseava em uma suposta liderança que o país possuía em relação aos países da América Latina e afro-asiáticos. Em sua visão, o Brasil poderia

oferecer ao continente africano uma política nacional de desenvolvimento, ausente de preconceitos raciais – visão também marcada pela noção de democracia racial.

A atitude do governo JK demonstrava um princípio anti-racista inscrito no âmbito estatal e se constituía em uma resposta perante uma situação considerada vergonhosa para os valores nacionais. A diferença em relação ao governo Jânio Quadros é que se ambos tinham como substrato analítico a cultura para elevar o “espírito nacional”, expressão de Juscelino Kubitschek, e, ao mesmo tempo, exorcizar qualquer manifestação de caráter discriminatório, seja por essas plagas ou no além-mar, eles se distanciavam na medida em que no governo Jânio Quadros a cultura brasileira, mais especificamente, a de origem africana, se tornou um elemento prioritário na implementação da política externa voltada para a África ou outros continentes. A cultura afro-brasileira passaria a se constituir num bem simbólico tratado como assunto de Estado. (SANTOS, 2005, p. 34)

A política externa de Jânio Quadros se baseava em um distanciamento de países como os Estados Unidos, por meio da afirmação do potencial da América Latina nas relações internacionais. Essa política estava amparada na relação economia e cultura. Do ponto de vista econômico, esse olhar para o continente africano ocorria devido a uma preocupação brasileira com a ampliação cada vez maior do mercado externo, pois a África se tornava uma poderosa aliada comercial. Do ponto de vista cultural, ocorria devido à proximidade histórica entre Brasil e África. Assim, “A democracia racial, lida como o princípio canônico da sociedade brasileira, tornava-se a base explicativa da nova política externa do país” (SANTOS, 2005, p. 42).

Tânia Manzur (2014) explica que, entre 1961 e 1964, houve o início, o desenvolvimento e o rápido declínio de uma chamada Política Externa Independente (PEI), durante os governos de Jânio Quadros e João Goulart. Essa política foi estruturada por Quadros e Afonso Arinos<sup>80</sup> e sistematizada por San Tiago Dantas, tendo seu fim com o golpe militar em 1964. Ela tinha como princípio básico a atuação do país nas relações internacionais de forma independente, em um momento de Guerra Fria e polarização entre Estados Unidos e União Soviética, proporcionando ao Brasil a ampliação do comércio internacional. Sem as restrições ideológicas, o Brasil poderia ter relações comerciais com os países tanto do bloco capitalista, quanto do socialista. Além disso, envolvia a participação da opinião pública nos assuntos de política exterior, influência das políticas populistas anteriores de Vargas e Kubitschek, bem como o desenvolvimento dos meios de comunicação em massa, da alfabetização e da urbanização.

---

<sup>80</sup> Afonso Arinos foi o Ministro das Relações Exteriores no governo de Jânio Quadros e foi o primeiro chanceler brasileiro a visitar a África, com sua viagem ao Senegal em 1961, país que tinha na época Léopold Sédar Senghor na presidência. Além disso, foi autor da Lei Afonso Arinos, promulgada por Getúlio Vargas em 1951, que proíbe a discriminação racial no Brasil.

Com esses embates entre diferentes correntes de opinião pública, havia diversas visões sobre como o Brasil deveria se apresentar no cenário internacional. Esses embates eram divididos, principalmente, em dois pólos: aqueles que defendiam relações com os Estados Unidos e com os países ocidentais, bem como a liberalização do comércio; e aqueles que lutavam contra o imperialismo, contra a dependência dos Estados Unidos e defendiam o nacionalismo e a abertura de relações com países socialistas e comunistas. Essa polarização, como observou Mazur (2014), foi um dos fatores que levou ao golpe de 1964, com uma prevalência dos liberais-ocidentais. O problema era que a política preconizada pelos líderes da PEI não era possível em um contexto de Guerra Fria, em que “havia essencialmente dois blocos de poder e o mundo era convidado a escolher um dos extremos” (MANZUR, 2014, p. 171).

Como mostra Manzur (2014), essa postura não tinha nada de neutralista, pois o que se buscava era “projetar a liderança política do Brasil no hemisfério sul para, posteriormente, pleitar um tratamento privilegiado dos Estados Unidos” (MANZUR, 2014, p. 184-185). Nesse sentido, ganham importância as relações com países que não participavam de nenhum dos lados, como os da América Latina – em especial a Argentina, onde o presidente Frondizi buscava uma política externa semelhante –, e da África – lugar em que muitos países estavam se tornando independentes.

O interesse no continente africano, naquele momento, vinha de uma busca por uma aproximação baseada nas semelhanças culturais, com o objetivo do Brasil se tornar um interlocutor desses países nos foros internacionais (MANZUR, 2014). Mesmo que eles buscassem essa aproximação, observamos que, mesmo nos dias de hoje, muitos dos países africanos ainda não são considerados como interlocutores pelo Brasil e por outros países<sup>81</sup>. Mesmo naquele período, havia uma certa ambivalência na forma como o Brasil se posicionava frente aos processos de independência africanos:

O discurso da diplomacia brasileira defendia, nos foros multilaterais, o anticolonialismo e os princípios da autodeterminação dos povos e da não intervenção; entretanto, na prática, o governo brasileiro era hesitante quanto a apoiar ou não o movimento independentista das colônias africanas; essa indefinição em especial decorria do apego às relações especiais com antigas metrópoles, tais como Portugal e França. No caso das colônias portuguesas, por exemplo, os representantes brasileiros eram instruídos a referir-se a elas como meras extensões ultramarinas do território de Portugal, o que deixava toda a discussão de sua independência a critério da metrópole. Entretanto, as ambiguidades da diplomacia brasileira situavam-se mormente na análise e na tomada de posição quanto aos processos de independência

---

<sup>81</sup> A pesquisadora Yeda Pessoa de Castro (2001), inclusive, comenta sobre o fato de o continente africano ser, muitas vezes, considerado mais um objeto de pesquisa do que uma contribuição à pesquisa, ou seja, menos como um interlocutor e mais como um objeto passivo.

em si; uma vez selada a autonomia de qualquer país africano, o Brasil era geralmente uma das primeiras nações a afirmar e a reconhecer os novos Estados. (MANZUR, 2014, p. 185-186)

Ou seja, o Brasil reconhecia os novos Estados após a independência, desde que houvesse a concordância das antigas metrópoles. O posicionamento do Brasil, dessa forma, apenas reproduzia os interesses das metrópoles. Assim, para Penna Filho e Lessa (2007), dois grandes empecilhos para o desenvolvimento de uma política do Brasil com o continente africano foram o apoio ao colonialismo português<sup>82</sup> e as relações comerciais com a África do Sul. Esses fatores não eram bem aceitos por grande parte das nações africanas recém-independentes. Primeiro devido ao poder colonial que Portugal exercia sobre os territórios africanos; segundo devido à dominação branca sobre uma maioria negra na África do Sul, no regime do apartheid.

Um caso que merece destaque é o da independência de Angola, em 1975. Segundo Santos (2019), o diplomata Ovídio de Andrade Melo foi nomeado pelo diplomata Ítalo Zappa – chefe do Departamento de África, Ásia e Oceania do Itamaraty – para uma missão em Angola. Em sua atuação, Ovídio Melo procurou fortalecer a relação do Brasil com os movimentos de independência, diferentemente do que havia ocorrido em outros momentos, em que o Estado brasileiro defendeu os interesses de Portugal. Havia, no entanto, uma ala militar resistente ao reconhecimento da independência da Angola por Ovídio Melo, por o MPLA ser ligado ideologicamente à União Soviética e à Cuba, o que, no contexto da Guerra Fria, destoava da atuação da ditadura militar brasileira. Dessa forma, “embora o governo brasileiro hoje exalte seu protagonismo no reconhecimento da independência de Angola, esse fato se deu por conta da postura contundente de alguns representantes do Estado” (SANTOS, 2019, p. 253).

Apesar dessas controvérsias, a imagem do continente africano no Brasil se modifica nesse período. A partir da década de 1960, por exemplo, as notícias sobre a África aparecem mais nos jornais brasileiros, levando diversos jornalistas a visitar o continente e posteriormente escrever textos e mostrar imagens sobre os povos africanos, para divulgá-los no Brasil. Esses jornalistas mostravam-se favoráveis a uma aproximação entre Brasil e África

---

<sup>82</sup> Como exemplo desse apoio, o Brasil assinou com Portugal o Tratado de Amizade e Consulta, em 1953, que previa a consulta direta entre os dois países em assuntos internacionais de interesse comum. Com esse tratado, o Brasil não poderia ter acesso às províncias ultramarinas e ao mesmo tempo garantia relações especiais com Portugal. Era um instrumento, portanto, que obrigava o Brasil a apoiar Portugal em questões internacionais, principalmente em relação ao colonialismo. Muitos diplomatas questionaram, na época, quais seriam as vantagens para o lado brasileiro, considerando que as relações comerciais com Portugal não eram muito expressivas.

e davam prioridade a países com os quais o Brasil tinha antecedentes culturais ou possuísse relações econômicas (SANTOS, 2005).

Podemos afirmar, portanto, que o contexto internacional influenciou a mudança na visão da África e dos negros no Brasil. No final da década de 1960, ainda, houve um movimento mundial de contestação das estruturas vigentes. Como afirma Mariana **Pereira** (2019), em especial o ano de 1968 foi marcante em relação à organização e difusão dos movimentos sociais. O que se buscava era uma contestação do *status quo* predominante, marcado por sistemas patriarcais, racistas e autoritários. Naquele período, diversas foram as trocas de táticas de ação coletivas em prol de mudanças, em diversos segmentos sociais e em diversas partes do mundo. Surge, assim, a chamada “nova esquerda”, trazendo novos questionamentos, que incluíam a contestação não apenas contra a hegemonia de classe, mas também a de gênero, de raça, entre outros, dando visibilidade a movimentos como o feminista, o sindical, o estudantil e negro. Como destacam Shirlena Amaral, Leandro Pinho e Giovane Nascimento (2014), esse foi um movimento principalmente advindo da juventude e dos estudantes, lançando uma renovação de costumes e de ideias.

Os protestos desse período tinham como objetivo a preservação das relações horizontais, ou seja, não buscavam uma organização centralizadora ou figuras de liderança. Assim, diversos movimentos ocorreram em todo o mundo mais ou menos na mesma época, propondo tanto mudanças externas – nas instituições políticas, partidos, Estados – como cognitivas, ou seja, nas percepções de mundo (PEREIRA, 2019). Dessa forma, “pode-se depreender que os protestos iniciados a partir do fim da década de 1960 tinham como objetivo a mudança das instituições políticas, das formas de poder e das ideias predominantes” (PEREIRA, 2019, p. 39).

Nos Estados Unidos, o movimento negro se articulou durante os anos 1950, lutando contra a segregação racial no país, que se empunha, principalmente, por meio das Leis de Jim Crow. Estas leis, que vigoraram nos estados do Sul entre 1877 e 1964, institucionalizaram a segregação racial no país, por meio do princípio “separados, mas iguais”, que determinava a existência de instalações separadas para brancos e negros em locais e transportes públicos. Surgem, a partir disso, diversas manifestações contra essa segregação desde o começo do século XX, se fortalecendo, principalmente, com o Movimento dos Direitos Civis e o Movimento *Black Power*.

O primeiro, que ocorreu entre 1954 e 1968, buscava direitos e igualdade para os afro-americanos, por meio da dignidade racial, a igualdade econômica e a autossuficiência política. Essa luta contra a segregação racial levou a mudanças, tanto na legislação do país como no

fortalecimento do movimento de valorização da cultura negra (AMARAL; PINHO; NASCIMENTO, 2014). Diversos protestos foram realizados, incluindo boicotes econômicos, *sit-ins* e marchas, que influenciaram a atuação de outros movimentos sociais em outras partes do mundo. Esse movimento mostrou também como a mobilização e a ação coletiva podem modificar estruturas segregacionistas (PEREIRA, 2019). Dentre suas lideranças, estavam Martin Luther King Jr., Malcolm X e Rosa Parks. Em 1964, foi sancionada a Lei dos Direitos Civis pelo presidente Lyndon Johnson, a partir da proposta feita inicialmente pelo presidente John Kennedy, que acabou com o regime segregacionista do Jim Crow e proibiu a discriminação baseada em raça, cor, religião, sexo, nacionalidade e, posteriormente, orientação sexual e identidade de gênero.

O segundo é considerado um movimento de continuidade com o Movimento dos Direitos Civis, de forma que ambos se desenvolveram de forma paralela. Iniciado a partir de 1965, o movimento *Black Power* “foi marcado por uma forte radicalização e contestação direta das estruturas segregacionistas, marcando um renascimento artístico, cultural, ideológico e político da cultura afro-americana” (PEREIRA, 2019, p. 43). Nesse sentido, buscava, por meio de protestos, acender o orgulho racial e cultural do negro, alinhando-se com as lutas em torno da justiça racial e das lutas anticoloniais (PEREIRA, 2019).

No Brasil, o discurso que imperava era o de que o país havia superado as questões raciais em prol de uma ideia de nacional. Opunha-se, dessa forma, o Brasil aos Estados Unidos, por não haver, aqui, uma segregação institucionalizada, mas, ao contrário, haver um racismo mascarado pelo mito da democracia racial – o que, no fundo, acaba sendo ainda mais nocivo, pois acaba resultando em uma própria negação do combate ao racismo. Como lembra Pereira (2019), um dos eventos mais emblemáticos desse mascaramento foi a já mencionada queima de toda a documentação relativa ao tráfico de escravizados após a abolição, assinada por Rui Barbosa. Com isso, todos os registros dessa história desapareceram em uma tentativa de apagar os indícios do regime escravocrata, impedindo que os descendentes de africanos tenham acesso a essa memória.

Liv Sovik (2009), ao tratar da comparação que muitas vezes é feita entre o racismo dos Estados Unidos e o do Brasil, afirma que embora a história americana seja considerada, no senso comum brasileiro, como uma referência mais negativa, a partir da ideia de que a segregação seria pior do que a mestiçagem, o contexto brasileiro de “mistura” também exalta a branquitude. Em suas palavras, “[...] o imaginário da pureza branca, associado a regimes de segregação, não é o único a corresponder a uma sociedade com uma classe dominante branca:

um conjunto multifacetado de imagens e discursos sobre a mistura também pode preservar seu poder” (SOVIK, 2009, p. 37).

Nesse sentido, segundo a pesquisadora, os discursos presentes no Brasil sobre a mestiçagem e a democracia racial podem ensinar muito ao resto do mundo:

[...] O foco no discurso afetivo unificador de setores sociais desiguais, no Brasil, talvez ajude a pensar mais claramente, aqui e alhures, sobre desigualdade e coesão social em um mundo em que a mistura cultural, étnica e racial é cada vez mais comum, em que existem até elites multiétnicas em certos setores, mas o eurocentrismo persiste no dia a dia da maioria das pessoas, mesmo assim. (SOVIK, 2009, p. 37)

As ideias libertárias vindas dos Estados Unidos começaram a aparecer no fim da década de 1960, momento em que houve um endurecimento do regime autoritário da ditadura militar e uma forte repressão aos seus opositores (AMARAL; PINHO; NASCIMENTO, 2014). O movimento negro no Brasil, em especial a partir do final da década de 1970, foi bastante influenciado por princípios e valores do movimento *Black Power* e por esse movimento mundial de contestação das instituições e estruturas vigentes, levando a comunidade negra brasileira a questionar sua situação na sociedade e, conseqüentemente, a se autorreconhecer e autoafirmar, valorizando suas culturas e raízes (PEREIRA, 2019).

Diversas mudanças ocorreram nesse período, conforme será apresentado na seção seguinte.

### 3.2 A VALORIZAÇÃO DA AFRO-BRASILIDADE

Nos anos 1960, com o espriamento do candomblé para o Sudeste e com a iniciação de muitos umbandistas no candomblé, a umbanda se volta novamente à raiz negra. Isso está inserido, como discutido na seção anterior, em um contexto de muitas mudanças no plano da cultura e das mentalidades. É o período da contracultura, conforme já mencionado, que estava relacionado a uma busca pelo diferente e pelo exótico. No mundo ocidental, a juventude voltou o olhar para as culturas orientais. No Brasil, o olhar se volta para o indígena e para o negro, de modo que as pessoas vão em busca de suas raízes. A concepção de sociedade predominante no momento era aquela que valorizava o marginalizado e aqueles que sofriam injustiça social, resultado da agitação política antes do golpe de 1964 e posteriormente de sua resistência a ele. Nesse contexto, as tradições religiosas de origem africana ganham espaço e condições econômicas para se desenvolver, em especial no sul do país.

[...] no âmbito desses movimentos de classe média que buscavam aquilo que poderia ser tomado como as raízes originais da cultura brasileira, muitos intelectuais, poetas, estudantes, escritores e artistas de renome foram bater à porta das velhas casas de candomblé da Bahia. Ir a Salvador para se ter o destino lido nos búzios pelas mães-de-santo tornou-se um *must* para muitos, uma necessidade que preenchia o vazio aberto por um estilo de vida moderno e secularizado, tão enfaticamente constituído com as mudanças sociais que demarcavam o jeito de viver nas cidades industrializadas do Sudeste [...] (PRANDI, 1999, p. 103)

A partir disso, começa o processo de reafirmação do candomblé, que envolve, entre outras coisas, o resgate da língua, dos rituais e dos mitos africanos. Assim, “voltar à África não para ser africano nem para ser negro, mas para recuperar um patrimônio cuja presença no Brasil é agora motivo de orgulho, sabedoria e reconhecimento público, e assim ser o detentor de uma cultura que já é ao mesmo tempo negra e brasileira [...]” (PRANDI, 1999, p. 105). Esse processo de reafirmação envolve também, conforme Prandi (1999), uma intelectualização e uma reorganização da religião, conforme modelos e elementos da África contemporânea. Trataremos da reafirmação mais detalhadamente nas próximas seções.

Ademais, conforme afirma Mariana Morais (2018), a partir dos anos 1950 o racismo foi abordado em outra perspectiva pelos estudos sociológicos, recusando a ideia de harmonia racial no Brasil. O movimento negro, a partir dos anos 1970, se organizou na mesma chave, ampliando a participação do negro na cena política e elegendo símbolos da resistência deste frente às opressões operadas pelos colonizadores e pelas elites do país. Nesse contexto, as religiões afro-brasileiras se tornam um símbolo dessa resistência, por, primeiramente, terem preservado a cultura negra, mesmo com toda a repressão sofrida ao longo de séculos, e por terem se tornado espaços de luta contra o racismo (MORAIS, 2018).

Foi a partir da década de 1950, especialmente, que a umbanda cresceu, com o surgimento das federações umbandistas, que atuavam contra a repressão policial operada pelo Estado. Dessa forma, as federações auxiliavam os terreiros através da mediação para o registro em cartório das casas religiosas. Afirma ainda Morais (2018) que, nesse período, os umbandistas e as suas federações buscaram entrar para a política partidária, com o objetivo de eleger membros da religião para mandatos legislativos, para ampliar seu reconhecimento no espaço público. O primeiro vereador umbandista no Rio de Janeiro foi Átila Nunes, em 1958. No mesmo ano, foi eleito Moab Caldas como deputado estadual no Rio Grande do Sul. A partir disso, foi-se criando uma defesa das práticas umbandistas nesse espaço, sob a justificativa da liberdade religiosa.

Nesse período, uma figura importante na afirmação da matriz africana da umbanda foi Tancredo da Silva Pinto, nascido no Rio de Janeiro no início do século e fundador da Federação Espírita Umbandista, em 1952. Entre as décadas de 1950 e 1970, ele atuou na

divulgação das religiões afro-brasileiras, a partir de viagens pelo país para a transmissão de seus conhecimentos e da publicação de livros sobre o assunto. Além disso, atuou por meio da criação de entidades civis representativas dos umbandistas, como a já citada federação e de outras entidades no país, participando, por exemplo, da fundação da Federação Espírita Umbandista do Estado de Minas Gerais, em 1956. Em sua visão, a umbanda era uma religião que tinha o continente africano como matriz, independentemente de sua vertente religiosa (MORAIS, 2018).

Assim, especialmente a partir de meados do século XX, há um processo de positivação das religiões de matrizes africanas e da cultura negra em geral. Diversos foram os eventos e leis nesse período que explicam e demonstram essa positivização. Como exemplo, podemos citar a promulgação da Lei Afonso Arinos em 1951, que “inclui entre as contravenções penais a prática de atos resultantes de preconceitos de raça ou de cor” (BRASIL, 1951). Esta lei foi o primeiro código brasileiro a incluir nas contravenções penais os preconceitos de raça e cor da pele.

Em 1950, também aconteceu o I Congresso do Negro Brasileiro, no Rio de Janeiro, realizado pelo Teatro Experimental do Negro. Participaram do encontro Abdias Nascimento, Edison Carneiro e Guerreiro Ramos. O evento tinha como objetivo aproximar cientistas sociais e intelectuais que trabalhavam com a questão racial e intervir politicamente para a redução das desigualdades entre negros e brancos. Dentre os temas do evento estavam as “sobrevivências religiosas”, em que diversas práticas religiosas dos negros eram citadas – macumba, umbanda, candomblé de caboclo, tambor de mina, xangô, cabula, pajelança – embora a lista fosse encabeçada pela “religião dos nagôs” e “religião dos gegês” (MORAIS, 2018).

Outro acontecimento importante foi em 21 de dezembro de 1965, em que foi adotado, pela Assembleia Geral das Nações Unidas, um dos principais tratados internacionais referentes aos Direitos Humanos, a Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial, que entrou em vigor em janeiro de 1969. Esse tratado foi ratificado no Brasil em 27 de março de 1968, entrando em vigor também em 1969.

Nesse mesmo período houve a criação do Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO), em 1959, na Universidade Federal da Bahia. De acordo com Santana (2013), a criação do centro se insere em um contexto em que a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) fez propostas para universidades europeias e americanas de criação de centros de estudos asiáticos, como forma de fazer uma maior aproximação entre o Oriente e o Ocidente. Para se adequar melhor à realidade da Bahia, o criador do centro,

Agostinho da Silva, sugere que a África seja incluída, criando-se, assim, o Centro de Estudos Afro-Orientais. Dentre as ações desse centro, estão a criação de uma biblioteca especializada, a promoção de cursos de extensão e a criação da revista *Afro-Ásia*, em 1965. O CEAO foi responsável pela formação de diversos africanistas no Brasil, dentre eles a etnolinguista Yeda Pessoa de Castro, e por ter estabelecido um dos mais importantes programas de publicações periódicas sobre assunto afro-brasileiros e africanos.

O contexto da criação do CEAO foi o da aproximação do governo brasileiro com os países da África. Assim, o centro se torna uma ferramenta de intercâmbio entre brasileiros e africanos. Vivaldo da Costa Lima, que estava vinculado ao CEAO, realizou, por exemplo, uma viagem com Pierre Verger em 1959 para a Nigéria, Gana e Benim, tornando-se adido cultural do governo brasileiro em Gana. No mesmo período, foram ofertados cursos de yorubá pelo CEAO, o que contribuiu para a disseminação dessa tradição nagô (MORAIS, 2018). Yeda Pessoa de Castro também realiza uma pesquisa etnolinguística de três anos (1962-1964) na Nigéria nesse período (SANTANA, 2013).

Em 1965, foi criado também o Centro de Estudos Africanos (CEA) na Universidade de São Paulo, embora tendo autorização para seu funcionamento apenas em 1969. No ano de 1961, foram realizados dois encontros relacionados à umbanda: o I Congresso Paulista de Umbanda, em Santos/SP, e o II Congresso do Espiritismo de Umbanda, no Rio de Janeiro.

Como observa Mariana Morais (2018), a partir da década de 1960, mesmo aqueles que não frequentavam os terreiros passaram a conhecer esse cenário, devido à difusão do universo afro-religioso pelos meios de comunicação (rádio, jornal, revista, televisão, cinema, música) e legitimado como parte da cultura nacional. Essas religiões eram apresentadas, normalmente, de forma homogeneizada, configurando uma totalidade, que era considerada parte integrante dos chamados elementos culturais negros e de uma identidade mestiça brasileira. Novos terreiros também foram se formando e diversas eram as origens étnicas e raciais dos seus participantes. O candomblé foi se expandindo para o Sudeste e foi se transformando em uma religião universal, ou seja, voltada para todos.

Como observa Morais (2018), dois processos migratórios foram importantes para o espraiamento do candomblé pelo Brasil. O primeiro foi o deslocamento de nordestinos para o Sudeste do país, principalmente a partir dos anos 1950, que contribuiu para uma nova configuração das religiões afro-brasileiras. Atraídos para a capital paulista por uma ideia de progresso, essas populações migravam trazendo junto suas crenças religiosas, formando em São Paulo terreiros que seguiam os mesmos modelos dos terreiros da Bahia, de Pernambuco e de outros estados do Nordeste, o que contribuiu para que o candomblé crescesse nessa região.

Outro movimento de migração que influenciou essa nova configuração foi a dos umbandistas, que, a partir da década de 1950, viajavam para se filiarem ao candomblé. Morais (2018) afirma que os umbandistas de Belo Horizonte, ou mesmo de cidades ao norte de Minas Gerais, como Montes Claros, iam até a Bahia ou o Rio de Janeiro para se iniciarem no candomblé. Esse movimento foi determinante para a instalação do candomblé em Belo Horizonte. Assim, como resume Morais (2018, p. 97):

Após a recusa da África pelos pioneiros do movimento federativo umbandista, nas décadas de 1930 e 1940, seguida de uma valorização da herança africana por um dos grupos que buscou a legitimação da umbanda, na década de 1950, os umbandistas passaram a se filiar ao candomblé com interesse ritual. (MORAIS, 2018, p. 97)

De forma geral, conforme aponta Morais (2018), o continente africano ganhou diversas representações no Brasil, que ora convergiam e ora se diferenciavam, a partir de discursos e práticas de variados grupos sociais.

Era uma África que se decompunha em várias. Havia a África mítica, povoada de divindades que desciam no corpo dos iniciados ao ritmo compassado dos tambores, quando evocada por religiosos atuantes em movimentos de legitimação dessas religiões. Ou a África que resistia, apesar de toda repressão e preconceito sofridos pelos africanos e seus descendentes desde que aportaram cativos no Brasil, para aqueles que combatiam o racismo. Outra África foi a incorporada na ideia de uma cultura brasileira que se fazia homogênea nos projetos políticos dos governantes desde os anos 1930, mesmo que composta de elementos representativos das ditas três raças formadoras do Brasil mestiço. Também havia a África construída por artistas e que, nesse caso, inspirava canções, romances, imagens grafadas, pinceladas em telas, fixadas com um clique fotográfico ou que ganhavam movimento no cinema. (MORAIS, 2018, p. 101)

Essas representações foram sendo mobilizadas em diferentes momentos e por diferentes agentes. A evocação de uma herança africana foi realizada de modos e com objetivos variados e foi sendo utilizada como estratégia política legitimadora de discursos. Dessa forma, a partir dos anos 1960, no campo da cultura, a herança africana era evocada como fator de autenticidade à cultura nacional por artistas e intelectuais; no campo político e econômico, era explorada pelo regime militar como forma de aproximação com os países africanos recém-independentes; no campo acadêmico, era referida como o que tornava o candomblé lócus de resistência, para Abdias Nascimento e Roger Bastide (MORAIS, 2018, p. 102).

No entanto, é importante destacar que os estudos linguísticos nem sempre acompanharam essa tendência de valorização da África. Em especial os filólogos de meados do século XX procuraram, muitas vezes, negar ou menosprezar as heranças africanas no

português<sup>83</sup>. Em seu livro de 1946, Gladstone Chaves de Melo, por exemplo, ao tratar sobre o tema, afirmou que o negro, ao conviver com o branco, promoveu mudanças negativas na língua: “falou-lhe o idioma, como o diabo ajudou, naturalmente deturpando-o, desfigurando-o, alterando-lhe fonemas, modificando-lhe articulações, simplificando-lhe a morfologia, reduzindo-lhe desinências” (MELO, 1981 [1946], p. 74). Em sua visão, as influências africanas no português somente se dariam a nível do que ele chamou de “fala popular”, não ocorrendo na chamada “língua culta”: “imperceptível foi a influência deixada pelos idiomas africanos na sintaxe da língua normal e culta do Brasil. Terão deles ficado vestígios na sintaxe popular” (MELO, 1981, p. 87).

Da mesma forma, em uma publicação de 1950, Serafim da Silva Neto negou que essas heranças constituíam características positivas, considerando-as “cicatrices” na língua: “No português não há, positivamente, influência de língua africanas ou ameríndias. O que há são cicatrizes da tosca aprendizagem que da língua portuguesa, por causa de sua mísera condição social, fizeram os negros e os índios” (SILVA NETO, 1977 [1950], p. 96-97). Essa noção de que a língua dos brancos era mais “civilizada” e a dos negros e indígenas era inferior, era bem presente no discurso do filólogo, que acreditava que a escolarização seria a solução para o apagamento dessas marcas, por meio de um processo de “aperfeiçoamento da linguagem” (SILVA NETO, 1977, p. 92). Além disso, o próprio uso da língua portuguesa em detrimento das línguas africanas pela população negra teria sido resultado, em sua visão, do prestígio, noção que ele articula com uma dada concepção de civilidade, o que podemos associar com um processo de racialização da língua:

O grupo superior ou dominante estava associado ao uso do português e à pele clara, enquanto o grupo social inferior estava ligado à pele escurecida e ao uso do crioulo ou do tupi. Todavia, a vitória do português não se deveu à imposição violenta da classe dominante. Ela explicou-se pelo seu prestígio superior, que forçava os indivíduos ao uso da língua que exprimia a melhor forma de civilização (SILVA NETO, 1977, p. 61).

Silveira Bueno (1958 [1955]) também procurou diminuir a importância das africanidades no português. Em sua visão, trabalhos anteriores que haviam afirmado essa relevância era enganosos e exagerados, não correspondendo à realidade linguística brasileira. Sua justificativa era baseada na interrupção do contato entre continente africano e Brasil, de modo que os descendentes de africanos já teriam se “assimilado” linguisticamente, o que evocava também o discurso de “branqueamento”:

---

<sup>83</sup> No artigo intitulado *Língua e brasilidade no pensamento linguístico dos anos 1940-1960*, de minha autoria e de Cristine Severo, analisamos de forma mais detalhada essas questões.

Os africanos foram, relativamente, poucos, divididos em diversos falares nativos, e não tiveram a persistência por lhes faltar o contacto ininterrupto com as fontes dos idiomas negros. Se a assimilação racial não conseguiu extingui-los completamente, diminuiu-lhes intensamente o número, sendo muito mais numerosos os mulatos do que os negros puros. (BUENO, 1958, p. 309-310)

Assim, enquanto a herança africana era evocada e exaltada em outros âmbitos – culturais, políticos e acadêmicos –, nos estudos linguísticos ainda se relegavam essas heranças a um espaço menor ou mesmo inexistente, chegando mesmo ao absurdo de um pesquisador afirmar que a população de descendência africana havia sido pouco numerosa no país.

Havia, no entanto, algumas exceções. Edgard Sanches (1981 [1940]), por exemplo, em relação ao português falado no Brasil, afirmou ser este um: “idioma que aqui vige e vive, formado da evolução em nossa terra da língua dos colonizadores, sob as influências do tupi e dos dialetos africanos que para cá vieram com os escravos, idioma que todos falamos” (SANCHES, 1981). Da mesma forma, para Artur Neiva (1940 [1939]), a herança africana estava presente na língua, não somente no léxico, mas também na sintaxe:

Houve, mesmo, quem tivesse a coragem de afirmar que a língua africana não atuou no nosso falar, quando se vê, no entanto, que deixou impressão inapagável no nosso modo de dizer, não só como contingente vocabular como até na construção. (NEIVA, 1940, p. XXIII)

Os estudos sobre as africanidades linguísticas, no entanto, vão ser retomados com mais força apenas na década de 1970, a partir das pesquisas realizadas por Yeda Pessoa de Castro, como veremos mais à frente.

Na próxima seção, veremos como o candomblé foi mobilizado como símbolo de baianidade no estado da Bahia, especialmente a partir dos anos 1960.

### 3.3 BAHIA, CANDOMBLÉ E TURISMO

Santos (2005) analisa e compara as matérias sobre o candomblé publicadas pela imprensa da Bahia nas décadas de 1950 e 1960. O pesquisador observou, a partir da análise ano a ano dos temas e localização das matérias no jornal, uma diferença grande na forma como o candomblé era retratado nas páginas da imprensa. Nos anos 1950, das vinte e seis matérias publicadas sobre o candomblé nos jornais *A tarde* e *Diário de notícias*, vinte (ou seja, 76,92%) apresentavam conteúdo negativo, associando a religião a crimes, agressões e confusões. Assim, somente seis delas não apresentavam esse aspecto, focadas em temas como

descrição de cerimônias, discussões sobre o fenômeno da aculturação religiosa dos negros no Brasil, textos sobre a história do candomblé, entre outros.

Já na década de 1960, as matérias que relacionavam o candomblé com um aspecto negativo – como perturbação da ordem pública, ou até crimes – caem para 42,9%. As matérias que não apresentavam conteúdo negativo – como as que se referem a informações sobre os terreiros, anúncios de festas, reabertura de terreiro após o carnaval, morte de mãe-de-santo, ligação dos terreiros com o turismo, etc. – sobem para 57,14%. Além disso, o pesquisador observa que o número de matérias também aumenta bastante, totalizando 57 textos sobre o candomblé.

Esses dados mostram como a imagem do candomblé estava se modificando na Bahia nesse período. Conforme aponta Santos (2005, p. 65):

A representatividade dessas matérias encontra-se além dos números. Se, como visto, demonstra uma mudança na forma de tratamento da imprensa para com os candomblés, por outro lado são mais que indícios, elas se constituem em provas cabais do que ocorria em espaços oficiais e públicos e no pensamento das camadas médias e elites baianas. O candomblé, que na mentalidade de alguns ainda era considerado uma seita composta por pessoas semi-analfabetas e com costumes primitivos, passava a se constituir em um símbolo, por excelência, de baianidade. Junto com a capoeira e a culinária, ele foi incorporado pela mídia, por órgãos públicos, empresas privadas como uma das marcas registradas da Bahia.

Essas referências ao universo religioso afro-brasileiro podem ser observadas em diversos contextos culturais, como letras de músicas – de Vinicius de Moraes, Ary Barroso, Dorival Caymmi –, filmes – como *Bahia de todos os santos*, de Trigueirinho Neto (1960), *O pagador de promessas*, de Anselmo Duarte (1962), *Barravento*, de Glauber Rocha (1962), *A grande feira*, de Roberto Pires (1962) – e literatura – Jorge Amado (SANTOS, 2005).

Nos anos 1970, no contexto baiano, o apoio às manifestações afro-brasileiras tinha como finalidade, principalmente, o desenvolvimento do turismo. Era o chamado “turismo cultural”. Nesse momento, as manifestações culturais afro-brasileiras são concebidas como folclore e são defendidas a partir de uma chave nacionalista (SANTOS, 2005). Assim,

[...] as ações culturais estatais possuíam um peso político e econômico. Não visavam simplesmente reconhecer a contribuição e a existência de manifestações afro-brasileiras. Estavam direcionadas para uma “mais valia simbólica”, no que elas teriam a oferecer ao nosso desenvolvimento enquanto nação: a reprodução da cultura e a sua imbricação com o incremento do pólo turístico [...]. (SANTOS, 2005, p. 114)

Essas manifestações culturais afro-brasileiras, no entanto, eram vistas a partir da chave da mestiçagem, de modo que não se concebia a existência de um folclore da raça negra. O que definia essa afro-brasilidade, nas instâncias públicas, era a interpenetração de diferentes expressões culturais, ou seja, a mestiçagem e a assimilação. O candomblé é visto na mesma

chave, por meio da noção de sincretismo. Havia uma preocupação, dessa forma, em destacar a mistura entre diferentes religiões, que estaria além da raça e da cor (SANTOS, 2005).

Santos (2005), se referindo principalmente à imprensa baiana dos anos 1970, destaca algumas designações usadas para se referirem aos adeptos do candomblé, como “ritualistas afro-brasileiros” e “seita africanista”. O primeiro termo mostra como nesse momento essas práticas religiosas eram consideradas crenças ritualizadas de origem africana. O segundo mostra como esse termo “seita”, em oposição à religião, revela as representações dessas práticas religiosas em um contexto de disputas, bem como faz referência a expressões utilizadas em gerações mais antigas dos afro-religiosos baianos. A afirmação do candomblé enquanto religião, destaca o pesquisador, vai ocorrer em um momento em que essas práticas já haviam ganhado um reconhecimento social (SANTOS, 2005).

Outra disputa de categorias demonstrada por Santos (2005), durante esse período na Bahia, é aquela ligada à noção de folclore. O pesquisador cita o caso de Edison Carneiro, que teria afirmado, no 1º Festival Baiano de Folclore, em 1971, o candomblé enquanto instituição e culto permanente restrito a um determinado grupo, em oposição a ideia do candomblé como folclore institucionalizado.

Outro caso citado foi a de uma reunião, realizada em 1974, entre pais, mães e filhos-de-santo no Terreiro da Casa Branca, em que havia sido criada a Confederação Baiana dos Cultos Afro-Brasileiros, em que Antônio Monteiro, idealizador da reunião e presidente do Centro Etnográfico da Bahia, teria afirmado que o candomblé não poderia ser transformado em folclore ou transposto para festas de carnaval, em nome do progresso (A Tarde, 1971 apud SANTOS, 2005, p. 131).

Essas críticas à transformação do candomblé em folclore eram direcionadas, principalmente, ao Departamento de Folclore da Prefeitura de Salvador, que, naquele momento, buscava transformar manifestações religiosas e culturais em turismo. No começo dos anos 1970, o candomblé se torna parte de uma política de incremento turístico, sendo considerado um dos elementos representantes da baianidade. Se as manifestações religiosas afro-brasileiras antes não eram atração turística, nesse momento passam a ser apropriadas em diversos espaços, com o estímulo dos órgãos oficiais. Tratou-se de um período preocupado com a valorização de elementos nacionais e regionais, vinculada à economia (SANTOS, 2005).

No entanto, conforme afirma Santos (2005), o papel estatal nessa relação entre terreiros e turismo não pode ser reduzido simplesmente ao lucro. Apesar de haver, à primeira vista, atitudes do poder público nessa relação entre cultura e desenvolvimento turístico, ao

mesmo tempo, esse mesmo estado buscava tirar as interferências monetárias e folclóricas do candomblé. Essa postura, no entanto, também não pode ser confundida com uma mera proteção oficial. Havia uma defesa pela manutenção da tradição nos candomblés, devido a essa ser considerada uma característica intrínseca a essa religião. Os candomblés, assim, eram vistos “como uma espécie de matriz simbólica congelada” (SANTOS, 2005, p. 154), ideia que o poder estatal também buscava cultivar. Conforme afirma ainda Santos (2005),

[...] antes de ser econômica, ela é fundamentalmente política, são mais os dividendos políticos que econômicos o que está em jogo. A tradição, nesse sentido, relaciona-se ao discurso do poder, na medida em que as instâncias oficiais, ao defenderem a pureza dos candomblés, simbolicamente, criam um lugar de reconhecimento daqueles que, aos seus olhos, também são imbuídos de poder. Nesse sentido, eu diria que em nível oficial se estabeleceu um lugar para aqueles que detêm um poder cultural. (SANTOS, 2005, p. 154-155)

O poder público, dessa forma, diante das acusações de utilizar os candomblés como incremento turístico, elabora um discurso mediador entre o incentivo ao turismo e a proteção dos terreiros.

Como reação, diversos líderes religiosos e intelectuais foram em defesa do candomblé como religião – em oposição a um candomblé “folclórico” – e da manutenção de sua ordem simbólica. Isso porque diversos terreiros, naquele momento, passaram a adotar práticas com o objetivo de fomentar o turismo e o comércio, como realizar rituais, festas ou tocar atabaques fora do calendário ritual. Houve, assim, entre as lideranças religiosas e intelectuais, uma separação entre os considerados candomblés “sérios” – que seriam os mais antigos e ortodoxos da nação queto – e os “folclóricos” – que seriam aqueles mais jovens e influenciados pelo turismo.

Como observa Santos (2005), nos anos 1970, a umbanda também começa a ganhar espaço em Salvador, aumentando o número de casas religiosas e sua visibilidade. O pesquisador cita algumas evidências desse crescimento, como o reconhecimento, pela Câmara de Vereadores de Salvador, do Centro Espírita Ogum Estrela Umbanda como sociedade civil de utilidade pública, em 1974, e pela criação da União de Umbanda da Bahia, também em Salvador.

Devido a isso, as lideranças religiosas do candomblé reagiram, por considerar que o candomblé deveria ser a religião afro-brasileira de referência na Bahia. Viam, assim, a umbanda carioca como uma ameaça ao domínio do candomblé na região. O elemento regional é então utilizado como argumento que distinguia o campo religioso afro-brasileiro: o candomblé (Bahia) x a umbanda (Rio de Janeiro). A Confederação do Culto Afro-Brasileiro,

por exemplo, defendia esse discurso regional, sendo contra o aumento das práticas de umbanda na Bahia.

Se a nítida separação entre candomblé baiano *versus* umbanda carioca é relevante para visualizarmos as distinções e tensões internas entre as religiões afro-brasileiras, também o é para percebermos que há, implicitamente, um jogo de identificações buscando apoios fora do âmbito exclusivamente religioso. Ou seja, ao se frisarem diferenças regionais, buscava-se reiterar o fortalecimento do candomblé como um fenômeno exclusivamente baiano e, portanto, passível de ser defendido, mesmo que subliminarmente, por todos os baianos. É como se estivéssemos perante um fenômeno que reatualizava a formação de uma identidade regional. (SANTOS, 2005, p. 141-142)

Segundo Albergaria (s.d.), há duas vertentes na consideração daquilo que conta como baianidade. Uma primeira, que ele chama de “endógena” e “espontaneísta”, considera que a baianidade emerge de baixo para cima e acredita haver um *ethos baiano*, ou seja, uma alma da cidade, que teria surgido a partir de uma mistura afro-luso-tupi. Uma outra vertente considera a baianidade um mito constitutivo da identidade, acreditando que a Bahia foi construída, ao contrário, de fora para dentro e de cima para baixo. Essa última perspectiva leva em conta o processo de construção da Bahia – como representativa do passado, da tradição e das raízes do povo negro brasileiro – como uma oposição ao Rio – e também depois São Paulo – representantes das metrópoles e da modernidade.

Como mostra Albergaria (s.d.), essa representação da Bahia mítica aos poucos se torna um símbolo do próprio Brasil, se opondo não mais ao Rio e a São Paulo, mas aos Estados Unidos. Nesse momento, surgem figuras como a de Carmen Miranda e a música de Caymmi que questiona “O que é que a baiana tem?”. Esse mito permanece até hoje, mas como afirma Albergaria (s.d., s.p.) “aquela baianidade tradicional, a cidade praieira, festeira, que Caymmi canta, que Jorge Amado descreve, que Vergé fotografa e etniciza, não existe mais. É uma imagem virtualizada, que aparece nos discos, nas televisões e nos sites”.

Depois de tratar do contexto da Bahia, veremos como ocorreu esse processo de consolidação na região de Florianópolis.

### 3.4 A CONSOLIDAÇÃO DAS RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS EM FLORIANÓPOLIS

De forma oposta ao que ocorreu no estado da Bahia, que deixou de ser pensado como uma mistura de raças e se fixou a ideia de que seria um estado verdadeiramente negro, em Santa Catarina o oposto se dá, sendo construído como o estado branco e europeu por excelência.

De acordo com Cristiana Tramonte (2001), as décadas de 1940 até 1970 foram marcadas, em Florianópolis, pela busca por afirmação das religiões afro-brasileiras, embora fosse uma “afirmação invisível”, pois estava restrita ao espaço dos terreiros. Dentre os marcos desse período estão a abertura das primeiras casas, especialmente de umbanda. Os terreiros, até os anos 1970, sofriam um grande preconceito da população em geral e uma violenta repressão policial. Como afirma a pesquisadora, o “período será de preparação interna à rede do povo-de-santo para a ocupação do âmbito público e abertura dos canais de expressão das décadas seguintes” (TRAMONTE, 2001, p. 112).

Como observa Tramonte (2001), era muito frequente, especialmente no início, que os umbandistas se autodenominassem genericamente de “espíritas”, termo que, por ser vinculado ao espiritismo kardecista, era mais bem aceito socialmente. Isso explica o fato de, até hoje, muitos terreiros de umbanda da Grande Florianópolis terem em seus nomes o termo “espírita”.

Como narrado no relatório do projeto *Territórios do Axé* (NUER, 2017), a partir de uma entrevista realizada com a Mãe Kátia d’Omulu, na década de 1950, a sua mãe de santo, Mãe Dilma d’Iemanjá, na época liderança do centro, escolheu como nome de sua casa: Terreiro de Umbanda Reino de Iemanjá (T.U.R.I). A escolha de colocar “umbanda” no nome se deveu a um desejo: o de que o povo de santo precisava parar de se esconder. Essa narrativa nos mostra como, naquele momento, ainda não era comum se nomear abertamente a prática religiosa como umbanda, como uma forma de se evitar a discriminação.

Segundo Martins (2011), a partir da década de 1970 houve uma maior aceitação das religiões, principalmente devido à mídia, que passou a exaltar as festividades, eventos e obrigações internas, diminuindo a ocorrência de represálias policiais. É nesse período que surgem federações umbandistas, visando garantir uma maior legitimidade e legalidade das práticas religiosas em Santa Catarina. Assim, em 1974 é criado o Superior Órgão de Umbanda do Estado de Santa Catarina (SOUESC), que foi a primeira organização formal de registro estatístico dos terreiros de umbanda catarinenses, identificando e catalogando as linhas de umbanda presentes no estado. Em 1981, a SOUESC dá lugar ao Conselho Estadual de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros de Santa Catarina (CEUCASC).

Conforme argumenta Tramonte (2001), em um aparente paradoxo, enquanto o Brasil vivia o auge da ditadura militar, com restrições à liberdade de expressão, em Florianópolis a umbanda ganhava cada vez mais uma abertura na sociedade. Ela cita, como exemplo, uma festa realizada no terreiro da Mãe Malvina, no dia 13 de maio 1971, em comemoração ao dia dos pretos velhos, em que havia cerca de 200 pessoas. A celebração, frequentada

principalmente por pessoas da classe baixa, embora tivesse também pessoas de todas as classes sociais, e realizada em uma área periférica da cidade, sob a liderança de uma mulher negra e pobre, para celebrar os pretos velhos, também outrora marginalizados na sociedade, se mostrava como “um verdadeiro manifesto pela liberdade, pela igualdade e de resgate da memória daqueles que foram oprimidos pela sociedade branca, ocidental e cristã” (TRAMONTE, 2001, p. 146). A celebração, inclusive, foi noticiada na coluna permanente e periódica de Kia Kussaka (José Telles) no jornal O Estado<sup>84</sup>, o que mostra como a umbanda também estava em processo de popularização na região. Em 1976, também é aberto o primeiro terreiro de candomblé de que se sabe em Florianópolis, o C. E. Caboclo Serra Negra, fundado por Zulmar Carpes, o Pai Juca.

Como resultado dessa maior aceitação das religiões de matrizes africanas, em novembro de 1974 ocorre o I Congresso Catarinense de Umbanda em Florianópolis, mais especificamente no ex-Clube Tiro Alemão, na Avenida Mauro Ramos, organizado por vários terreiros da cidade e coordenado por José Telles, do C. E. Afonjá Alufan. A ideia do evento teria surgido a partir da participação de Telles no III Congresso Brasileiro de Umbanda, realizado em julho de 1973 em Guanabara, e ele teria tomado a iniciativa de promovê-lo por não ter sido realizado nenhum evento, até então, no estado de Santa Catarina. A partir disso, teria havido, ainda, uma reativação da União de Umbanda de Santa Catarina, criada em 1962, que estaria parada desde o afastamento de Telles da cidade, em meados da década de 1960, devido, entre outros fatores, à ausência de Telles e ao próprio golpe militar, sendo então reativada com o seu regresso (TRAMONTE, 2001).

O lema do evento era “organizar para unir” e tinha como objetivo a discussão de dois pontos: uma chamada “promiscuidade” da religião e a criação de um órgão representante. Como observou Tramonte (2001), não é possível recuperar o que os organizadores do evento definiam como “promiscuidade”, mas ela infere que poderiam ser dois aspectos: a comercialização da religião (como, por exemplo, a cobrança de serviços, tema polêmico entre a comunidade) e a mistura de rituais e práticas (consideradas uma deturpação da religião). Outro ponto levantado pelos organizadores do evento seria a inclusão das religiões afro-brasileiras no calendário turístico da cidade.

Ao fim do congresso, ainda em 1974, houve a fundação do já mencionado Superior Órgão de Umbanda do Estado de Santa Catarina (SOUESC). A ideia da criação do órgão era a

---

<sup>84</sup> Tramonte (2001), em seu livro, faz uma análise detalhada dos textos de Kia Kussaka e de sua relação com o contexto da década de 1970 em Florianópolis. A coluna periódica do jornalista foi um fato inédito, proporcionando um espaço fixo na mídia local de divulgação de eventos relacionados às religiões de matrizes africanas locais.

de ser um elemento de união estadual da umbanda, intermediário entre as uniões municipais e um órgão nacional. Assim, de acordo com Tramonte (2001, p. 169), haveria a seguinte hierarquia:

Tenda de Umbanda (a que pratica os rituais).  
 União Municipal (a que filia a Tenda de Umbanda).  
 Superior Órgão de Umbanda do Estado (o que filia as uniões municipais).  
 Órgão Interdefdativo Nacional de Umbanda (o que filia os órgãos estaduais).

Em maio de 1978, Antônio Pedro da Silva assume a presidência da SOUESC, em substituição a José Telles. Este teria saído após uma crise que envolvia desconfianças e perseguições, levando-o a renúncia, conforme descrito no trabalho de Tramonte (2001). O novo eleito, nascido no Rio Grande do Norte, residia em Santa Catarina há apenas quatro meses, sendo, portanto, um indivíduo “neutro”, sem envolvimento com grupos religiosos específicos, o que, para a pesquisadora, pode “ter sido a única saída viável para a continuidade da entidade após o período de crise” (TRAMONTE, 2001, p. 214). No entanto, apenas dois meses após a escolha, Antônio Silva é demitido e é escolhido um novo presidente: Flávio Antônio de Souza Nicolino, embora não seja possível recuperar o motivo da troca (TRAMONTE, 2001).

Parece haver, naquele período, uma preocupação com a institucionalização da umbanda e a legalização de terreiros. Tramonte (2001, p. 214) destaca a ambígua relação dos terreiros com as associações e federações, que ora desejam “controlar, fiscalizar, intimar – terminologia de cunho autoritário – [ora] orientar, homenagear, promover e auxiliar, ações que implicaram em apoiar sem intervir diretamente”. Em um trecho retirado do jornal *Vira Informativo*, a SOUESC afirma, por exemplo:

Credenciem-se publicamente que o SOUESC agora está colocando tudo nos seus devidos lugares... Vamos continuar concordando com charlatões? Ninguém pode intervir no ritual dos terreiros, mas pode mandar fechar este terreiro se ele não estiver devidamente credenciado desde sua feitura apontando a hierarquia. (VIRA INFORMATIVO, 1978 apud TRAMONTE, 2001, p. 218)

Nesse trecho, observamos o caráter impositivo do órgão, que ameaçou fechar os terreiros que não se adequassem às normas, embora, curiosamente, reconhecesse que não tinha poder para intervir nos rituais.

Em relação ainda ao congresso de umbanda, Tramonte (2001) apresenta a fala do arcebispo metropolitano D. Afonso Niehues em uma matéria jornalística, em que ele afirma apoiar o evento, com base nos princípios da liberdade religiosa. Apesar disso, o arcebispo não reconhece a umbanda como religião, afirmando ser ela: “um misticismo religioso importado

da África. Penso poder afirmar que nunca será religião nacional brasileira, mas simplesmente um sincretismo religioso, relativo e temporariamente bem aceito no Brasil” (apud TRAMONTE, 2001, p. 171). Nessa fala, é possível perceber que, embora houvesse um respeito maior às religiões de matrizes africanas do que havia nas décadas anteriores, a umbanda ainda não era considerada, por certas pessoas, uma religião de fato, mas apenas um “misticismo” ou um “sincretismo religioso”, além de ser considerada um fenômeno “temporário”.

Em outro momento da fala do arcebispo, ele afirma ser “inexpressivo” o número de adeptos da umbanda, se comparado ao número de católicos, embora também reconhecesse que esse número estava aumentando. Em um trecho da matéria, há ainda a observação: “Para o Arcebispo o crescente número de participantes dos ritos de Umbanda no Brasil explica-se por razões de curiosidade, misticismo, exotismo, sentimentalismo e de primitivismo social” (apud TRAMONTE, 2001, p. 171). O arcebispo explica, ainda, o que ele define como sendo “primitivismo social”:

Por primitivismo social entendo a ingenuidade com que os povos primitivos aceitam a presença de forças extraterrenas nas pessoas, nos locais e nas coisas. Na medida em que a ciência explica os fenômenos da natureza e penetra nos seus segredos, decresce a ingenuidade na aceitação do sagrado e do misterioso. A consciência deixa de ser mítica, para se tornar crítica. (apud TRAMONTE, 2001, p. 171)

Percebemos, assim, que embora a umbanda seja, nesse período, mais aceita do que anteriormente, alguns preconceitos ainda ressoam na fala do arcebispo, tal como o de vincular a religião afro-brasileira ao primitivismo e à ignorância (embora o termo utilizado por ele tenha sido “ingenuidade”, como uma forma de amenização). Ele também opõe o sagrado à ciência, colocando a umbanda ao lado de uma suposta irracionalidade. Poderíamos nos perguntar de que lado o catolicismo seria colocado pelo arcebispo: no da racionalidade e da ciência ou no do sagrado e do mítico? Além disso, aquilo que é de origem africana ainda é vinculado ao exotismo, algo à parte da sociedade brasileira e que, portanto, gera “curiosidade”.

Entre 30 de novembro e 2 de dezembro de 1978, é realizado o II Congresso Catarinense de Umbanda, cujo convite para a sua realização parte do Secretário de Turismo de Laguna. Entre os seus temas, estavam: os aspectos religiosos, os fundamentos da umbanda, a moral e a ética religiosa, a organização dos terreiros, temas sobre umbanda, kardecismo e africanismo e a mediunidade, o animismo e o misticismo. Oito terreiros participaram ativamente do evento, integrando a comissão organizadora. Além disso, foi grande o número e a diversidade de entidades e grupos que participaram (TRAMONTE, 2001).

Assim, segundo Tramonte (2001), o que estava em jogo era mais a quantidade de participantes do que o conteúdo do que estava sendo discutido. Isso porque o que se buscava era a união dos adeptos e a construção de um lugar comum de atuação. Procuravam, dessa forma, uma “articulação entre os pares, [uma] formalização de alianças e uma declaração de paz e fraternidade em meio às divergências religiosas e políticas” (TRAMONTE, 2001, p. 219). Dentre os objetivos do evento, descritos pela pesquisadora, estavam: expandir alguns fundamentos religiosos mais profundos para mais pessoas do santo; a moralização do comportamento e do ritual; reforçar certos dogmas religiosos; consolidar determinadas posições políticas e ideológicas; reunir o povo-de-santo. A partir desse evento, extingue-se as Uniãoes Municipais de Blumenau e Joinville e inaugura-se uma Representação Regional (TRAMONTE, 2001).

Outro marco importante na cidade foi, em 1976, a festa de Iemanjá se tornar uma festa pública, com a participação calculada em mais de dez mil pessoas. O próprio poder público, por meio da Diretoria de Turismo, concedeu uma verba específica para a festa, auxiliando com o transporte, o material de confecção do barco e os convites distribuídos nos terreiros, além de cuidar da segurança, da iluminação e da administração do trânsito da cidade. Observamos, assim, que a aceitação das religiões de matrizes africanas estava em uma crescente, havendo um processo de constante visibilização de suas práticas, seja pela mídia, seja por suas cerimônias e eventos em locais públicos (TRAMONTE, 2001).

No ano de 1977, no entanto, a festa de Iemanjá já não acontece com o apoio do poder público, por falta de interesse. Como o ano anterior havia sido eleitoral, o apoio pode ter acontecido pelo interesse político, não ocorrendo no ano seguinte. Segundo Tramonte (2001), essa relação entre umbandistas e poder público se constituiu como uma “troca de favores”, causando, portanto, um sentimento de traição devido à quebra do acordo. Sendo assim, “a retirada do apoio à festa de Iemanjá surge como uma surpresa que resulta em retrocesso em relação a inúmeras etapas e dificuldades que o povo-de-santo acreditava já ter superado, como o preconceito e o estigma contra as religiões afro-brasileiras” (TRAMONTE, 2001, p. 207).

Segundo Tramonte (2001), no final de 1978, no entanto, é realizado uma oferenda em homenagem à Iemanjá na praia de Canasvieiras, em Florianópolis, com a participação de diversos terreiros. Apesar de o evento não fazer parte do calendário turístico da cidade, houve um certo apoio do poder público na divulgação, no transporte e na segurança, tendo, inclusive, o apoio do Corpo de Bombeiros e da Polícia Militar. Como a pesquisadora destaca, diferentemente do que ocorre no século XXI, em que há uma grande fragmentação dos

terreiros nas suas homenagens e quase nenhum apoio do governo, naquele momento havia uma maior união entre o povo de santo, além de um maior apoio das entidades públicas.

Em 1977, também ocorreu o I Seminário Catarinense de Umbanda, em Blumenau. Segundo Tramonte (2001), os objetivos do seminário incluíam a criação da União Municipal Blumenauense de Umbanda e a discussão sobre aspectos relacionados à doutrina, à filosofia, à administração e a questões legais, além da relação entre o kardecismo, o espiritualismo e o candomblé. O evento contou com a participação de lideranças de terreiro de diversas partes de Santa Catarina, além de grupos de São Paulo, Rio de Janeiro, Bahia, Paraná e Rio Grande do Sul. Ao final, foi fundada a União Municipal Blumenauense de Umbanda (UMBU), com a filiação de 100 casas religiosas. Como observou Tramonte (2001, p. 196),

[...] a presença de representantes de entidades de outros estados, a abundância de teses propostas, a participação de autoridades do poder público local e a boa divulgação do evento indicam que naquele momento as religiões afro-brasileiras já ocupam amplamente o espaço público de discussão e ação.

Tramonte (2001) comenta sobre duas publicações importantes feitas pelo próprio povo de santo em Santa Catarina: o jornal *Eco Umbandista*, lançado em 1977, organizado pela SOUESC, e que foi publicado entre agosto de 1977 e junho de 1978, em um total de 12 edições; e o *Vira Informativo*, de agosto de 1978 a fevereiro de 1984, que teve pelo menos 46 edições. A pesquisadora defende que essas publicações, ao mesmo tempo em que refletem o ponto de vista e a história das religiões de matrizes africanas no estado, revelam a singularidade do período em relação à organização e à visibilidade do povo de santo, que é muito diferente dos momentos anteriores e até mesmo dos que vão se suceder.

Na década de 1980, aumentam significativamente o número de terreiros no estado, especialmente nas cidades de Florianópolis, São José, Palhoça, Blumenau, Joinville, Itajaí, Tubarão e Laguna. À criação da CEUCASC é atribuído um papel importante na ampliação do número de terreiros. O conselho, na época, concedeu mais de 500 alvarás para terreiros catarinenses. Na década de 1990, cresce ainda mais o número de terreiros no estado, chegando a quase mil terreiros e cerca de 20 mil adeptos. Além disso, nessa década houve um fortalecimento de almas e angola na Grande Florianópolis, que “[...] conseguiu em apenas uma década ampliar o número de terreiros de 50 para mais de 200 terreiros localizados, principalmente nos municípios de Florianópolis, São José, Palhoça, Biguaçu, Santo Amaro da Imperatriz, Governador Celso Ramos e Antônio Carlos” (MARTINS, 2011, p. 28).

Dentre os objetivos principais da Ceucasc estavam a ampliação dos terreiros, a sua moralização e o seu cadastramento. Segundo Tramonte (2001, p. 252), o “protocolo de

intenções oscila[va] constantemente entre a dualidade orientar-controlar, hierarquizar-democratizar”. Assim, ao mesmo tempo que se prometia apoio aos médiuns e que se dizia evitar interferir nos rituais, havia uma necessidade de disciplinar, moralizar e realizar mudanças nos terreiros. O conselho, logo após a sua criação, registrou 90 terreiros e 200 médiuns no estado. Além disso, outras ações foram realizadas, como festas públicas de arrecadação de fundos, atividades para os jovens umbandistas, atividades esportivas, entre outras (TRAMONTE, 2001).

Alguns eventos também são realizados a partir da fundação da Ceucasc, como o I Encontro Regional de Umbanda e Cultos Afro-brasileiros, em Criciúma; o II Encontro Regional de Umbanda e Cultos Afro-brasileiros, em Itajaí; e o II Encontro Regional do Ceucasc, em Itajaí. Este último, realizado entre 14 e 15 de novembro de 1981, teve a participação de 150 representantes de casas religiosas de matrizes africanas da micro-região de Itajaí, além de representantes de outros municípios catarinenses. Na ocasião, realizaram também uma homenagem à Mãe Malvina. O foco principal do evento foi pensar a questão social que envolve as religiões de matrizes africanas, procurando formas de ampliar essa participação. Essa preocupação tem muito a ver com o cenário político do país, em que os movimentos sociais se fortalecem, em oposição ao regime militar (TRAMONTE, 2001).

Segundo Tramonte (2001), nos anos 1970-1980, as religiões de matrizes africanas se tornam mais visíveis no espaço público. Na mídia, por exemplo, começam a ocorrer umas menções a festas e celebrações, embora ainda sem muitas informações precisas, como uma forma de se evitar uma exposição à violência. Além disso, o povo-de-santo passa a ser mais visto em locais públicos, tais como cachoeiras, matas e praias, em rituais com oferendas. A pesquisadora cita um trecho de uma entrevista realizada com a Mãe Cristina, em que ela narra o início dessa ocupação do espaço público em Florianópolis:

Quem botou na rua essas obrigações aqui no Estreito foi eu. Antes, eles iam escondidos e um ano, eu disse: nós vamos fazer! Levei tambor prá praia, no Balneário, os médiuns vestidos e abrimos a sessão na praia. Já faz 30 anos, em 1970. Vamos prá rua, mostrar a religião! Depois de eu ir, todo mundo foi. Quando bateu o tambor, todo o mundo disse: ‘A polícia vem aí!’. Que nada! A polícia veio, eu disse: ‘Cada um tem sua devoção e eu tenho a minha, sou umbandista. Estou mostrando meu ritual, saudando a Deusa das águas, não é prá fazer mal prá ninguém e estou pedindo prá todos aqui’. E a polícia recuou. (TRAMONTE, 2001, p. 117)

A mãe de santo explica, ainda, que no início essas obrigações eram feitas em lugares menores e menos movimentados, para somente então passarem a ser feitos em lugares mais abertos. No entanto, ainda hoje muitos líderes religiosos optam por não realizar os rituais em locais públicos, pois o preconceito continua presente.

Em setembro de 1981, aconteceu o I Encontro Regional de Umbanda Catarinense, em Joinville. Segundo Tramonte (2001), o evento contou com o hasteamento da bandeira, um discurso do prefeito, a presença do governador Jorge Bornhaussen, palestras, uma feijoada e uma gira. Como a pesquisadora observa, esse período foi marcado por uma relação cordial e recíproca entre religiosos e poder público, de modo que os eventos do povo de santo contavam com o apoio e mesmo a participação de pessoas ligadas ao governo.

Na década de 2000, segundo Martins (2011), há mais um aumento importante do número de terreiros no estado e o surgimento de novas propostas de ações afirmativas em prol da umbanda. Nesse momento, a CEUCASC perde sua força e surgem outras organizações, mais regionalizadas. Com a ausência de um órgão maior de referência, os terreiros passam a ser denominados unidades autônomas, crescendo cada vez mais em números, mas com poucas relações externas, diferentemente do que ocorria em outros estados, como São Paulo, que possuíam organizações mais integradas.

Na seção a seguir, trataremos das diversas ações ocorridas no país de valorização de elementos de origem africana, especialmente a partir da redemocratização pós ditadura militar.

### 3.5 REDEMOCRATIZAÇÃO E MOVIMENTOS NEGROS

Como visto nas seções anteriores, foi a partir das décadas de 1950-1970 que o passado histórico do Brasil com o continente africano e os seus elementos passaram a ganhar mais relevância, devido a diversos fatores, tais como: o interesse econômico com a África na política internacional de Jânio Quadros; o movimento da contracultura, no final da década de 1960; o novo olhar do movimento negro para os elementos característicos de uma cultura de origem africana; o turismo, na Bahia, com a escolha do candomblé como símbolo, entre outros. A seguir veremos outros fatores que levaram a esse reconhecimento.

Um marco importante foi o surgimento do Movimento Negro Unificado (MNU), no final dos anos 1970, em plena ditadura militar. Diversos grupos do movimento negro – como o CECAN, o Grupo Afro-Latino América, o Câmara do Comércio Afro Brasileiro, o Jornal Abertura, o Jornal Capoeira, etc. – se juntaram para formar, em junho de 1978, o Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial (MUCDR), mais tarde se tornando o Movimento Negro Unificado (MNU) (PEREIRA, 2019). Nascido de um protesto pela igualdade racial e contra à violência racial, o MNU foi e continua sendo importante pelas diversas ações em prol do reconhecimento do negro e desmascaramento do racismo na sociedade brasileira. Ao longo

dos anos, o MNU transformou a forma como o negro enfrenta o racismo e a discriminação racial, priorizando as ações públicas.

Como lembra Mariana Morais (2018), um dos fundadores do MNU foi Abdias Nascimento, que durante a ditadura militar foi exilado e foi para os Estados Unidos, onde teve contato com militantes do movimento negro norte-americano e com ativistas africanos participantes de um projeto pan-africanista. Já no Brasil, defendeu a ideia de um patrimônio negro comum na diáspora, criando a noção de quilombismo. Desse modo, segundo Mariana Pereira (2019), o movimento negro no Brasil, a partir da década de 1970, foi bastante influenciado pelo movimento *Black Power*, pelo partido dos Panteras Negras, pelo movimento Soul – com o slogan “Black is beautiful” – e por figuras como as de Martin Luther King Jr. e Malcolm X dos Estados Unidos. Assim, durante o século XX, o movimento negro brasileiro e norte-americano estiveram em constante diálogo, com o intercâmbio frequente entre intelectuais e ativistas dos dois países.

Nesse período da década de 1970, os quilombos, juntamente com a figura do Zumbi dos Palmares, se tornam símbolos da luta pelos direitos das populações afro-brasileiras. Como afirma Ilka Boaventura Leite (2013, p. 3),

O Quilombo torna-se, no Brasil do século XX, [...] o tropo que instaura o giro semântico, que agrega novos significados e as noções de mudanças sociais e políticas engendradas nos diversos processos sociais. O quilombo torna-se uma espécie de condensação de reivindicações que em diferentes momentos históricos reaparece como um emblema nas lutas dos afro-descendentes brasileiros.

Segundo Leite (2013), a noção de quilombo possui vários significados e dimensões, que antecipam e transcendem os marcos legais que garantiram os direitos territoriais aos remanescentes dessas comunidades. De acordo com ela, são quatro dimensões inter-relacionadas para se analisar os significados do quilombo no Brasil: o quilombo sujeito (o quilombola, corpo visto e classificado como Outro), o quilombo território (lembrança, pertença e solidariedade com base em uma ancestralidade africana; invenção compartilhada de uma humanidade possível), o quilombo patrimônio cultural (expressões e formas culturais das comunidades locais; a celebração coletiva, a irmandade, a festa) e o quilombo projeto (o movimento quilombola). As dimensões do quilombo estão relacionadas à ideia de que são diversos os contextos, as ações, as situações e os atores sociais envolvidos nessa resistência histórica, em que o quilombo é lembrança e presença (LEITE, 2013).

Outro marco importante ocorreu em 1978, em um congresso realizado pelo Movimento Negro Unificado, em que a figura de Zumbi é alçada à símbolo da luta e resistência da população negra no Brasil. Além disso, diversas ações foram realizadas nesse

período pelo movimento negro e órgãos públicos de patrimônio, como: tombamento da Serra da Barriga, local do antigo Quilombo de Palmares, no estado de Alagoas; a realização da Marcha do Centenário da Abolição, em 1988, no Rio de Janeiro, em que os movimentos sociais negros reivindicaram ações de combate ao racismo pelo Estado; a criação do Dia da Consciência Negra, a ser comemorado no dia 20 de novembro (considerado o dia da morte de Zumbi dos Palmares) em substituição a uma comemoração realizada anteriormente no dia 13 de maio (dia da assinatura da Lei Áurea).

Em 1986, foi realizada a Convenção Nacional do Negro pela Constituinte, pelo movimento negro, em Brasília, na qual foi elaborado um documento com as reivindicações desse segmento para a nova Constituição Federal (1988). Uma das reivindicações se referia à liberdade de culto religioso; outras se referiam à inclusão do racismo como crime inafiançável e à garantia de terra para comunidades quilombolas (MORAIS, 2018, p. 137).

Assim, outro marco importante foi a nova Constituição Federal Brasileira, de 1988, que tornou o crime de racismo inafiançável e imprescritível<sup>85</sup>, o que também orientou a criação da Lei 7.716, de 5 de janeiro de 1989, também conhecida como Lei Caó, que definiu os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. Ao Artigo 1º dessa lei, que inicialmente se referia apenas aos crimes de preconceito de raça e de cor, foi acrescentado ainda, em 13 de maio de 1997, com a Lei nº 9.459, além do preconceito, a discriminação, além de referências à etnia, religião ou procedência nacional. Além disso, o documento, em seu Artigo 5º, inciso VI, garantiu como “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” (BRASIL, 1988).

Conforme aponta Almeida (2019, p. 144), a Constituição de 1988 garante: i) o respeito à diversidade religiosa (incisos VI, VII e VIII do Artigo 5º); ii) a proteção das diversas manifestações culturais (Artigo 215); e iii) o estabelecimento do dever de salvaguardar as terras indígenas e quilombolas (Artigo 213, além do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias – ADCT). Outra lei importante foi a 9.459/1997, que acrescentou o §3º ao Artigo 140 do Código Penal, adicionando a injúria racial ou qualificada como tipo penal (ALMEIDA, 2019).

Assim, com a redemocratização do país e com a Constituição de 1988, as demandas do movimento negro passaram a fazer parte da agenda política. Nesse contexto é criada a

---

<sup>85</sup> Conforme o Artigo 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” – e Inciso XLII: “a prática do racismo constitui crime inafiançável e imprescritível, sujeito à pena de reclusão, nos termos da lei” (BRASIL, 1988).

Fundação Palmares, ligada ao Ministério da Cultura<sup>86</sup>, e também é estabelecido o conceito de quilombos, como área de remanescentes de afrodescendentes e com direito à terra. Mais tarde, na década de 1990, esse conceito vai abranger também os terreiros de candomblé na área urbana (SILVA, 2017). A Fundação Cultural Palmares foi instituída pela Lei nº 7.668, de 22 de agosto de 1988, e estava vinculada ao Ministério da Cultura. Sua finalidade, de acordo com a referida lei, é “promover a preservação dos valores culturais, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira” (BRASIL, 1988). Embora as leis, sozinhas, não produzam efeitos reais sem a sua efetivação, é preciso reconhecer a importância delas nesse momento, em que há, ao menos, o reconhecimento do racismo presente na sociedade brasileira e da importância da valorização da cultura negra no país.

Assim, a década de 1980 foi um momento de efervescência de ações em prol da comunidade afro-brasileira. Em 1981, por exemplo, o Centro de Estudos Afro-Brasileiros da UFMG promoveu o 1º Encontro Nacional de Centros de Estudos Afro-Brasileiros, em Belo Horizonte, com o objetivo de “unir esforços, apoiar e incentivar as iniciativas de estudo e pesquisa que venham a contribuir para despertar a consciência nacional para o papel histórico e atual dos povos africanos e seus descendentes com relação ao Brasil” (Encontro Nacional de Centros de Estudos Afro-Brasileiros, 1981 apud QUEIROZ, 2002).

Segundo Santos (2005), até o fim do regime militar, em 1985, os órgãos públicos tinham como foco uma política marcada pela institucionalização do Estado, com a criação de serviços nacionais de artes, casas de cultura, projetos culturais, colaboração com universidades e tombamentos de patrimônio histórico. Dessa forma, elaboravam diretrizes relacionadas somente à cultura, mas sem influência ou interferência dos movimentos negros. Com a redemocratização, e a partir da atuação dos movimentos e instituições negras, houve uma mudança na forma como a política era realizada, emergindo um discurso sobre a necessidade de trazer a história dos grupos invisibilizados e de haver a participação dos movimentos negros nas políticas culturais do Estado. Assim, diferentes ações foram realizadas em diversos âmbitos, como o tombamento de terreiros e estímulo a eventos culturais afro-brasileiros, que reafirmavam, simbolicamente, a importância da população afro-brasileira na cultura e história no Brasil<sup>87</sup>.

---

<sup>86</sup> O Ministério da Cultura foi criado em 1985. O embaixador José Aparecido de Oliveira, que assumiu o ministério, criou também a Assessoria da Cultura Afro-Brasileira, que foi conduzida por Carlos Moura.

<sup>87</sup> No entanto, essas ações, como destaca o pesquisador, não alteravam a desigualdade social entre brancos e negros, nem contribuíam para a sua mobilidade social.

Além de uma maior participação na esfera pública, os movimentos negros influenciaram a forma como as religiões afro-brasileiras eram consideradas. Segundo Santos (2005), embora na década de 1970 já houvesse entidades negras que buscavam traçar uma política de combate à discriminação racial no Brasil, ainda havia uma resistência a uma aproximação com o candomblé. Dessa forma, o movimento negro não inseria o candomblé na política de combate à discriminação racial.

Até os anos 1970, os militantes dos movimentos negros, muitas vezes, relacionavam os terreiros com os brancos, com o poder e com a alienação, argumentando que havia muitos brancos nos candomblés. Um dos fatos ilustrativos dessa diferença entre as lideranças dos movimentos negros e as do candomblé era a participação dos terreiros nas comemorações da data 13 de maio – que aludia à Mãe Preta e à Princesa Isabel –, data essa que o movimento negro buscava subverter com a substituição por uma nova data, 20 de novembro – dia da morte de Zumbi (SANTOS, 2005).

Conforme destaca Santos (2005), isso não significa que acreditassem que não havia uma questão política envolvendo as práticas religiosas como a do candomblé, que são marcadas pela história das populações negras e pela sua resistência cultural. A diferença é que encaravam os terreiros mais como um “suporte da história de resistência” do que como “estratégia de ação” (SANTOS, 2005, p. 165). As casas religiosas eram, assim, um espaço negro a ser conquistado na luta contra a discriminação racial, mas não representantes elas mesmas de uma efetiva ação política. Essas percepções pelos movimentos negros das religiões de matrizes africanas se inserem, de acordo com o pesquisador, em um contexto de conflito entre as interpretações do papel das manifestações culturais nas estratégias políticas, dividido entre os “culturalistas” e os “políticos”. Era um momento em que, muitas vezes, o papel da cultura na luta política não era bem compreendido (SANTOS, 2005).

Como observa Moraes (2018), nesse processo de se afastar de uma visão das religiões de matrizes africanas enquanto feitiçaria, magia e curandeirismo, buscou-se associar, muitas vezes, essas religiões à cultura. No entanto, esse viés culturalista acabou levando à chamada folclorização do candomblé. Para reverter isso, no final dos anos 1970 e início dos anos 1980 houve uma retomada da afirmação do candomblé enquanto religião, religião esta que “carrega uma herança africana, com cosmologia e liturgia próprias sem a necessidade de qualquer sincretismo com o catolicismo” (MORAIS, 2018, p. 157). Assim, a luta passou a incorporar esses dois discursos: um que afirmava o candomblé como religião, se opondo à intolerância religiosa, principalmente advinda dos membros das religiões neopentecostais; e um que afirmava o lado cultural dessas religiões, em uma estratégia em conjunto com o movimento

negro. Essas duas visões não se excluíam, mas eram acionadas pelos seus participantes das religiões a partir de cada contexto.

Uma maior aproximação dos movimentos negros com as religiões afro-brasileiras se dá nos anos 1980 e 1990, quando as lideranças negras passam a “ressaltar e publicizar o discurso da construção de uma identidade negra e da sua politização perpassando o mundo afro-religioso” (SANTOS, 2005, p. 164). Assim, conforme afirmam Mariana Morais e Juliana Jayme (2017), a partir da década de 1980, os integrantes do movimento negro se aproximaram dos terreiros – tanto a partir da iniciação no candomblé de alguns militantes negros, como em articulações com fins políticos –, passando a “incluir o universo afro-religioso no discurso da construção de uma identidade negra e de sua politização” (MORAIS; JAYME, 2017). Nesse contexto, como veremos mais à frente, as “línguas-de-santo” (CASTRO, 2001) também desempenham um papel importante na construção desse universo.

Assim, segundo Morais (2018), o recém-criado Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial (MUCDR), fundado em 1978, que no ano seguinte seria chamado de Movimento Negro Unificado (MNU), defendia que os terreiros de candomblé e umbanda, por serem locais frequentados por negros, deveriam também serem centro de luta contra o racismo. Nesse momento, ressalta a pesquisadora, os terreiros de umbanda eram considerados pelo MNU, pois a umbanda passava também pelo processo de reafrikanização, a partir da iniciação de seus adeptos no candomblé.

De acordo com Silva (2017), foram principalmente três os fatores que levaram à consideração da relevância das religiões afro-brasileiras como elementos de mobilização política e identitária a partir dos anos 1970. O primeiro foi “o crescimento do movimento de lideranças religiosas por visibilidade, direitos e respeito” (SILVA, 2017, p. 92). Dessa forma, com o maior prestígio social devido à participação dessas religiões nos meios culturais, midiáticos e acadêmicos, muitos, e não somente negros, passaram a ver essas religiões como possibilidades de conversão religiosa. O segundo fator foi a redemocratização, que possibilitou uma maior diversificação das tendências ideológicas e partidárias, levando também à mobilização dos praticantes por meio de movimentos sociais negros e de políticas públicas de Estado. O terceiro fator tem relação com os movimentos culturais e artísticos que despontam, principalmente na Bahia, e que possuem inspiração africana e afro-brasileira e que enfatizam a sua relação com a religiosidade afro-baiana.

Dessa forma, nos anos 1980 e 1990, os símbolos culturais são incorporados à prática política. As religiões de matrizes africanas se tornam assim um referencial dessa origem africana e um dos símbolos associados a esse continente, sendo então enaltecidas pelos

movimentos negros. De acordo com Santos (2005), nesse período o discurso da negritude passou a utilizar o candomblé como referência. O pesquisador destaca três pontos: “Primeiro, o discurso foi justificado como dialético; segundo, o candomblé passou a ser lido como mais um exemplo da ‘purificação da raiz’ da cultura negra. Terceiro, ele cristalizaria uma auto-estima do negro” (SANTOS, 2005, p. 169).

Nessa época, segundo o pesquisador, os pais e mães-de-santo, em especial os da nova geração, têm seus discursos influenciados pelo discurso da negritude, em que o “ser negro” se estabelece entre uma valorização positiva e um embate com o estereótipo. O que buscavam, no entanto, não era uma “racialização *à la* movimentos negros, mas enfatiza[vam], com base no discurso religioso, a autenticidade e a origem africana de seus terreiros, ao mesmo tempo que deplora[vam] as condições de vida dos negros no Brasil” (SANTOS, 2005, p. 169). Dessa forma, tanto “legitima[vam] quanto reforça[vam] simbolicamente a sua religião através de novos conteúdos políticos” (SANTOS, 2005, p. 169).

Como ressalta Moraes (2018), apesar de muitas vezes ter havido uma relação de proximidade entre líderes religiosos e governantes, até o fim da década de 1970, em diversos estados do país, era necessário pedir uma autorização prévia para a polícia para realização de festas do candomblé, o que mostra as tensões que envolviam essa relação. Sendo assim, a década de 1980 foi marcante no que concerne a essa nova configuração entre religiões afro-brasileiras e Estado. Segundo Santos (2005), embora após a democratização ainda houvesse episódios recorrentes de preconceito contra as religiões afro-brasileiras, a conjuntura política levava a reações não manifestadas em períodos anteriores, por diversos intelectuais, pais e mães-de-santo, lideranças dos movimentos negros, lideranças de esquerda e representantes das elites políticas e de entidades governamentais, que reagiam contra qualquer tentativa de discriminação dessas religiões (SANTOS, 2005).

No entanto, curiosamente, como observa Oliveira (2017), a partir do momento que começa a ocorrer uma menor perseguição pelo Estado e pela Igreja Católica às religiões afro-brasileiras, começa a surgir um novo movimento persecutório, por parte de alguns pastores e igrejas neopentecostais. A reabertura democrática, assim, ao mesmo tempo que possibilitou uma maior liberdade de culto, também permitiu que um outro fenômeno emergisse, que foi o acirramento da intolerância religiosa.

Segundo Silva (2007), a partir dos anos 1970 o movimento pentecostal entra em uma nova fase caracterizada por uma mudança no perfil das igrejas e das práticas adotadas, o que levou à sua classificação como “neopentecostal”. Dentre essas mudanças estavam:

abandono (ou abrandamento) do ascetismo, valorização do pragmatismo, utilização de gestão empresarial na condução dos templos, ênfase na teologia da prosperidade, utilização da mídia para o trabalho de proselitismo em massa e de propaganda religiosa (por isso chamadas de “igrejas eletrônicas”) e centralidade da teologia da batalha espiritual contra as outras denominações religiosas, sobretudo as afro-brasileiras e o espiritismo. (SILVA, 2007, p. 208)

Essa posição de antagonismo entre religiões neopentecostais e afro-brasileiras, que culmina no que Silva (2007) chama de “teologia da batalha espiritual”, é explicada pelo autor pelas próprias semelhanças que essas religiões possuem. Dessa forma, colocar as religiões afro-brasileiras como inimigas tem como objetivo não somente retirar fiéis da umbanda e do candomblé e trazê-los para as igrejas neopentecostais – o que seria uma estratégia proselitista – mas também “atrair fiéis ávidos pela experiência de religiões com forte apelo mágico, extáticas, com a vantagem da legitimidade social conquistada pelo campo religioso cristão” (SILVA, 2007, p. 209).

Segundo Nogueira (2020), é nesse período, a partir dos anos 1980, que a perseguição às religiões de matriz africana se intensifica, ganhando um caráter institucional e midiático, com a retomada de um processo de satanização secular dessas religiões pelos neopentecostais. Um marco importante foi a fundação, no Rio de Janeiro, da primeira Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), que passou a atacar tudo que estava ligado religiosamente ou mesmo identitariamente às influências africanas.

A Igreja Católica, nesse outro contexto, permaneceu em uma posição ambivalente, que ora condenava, ora realizava parcerias institucionais e políticas com as religiões afro-brasileiras (OLIVEIRA, 2017).

Na próxima seção, veremos como, a partir desse movimento de resgate dos chamados elementos da cultura negra e afro-religiosa, os estudos linguísticos trataram das línguas africanas e de sua relação com a língua portuguesa, além de discutirmos as categorias *yorubá* e *bantu* como parte de uma invenção de categorias linguísticas.

### 3.6 LÍNGUA, ORALIDADE E TRADIÇÃO: YORUBÁ E BANTU

Enquanto um movimento de valorização do negro e do universo afro-religioso acontecia, a linguística, por vezes, continuou a reforçar estereótipos vindos das décadas anteriores. Sílvio Elia, por exemplo, em publicação de 1979, afirmou existir uma hierarquia de culturas, de modo que haveria, no contato linguístico, a absorção da língua “inferior” pela “superior”. Essa noção de que uma língua é melhor e mais complexa do que outra remete ainda às pesquisas do final do século XIX, baseadas no evolucionismo, que hierarquizavam

línguas baseadas no binômio civilidade vs. primitivismo. Mesmo reconhecendo que “a integração social dos negros na comunidade brasileira é, para honra nossa, fato irreversível” (ELIA, 1979, p. 16), em sua visão, na própria história brasileira, a cultura portuguesa teria se sobreposto às culturas indígenas e africanas, devido a uma suposta “superioridade linguística”:

Foi, portanto, a superioridade axiológica e pragmática da cultura ocidental que levou à vitória da língua portuguesa no Brasil sobre as suas concorrentes indígenas e africanas. Não há nenhum sentido, por conseguinte, em estimular o fortalecimento dessas falas populares em detrimento da língua nacional brasileira. Nem existe nenhuma reivindicação desse teor entre as partes presumivelmente interessadas. Não tenho conhecimento de nenhum grupo linguístico entre nós que prefira manter o seu falar socialmente desprestigiado em vez de esforçar-se por adquirir o domínio da língua padrão. Quantos afro-negros no Brasil desejarão passar a falar nagô ou quimbundo? Se assim o fizessem, seriam mais africanos que brasileiros, o que só poderia prejudicá-los. Mas a verdade é que os homens de cor aqui nascidos são tão brasileiros quanto os brancos. Ou mais. Porque há brancos descendentes de imigrantes recentes (atualmente também ‘amarelos’), por vezes muito arraigados a suas origens europeias (ou asiáticas), o que não se dá com os nossos negros de quatrocentos anos. Todos eles falam perfeitamente o português e estão satisfeitos que assim seja. Estranhamente surpreendidos ficariam, se nós lhes acenássemos com a possibilidade de trocarmos a sua língua nacional e materna (o português do Brasil), por um dialeto iorubano ou angolano. Com razão, julgariam que se estaria pretendendo reconduzi-los a uma condição de inferioridade já superada. (ELIA, 1979, p. 18)

Neste trecho, observamos como as línguas africanas e indígenas eram relacionadas à fala popular, desprestigiada e inferior, enquanto que a língua portuguesa era considerada a língua padrão, nacional e superior. Enquanto em diferentes esferas procuravam resgatar os variados elementos das culturas negras, na linguística ainda permaneciam alguns discursos que inferiorizavam as línguas africanas, como Elia fez, colocando como única opção a fala em língua portuguesa para uma população ser considerada brasileira.

Em oposição a Elia, a pesquisadora Yeda Pessoa de Castro, principalmente a partir da década de 1970, reabriu um debate, considerado como encerrado na década de 1930, sobre a influência africana no português do Brasil. Como conta a pesquisadora (2016), em sua graduação em Letras, na Universidade Federal da Bahia, na década de 1950, ao mostrar interesse em estudar a participação dos falantes africanos na formação do português do Brasil, foi desencorajada por seus professores, que alegavam que o tema já havia sido esgotado na década de 1930 e que essa influência se limitava a vocábulos africanos presentes na língua portuguesa. Contrariando seus professores, a partir de uma longa pesquisa realizada em países africanos – Nigéria, Benim e República Democrática do Congo –, ela procurou verificar hipóteses etimológicas a partir de um *corpus* de vocábulos de suposta origem africana. Especialmente, ela tentou comprovar a procedência bantu dos africanismos, com foco no

contexto baiano, procurando demonstrar a importância das línguas bantu no Brasil, que eram, muitas vezes, consideradas menos relevantes do que o yorubá. Duas das suas principais publicações foram os livros *Falares africanos na Bahia* (2001) e *Camões com dendê* (2022).

Yeda Pessoa de Castro foi professora de português em diversas universidades africanas e do caribe, sendo uma das responsáveis pela introdução do curso de português na antiga Universidade de Ifé, hoje chamada de Universidade Obafemi Awolowo, na Nigéria. Enquanto ensinava, também fazia pesquisas sobre as línguas africanas e a sua relação com o português. Através do Departamento Cultural do Itamaraty, com o apoio do embaixador Alberto da Costa e Silva, fez viagens à Nigéria, à República Democrática do Congo, ao Senegal, entre outros países. Além disso, ela foi a primeira brasileira a defender uma tese em uma universidade africana, em 1976. A própria pesquisadora afirma que essa resistência decorre de uma “tendência generalizada de considerarmos qualquer que seja o conhecimento relativo à África mais como objeto de pesquisa do que como uma possível contribuição à pesquisa, e que desperta o interesse exclusivo dos africanistas e dos especialistas em estudos afro-brasileiros” (CASTRO, 2001, p. 15). Nesse sentido, ainda poucos trabalhos eram feitos na linguística, naquele período, sobre as africanidades linguísticas, de modo que os trabalhos de Castro foram fundamentais na expansão desses estudos.

Os trabalhos de Castro foram bastante importantes no que se refere ao contexto afro-religioso. Ainda em 1960, no recém fundado CEAQ, centro em que mais tarde se tornaria diretora, a pesquisadora atuou como estagiária, fazendo suas primeiras pesquisas de campo com o povo de santo, em Salvador, no Recôncavo e em Feira de Santana. Em seu livro publicado em 2001, ela descreve aquilo que ela chama de língua-de-santo, compreendendo sistemas lexicais de antigos falares africanos no Brasil, constituindo uma língua de aspecto sagrado:

São palavras que descrevem a organização sócio-religiosa do grupo, os objetos sagrados, a cozinha ritualística, cânticos, saudações e expressões referentes a crenças, costumes específicos, cerimônias e ritos litúrgicos, todas apoiadas em um tipo consuetudinário de comportamento bem conhecido dos seus participantes por experiência pessoal. Nesse vocabulário, de estrutura ligada a certas formulações simbólicas, não há metáforas, sinonímia precisa, pois cada *palavra-de-santo* é mantida dentro da fidelidade ritual do apelo, da denominação dos referentes. Para os fiéis, o que mais importam durante as práticas rituais, é demonstrar a sua competência simbólica, ou seja, saber, por exemplo, em que momento deve ser entoada uma cantiga e não o significado literal da cantiga [...] (CASTRO, 2001, p. 83)

Outro pesquisador que tratou das línguas presentes nos terreiros, a partir dos anos 1980, foi Ruy **Póvoas**. Em sua dissertação de mestrado, publicada sob o título de *A linguagem*

do *candomblé: níveis sociolinguísticos de integração afro-brasileira*, ele realizou uma pesquisa comparativa entre terreiros de candomblé de Itabuna e Ilhéus, na Bahia, e terreiros nagô da Baixada Fluminense, no Rio de Janeiro, em relação à conservação de traços culturais e linguísticos africanos, à coexistência entre português e nagô, os seus níveis de funcionalidade e as interferências mútuas (PÓVOAS, 1989). Um dos terreiros de sua pesquisa, o *Axé Ilê Ijexá Orixá Olufon*, em Itabuna, inclusive, é onde o pesquisador exerce o cargo de pai-de-santo até os dias de hoje, tendo sido fundado por ele em 1975. Sobre a língua que ele chamou de *dialeto do povo-de-santo*, Póvoas (1989) destaca:

Para fazer face a uma série de pressões e opressões, o candomblé criou artifícios que lhe permitem conservar toda uma herança cultural, transformando pedaços do Brasil em verdadeiras miniaturas da África. Um dos fatores que ocasionam o equilíbrio e a sobrevivência do *terreiro* é a preocupação com a língua. Escrever é trair o sistema, por isso a comunicação se estabelece de boca-ouvido. Também não se admite o manejo de um vocabulário que não seja o específico da *nação* à qual pertence a *casa*, pois o fiel do candomblé é cioso no zelo de suas raízes etnológicas. Tanto assim que termina por haver, na Bahia, as de origem *nagô* e as de origem *bantu*. Ambas, porém, constituem segmentos da sociedade brasileira de língua portuguesa, cuja história, aqui, na América, prende-se a um passado intimamente ligado a índios e negros. (PÓVOAS, 1989, p. 5-6, grifos do autor)

Neste trecho, observamos o papel da língua na construção da ideia dos terreiros como pedaços da África, ideia que é reforçada, especialmente, com os movimentos de reafricanização, como veremos na seção a seguir. A língua se torna uma forma de preservar uma herança cultural, sendo considerada, portanto, uma forma de resistência linguística. A língua do terreiro, vale ressaltar, é a língua oral, pois como diz Póvoas (1989, p. 5), “escrever é trair o sistema”; daí a importância da oralidade como resistência a uma sociedade grafocêntrica.

Outro ponto importante é a tradição a qual o terreiro está vinculado. Duas macro categorias principais surgem, assim, no contexto afro-brasileiro: yorubá e bantu. Embora sejam categorias importantes no resgate das tradições africanas, em especial a partir da ideia do *reducionismo relacional* (DHAMOON, 2004), não podemos deixar de lembrar da questão da essencialização (BUCHOLTZ, 2003; LEE, 2011; MAKONI; PENNYCOOK, 2020) que perpassa o uso dessas categorias.

A linguística colonial nos ajuda a perceber que a noção de língua como uma entidade independente que possui um nome é uma invenção política, sendo utilizada como um produto e um recurso na construção de projetos de pertencimento (MAKONI; SEVERO, ABDELHAY, 2020). Como efeito desse processo de invenção, as línguas são transformadas em artefatos e há a criação de uma representação artificial e falsa de línguas como unidades

que podem ser compartimentalizadas, fragmentadas, rotuladas e hierarquizadas (MAKONI; PENNYCOOK, 2015; MAKONI; SEVERO, ABDELHAY, 2020; SEVERO; MAKONI, 2015). O mesmo ocorre com as metalinguagens utilizadas para descrever essas línguas (MAKONI; MEINHOF, 2006) e com a reunião destas em “grupos linguísticos”.

Segundo Judith Irvine (1995, p. 139), as análises linguísticas “construíram ideias sobre os falantes das línguas, sua condição social e moral e o seu lugar na comunidade global”. As representações das línguas feitas no período colonial na África estavam atreladas a ideologias baseadas em relações de parentesco e de hierarquias de gênero, raça e política. Isso fica evidente nas classificações genealógicas, que classificaram línguas e sujeitos africanos em termos de relações sexuais e familiares. Como destaca a pesquisadora, isso não significa dizer que as relações históricas entre línguas não sejam relevantes, mas sim que devemos pensar nas implicações que essas ideologias têm sobre os falantes e suas línguas.

Como observa **Zezeza** (2006), é difícil de definir o que é a “África”, pois é um conceito complexo, possuindo múltiplas genealogias e significados. Assim, podemos dizer que a África foi inventada, da mesma forma que foram inventadas as identidades e línguas africanas. Devido a isso, muitos dos discursos acadêmicos e populares sobre identidades e línguas africanas, seja no singular ou no plural, são bastante problemáticos, pois evocam discursos que, por vezes, construíram e consumiram, celebraram e condenaram a África (ZELEZA, 2006).

Zezeza (2006) argumenta que a África é tanto uma realidade como uma construção. Suas fronteiras – geográficas, históricas, culturais, representacionais – foram modificadas a partir de diversas configurações dominantes, por projetos de globalização contemporânea, pelo nacionalismo africano ou mesmo por projetos de integração africana. Dessa forma, não é possível falar em uma África única e imutável; ao contrário, Zezeza (2006) concebe a África e suas identidades tanto como estados de “ser” como de “vir a ser”.

Apesar disso, as línguas africanas foram inventadas com o colonialismo (MAKONI; PENNYCOOK, 2015) e continuam a ser discursivizadas a partir de ideais de homogeneização e essencialização. Essa invenção envolveu tanto os agentes coloniais como as elites africanas. Assim, “Produzir, regular e constituir novas linguagens e regimes linguísticos foram parte essencial do projeto e do processo de imaginar e narrar o colonialismo” (ZELEZA, 2006)<sup>88</sup>. Diferentes agentes coloniais foram responsáveis pela nomeação, codificação e padronização das línguas africanas (MAKONI; PENNYCOOK, 2015; ZELEZA, 2006).

---

<sup>88</sup> “Producing, regulating and constituting new languages and language regimes were an essential part of the project and process of imagining and narrating colonialism.”

As consequências dessa construção linguística colonial foram enormes, pois identidades fluidas foram engessadas em novas identidades linguísticas e políticas, resultando em uma criação de línguas indígenas estrangeiras. Discursivizar as línguas africanas a partir de uma chave de uma autenticidade imaculada se torna, desse modo, problemático, pois não leva em conta a intervenção colonial (ZELEZA, 2006).

Além disso, a invenção colonial das línguas acabou por inventar categorias tais como “língua bantu” ou “identidade bantu”. Especialmente no contexto brasileiro, essa identidade linguística foi formada a partir de diferentes línguas, como o umbundu, o kimbundu e o kikongo. Conforme Cristine Severo e Sinfree Makoni (2020), a colonização ajudou a moldar o significado de “língua bantu” a partir de ideologias europeias que relacionavam língua, raça e localização geográfica e de sistemas classificatórios biológicos e tipológicos.

Com a escravização, grupos étnicos que falavam línguas diferentes reinventaram um senso de comunidade através da língua, a partir do compartilhamento de elementos linguísticos comuns. Essa estratégia, que permitiu a emergência das línguas bantu como produto da prática social colonial, era uma forma de resistir e sobreviver naquele contexto. As línguas chamadas bantu, na diáspora, funcionam assim nessa ambivalência entre colonização e resistência (SEVERO; MAKONI, 2020).

Da perspectiva dos africanos no Brasil colonial, a língua bantu ajudou a formar um senso de identidade e comunidade comuns; na perspectiva do colonizador, a invenção das línguas bantu contribuiu para racializar e categorizar os povos africanos por meio de categorias tipológicas, como a ideia de “grupos etnolinguísticos” (Severo 2015). (SEVERO; MAKONI, 2020, p. 7)

Além disso, o processo de africanização de línguas ocidentais acabou por inventar discursivamente categorias tais como “inglês afro-americano” ou “português afro-brasileiro”. Tratou-se de uma invenção transatlântica de línguas africanas. Devido a isso, categorias como “português afro-brasileiro” devem ser vistas com cuidado, como veremos mais à frente.

A partir dessa discussão sobre os grupos linguísticos e sua invenção, na seção a seguir, veremos como se deu o processo de reafricanização das religiões de matrizes africanas, de certa forma baseada nessas categorias etnolinguísticas, como uma das formas de oposição e resistência ao preconceito e à intolerância e de afirmação de uma identidade.

### 3.7 REAFRICANIZAÇÃO E REJEIÇÃO AO SINCRETISMO

Conforme analisou Josildeth **Consorte** (1999), na II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura, realizada em Salvador entre 17 e 23 de julho de 1983, foi feito um manifesto ao público e aos membros do candomblé, assinado por Menininha de Gantois, Stella de Oxóssi, Tetê de Iansã, Olga de Alaketo e Nicinha do Bogum Axé, tornando-se notícia no dia 29 nos jornais locais. Embora, como afirma a pesquisadora, o documento integral não tenha sido publicado em nenhum jornal ou revista, é possível deduzir o seu teor, a partir dos comentários feitos sobre o manifesto. O ponto central girava em torno do reconhecimento do candomblé como religião – e não uma seita ou um animismo, como costumava, em algumas ocasiões, ser caracterizado –, além de sua independência da religião católica.

O que as líderes buscavam, naquele momento, era uma mudança na forma como o candomblé era considerado, colocando-o no mesmo patamar que outras crenças que eram consideradas tradicionalmente enquanto religiões, como o catolicismo. Assim, rejeitavam o conceito de seita, que era comumente atribuído ao candomblé e incorporado, inclusive, pelos seus adeptos. Segundo Consorte (1999, p. 72), “A qualificação de seita, quando aplicada ao candomblé, muito embora costumasse se reportar ao seu caráter de culto iniciático, praticado em segredo, que sempre o caracterizou, também apontava no sentido de prática que não gozava de liberdade para se expressar”. A denominação “animismo”, da mesma forma, foi rejeitada, devido ao caráter desqualificador do termo, muito usado por Nina Rodrigues no final do século XIX. O que se buscava, assim, era a afirmação do status de religião do candomblé.

Como extensão das ideias do manifesto, houve também uma rejeição ao sincretismo, pois o que se desejava era o reconhecimento do candomblé enquanto uma religião independente. O sincretismo, nesse sentido, era visto como algo imposto no passado pela escravização, momento em que as práticas religiosas dos africanos e descendentes precisavam ser escondidas. O culto aos orixás era considerado, assim, derivado do repertório religioso trazido pelos africanos, e, portanto, anterior à escravização e ao sincretismo com o catolicismo, de modo que o candomblé não precisava mais dessa relação para existir enquanto religião. Dessa forma, no manifesto, deixavam marcado que o sincretismo, que havia sido necessário no passado por uma questão de sobrevivência, agora descaracterizava a religião:

Durante a escravidão, o sincretismo foi necessário para a nossa sobrevivência, agora, em suas decorrências e manifestações públicas, gente-do-santo, ialorixás, realizando lavagens nas igrejas, saindo das camarinhas para as missas, etc., nos descaracteriza como religião, dando margem ao uso da mesma coisa exótica, folclore, turismo. Que nossos netos possam se orgulhar de pertencer à religião de seus antepassados, que ser preto, negro, lhes traga de volta a África e não a escravidão. (MANIFESTO, 1983 apud SANTOS, 2005, p. 170)

Assim, conforme Consorte (1999), em 29 de julho de 1983, o *Jornal da Bahia* trazia, como manchete principal, a notícia “Candomblé rompe de vez com o sincretismo”, acompanhada de uma foto da Mãe Stella de Opô Afonjá, e o jornal *A Tarde* trazia, em sua segunda página, a notícia “Ialorixás dizem que candomblé é religião”. Nas duas notícias, os jornais declaravam o fim do sincretismo religioso, bem como da utilização da imagem do candomblé como propaganda turística. Ressaltavam a rejeição das ialorixás de uma visão do candomblé enquanto manifestação folclórica, seita, animismo ou religião primitiva.

Sobre a questão do sincretismo, a Mãe Stella, na ocasião, comentou:

Os santos e imagens católicos [...] têm seus valores. Nós não estamos a fim de deixar de acreditar, por exemplo, em Santa Bárbara. Um espírito elevado, sem dúvida. Mas sabemos que Iansã é uma outra energia, não é Santa Bárbara [...] não tem nada a ver, por exemplo, arriar-se comida de Iansã nos pés da imagem de Santa Bárbara. Não tem sentido. A comida é de Iansã, é outra energia completamente diferente do que é Santa Bárbara, entende? (apud CONSORTE, 1999, p. 73)

Sendo assim, recusar o sincretismo não significava se afastar da crença no catolicismo, mas sim delimitar as suas fronteiras e colocar o candomblé como autônomo. Como ressalta Consorte (1999, p. 73), o manifesto não proibia ninguém de ser católico, mas “deslocava [...] a dupla pertinência do plano coletivo do terreiro para o plano individual, passando a ser assunto de foro íntimo, particular, perseverar naquela crença”.

Essa visão contra o sincretismo vai permanecer por muito tempo, conforme podemos ver por meio do posicionamento da Mãe Stella de Oxóssi, em entrevista à James Martins, publicada em 2009:

JM – Já é bem conhecida a sua posição, mas eu quero pedir que a senhora fale uma vez mais sobre a sua posição contrária ao sincretismo religioso nos dias de hoje.  
Mãe Stella – Já está cansativo, mas é que se você acredita numa coisa, tem certeza do que faz, então para quê misturar com outra prática? Quem faz isso está misturando tudo e não está satisfazendo, nem agradando, nem valorizando ninguém. Fica como uma salada não é? (MARTINS, 2009, *online*)

Além disso, reconhecer o candomblé como religião, conforme dito anteriormente, passava pela rejeição do uso de trajes e rituais em contextos não-religiosos, em especial aqueles de propaganda política e de concursos oficiais. Como afirmou Mãe Stella: “Sair vestido de santo ou usando símbolos é pura falta de respeito, uma profanação com nossa religião [...] Precisamos ser respeitados como religião e não como faz a imprensa, por exemplo, daqui de Salvador, que inclui nossas casas de culto nas colunas de folclore” (apud CONSORTE, 1999, p. 74).

Essa polêmica em torno do manifesto se estendeu ao mês de agosto daquele ano, por meio de diversas matérias veiculadas pelos jornais *Jornal da Bahia*, *A Tarde*, *Correio da Bahia* e *Tribuna da Bahia*. Diversas figuras importantes também se manifestaram naquele momento, como a Mãe Bida de Iemanjá, presidente na época da União Brasileira de Estudo e Preservação dos Cultos Africanos, que negou o rompimento com o catolicismo; a Mãe Mirinha do Portão, que se manifestou a favor do sincretismo; o cardeal Dom Avelar Brandão Vilela, 24º arcebispo da Bahia, que se colocou a favor da rejeição ao sincretismo, apoiando as ideias expressas no manifesto, entre outros (CONSORTE, 1999).

Dessa forma, como destaca Consorte (1999), a discussão sobre o sincretismo, antes tema de interesse dos meios acadêmicos ou da Igreja Católica, ganha, com o manifesto, um destaque maior, a partir da manifestação das cinco lideranças mais expressivas do candomblé. Esse manifesto sinalizava mudanças na forma como o sincretismo era visto por essas lideranças e também “dissensões em relação ao mundo que até então fizera sentido para elas, colocando em realce, de maneira insofismável, a sua dimensão política” (CONSORTE, 1999, p. 79).

É interessante notar que, na década de 1980, nos estudos linguísticos, houve uma tendência a pesquisas que olharam para as chamadas “línguas africanas secretas”, ou mesmo “línguas dos negros”, de comunidades afrodescendentes. Como exemplos, podemos citar o estudo da língua falada na comunidade de Cafundó, no estado de São Paulo, entre 1978 e 1988, feito por Carlos Vogt e Peter Fry; e a pesquisa de Sônia Queiroz, na década de 1980, na Comunidade da Tabatinga, em Minas Gerais. Assim, a linguística se volta para um aspecto pouco explorado até então, as línguas africanas remanescentes, pois os estudos anteriores, no geral, enfocavam mais a questão das influências africanas no português.

Em 12 de agosto de 1983, um segundo documento<sup>89</sup> é formulado pelas mesmas ialorixás e pelos mesmos terreiros, direcionado ao público e à comunidade do candomblé. Nesse documento, reforçam a consideração do candomblé enquanto religião e rejeitam o sincretismo:

Vinte e sete de julho passado deixamos pública nossa posição a respeito do fato de nossa religião não ser uma seita, uma prática animista primitiva; conseqüentemente, rejeitamos o sincretismo como fruto da nossa religião, desde que ele foi criado pela escravidão à qual foram submetidos nossos antepassados. (apud CONSORTE, 1999, p. 88)

---

<sup>89</sup> O documento faz parte do acervo do Museu Ilê Ohun Lailai no Axé Opô Afonjá e foi transcrito por Consorte (1999).

Ainda no documento, criticam o sensacionalismo da imprensa, que não publicou o manifesto na íntegra, mas preocupou-se, na época, apenas com o tema do sincretismo e suas implicações turísticas, bem como criticam a atitude de alguns adeptos do candomblé que se opuseram ao documento e, assim, em suas palavras, reproduziram uma “atitude de escravo”, tomada pelo medo e pela ignorância, com o objetivo de agradar autoridades externas ao candomblé. Afirmam, então, que:

Candomblé não é uma questão de opinião. É uma realidade religiosa que só pode ser realizada dentro de sua pureza de propósito e rituais. Quem assim não pensa, já de há muito está desvirtuado e por isso podem continuar sincretizando [...] Não queremos revolucionar nada, não somos políticos, somos religiosos, daí nossa atitude ser de distinguir, explicar, diferenciar o que nos enriquece, nos aumenta, tem a ver com nossa gente, nossa tradição e o que se desgarrá dela, mesmo que isso esteja escondido na melhor das aparências. (apud CONSORTE, 1999, p. 89)

Nesse sentido, consideravam que aqueles que não rejeitavam o sincretismo, de alguma forma, tinham “desvirtuado” a religião, que somente poderia funcionar por meio de propósitos e rituais “puros”. Observamos, no discurso das lideranças, um forte apelo a não necessidade do sincretismo. Segundo Goldman (2021), esse discurso não se trata de purismo ou fundamentalismo, mas, sim de estratégia política:

[...] o que Mãe Stela defende é a não necessidade atual do sincretismo. Este, diz ela “surgiu porque os escravos precisavam dele, mas agora não é mais necessário”, o que revela, de imediato, que a oposição entre essas posições é muito mais política, no sentido de tática e estratégia, do que teológica, no sentido de pureza e ortodoxia. (GOLDMAN, 2021, p. 9)

Os elementos religiosos sincréticos, em suas visões, eram considerados “marcas da escravidão econômica, cultural e social que nosso povo ainda sofre” (apud CONSORTE, 1999, p. 89). Elas argumentavam que, no Brasil, tudo que era ligado ao negro era considerado sinônimo de pobreza e ignorância, inclusive a religião, que era encarada como brincadeira. Para lutar contra esse estigma, era necessário assumir o candomblé de forma livre, sem as amarras com o sincretismo, que acabavam por descaracterizar a religião e dar margem ao seu uso como algo exótico, folclórico e turístico. Em suas palavras: “Que nossos netos possam se orgulhar de pertencer à religião de seus antepassados, que ser preto, negro, lhes traga de volta a África e não a escravidão” (apud CONSORTE, 1999, p. 90).

As líderes religiosas criticavam ainda a quantidade de terreiros na Bahia, que chegava a quatro mil. De acordo com elas, essa profusão se devia à popularização e massificação da religião. Em suas visões, no entanto, “Antes o pouco que temos do que o muito emprestado” (apud CONSORTE, 1999, p. 90), o que indica que elas não aprovavam esse espraiamento do candomblé, mas buscavam afirmar a pureza e a autenticidade de seus próprios terreiros,

considerados os mais tradicionais. Como destaca Consorte (1999), o contexto desses manifestos é justamente o de grande expansão dos cultos dos orixás e da entrada de adeptos cada vez mais brancos, o que poderia reforçar o receio das ialorixás pela descaracterização da religião.

No entanto, em conversa com Consorte (1999), as ialorixás Olga de Alaketo e Nicinha do Bogum não expressaram da mesma forma que no manifesto a sua posição sobre a dissociação entre o candomblé e o catolicismo. Na visão da primeira, os vínculos entre as duas religiões são muito profundos e a continuidade desse entrelaçamento representa a continuidade de uma tradição. No entanto, isso não significa uma junção, mas sim uma justaposição: “É a minha separação. Tá compreendendo? É isso. Eu não tenho nada que botá Santo Antônio no meio porque é Ogum, não. Meu negócio é separado” (CONSORTE, 1999, p. 82). Mãe Nicinha do Bogum também associou o sincretismo à tradição: “Se me entregaram a casa com esta tradição, nenhum desfez, não sou eu quem vai desfazer” (CONSORTE, 1999, p. 83). Dessa forma, como percebeu Consorte (1999, p. 88), para Olga de Alaketo e Nicinha do Bogum,

é na manutenção da tradição, como algo que se reproduz sempre igual, que reside a força do candomblé, é essa tradição que funda e legitima sua autoridade. Já para Mãe Stella, manter a tradição não significa reproduzir-se sempre da mesma forma. Assim, no seu entender, é rompendo com a tradição que ela se mantém fiel à tradição do seu terreiro.

Soares (1997) baseado em Kammen, afirma que a tradição não necessariamente se opõe às mudanças; a tradição pode ser invocada também como um meio de alcançar inovações. As tradições podem, inclusive, “fornecer recursos para ajustes contínuos aos desafios contemporâneos” (SOARES, 1997, p. 13)<sup>90</sup>.

Assim, os tradicionalistas olham para o passado – para seus valores e caminhos percorridos – para enfrentar os desafios do presente. A ação tradicional, diferente de outros comportamentos, se distingue pela autoconsciência que os sujeitos têm, ao ter uma responsabilidade com esse passado e com o seu futuro, em uma espécie de pacto social. Nesse sentido, “A tradição é um depósito de recursos para os vivos, e não apenas um resíduo dos mortos ou um disfarce para os poderes sociais dominantes” (SOARES, 1997, p. 15)<sup>91</sup>. Soares (1997) resume dessa forma a sua concepção de tradição:

---

<sup>90</sup> “A living tradition can provide resources for continuous adjustments to contemporary challenges”.

<sup>91</sup> “Tradition is a resource warehouse for the living, and not just a residue from the dead or a disguise for dominant social powers”.

[...] a tradição é um recurso cultural que modela as respostas de comunidades específicas aos desafios contemporâneos. Uma tradição social viva requer um grupo social distinto com uma identidade comum derivada de uma interpretação de seu passado, cujas memórias coletivas tenham alguma expressão objetiva no meio material, e cujas atividades sejam guiadas por um espírito de continuidade. (SOARES, 1997, p. 15-16)<sup>92</sup>

De acordo com Silva Neto (2019), a partir da fala de Paulo Cesar de Oliveira<sup>93</sup>, nos povos tradicionais de matriz africana, a tradição está ligada ao conceito de *àsèsè* (axêxê), do yorubá *sèsè* (xêxê) ou *àsèsèyo* (axêxêió), que significa literalmente “recém-brotado/germinado”, trazendo a ideia de continuidade entre origem e destino para a morte, estando ligada, portanto, à invenção e reinvenção, processo que é dinâmico e não algo que se prende ao passado. Esse movimento acontece, no entanto, sem a perda das raízes e das origens.

Dessa forma, tanto no território brasileiro como em outros países das Américas, não ocorre uma criação e uma recriação a partir de um vazio ou de simples artimanha subjetiva, mas a retomada de uma realidade histórica vivida concretamente e em todas as suas dimensões da cultura e da transcendência. Uma reconstrução a partir da própria história montando em novo contexto o que foi destruído, fragmentado, sufocado, mas que permanece vivo para a nova experiência. (SILVA NETO, 2019, p. 99)

Essa dinamicidade aparece em diversos conceitos das comunidades tradicionais de matriz africana, como mostra Silva Neto (2019, p. 99):

Para o povo *yorùbá* [iorubá], um dos signos associados a dinâmica é o *òkotó* [ocotô], concha de caracol, símbolo de *Èsù* [Exu] que representa o crescimento infinito e contínuo. Encontramos essa mesma representação de dinamicidade no povo *Bantu*, em estatuas de *nkisi* [inquice] proveniente do *Kongo* [Congo] datadas do século XIX. Na sua cabeça podemos ver a “simbolização de crescimento e longevidade”, enquanto a insígnia *kodya* [codja] (concha de caracol), como símbolo espiral *bakongo* [bacongo] citado por Makota Valdina (2013, p. 152-153) faz alusão ao mesmo princípio. Também encontramos esse princípio entre o povo *fon-gbe* [fongbê] como as representações da serpente *Dan* [Dãn] mordendo a própria cauda, representando as múltiplas continuidades.

Observamos, assim, que ora os discursos de pureza, ora os de hibridismo, são mobilizados para reafirmar a tradição. De acordo com Luciana Ramos (2018), no processo da diáspora, a hibridez é inevitável.

É importante, portanto, pensar nas possibilidades de contradição ao povo negro quando da diáspora, pois o pensamento nacionalista negro tem sido obrigado a reprimir sua própria ambivalência em relação ao exílio da África, tendo que estar

<sup>92</sup> “[...] tradition is a cultural resource which patterns the responses of particular communities to contemporary challenges. A living social tradition requires a distinct social group with a common identity derived from an interpretation of its past, whose collective memories have some objective expression in the material environment, and whose activities are guided by a spirit of continuity”.

<sup>93</sup> Em reunião organizada pela SEPP/PR no Rio de Janeiro, nos dias 25 e 26 de julho de 2011.

associado a perigosas obsessões de pureza racial que se encontram dentro e fora do pensamento negro. (RAMOS, 2018, p. 30)

Uma evidência de como é complicado falar de uma pureza nos candomblés, mesmo quando nos referimos àqueles de tradição nagô, considerados mais tradicionais, é apontada por Stefania Capone (2018). Ela mostra como, em uma entrevista para o jornal *Bahia, Análise & Dados*, em 1994, a Mãe Stella, do terreiro Axé Opô Afonjá, mostra em seu discurso como a religião é influenciada pelo espiritismo kardecista:

No candomblé os *ewo* ou *quizilas*, proibições, não são coisas boas para nós, tanto espiritualmente como materialmente. Mas se você rompe com as restrições, sua alma não irá para o inferno; caso não cumpra aquele *ewo*, você se atrasa espiritualmente, você não consegue evoluir. (1994, p. 46 apud CAPONE, 2018, p. 32)

Da mesma forma, afirma a Mãe Olga de Alaketu, sobre a relação dos santos católicos com os orixás: “uma transposição de espíritos, em épocas diferentes [...] não um espírito qualquer, mas um espírito que seja elevado, para ser um orixá” (COSTA LIMA, 1984 apud CAPONE, 2018, p. 32). Nesses discursos estão presentes as noções de elevação espiritual e de evolução, próprias do kardecismo.

Apesar de ser difícil, como vimos, falar sobre uma pureza nesse contexto religioso, a partir dos anos 1970 há um processo de reafirmação do candomblé como uma identidade religiosa negra e africana. Os seus participantes se colocam, dessa forma, politicamente contra os “outros”, sejam eles os umbandistas, os sincretizados, os católicos, os neopentecostais ou mesmo o governo e a sociedade em geral. A partir desse momento, reforçam uma identidade africana, em contraposição a uma identidade afro-brasileira ou brasileira, deixando de lado um ideal de nacionalidade.

Nesse processo, algumas hierarquias são criadas, tendo a África como centro, em que algumas religiões são consideradas mais – autênticas, puras, africanas – e outras menos. Em um extremo de valorização estaria o candomblé nagô/ketu, enquanto que a umbanda e a jurema estariam associadas a uma menor vinculação à tradição africana, sendo, portanto, menos valorizadas.

Termos como “dessincretização” e “reafricanização” ganham importância nesse contexto. Há uma substituição do termo “afro-brasileiro” por “de matriz africana”, que visa justamente reforçar essa vinculação das religiões com sua origem, trazendo uma ideia de contiguidade com a tradição original. O termo “afro-brasileiro”, ao contrário, daria a ideia de um “produto” de influências culturais distintas, trazendo assim uma impressão de sincretismo.

Como aponta Silva (2017), algumas religiões de tradição bantu e de umbanda também tendem a buscar uma transformação em seus rituais. Há alguns exemplos de terreiros de origem bantu que procuram realizar viagens à África como forma de estabelecer uma rede religiosa com os sacerdotes africanos, como ocorre em um terreiro de São Paulo, liderado pelo Tata Walmir Damasceno (Katujanvensi), que realiza viagens à Angola. Da mesma forma, em alguns terreiros de umbanda, os pretos-velhos já se apresentam também como espíritos revoltosos de negros que teriam morrido em rebeliões e fugas, e não somente como sábios conselheiros (SILVA, 2017).

O discurso da tradição e da pureza africana tem relação com a entrada das religiões de matrizes africanas na esfera pública. As religiosidades afro-brasileiras ganharam importância com o discurso dos movimentos sociais negros que buscaram ligar essas religiões à identidade negra. Com esses movimentos, tudo que era considerado africano era enaltecido e essas religiões passaram a ser valorizadas como marcas de legitimidade e de fidelidade à tradição.

Além disso, como observa Stefania Capone (2018), os pesquisadores que abordaram esse campo religioso, em sua maioria, consideraram que somente os terreiros da Bahia eram “tradicionais”, enquanto que os terreiros do Rio de Janeiro, por exemplo, eram vistos como “degenerados” ou “degradados”, desconsiderando a presença de terreiros de tradição jeje-nagô nessa região desde o início do século XX e inferiorizando práticas mais sincréticas, como a macumba. Assim, certas oposições são criadas, em que o candomblé nagô sempre aparece como o mais tradicional e mais africano, e, portanto, um modelo de africanidade ideal, em contraposição à umbanda, ao candomblé bantu ou outros cultos, marcados como inferiores ou não autênticos.

Para Silva (2017), as próprias políticas públicas e movimentos sociais e artísticos impactam o universo religioso afro-brasileiro, no sentido de gerar disputas por prestígio e visibilidade entre as diferentes vertentes. Assim, dentre esses efeitos, estão a valorização das nações jeje-nagô no candomblé, em detrimento de outras vertentes religiosas. Um dos motivos atribuídos pelo autor para um menor prestígio do candomblé angola está em essa vertente cultuar divindades dos povos bantu e as entidades dos caboclos, que representam os espíritos da população indígena brasileira. Outro efeito seria a valorização do candomblé em comparação com a umbanda, devido a esta última ser considerada mais sincrética ou branca e, portanto, com menores condições de preservar uma determinada “africanidade”.

As próprias denominações são utilizadas para marcar essa diferença entre uma religião mais “pura” ou mais “sincrética”. Assim, a denominação “religião de matriz africana” teria relação com as casas de nações jeje-nagô, enquanto que “religião afro-brasileira” abrangeria a

umbanda. Observamos, assim, como as denominações hierarquizam essas religiões, entre as que são mais ou menos africanas e, assim, mais ou menos legítimas. As línguas também acompanham essa noção, de modo que, para serem “religiões de matriz africana”, as religiões precisam ter cantos em línguas africanas; as religiões afro-brasileiras, diferentemente, podem ter seus cantos em português.

Essa tradicionalidade é determinada por uma fidelidade a um passado, passado este construído coletivamente. Os cultos que mais se aproximam desse passado idealizado e que mais possuem elementos que remetem a ele são considerados mais tradicionais e, dessa forma, mais autênticos. Nas palavras de Capone (2018, p. 39), “A ‘memória negra’ marca a fidelidade às origens e a suposta pureza do culto em questão. Em compensação, a traição às origens, causada pela perda dessa memória coletiva, caracterizaria os cultos ‘degenerados’ ou ‘degradados’”.

Segundo Capone (2018), o conceito de tradição acaba produzindo um sistema de referências que estabelece aquilo que é tradicional e aquilo que não é. Nesse sentido, “Inscrever-se numa tradição significa [...] marcar uma diferença, sendo preciso interrogar as funções políticas das tradições: elas não são simples sistemas de ideias ou de conceitos, e sim verdadeiros modelos de interação social” (CAPONE, 2018, p. 39). Desse modo, a definição daquilo que é tradicional e de quais elementos “africanos” teriam sido conservados no Brasil não é um processo neutro, da mesma forma que definir quais religiões preservaram esses elementos e quais permitiram que estes se perdessem, também não é.

O curioso é que, paradoxalmente, ao mesmo tempo que o candomblé cresce em número de adeptos, inclusive ganhando cada vez mais adeptos brancos, escolarizados e de classe média, ele tem buscado cada vez mais uma autenticidade e uma preservação ou recriação de uma tradição africana. A presença desse novo segmento não significou, portanto, um branqueamento da religião. Esse processo de reafricanização passa por diversas práticas, como o reaprendizado das línguas africanas, a recuperação das histórias das divindades e a reestruturação dos rituais.

Muitos dos adeptos das religiões de matrizes africanas, como aqueles entrevistados para o projeto *Territórios do Axé*<sup>94</sup>, reforçam essa ideia de que precisam estudar e ter consciência da tradição, o que mostra como, na contemporaneidade, se exige desses adeptos o estudo e a informação que extrapola a tradição oral dos terreiros, e que deve ser buscada em

---

<sup>94</sup> Os dados do projeto são abordados no capítulo 5.

livros, na internet, em cursos universitários, etc. Assim, o discurso da tradição se alimenta de outros saberes que não somente os da socialização espontânea dos terreiros.

O meio acadêmico acaba também influenciando diretamente o religioso. Um exemplo disso é dado por Capone (2018), ao tratar sobre a relação entre as religiões afro-brasileiras e os intelectuais. Ela afirma que a figura de Exu, até meados do século XX, foi associada ao diabo e à magia, e depois, a partir de pesquisas como as de Edison Carneiro, Roger Bastide e Juana E. dos Santos, passou a ser associada à mediação, à comunicação e à força divina (axé). Dessa forma, a figura de Exu passa por um processo de aceitação através das pesquisas antropológicas. As sistematizações feitas pelos pesquisadores em seu discurso científico acabaram, assim, por afetar esse universo religioso, devido às alianças entre os intelectuais e as elites do candomblé, de modo que o científico passa a legitimar o religioso. Nesse sentido, ganha importância a presença dos intelectuais no espaço religioso e “Ser estudado por um pesquisador equivale a certificar o próprio tradicionalismo, o vínculo íntimo com a tradição africana” (CAPONE, 2018, p. 44).

Os próprios praticantes das religiões afro-brasileiras, muitas vezes, buscam um processo de intelectualização, que está relacionado à africanização. Devido a isso, muitos desses participantes procuram cursos de língua e cultura africanas como forma de resgatar elementos “perdidos” desses cultos pela história, para reconstituir a sua africanidade e se legitimarem perante à comunidade religiosa. Da mesma forma, utilizam a literatura científica para resgatar essa tradição. Os religiosos se tornam, desse modo, também pesquisadores e a reafricanização se torna um processo de reconstrução e resgate, embora a seleção dos elementos que vão ser reconstruídos seja feita de forma diferente por cada terreiro.

Conforme já mencionado, a língua se torna um fator importante nessa reconstrução. Os praticantes das religiões afro-brasileiras utilizam uma série de termos, expressões e cantos derivados das línguas africanas faladas séculos atrás no Brasil e modificadas ao longo do tempo. Essas línguas têm um aspecto sagrado, pois os participantes acreditam que elas são as línguas nativas de suas divindades. Muitas vezes, essas línguas são identificadas e relacionadas às nações africanas atuais. Assim, dependendo da tradição religiosa a que a religião se veicula, canta-se em uma língua ou em outra e os membros se identificam como pertencentes a uma tradição ou a outra.

Em geral, essas línguas têm um papel importante na nomeação de cumprimentos, costumes, cerimônias, objetos sagrados, alimentos, além de fazerem parte de cantos ritualísticos. A música, para essas religiões, é muito importante, pois o ritual só acontece por

meio delas. Assim, essas práticas linguísticas promovem uma identificação e uma sensação de pertencimento entre os seus membros.

É interessante notar também que os religiosos, em alguns casos, sabem o sentido denotativo de certos termos, expressões, trechos de cânticos e saudações. No entanto, na maior parte das vezes, essas línguas constituem mais veículos de expressão simbólica do que propriamente de competência linguística. Assim, importa mais saber o momento certo de entoar um ponto do que o seu significado literal. Os membros, em geral, compreendem o sentido denotativo dos termos, expressões e cantos, mas muitas vezes eles não conhecem o seu significado conotativo. O conhecimento profundo do significado dos cantos, de suas implicações e alusões, está restrito aos mais velhos, àquelas que estão há mais tempo na religião. Assim, nesse caso, conhecer a língua também é conhecer a poética desses cantos, é ir além do conhecimento e do sentido literais. E esse domínio da língua depende de tempo, de experiência na religião, pois essa é uma das regras determinadas pela própria comunidade (CASTRO, 2001).

Aprender a língua, nesse sentido, se torna um fator de legitimidade. Em uma entrevista recente para o jornal *O Globo*, em uma matéria sobre a patrimonialização do yorubá no Rio de Janeiro, o babalorixá Márcio de Jagun, que é professor da cultura e língua yorubá na UFF e UFRJ, afirmou:

Isso é muito mais do que o uso apenas para a interlocução entre pessoas, mas também entre os homens e Deus. A exemplo do latim, é uma língua litúrgica. Se, por um lado positivo, a Igreja Católica decidiu abandonar o latim, o candomblé deve continuar a usar o iorubá, porque é um sinal de identidade e resistência social. (PORCIDONIO, 2018, *online*)

Observamos como o discurso da reafricanização continua presente hoje, em que o uso de uma língua como o yorubá é considerada um elemento identitário e de resistência. Neste trecho, o babalorixá rejeita o caráter unicamente comunicativo da língua – “é muito mais do que o uso apenas para a interlocução entre pessoas” – e reforça o seu caráter simbólico e religioso – “entre os homens e Deus”, “é uma língua litúrgica”. Além disso, afirma o aspecto identitário e de resistência social do yorubá no candomblé, que, de acordo com ele, deve ser mantido. Márcio de Jagun afirmou, ainda: “Eu brinco que ninguém quer aprender o idioma para comprar sorvete na praia. Geralmente, é por interesse acadêmico ou são adeptos de religiões permeadas por essa cultura. Inclusive, a base dele é falada dentro dos terreiros de tradição nagô”. Esse comentário reforça o caráter simbólico, e não comunicativo, que a língua possui; para o babalorixá, não se trata de aprender a língua para utilizar no cotidiano – “para comprar sorvete na praia” –, mas sim para utilizar dentro de um contexto específico, que é o

dos terreiros de tradição nagô. O comentário reforça, ainda, a conexão existente, para os seus adeptos, entre a religião e a cultura afro-brasileira/africana (“permeadas por essa cultura”).

Segundo Ferguson (1982 apud SPOLSKY, 2003), uma questão central nos usos linguísticos religiosos é a escolha da língua que é utilizada. Enquanto algumas religiões, como o cristianismo e o budismo, encorajaram a tradução de seus textos, outras, como o islamismo e o hinduísmo consideram que seus textos sagrados são intraduzíveis. Além disso, as religiões, com frequência, preservam versões anteriores das línguas em seus rituais. Assim, “todos os sistemas de crenças religiosos incluem algumas crenças sobre língua” (FERGUSON, 1982, p. 103 apud SPOLSKY, 2003, p. 83), de modo que a ideologia religiosa tem um papel também na difusão das línguas.

Embora, muitas vezes, seja complicado estabelecer uma relação direta entre língua e cultura, precisamos olhar para cada contexto de forma cuidadosa. É importante questionar e analisar como as epistemologias do Norte/ocidentais historicamente inventaram essa relação. No entanto, muitas comunidades consideram atualmente que suas línguas representam suas culturas e são um aspecto fundamental delas. Isso ocorre no caso de alguns segmentos das religiões de matrizes africanas, que consideram que suas línguas-de-santo são fundamentais na constituição de suas religiões e culturas. É importante, assim, considerar como as línguas são entendidas localmente.

Essa discussão tem relação com a diferença que Lélia Gonzalez (1984) aponta entre memória e consciência:

Por isso, a gente vai trabalhar com duas noções que ajudarão a sacar o que a gente pretende caracterizar. A gente tá falando das noções de consciência e de memória. Como consciência a gente entende o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente. Já a memória, a gente considera como o não-saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. Consciência exclui o que memória inclui. Daí, na medida em que é o lugar da rejeição, consciência se expressa como discurso dominante (ou efeitos desse discurso) numa dada cultura, ocultando memória, mediante a imposição do que ela, consciência, afirma como a verdade. Mas a memória tem suas astúcias, seu jogo de cintura: por isso, ela fala através das mancadas do discurso da consciência. [...] E, no que se refere à gente, à crioulada, a gente saca que a consciência faz tudo prá nossa história ser esquecida, tirada de cena. E apela prá tudo nesse sentido. Só que isso tá aí... e fala. (GONZALEZ, 1984, p. 226-227)

A *consciência*, nos termos da pesquisadora, seria, portanto, esse discurso dominante e seus efeitos que impõem uma verdade, uma história, através do encobrimento ou apagamento de uma memória. A *consciência* tem relação com o que alerta a escritora Chimamanda Adichie (2009) sobre os perigos das narrativas únicas: “então, é assim que se cria uma única

história: mostre um povo como uma coisa, como somente uma coisa, repetidamente, e será o que eles se tornarão” (ADICHIE, 2009). Dessa forma, a partir desses discursos que são recontados do mesmo modo reiteradamente, a história de um povo acaba por ser reduzida a um conjunto de estereótipos e a uma visão homogeneizante, que acabam por se tornar a história definitiva desse lugar e de suas pessoas. A memória, ao contrário, seria esse lugar de restituição da história e de emergência de uma nova história, contada, dessa vez, pela “crioulada”. Nesse processo de reconstituição através da memória, as línguas africanas têm o seu papel, ao serem selecionadas como símbolos dessa história.

Esse processo de reafirmação linguística está de acordo com o que Leonard (2017) chama de *reivindicação linguística*, em oposição à *revitalização*. A *revitalização*, para ele, seria um processo focado da própria língua e no domínio de unidades linguísticas, como palavras e sistemas gramaticais. Essas unidades linguísticas, embora possam ser importantes para a área da linguística, podem não estar em consonância com os desejos da comunidade. Os objetivos e parâmetros da *revitalização* giram em torno, em outros fatores, da quantidade de falantes, de modo que o foco tende a ficar, muitas vezes, na “criação” de usuários para essa língua.

A *reivindicação*, diferentemente, seria um empenho da própria comunidade para reivindicar seu direito de falar uma língua, a partir de metas vindas das necessidades e perspectivas da comunidade. Além disso, pensar em termos de reivindicação se torna mais efetivo não somente por considerar as necessidades da comunidade, mas também por levar em conta as suas visões de mundo e histórias que levaram a essas necessidades (LEONARD, 2017). Assim, para o pesquisador,

A reivindicação é, portanto, um tipo de descolonização. Em vez de exibir um modelo de cima para baixo no qual objetivos como fluência gramatical ou transmissão intergeracional são atribuídos, ele começa com histórias da comunidade e necessidades contemporâneas, que são determinadas pelos agentes da comunidade, e usa esse pano de fundo como base para projetar e desenvolver o trabalho de linguagem. Como uma abordagem mais ampla que a revitalização, a reivindicação vincula mais fortemente o trabalho de linguagem com as causas subjacentes da mudança de língua. A reivindicação também reconhece que, em certas visões de mundo, o que na ciência ocidental seriam considerados fatores sociais que são meramente associados à linguagem pode, em vez disso, fazer parte do que alguém entende como ‘língua’. [...] [A] recuperação exige uma abordagem ecológica ao trabalho linguístico, que reconheça como a língua nunca é independente do ambiente em que vivem seus falantes (e futuros falantes em potencial). O trabalho linguístico, portanto, deve ser produzido de uma maneira que integre fatores “não linguísticos”. (LEONARD, 2017, p. 19-20, tradução minha)<sup>95</sup>

<sup>95</sup> “Reclamation is thus a type of decolonisation. Rather than exhibiting a top-down model in which goals such as grammatical fluency or intergenerational transmission are assigned, it begins with community histories and contemporary needs, which are determined by community agents, and uses this background as a basis to design and develop language work. As a broader approach than revitalisation, reclamation more strongly links language

Leonard (2017) propõe, desse modo, um afastamento do conceito de *revitalização linguística* e uma aproximação do conceito de *reivindicação linguística*. Acreditamos que os terreiros, ao buscar o resgate das línguas de origem africana através da aprendizagem delas, seja dentro do próprio terreiro, seja por meio de cursos externos, estão realizando o processo de reivindicação linguística. Esse resgate vem da necessidade da própria comunidade, de afirmação da sua identidade de matriz africana, e faz sentido no processo de grupalidade (BRUBAKER, 2002). Mesmo que se constituam como línguas inventadas, essa invenção faz parte de uma reconstituição que integra uma resposta a uma violência histórica.

No entanto, não podemos deixar de destacar que o uso das consideradas línguas africanas nos terreiros acaba também por se tornar um fator de legitimidade e de oposição dentro desses espaços. A relação entre língua e cultura se deu de forma tão intensa que acabou por ser cobrada também pelas próprias comunidades subalternizadas. Assim, o indígena, para ganhar o estatuto de indígena, precisa falar também uma língua indígena. O praticante de uma religião de matriz africana, para ser um adepto legítimo, precisa conhecer as palavras e cantos em língua africana. O mundo que aceita as diferenças, também cobra provas de autenticidade.

Sendo assim, as casas religiosas que cantam em língua portuguesa, em especial as de umbanda, são consideradas *menos* africanas, e, portanto, fora da categoria de “religião de matriz africana”. Critérios são criados para delimitar aquilo que é ou não parte dessa categoria e aqueles que não correspondem a esses critérios ficam de fora. Há um processo de hierarquização das práticas, em que o candomblé de tradição nagô aparece no topo da legitimação e outras práticas, como a umbanda e a jurema, aparecem no extremo oposto. As línguas rituais se tornam fatores de disputa por autenticidade e legitimidade.

Relacionado a essa discussão, Lee (2011) afirma que há uma incongruência epistêmica entre a imagem que se tem de uma cultura (cultura africana, asiática, latina etc.) e a personificação dessa mesma cultura. Muitas vezes se questiona a autenticidade de um sujeito por diversos fatores, tais como sua preferência alimentar ou seu comportamento, que não “refletem” a sua cultura. Muitas vezes, inclusive, questiona-se se o sujeito conhece, de fato, a sua própria cultura. Dessa forma, cria-se uma imagem sobre uma determinada cultura e espera-se que o sujeito que faz parte do grupo corresponda a essa imagem.

---

work with the underlying causes of language shift. Reclamation likewise recognises that in certain worldviews, what in Western science would be considered social factors that are merely associated with language might instead be part of what someone understands ‘language’ to be. [...] [R]eclamation calls for an ecological approach to language work, one that recognises how language is never independent from the environment in which its speakers (and potential future speakers) live. Language work thus must be produced in a way that integrates ‘non-linguistic’ factors.”

Lee (2011) afirma que existem três aspectos da cultura: i) a cultura é heterogênea; ii) todas as culturas se desenvolvem e mudam; iii) muitas das imagens predominantes da cultura do terceiro mundo surgiram em relação com a história do colonialismo. Sendo assim, muitas das imagens dos chamados países de terceiro mundo foram criadas pelos colonizadores para justificar a colonização ou pelos colonizados para justificar a libertação. Partindo desse pressuposto, a falta de correspondência entre uma suposta cultura desse terceiro mundo e a incorporação ativa desta pelos seus membros deveria ser celebrada como algo que desafia essa homogeneização criada e não inspirar uma busca por autenticidade. Só podemos julgar as práticas e crenças dos membros de um grupo se pressupomos que essa cultura é homogênea e pode ser essencializada, bem como se acreditamos que ela não se transforma continuamente.

Mbembe (2001) questionou a forma como foi sendo construída e representada a identidade africana, a partir de dois tipos de discurso: um instrumentalista e outro nativista. O primeiro, marxista e nacionalista, está marcado pela tensão entre voluntarismo e vitimização, possuindo quatro características principais: i) falta de flexibilidade e visão instrumental do conhecimento; ii) visão mecânica e reificada de história; iii) desejo de destruir a tradição, acreditando que a verdadeira identidade é conferida pela divisão em classes sociais, negando as múltiplas bases do poder social; iv) relação polêmica com o mundo, ao contradizer as definições ocidentais da África, ao denunciar o que o Ocidente fez e supostamente abrir espaço para que os africanos possam narrar suas próprias histórias autênticas.

Um dos problemas desse discurso é que, “O que poderia parecer a apoteose do voluntarismo, paradoxalmente é acompanhado de uma falta de profundidade filosófica e de um culto à vitimização” (MBEMBE, 2001, p. 176). A ideia de falar com a própria voz ressalta a figura do nativo e reforça a separação entre ele e o Outro, entre o “autêntico” e o “não-autêntico”, e acaba reforçando a imagem do sujeito vitimizado e espoliado e da singularidade cultural africana. Isso implica em “um profundo investimento na ideia de raça e uma radicalização da diferença” (MBEMBE, 2001, p. 181).

Paralelamente e isso, o discurso nativista teve como característica uma tensão estrutural entre uma tendência universalizante (focada na condição de humanidade; igualdade) e uma particularista (focada na diferença; especificidade). Essas duas tendências convergiam na noção de raça. Nessa relação entre universalidade e particularidade, surgiram as questões:

será que a identidade africana participa de uma genérica identidade humana? Ou se deve insistir, em nome da diferença e da singularidade, na possibilidade de formas culturais diversas dentro de uma mesma humanidade – formas estas cujo objetivo não é ser auto-suficiente, e cuja significação última é universal? (MBEMBE, 2001, p. 181)

A alteridade africana é afirmada a partir da noção de raça, que torna possível fundamentar essa diferença. Assim, surge a ideia de que existe apenas uma identidade africana, que pertence à raça negra.

Mbembe (2001, p. 185) rejeita tanto o discurso instrumentalista quanto o nativista, pois acredita que ambos se desenvolveram dentro de um paradigma racista: “Como discursos de inversão, eles retiram suas categorias principais dos mitos a que afirmam se opor, e reproduzem suas dicotomias”. Dentre essas dicotomias, estão a diferença entre brancos e negros, civilizados e selvagens, cristãos e pagãos, além da própria crença de que a raça existe e está na base da moralidade e da nacionalidade.

Segundo Mbembe (2001), algumas tentativas de romper com essas correntes de pensamento foram feitas no século XX, como a percepção de que a África foi inventada (MUDIMBE, 2013). Se a África foi inventada com base em um processo de invenção do Outro, “um eu que reivindique falar por si mesmo, uma voz que seja autêntica, sempre corre o risco de ser condenada a expressar um discurso preestabelecido que mascara o seu próprio, censura-o ou o força à imitação” (MBEMBE, 2001, p. 186). Outra corrente mencionada pelo pesquisador é aquela que considera a identidade africana como uma identidade em formação, de modo que todos podem escolher aquilo que os torna africanos. Para ele, no entanto, essas duas tentativas não vão completamente a fundo no problema.

A conclusão de Mbembe (2001) é a de que toda tentativa de definir a identidade africana de forma simples tem falhado, porque:

não há nenhuma identidade africana que possa ser designada por um único termo, ou que possa ser nomeada por uma única palavra; ou que possa ser subsumida a uma única categoria. A identidade africana não existe como substância. Ela é constituída, de variantes formas, através de uma série de práticas, notavelmente as *práticas do self*. (MBEMBE, 2001, p. 198-199, grifo do autor)

Assim, a identidade africana não pode ser reduzida à questão biológica, à raça, à geografia ou mesmo à tradição, que está em constante mudança. Isso não significa, para o pesquisador, que devemos apenas afirmar a não-substancialidade, a instabilidade e a indeterminação das identidades africanas. O que é necessário é reconceitualizar a noção de tempo e a sua relação com a memória e a subjetividade.

Já que o tempo em que vivemos é fundamentalmente fraturado, o próprio projeto de um resgate essencialista ou sacrificial do eu está, por definição, fadado ao fracasso. Apenas as diversas (e muitas vezes interconectadas) práticas através das quais os africanos *estilizam* sua conduta podem dar conta da densidade da qual o presente africano é feito. (MBEMBE, 2001, p. 199)

Após tratarmos da reafrikanização e do sincretismo, passaremos, na seção a seguir, para as políticas de patrimonialização, que mobilizaram discursos de preservação na esfera cultural.

## 4 AS POLÍTICAS DE PATRIMÔNIO E O SURGIMENTO DA CATEGORIA POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA

### 4.1 AS POLÍTICAS DE PATRIMONIALIZAÇÃO

De acordo com Maria Cecília Fonseca (2005), a constituição de patrimônios históricos e artísticos nacionais é bastante característico dos Estados modernos, que “através de determinados agentes, recrutados entre os intelectuais, e com base em instrumentos jurídicos específicos, delimitam um conjunto de bens no espaço público” (FONSECA, 2005, p. 11). A esses bens é atribuído um valor enquanto manifestações culturais e enquanto símbolos de uma nação, passando eles a serem merecedores de proteção, especialmente para as gerações futuras. As políticas de preservação, nesse sentido, atuam no nível simbólico, visando “reforçar uma identidade coletiva, a educação e a formação de cidadãos” (FONSECA, 2005, p. 11).

Segundo Santos (2005), em relação à preservação do patrimônio cultural, houve dois momentos de atuação do Estado. O primeiro, nos anos 1930, marcado pelo governo de Getúlio Vargas, foi um período de institucionalização no campo da cultura, com a criação de instituições como o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), o Instituto Nacional do Livro, o Serviço Nacional de Teatro, entre outros. Assim, em 1937, com o Decreto-lei nº 25, Getúlio Vargas organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional e cria, no mesmo ano, o SPHAN. Como mostra Oliveira (2017), a maior parte dos bens tombados<sup>96</sup> no ano seguinte ao decreto foram igrejas barrocas do século XVIII, o que mostra a preferência pelo tombamento de elementos ligados às elites do país.

Como destaca Cristine Severo (2016), nesse período havia uma contradição nas políticas culturais realizadas, pois apesar do interesse pela diversidade cultural brasileira, o Estado estava preocupado em construir uma imagem homogênea de cultura, o que condizia com sua postura nacionalista: “A diversidade, então, operava no interior de uma política homogeneizante e assimilacionista” (SEVERO, 2016, p. 193). Essa homogeneidade cultural, muitas vezes, levou a uma defesa da homogeneidade linguística e mesmo da própria fala – razão pela qual foi realizado o *Primeiro Congresso de Língua Nacional Cantada*, em 1937, que buscava estabelecer uma unificação da pronúncia.

---

<sup>96</sup> O tombamento do primeiro terreiro somente acontecerá na década de 1980, como veremos neste capítulo.

Nesse primeiro momento, a decisão sobre a seleção e valoração dos bens a serem tombados era exclusiva dos funcionários do SPHAN ou de seus colaboradores. Embora tenha havido uma preocupação em elaborar critérios para a avaliação do valor artístico dos bens, isso não ocorreu com relação ao seu valor histórico. Assim, a constituição do patrimônio foi realizada, em sua maioria, a partir de uma perspectiva estética (FONSECA, 2005).

O segundo momento teria ocorrido a partir do final dos anos 1960, com políticas similares, em especial no governo de Ernesto Geisel, com a centralidade do Estado e o investimento de recursos na cultura – com a criação de novas instituições, como a Fundação Nacional de Artes (Funarte), o Conselho Nacional de Cinema (Concine), o Conselho Nacional de Direitos Autorais (CNDA), entre outras (VELLOSO, 1987). Na década de 1960, o SPHAN havia se tornado o Departamento Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (DPHAN) e se associado à UNESCO. Posteriormente, ele se tornou o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

Dessa forma, de acordo com Santos (2005), entre os anos de 1937 e 1967, duas linhas de ação se destacaram em relação à preservação dos bens culturais. A primeira, que permaneceu até os anos 1960, tinha como foco os bens culturais isolados e seu estudo, documentação, consolidação e divulgação, em uma espécie de política “museológica”. A segunda, que surgiu a partir de 1966/1967 – durante o regime militar –, de caráter desenvolvimentista, aliou a preservação de valores tradicionais com o desenvolvimento econômico das regiões; era a política no campo do patrimônio nacional e do tombamento, relacionada ao turismo interno e externo. Nesse momento, o IPHAN ganha espaço, sendo o órgão responsável pela política de preservação do patrimônio nacional, atuando nessa ponte entre cultura e turismo.

A partir dos anos 1960, o regime militar buscou três objetivos com relação à cultura: “o incentivo à criatividade, a difusão das criações e manifestações culturais e a preservação do patrimônio” (SANTOS, 2005, p. 78). Assim, nesse momento, há um incentivo à criação de serviços nacionais artísticos, casas de cultura, projetos, colaborações com universidades e tombamento de monumentos particulares (SANTOS, 2005). Com relação à política de preservação patrimonial no Brasil, ela foi direcionada, em especial, para obras arquitetônicas, o que no final dos anos 1960 vai levar à defesa desse patrimônio relacionado ao crescimento do turismo.

Como explica Fonseca (2005), a partir da crise do regime militar, nos anos 1970, a política patrimonial do Brasil começou a ser criticada, especialmente em relação ao seu

caráter nacional, pois as produções protegidas eram, principalmente, as das elites. Assim, nas duas décadas seguintes,

[...] essa mudança evoluiu de uma modernização da noção de patrimônio – o que significou vincular a temática da preservação à questão do desenvolvimento – à politização da prática de preservação, na medida em que os agentes institucionais se propuseram a atuar como mediadores dos grupos sociais marginalizados junto ao Estado. (FONSECA, 2005, p. 14)

Como explica a pesquisadora, os intelectuais viram nisso uma oportunidade para atuar contra o regime autoritário através da cultura, ampliando o alcance da política federal de patrimônio pela sua democratização. Um marco importante foi a criação do Centro Nacional de Referência Cultural, em 1975, que tinha como objetivo, diferentemente das instituições já existentes relacionadas ao conhecimento e à proteção da cultura brasileira, não coletar bens, mas produzir referências culturais brasileiras, que pudessem ser usadas no planejamento econômico e social do país. A partir desse momento, foi sendo formulada a noção de bem cultural, atualizando e ampliando a noção de patrimônio histórico. O CNRC passou a olhar, especialmente, para aqueles que haviam sido, até então, excluídos das representações da cultura brasileira, preocupando-se em olhar para a sua capacidade de gerar um valor econômico e de trazer desenvolvimento ao país (FONSECA, 2005).

Em 1979, houve uma fusão do CNRC com o Programa Integrado de Reconstrução das Cidades Históricas (PCH) e o IPHAN. Essa fusão foi operacionalizada através de uma estrutura que era dividida entre: um órgão normativo, a Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), e um executivo, a Fundação Nacional Pró-Memória (FNPM). A ideia era ampliar a atuação do IPHAN, que antes privilegiava os bens materiais, ou seja, de “pedra e cal”, com a incorporação do CNRC, que tinha como foco as manifestações populares (FONSECA, 2005).

Essa incorporação de outros bens que não somente os de natureza material tem relação com o contexto mundial de discussão sobre a visão conservadora de patrimônio que vigorava na época. Especialmente após a Convenção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural da UNESCO em 1972, que teve como foco o patrimônio edificado, muitas discussões foram realizadas entre os ditos países em desenvolvimento sobre o que consistia um patrimônio, culminando em reflexões sobre a importância de se valorizar também a cultura tradicional e popular (QUEIROZ, 2020).

A partir dos anos 80, a preservação das manifestações culturais dos diferentes contextos culturais brasileiros assumiu uma nítida conotação política, na medida em que, à ideia de diversidade, se sobrepunha a de desigualdade. Ao propor a introdução de bens do “patrimônio cultural não-consagrado” no patrimônio histórico

e artístico nacional, (basicamente, bens das etnias afro-brasileira e vinculados à cultura popular) e a participação da sociedade na construção e gestão desse patrimônio, a política da FNPM visava a se inserir na luta mais ampla que mobilizava então a sociedade brasileira pela reconquista da cidadania. (FONSECA, 2005, p. 179)

Como observa Mariana Morais (2018), até meados da década de 1980, a única referência à cultura negra nos patrimônios nacionais era a Coleção Museu da Magia Negra, que reunia objetos sagrados que haviam sido apreendidos por policiais no Rio de Janeiro nas décadas de 1920 e 1930. Sendo assim, até esse momento, a única referência que havia, associava as práticas religiosas afro-brasileiras à magia e ao crime. Além disso, apesar de constar como patrimônio, a coleção somente começou a ser listada nos livros dos bens tombados em 1984, quando houve o tombamento do primeiro terreiro, o da Casa Branca.

Por volta de 1960-1970 começou uma movimentação, entre algumas lideranças afro-religiosas, pedindo a liberação das peças da coleção. Embora, nas primeiras tentativas, tenha havido uma negação da Polícia Civil, nos anos 2000 surge um novo movimento, que ganha o nome de “Campanha Liberte Nosso Sagrado”. A partir dessa movimentação, no dia 21 de setembro de 2020 o “Acervo Nosso Sagrado”, com 519 objetos das religiões de matrizes africanas apreendidos no final do século XIX e início do XX, foram transferidos para o Museu da República, após ter permanecido apreendido por quase um século no Museu da Polícia do Estado do Rio de Janeiro, sendo incorporados definitivamente no dia 19 de junho de 2021 (ALVES, 2019; REVISTA MUSEU, 2021).

Dessa forma, apesar da política brasileira, desde o final do século XIX, e em especial a partir da década de 1930, com o governo Vargas, ressaltar a cultura brasileira como resultado da mistura de três raças – branca, negra e indígena – os patrimônios culturais não refletiam isso na prática. Assim, “Terreiros eram invadidos e fechados pela polícia, que confiscava ou destruía objetos sagrados, enquanto o ouro barroco das igrejas católicas era protegido pelo órgão gestor do patrimônio. Na cena patrimonial, os bens culturais negros não reluziam” (MORAIS, 2018, p. 130).

Segundo Oliveira (2017), a partir da década de 1980, a questão do patrimônio se torna relevante nas pesquisas antropológicas, levando ao alargamento do conceito de cultura e à ampliação da ideia de “patrimônio cultural”, que passa a incluir os conhecimentos e práticas de diversos grupos sociais. Na Constituição Federal de 1988, os artigos 215 e 216 vão afirmar a necessidade de garantir “a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoia[r] e incentiva[r] a valorização e a difusão das manifestações culturais” e constituir como “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” (BRASIL, 1988, *online*). Essa nova legislação permitiu uma mudança na forma como essas expressões eram vistas no Brasil, o que possibilitou o tombamento de diversos terreiros no país.

Em 1986, o primeiro terreiro de candomblé, o Ilê Axé Iyá Nassô Oká (ou Terreiro da Casa Branca), em Salvador/BA, é tombado nacionalmente<sup>97</sup> pela Fundação Nacional Pró-Memória<sup>98</sup>, com origem no Centro Nacional de Referência Cultural e posteriormente incorporado à Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SANTOS, 2005). A partir desse tombamento, outros foram realizados, em outras localidades brasileiras.

O decreto municipal que instituiu o tombamento pela prefeitura, segundo Oliveira (2018), ampliou a proteção para além das edificações, incluindo também as áreas e paisagens da Casa Branca. Dessa forma, a proteção foi 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, na manutenção e sobrevivência da Casa de Santo” (OLIVEIRA, 2018, p. 260).

No entanto, o tombamento do terreiro da Casa Branca não se deu sem conflitos e tensões. Como apresenta Mariana Morais (2018), houve certa dificuldade de conceder ao local religioso o título de patrimônio nacional, evidenciado pelos votos dados pelos conselheiros, em que três apenas foram favoráveis, e os outros se dividiam entre um voto por adiamento, duas abstenções e um contra. Assim, para alguns membros do corpo técnico do SPHAN, “as edificações do terreiro da Casa Branca não apresentavam a monumentalidade atribuída aos patrimônios nacionais, cujos primeiros exemplares exaltavam a arte barroca que cobria de ouro as igrejas católicas do Brasil setecentista” (MORAIS, 2018, p. 133-134). Outros argumentos contra o tombamento incluíam: i) o fato de a religião ser dinâmica e mutável, enquanto que o tombamento deveria implicar em imutabilidade; ii) o fato de a antiguidade do terreiro e de suas práticas não serem argumento suficiente para garantir a sua continuidade no tempo; iii) o fato de a comunidade do terreiro não ser proprietária do terreno (MORAIS, 2018).

---

<sup>97</sup> O Terreiro da Casa Branca havia sido tombado inicialmente pela Prefeitura Municipal de Salvador, com o Decreto nº 6.634, de 4 de agosto de 1982.

<sup>98</sup> A Fundação Nacional Pró-Memória foi um órgão público criado em 1979, durante o regime militar, e extinto em 1990. A fundação, juntamente com Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), formavam, desde 1979, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). A responsabilidade de preservação do acervo cultural e paisagístico brasileiro era da SPHAN, enquanto que a fundação se constituía como órgão operacional e executivo.

Segundo Giumbelli (2008), houve um impasse relacionado ao terreno da Casa Branca, após o falecimento do pai-de-santo que o fundou, o que levou a uma disputa pela herança do local. O pedido de tombamento foi a solução encontrada para deixar o imóvel em posse da sucessora religiosa (GIUMBELLI, 2008). Com o tombamento, o terreiro foi considerado um “espaço cultural”, fato que, segundo Giumbelli (2008) envolve uma fundamentação antropológica em sua efetivação, pois presume-se que uma religião possa, dessa forma, ser concebida e considerada como cultura.

Assim, embora para o corpo técnico do SPHAN, a não propriedade do terreno fosse considerada um entrave para a sua constituição enquanto patrimônio, para os membros da comunidade da Casa Branca este fato era um motivador. O tombamento do terreiro significava para eles, e mais tarde também para outras comunidades, a garantia de que não perderiam seu local de culto (MORAIS, 2018). Dessa forma, a patrimonialização garantia, de certa forma, uma proteção a essas casas, tendo benefícios também em termos práticos, além de simbólicos.

O segundo terreiro, o Ilê Axé Opô Afonjá, só foi tombado muito tempo depois, em 28 de julho de 2000, a partir de um pedido feito em 1998. Como observa Moraes (2018), nesse momento, diferente do que havia ocorrido com o terreiro da Casa Branca, não houve dúvidas por parte do IPHAN sobre a importância desse pedido. No entanto, as dúvidas vinham da própria sacerdote, na época a Mãe Stella de Oxóssi, que relutava por esse reconhecimento, por não querer submeter o terreiro à regulação estatal, especialmente em relação a reformas, como pode ser observado em uma entrevista com ela, realizada por James **Martins**, publicada em 2009:

JM – E quanto ao tombamento do Axé? Eu li uma declaração muito inteligente da senhora, argumentando com algum receio sobre o tombamento, porque, embora traga segurança, também tem o lado de manter as coisas estáticas, e a mudança também é necessária.

Mãe Stella – É, quando eu falei isso – e continuo dizendo – é porque, pra gente conservar qualquer coisa que tenha, até um simples anel, de vez em quando precisa dar um lustro não é? Se uma telha de sua casa cair você quer consertar. E o ‘Patrimônio’ [o IPHAN – Instituto do Patrimônio Artístico e Histórico Nacional], ele gosta de conservar as coisas como eram no princípio. Eles acham aquilo de tal importância que não pretendem mudar. Mas quando a gente fala não mudar, não quer dizer que vai deixar cair porque não pode mexer. Se essa casa aqui, uma árvore cair em cima do telhado, é evidente que eu tenho que trocar o telhado. Isso não tá mudando, de maneira nenhuma, a arquitetura. E o meu receio era esse, que não pudesse mexer como a gente queria pra embelezar, pra conservar. Mas quando eu vi que não era isso, que era apenas para segurar o imóvel, então eu achei que seria uma coisa boa, principalmente por causa da especulação imobiliária, o lance das invasões e tudo e o IPHAN é um aliado. (MARTINS, 2009, *online*)<sup>99</sup>

<sup>99</sup> Agradeço à Mariana Ramos de Moraes (2018), pela indicação da entrevista em seu livro.

O terceiro terreiro tombado foi a Casa das Minas, em São Luís do Maranhão, a partir de decisão tomada em agosto de 2002, sendo escrito no livro do Tombo Histórico e no Livro de Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico do IPHAN em fevereiro de 2005. Este foi, assim, o primeiro terreiro de outra nação, que não a nagô, a ser tombado, sendo de tradição jeje. Pouco depois, foi tombado o Ilê Iyá Omim Axé Iyamassé, também chamado de Terreiro do Gatois, em Salvador, também de tradição nagô, em novembro de 2002, a partir de um pedido feito pela neta da Mãe Menininha. O primeiro terreiro de tradição bantu a ser tombado, em outubro de 2003, foi o Bate Folha, localizado também em Salvador (MORAIS, 2018).

Mais quatro terreiros foram tombados após o Bate Folha. O primeiro foi o Ilê Maroiá Láji, ou Terreiro do Alaketo, localizado em Salvador e de tradição nagô, sendo seu tombamento aprovado no final de 2004 e oficializado em 2005. Na mesma reunião em que foi aprovado o tombamento do terreiro, também foi aprovado o registro do ofício das baianas de acarajé como patrimônio nacional imaterial. A proposta de patrimonialização do Alaketo, diferentemente do que ocorre na maior parte dos casos, em que esta é feita pela própria comunidade, foi feita pelo prefeito de Salvador, Antônio Imbassahy (MORAIS, 2018). Esse fato mostra que, a partir de 2000, passou a haver um interesse dos próprios governantes pela patrimonialização, o que indica os usos políticos, que vão além dos interesses de proteção religiosa advindos dos próprios membros do terreiro, dessas políticas de tombamento.

Outros terreiros tombados foram o Ilé Axé Oxumarê, ou Casa de Oxumarê, localizado em Salvador, de tradição nagô, que foi reconhecido em novembro de 2013; e o Zògbódó Bògún Málé Sèjàhùndé, ou Roça do Ventura, de tradição jeje, localizado em Cachoeira/BA, próximo a Salvador, tombado em dezembro de 2014. O último terreiro a ser tombado foi o Omo Ilê Agbôula, de culto a Egungun, em novembro de 2015, localizado na Ilha de Itaparica/BA.

Segundo Oliveira (2018), a importância do tombamento de terreiros é notória e necessária,

[...] uma vez que, além de impedir a invasão das roças pelo adensamento dos espaços urbanos, possibilita um controle da sua área vizinha (limitação de gabarito dos lotes vizinhos, conservação da mata etc.), elemento fundamental para o exercício das práticas religiosas: manutenção do sigilo ritualístico e dos elementos sagrados para as práticas litúrgicas. (OLIVEIRA, 2018, p. 274)

Alguns adendos, no entanto, precisam ser apontados. Dentre os terreiros tombados, a maioria, como pôde ser percebido, são de candomblé, de tradição nagô e localizados na Bahia. Dessa forma, como observa Morais (2018, p. 144), “a patrimonialização desses

terreiros carrega em si uma ambiguidade”, pois “[ao] mesmo tempo que elementos da cultura afro-brasileira são incluídos na representação da nação, se exclui a pluralidade constitutiva das religiões afro-brasileiras”. Assim, observamos que o Estado brasileiro, nas políticas de patrimonialização, corrobora a ideia de que os candomblés de nação nagô baianos são os mais “tradicionais” e “puros”, sendo, portanto, devido a isso, reconhecidos como patrimônios culturais, relegando aos terreiros de outras tradições um espaço menor.

Com relação a Salvador, o próprio povo de santo questionou, segundo Oliveira (2018), os critérios de seleção dos monumentos e as ações de proteção e salvaguarda estabelecidas pelo governo, pois “alguns terreiros matrizes não foram contemplados pelo instrumento municipal de proteção ou ações de salvaguarda, apesar de seus caracteres de excepcionalidade cultural terem sido reconhecidos pelos órgãos preservacionistas estadual e federal” (OLIVEIRA, 2018, p. 269).

Oliveira (2017) também fez algumas críticas sobre o modo como esses terreiros foram tombados. As críticas se referem, principalmente, ao fato de os terreiros terem sido tombados como patrimônios materiais, de modo que o que se quis preservar foi o espaço físico, devido ao seu valor arqueológico, etnográfico, paisagístico e histórico (IPHAN, 2014), mas não devido às “práticas e domínios da vida social que se manifestam em saberes, ofícios e modos de fazer; celebrações; formas de expressão cênicas, plásticas, musicais ou lúdicas; e nos lugares (como mercados, feiras e santuários que abrigam práticas culturais coletivas)” (IPHAN, 2014), descrição que se refere ao patrimônio imaterial. Essas escolhas revelam o modo como esses terreiros são percebidos (OLIVEIRA, 2017) e valorizados, ou seja, o que se quer resguardar é somente o terreiro enquanto edifício histórico, mas não são reconhecidas de fato as práticas dos sujeitos envolvidos. Desse modo, como ressalta Oliveira (2017), “Se, num determinado contexto histórico-político, o reconhecimento como patrimônio material permitiu a preservação dos espaços físicos ela não dá conta da defesa com relação à violência simbólica, sobretudo em forma de preconceito e intolerância religiosa” (OLIVEIRA, 2017, p. 42). Da mesma forma, Oliveira (2018, p. 273) acredita que há uma dificuldade na proteção da imaterialidade dos terreiros:

[...] quando atentamos que o tombamento é aplicado ao bem de natureza material, sendo ele móvel ou imóvel, percebemos que apenas os elementos construídos e seus bens móveis e integrados estariam sujeitos à tutela da proteção legal. No entanto, é toda uma imaterialidade que dá vida aos bens materiais. Sem o xirê, o abassá vira-se um barracão; sem o som correto do alagbê sobre o run, o santo não desce, nem tampouco sobe.

Em Florianópolis, nenhum terreiro foi tombado até o momento, mas, segundo Danielle Sousa (2020), em 2010 houve dois pedidos de tombamento ao IPHAN. O primeiro foi do Ilé Asé Obá Òlorún Fúnmi, de candomblé ketu, no mês de abril, e o segundo do Abassá de Odé, de candomblé angola, em junho. Trataram-se dos dois primeiros processos administrativos abertos em Santa Catarina à Superintendência do IPHAN relacionados a comunidades de terreiro.

O primeiro processo foi o do Igá Asé Obá Òlorún Fúnmi, um terreiro de candomblé ketu localizado no Morro da Queimada, na região central de Florianópolis, e aberto em 1997. Iniciou-se com o encaminhamento de um material, com um pedido intitulado “Pedido de salvaguarda e tombamento histórico e cultural imaterial da comunidade tradicional de religião de matriz africana – yorubá/ketu – Igá Asé Obá Òlorún Fúnmi (Palácio da Força do Rei que tem Paciência)”, pela Associação de Apoio Comunitário e Cultura Afro-Descendente Axé (ACADAXÉ) e pelo próprio terreiro. Sobre o documento:

O pedido divide-se nas seguintes partes: justificativa; ameaças; histórico; caracterização do bem e, como anexos, depoimento de sua liderança religiosa, fotos e vídeo. Os textos que compõem o pedido reforçam recorrentemente a importância da memória, da ancestralidade, da sensação de pertencimento, da conexão com o passado e de continuidade no tempo como basilares para as comunidades de terreiro. (SOUSA, 2020, p. 75)

De acordo com a pesquisadora, a razão do pedido foi a ameaça de derrubada de uma árvore, a mais antiga da região do entorno, localizada em um terreno particular em frente ao terreiro, e que era considerada pelos filhos de santo como sagrada e fundamental para as suas práticas ritualísticas, por possuir a presença do orixá Iroko. Nesse sentido, o tombamento é visto como “uma ferramenta de acesso a direitos relacionados à propriedade da terra” (SOUSA, 2020, p. 76). Conforme cita Sousa (2020), assim defendem o seu argumento no pedido ao IPHAN:

Valorizamos as árvores, as folhas, os ventos, as pedras, as raízes, os animais... A Natureza é um livro raro. O conhecer a Natureza, “ler” as árvores, os pássaros, as estrelas, a Lua, a variação das marés, as formigas migrando, as árvores e sua ancestralidade é essência mesma do Candomblé. Tudo na Natureza, em nossa tradição, representa sinais que podem ser lidos, que nos trazem ensinamentos e orientações, vindas do Sagrado. [...] O nosso Iroko nasceu na propriedade que fica em frente ao terreiro, muito antes de alguém ter a propriedade da área. Este Iroko é como as velhas árvores que o encarnam e o representam em África e nos terreiros mais tradicionais da Bahia. Iroko, contido na árvore, liga o Orum ao Ayê – o Céu à Terra. Os galhos a ligam ao Céu, e as raízes, à Terra. O ser humano, debaixo dessa Árvore, debaixo do Iroko, dialoga diretamente com Olodumaré, com Deus. Ela, a Árvore Sagrada, Iroko, foi posta na criação para que o ser humano possa falar com Deus. Ela é o próprio rosto de Deus. E, a ameaça de que ela possa ser cortada em pedacinhos, por uma motosserra, pela agressividade do crescimento e tomada urbana, é assustadora para nossa comunidade. É como cortar parte de nossa ligação a

Olodumaré e às coisas sagradas. (IPHAN, processo nº 01510.000420/2010-89, p. 24 apud SOUSA, 2020, p. 79-80)

Como é possível perceber no trecho citado, o que é defendido pelo terreiro é o direito de uma outra forma de ver e ler o mundo, que não corresponde ao modo como as pessoas e as instituições de Florianópolis, que priorizam o crescimento urbano em detrimento do respeito à natureza, vêm fazendo. A natureza é associada a um livro, questionando-se a ideia de que existe apenas uma forma de conhecimento. Com o candomblé, assim, é possível “ler” as árvores, os animais, o céu, trazendo saberes outros, que não são valorizados na sociedade em que vivemos.

Além disso, o direito do Iroko, a árvore sagrada, de permanecer, é justificado pela sua antiguidade, por sua simbologia e pelo seu teor sagrado. Primeiro, ela estava lá antes de qualquer propriedade existir, sendo anterior ao crescimento urbano que devasta. Segundo, ela representa uma ligação com a tradição, que remete à Bahia e à África. E terceiro, é ela que conecta o Orum ao Ayê, o Céu à Terra, e permite o diálogo com Olodumaré, com Deus.

Em outros trechos do pedido, são utilizados como argumentos elementos como a tradição, a língua, a ancestralidade, a dança, as comidas e as formas de se vestir, falar e educar:

A comunidade Terreiro Igá Asé Obá Òlorún Fúnmi vive, se relaciona e se expressa nos moldes do Candomblé de Ketu. O terreno, a terra, é de Oxóssi, rei da Nação Ketu. A contemplação e o diálogo sagrado com a natureza e seus elementos é praticada e vivida cotidianamente e intensamente, em todas as nuances da tradição do culto Nagô-Yorubá aos Orixás.

Guarda, reproduz, dissemina e pratica a língua yorubana nas centenas de cânticos que tem em seu patrimônio – das Nações Keto, Angola, Jêje; a dança dos Orixás, as comidas, o modo de vestir, de falar, de educar crianças e adolescentes. Estes aprendem, desde muito cedo, o respeito à ancestralidade, o respeito aos mais velhos, a vivência em comunidade, baseados numa cultura de paz e harmonia com o outro, seja qual for sua origem ou crença. (IPHAN, processo nº 01510.000420/2010-89, p. 04 apud SOUSA, 2020, p. 77)

Sousa (2020) conta que, em fevereiro de 2011, a Superintendência do IPHAN em Santa Catarina solicitou ao Ministério Público Federal, por meio de ofício, proteção ao terreiro e à árvore sagrada, impedindo que houvesse a sua derrubada. No mês anterior, em janeiro, a Superintendência do IPHAN/SC emitiu um parecer técnico afirmando que para que o terreiro fosse acautelado pelo Instituto, era necessário um conhecimento maior sobre o contexto afro-religioso da região, em relação à sua quantidade e diversidade religiosa, pois essas informações não estariam disponíveis. Somente depois disso, seria possível o terreiro ser acautelado pelo IPHAN.

O segundo terreiro a fazer o pedido de acautelamento foi o Abassá de Odé, que foi o primeiro terreiro de candomblé de nação Angola a ser aberto em Florianópolis, em 1979. Diferentemente do primeiro, o terreiro fez o pedido primeiro ao Ministério Público Federal, pela Procuradoria da República em Santa Catarina, em maio de 2010, para somente depois ser encaminhado ao Instituto. O motivo do pedido também estava relacionado à propriedade, mas com outro viés: o falecimento de Alex Teódulo da Silva, o Pai Leco, em março de 2010, que desencadeou uma disputa em torno da propriedade do terreiro pelos seus irmãos biológicos, que não faziam parte da religião. Eles, após a morte do irmão, reivindicaram a posse do terreno. Os filhos e filhas de santo da casa, por outro lado, pediram que fossem considerados os aspectos religiosos que envolviam a propriedade, como os rituais em torno do luto e da memória do Pai Leco. Em suas palavras:

Com o falecimento do líder religioso Alex Teódulo dos Santos, Pai Leco, no dia primeiro de março de 2010, aos 61 anos de idade, a Comunidade Terreiro Abassá de Odé se encontra numa encruzilhada. Os procedimentos ritualísticos fúnebres já foram feitos, mas as religiões de matriz africana têm um período de luto pelo prazo de um ano, que é um período em que o terreiro deve permanecer fechado para a comunidade e nada deve ser tocado, mas periodicamente os filhos de santos, orientados pela mãe pequena, que é a segunda pessoa na hierarquia da casa, realizam alguns procedimentos ritualísticos. É a mãe pequena que assume a direção do terreiro, até que o jogo de búzios feito por três diferentes pais de santo, indiquem o sucessor religioso da casa, ou que no caso do fechamento da casa coordene todo o processo ritualístico de retirada de todos os assentamentos, de todos os espaços sagrados internos e externos do terreiro, o que não pode ser feito antes de um ano da data do falecimento do líder religioso. O que se pede é respeito pelas normas que regem as religiões de matriz africana e que foi o motor, a luta de uma vida inteira de seu dirigente, Alex Teódulo dos Santos, o Pai Leco. (IPHAN, processo nº 01510.000737/2010-15, p. 07 apud SOUSA, 2020, p. 85)

Em junho de 2010, a Procuradoria da República em Santa Catarina envia um ofício à Superintendência do IPHAN, junto ao pedido dos membros do terreiro, pedindo que o Instituto ofereça providências a serem tomadas. A escolha pelo IPHAN se dá pelo entendimento pelo poder público de que poderia haver irregularidades no que diz respeito à preservação do patrimônio histórico e cultural do terreiro, mesmo que ele não fosse reconhecido enquanto tal.

É nesse contexto que surge o Acordo de Cooperação Técnica entre o IPHAN e a Universidade Federal de Santa Catarina, para a realização do mapeamento das casas religiosas de matriz africana da Grande Florianópolis, que foi realizado a partir de meados de 2016. O mapeamento se torna um dos recursos para o conhecimento amplo do contexto afro-religioso da cidade e do seu entorno, que poderia levar, no futuro, ao tombamento dos dois terreiros, entre outros que fossem solicitados, na região.

Apesar de nenhum terreiro ter sido tombado na região, em 1º de novembro de 1978, a lei municipal nº 1.616 declarou a Tenda Espírita de Umbanda Juraciara como de utilidade pública, “tendo por finalidade prestar serviços litúrgicos, social e religiosos, assistencial e cultural” (FLORIANÓPOLIS, 1978, *online*). Mesmo não consistindo em um tombamento como patrimônio, a declaração permitiu, ao menos, o reconhecimento de um terreiro enquanto um espaço de relevância social, religiosa, assistencial e cultural.

Até esse momento, nos referimos, especialmente, às políticas patrimoniais relacionadas a bens de natureza material, como o tombamento de terreiros. No entanto, a partir dos anos 2000, surgem ainda algumas iniciativas de reconhecimento de bens de natureza imaterial. Isso ocorre a partir de algumas ações governamentais, tais como o Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000, que institui o registro de bens culturais de natureza imaterial e cria o Programa Nacional de Patrimônio Imaterial. Além disso, a Resolução nº 1, de 3 de agosto de 2006, do IPHAN, complementando o decreto, determina os procedimentos a serem observados na instauração e instrução do registro de bens culturais de natureza imaterial. Nessa resolução, os bens de natureza imaterial são definidos como: “as criações culturais de caráter dinâmico e processual, fundadas na tradição e manifestadas por indivíduos ou grupos de indivíduos como expressão de sua identidade cultural e social” (IPHAN, 2006, *online*).

A partir desse reconhecimento, as línguas usadas nos terreiros também foram tornadas patrimônios. A primeira proposta de lei para tornar o yorubá patrimônio imaterial surgiu em 2014 e foi encaminhada à Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro pela Associação Nacional de Mídia Afro. Segundo o babalorixá Márcio de Jagun, que acompanhou o processo de aprovação do documento, “o idioma ioruba é muito mais do que uma língua de comunicação formal, é muito mais do que uma interlocução interpessoal, é, sobretudo, o que é falado dentro das comunidades religiosas” (POR DENTRO DA ÁFRICA, 2018, *online*).

Assim, em 28 de agosto de 2018 foi sancionada a Lei 8.085, no Rio de Janeiro, que declara o yorubá como patrimônio imaterial do estado:

Lei nº 8085 de 28 de agosto de 2018.

DECLARA PATRIMÔNIO IMATERIAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO O IDIOMA EM IORUBÁ, PRATICADO NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS.

O GOVERNADOR DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

Faço saber que a Assembléia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro decreta e eu sanciono a seguinte Lei:

Art. 1º Fica declarado como Patrimônio Imaterial do Estado do Rio de Janeiro o idioma em Iorubá, praticado nas religiões afro-brasileiras.

Art. 2º Esta lei entrará em vigor na data de sua publicação.

Rio de Janeiro, em 28 de agosto de 2018.

LUIZ FERNANDO DE SOUZA  
Governador

Destacamos o uso da classificação “afro-brasileiras” na lei, ao invés de “matriz africana”, justamente para reforçar o seu caráter nacional como patrimônio brasileiro. Nesse caso, importa mais reforçar essa brasilidade do que uma ideia de tradição ou origem. Além disso, outro ponto curioso é a forma como a língua é caracterizada, “idioma em iorubá”. Ao invés de utilizar somente “idioma iorubá” ou “língua iorubá”, optam por essa construção com a preposição “em”, que não soa natural na língua portuguesa. A expressão soa quase como um modo como a língua é proferida, “em iorubá” ou “à moda do iorubá”, do que o nome de uma língua em si.

O babalaô Ivanir dos Santos, membro da Comissão de Combate à Intolerância, acreditava que a patrimonialização da língua era importante para a valorização no país de outras culturas que não somente as europeias:

Jamais podemos esquecer que o Brasil foi o país que mais recebeu negros africanos na condição de escravos entre os séculos XVI e o XIX e, foi o último Estado a promulgar a lei que tornou extinta o trabalho escravo. Como também não podemos esquecer que o nosso país evidencia muito mais as tradições (culturais e religiosas) e contribuições europeia do que as africanas, promovendo assim um silenciamento histórico. Por essa razão, a instituição da língua Ioruba como patrimônio imaterial promove um fortalecimento real e necessário para a promoção não só do idioma, mas também de todas as culturas e tradições africanas que contribuíram significativamente para a construção da nossa nação. Por outro lado, em âmbitos religiosos, não podemos que isso vai ajudar na diminuição dos casos de intolerância religiosa, mas provavelmente promoverá um fortalecimento das nossas ações para a construção da tolerância, do respeito e na promoção da diversidade e pluralidade religiosa. (PORTAL GELEDÉS, 2018, *online*)

Apesar de acreditar que a lei poderia fortalecer as ações de promoção do respeito e da diversidade religiosa, o próprio dirigente acreditava que a lei não ajudaria na diminuição dos casos de intolerância, o que nos leva a questionar sobre a efetividade da lei. Embora a lei possa auxiliar no sentido de reconhecer a importância da língua e da cultura afro-brasileira para o país, a lei, ao mesmo tempo, não propõe ações que de fato ajudem nesse reconhecimento.

Em 2019, o município de Salvador também declara o yorubá como patrimônio imaterial, por meio da seguinte lei:

LEI Nº 9.503/2019

Autoriza a declaração do idioma Iorubá, um dos valores da civilização africano-brasileira, como patrimônio imaterial do Município de Salvador.

BAHIA, O PREFEITO MUNICIPAL DO SALVADOR, CAPITAL DO ESTADO DA.

Faço saber que a Câmara Municipal decreta e eu sanciono a seguinte Lei:

Art. 1º Fica autorizada a declaração do idioma Iorubá, um dos valores da civilização africano-brasileira, falado no território deste Município, desde o tempo da cidade de São Salvador da Bahia de Todos os Santos, como patrimônio imaterial do Município de Salvador, observado o procedimento estabelecido na Lei nº 8.550, de 28 de janeiro de 2014<sup>100</sup>.

Art. 2º Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

GABINETE DO PREFEITO MUNICIPAL DO SALVADOR, em 29 de novembro de 2019.

ANTONIO CARLOS PEIXOTO DE MAGALHÃES NETO

Prefeito

KAIO VINICIUS MORAES LEAL

Chefe de Gabinete do Prefeito

CLÁUDIO TINOCO MELO DE OLIVEIRA

Secretário Municipal de Cultura e Turismo

Nesta lei, o yorubá é caracterizado como “um dos valores da civilização africano-brasileira”, também reforçando um caráter híbrido – africano e brasileiro – dessa língua religiosa. No entanto, a expressão “africano-brasileira” reforça o elemento africano nessa constituição, não o reduzindo a uma abreviação, como em “afro-brasileira”. A historicidade também é reforçada nessa lei, dando legitimidade a esse discurso. É importante destacar que a lei não define o que seria a língua yorubá, como se fosse um conceito já dado, embora, no contexto brasileiro, seja um conceito móvel e dinâmico.

Em 2020, foi aprovada ainda a Lei nº 9.096, de 13 de novembro, no Rio de Janeiro, declarando as línguas jêje – e é importante destacar o uso do plural – como patrimônio imaterial do estado:

Lei 9.096 de 13 de novembro de 2020.

DECLARA PATRIMÔNIO IMATERIAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO DOS IDIOMAS JÊJE, PRATICADOS NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS. Ver tópico (20 documentos)

GOVERNADOR DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

Faço saber que a Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro decreta e eu sanciono a seguinte Lei:

Art. 1º Fica declarado como Patrimônio Imaterial do Estado do Rio de Janeiro os idiomas jêje, praticados nas religiões afro-brasileiras.

Art. 2º Esta lei entrará em vigor na data de sua publicação.

Rio de Janeiro, em 13 de novembro de 2020.

<sup>100</sup> Esta lei “institui normas de proteção e estímulo à preservação do patrimônio cultural do município de Salvador, e dá outras providências” (SALVADOR, 2014).

Tornar os terreiros de candomblé patrimônios materiais e a língua yorubá ou jêje patrimônio imaterial é um passo importante no reconhecimento, valorização e proteção dessas religiões e da cultura afro-brasileira. A ressalva que fazemos, em relação às políticas de patrimonialização, se refere a tornar essas religiões e línguas objetos de celebração superficial e acrítica, transformando-as em folclore, bem como reificar um determinado conceito de língua como entidade fixa. É necessário perceber que a patrimonialização, embora seja importante no reconhecimento do valor simbólico dos terreiros, por si só não é suficiente para a defesa e apreciação dessas religiões e dessas culturas. As políticas devem ser não somente de reconhecimento, mas também de salvaguarda, para não serem leis que ficam apenas no papel e que não fazem diferença na vida dos sujeitos.

Segundo Cristine Severo (2016, p. 196), quatro pontos poderiam ser levantados para problematizar a prática de patrimonialização das línguas: “(i) reificação da língua; (ii) submissão das línguas a um discurso nacionalista; (iii) cristalização da relação entre língua, cultura, falantes e território; e (iv) consideração dos direitos linguísticos como concepção universal”. Assim, em primeiro lugar, a patrimonialização de línguas transforma línguas em objetos para fins de documentação e preservação, o que não é um processo neutro, pois classifica, agrupa e designa línguas, produzindo mais um discurso sobre essas línguas. Esse discurso, muitas vezes, leva à mercantilização das línguas como produtos a serem consumidos, longe da realidade das práticas locais.

Além disso, a patrimonialização das línguas, em geral, leva à construção de discursos de identidade e memória nacionais. Há um interesse, pelo Estado, na manutenção da homogeneidade cultural e linguística, em que a diversidade é reduzida a “Referência Cultural Brasileira”. Nesse processo, se reduz a “diversidade discursiva (diferentes visões de mundo) à diversidade linguística (diferentes sistemas linguísticos)” (SEVERO, 2016, p. 198), o que leva à ideia equivocada de que preservar línguas significa preservar culturas e identidades. Outro ponto que merece destaque é a adoção de um modelo universal de direitos linguísticos em contextos linguísticos complexos, em que as práticas linguísticas e identitárias são dinâmicas e os limites entre uma língua e outra não são precisos.

Além disso, a patrimonialização, como vimos, implica, muitas vezes, em um processo bastante burocrático – o que também ocorre com relação às licenças e alvarás dos terreiros, como veremos no capítulo 5 –, fazendo com que sejam mais barreiras do que efetivamente formas de proteção.

No entanto, não podemos deixar de enaltecer as estratégias políticas utilizadas pelos adeptos dessas religiões na luta pela discriminação e intolerância religiosa. Ao transitar entre os conceitos de religião e de cultura, essas religiões utilizam estrategicamente essas políticas de patrimonialização para afirmarem seu valor na sociedade. O que é necessário, assim, é:

politizar a política federal de preservação no Brasil, o que não significa reduzi-la a uma prática ideológica [...] Politizar no sentido de ter como objetivo que esses bens sejam apropriados simbolicamente pelos diferentes grupos sociais que compõem a sociedade brasileira. [...] fazê-los “circular” no espaço público, enquanto referências de uma identidade coletiva e enquanto conteúdos do imaginário social. (FONSECA, 2005, p. 255)

Na seção a seguir, veremos outras políticas realizadas a partir dos anos 1990, momento em que há uma profusão dessas na esfera pública.

#### 4.2 AS POLÍTICAS EM TORNO DAS RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS A PARTIR DA DÉCADA DE 1990

Em junho de 1993, foi realizada a II Conferência Mundial de Direitos Humanos, convocada pela ONU, em Viena, evento com a maior concentração numérica de pessoas para discutir esse tema até então. A conferência contou com delegações oficiais de 171 Estados, duas mil ONGs – mais 813 como observadoras – e reuniu cerca de dez mil pessoas. Ao final, foi aprovada a Declaração e Programa de Ação de Viena, o documento mais abrangente sobre direitos humanos adotado pela comunidade internacional (HERNANDEZ, 2010). Assim, foi orientado aos Estados membros das Nações Unidas que constituíssem programas nacionais de direitos humanos.

Em 1996, durante o governo de Fernando Henrique Cardoso, a primeira versão do Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH-I) foi lançada, que incluíam propostas em relação aos direitos humanos, que não se tratavam, necessariamente, de ações efetivas. Nesse primeiro documento, nas propostas de ações governamentais, em relação à proteção do direito de tratamento igualitário perante a lei, havia, entre os direitos humanos a proposta de proibir “todo tipo de discriminação, com base em origem, raça, etnia, sexo, idade, credo religioso, convicção política ou orientação sexual” (BRASIL, 1996, p. 23). Havia ainda propostas especialmente pensadas para os negros, a partir do tema “População negra”, entre as quais constavam: a inclusão do quesito “cor” em sistemas de informação e registro sobre a população e bancos de dados públicos; o incentivo e apoio à criação de Conselhos da Comunidade Negra, a níveis estadual e municipal; o estímulo a presença de grupos étnicos

que compõem a população brasileira em propagandas institucionais; a revogação de normas discriminatórias existentes na legislação infra-constitucional; a promoção do mapeamento e tombamentos de sítios e documentos detentores de reminiscências históricas, além da proteção das manifestações culturais afro-brasileiras; a criminalização do racismo, entre outras. Nessa versão do programa, portanto, não há uma menção direta às religiões afro-brasileiras, mas apenas a manifestações culturais, nomeadas de “afro-brasileiras”.

A segunda versão do documento, o PNDH-II, foi feita em 2002, também no governo FHC. Havia também propostas voltadas especificamente aos negros, agora sob o tema “Afrodescendentes”, entre as quais estavam: o apoio ao reconhecimento, por parte do Estado brasileiro, da escravidão e do tráfico transatlântico de escravos como violações graves e sistemáticas aos direitos humanos; a adoção de medidas de caráter compensatório que visem à eliminação da discriminação racial e à promoção da igualdade de oportunidades; a promoção do cadastramento e identificação das comunidades remanescentes de quilombos, possibilitando a emissão de títulos de propriedade definitiva de terras, dentro outras propostas. Além disso, foram propostas cinco ações relacionadas à “Crença e culto”, dentre elas: garantir o direito à liberdade de crença e culto; prevenir e combater a intolerância religiosa; incentivar o diálogo entre movimentos religiosos. Nessa segunda versão da proposta, as religiões afro-brasileiras são mencionadas ao se referir ao combate à intolerância religiosa, a partir da nomenclatura “cultos afro-brasileiros”, remetendo a uma denominação utilizada até fins dos anos 1980 (MORAIS, 2018).

Houve ainda uma terceira versão do documento, o PNDH-III, de 2009, já no governo Lula. Nessa versão do programa, dentro do “Eixo Orientador III: Universalizar Direitos em um Contexto de Desigualdades”, a Diretriz 9 tratava do “Combate às desigualdades estruturais”, sendo o Objetivo estratégico I a “Igualdade e proteção dos direitos das populações negras, historicamente afetadas pela discriminação e outras formas de intolerância”. A Diretriz 10, que se referia à “Garantia da igualdade na diversidade”, tinha ainda o Objetivo estratégico VI, que tratava do “Respeito às diferentes crenças, liberdade de culto e garantia da laicidade do Estado”. Nesse documento, o termo utilizado foi “matriz africana”, constando na proposta de estabelecer o ensino da diversidade e história das religiões.

Ainda no governo Fernando Henrique, em 1995, ocorreu a Marcha Zumbi dos Palmares contra o Racismo, reunindo mais de 30 mil ativistas do movimento negro, mulheres negras, sindicatos e comunidades negras rurais. Nessa marcha, os participantes entregaram ao presidente um documento solicitando a promoção de políticas de inclusão dos negros em

diversos setores da sociedade. A partir disso, o governo reconheceu, em discurso oficial, a existência de estruturas racistas na sociedade brasileira, além de criar um Grupo de Trabalho Interministerial para a valorização da população negra. No entanto, o governo da época, embora receba as demandas da população negra e reconheça a sua legitimidade, efetivamente não concretiza as políticas públicas afirmativas (PEREIRA, 2019).

No governo Lula, também houve o reconhecimento da existência do racismo no Brasil e da necessidade de políticas públicas de combate a ele (PEREIRA, 2019). Conforme destaca Mariana Morais (2018), quando Luiz Inácio Lula da Silva era candidato à presidência, em 2002, havia, em seu programa de governo, um caderno temático chamado *Brasil sem racismo*, que listava medidas de combate ao racismo em diversas áreas. Dentro desse caderno, havia uma seção de “Resistências históricas”, em que havia referências às religiões afro-brasileiras – nomeadas de “religiões de matriz africana”, que incluíam o candomblé, a umbanda e “suas variações” – e os quilombos. No documento, houve o reconhecimento da importância dessas religiões para a garantia de dignidade da população negra, bem como a necessidade de punição em relação à intolerância religiosa, ao preconceito e aos estereótipos estigmatizadores e defesa da garantia da liberdade de culto (BRASIL, 2002; MORAIS, 2018).

A visão que predominava no caderno era a de que essas religiões – e é importante destacar que a umbanda também foi incluída – eram meios de resistência e de manutenção de uma tradição africana, como pode ser constatado no trecho seguinte: “Podem ser consideradas como um dos baluartes da resistência, que garantiu a continuidade da visão de mundo e o florescimento do orgulho de sua origem africana” (BRASIL, 2002, p. 10).

Morais (2018) lembra que esse debate sobre questões raciais no Brasil, em especial a partir dos anos 2000, se insere em um movimento global de desenvolvimento de políticas de valorização da diversidade cultural e étnica. Esse movimento, iniciado no pós-guerra, envolveu organismos, como a ONU e a UNESCO, e acordos, como a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial (1965), internacionais. A pesquisadora destaca ainda o papel do antropólogo Lévi-Strauss na afirmação da diversidade cultural enquanto patrimônio comum da humanidade.

Podemos citar, como exemplo desse movimento global, a Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e as Formas Correlatas de Intolerância, também chamada de Conferência de Durban, que aconteceu em setembro de 2001. Nessa conferência, o Brasil participou enviando 500 pessoas, entre elas representantes do governo e da sociedade civil, entre os quais estavam representantes dos movimentos negro e afro-religioso (MORAIS; JAYME, 2017). No final do encontro, o Estado brasileiro se

comprometeu a adotar medidas em consonância com os acordos firmados na Declaração de Durban e no seu programa de ação, que deveria ser cumprido a partir de 2002 (MORAIS, 2018). Em 2002, também foi publicada a Declaração Universal da Diversidade Cultural pela UNESCO, que reconhece a diversidade cultural como parte do patrimônio comum da humanidade.

Assim, diversas ações de promoção da diversidade cultural foram realizadas por organismos internacionais e incorporadas pelas políticas brasileiras. Promover a igualdade racial não era apenas combater o racismo, mas também garantir a diversidade cultural (MORAIS; JAYME, 2017). Além disso, a partir da percepção de que o preconceito racial se estendia para as religiões afro-brasileiras, era necessário também lutar contra a intolerância religiosa de forma associada à luta contra o racismo.

Assim, no governo Lula, algumas políticas em prol da população negra são realizadas, como a promulgação da Lei nº 10.639, tornando obrigatório o ensino de História e Cultura Africana e Afro-Brasileira nas escolas, a criação da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) e a adoção de ações afirmativas (SILVA, 2017).

A Lei nº 10.639, de 9 janeiro de 2003, estabeleceu “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’” (BRASIL, 2003). Com essa lei, tornou-se obrigatório o ensino de história e cultura afro-brasileira nas escolas, incluindo: i) a história da África e dos africanos; ii) a luta dos negros no Brasil; iii) a cultura negra brasileira; iv) o negro na formação da sociedade nacional (contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à história do Brasil).

A aprovação dessa lei foi resultado de uma longa história de luta pela reparação das desigualdades, que levou os currículos escolares a serem baseados na história e cultura europeias, colocando o ponto de vista europeu como verdade e pouco ou nada incluindo as visões das culturas afro-brasileiras e indígenas. A aprovação da lei foi vista, dessa forma, como um avanço do ponto de vista legal com relação à democratização do currículo escolar. Segundo Marco Almeida e Livia Sanchez (2017), embora a lei não garanta a mudança das relações desiguais, ela pode ser um instrumento para o tensionamento dessas desigualdades:

Ela se torna mais um instrumento para que, na dinâmica sociopolítica e no próprio cotidiano escolar, com todas as contradições, conflitos e embates que ali se dão, sejam produzidos os significados e os valores em torno de seu conteúdo. Não há uma relação direta e imediata entre o ensino da história e da cultura afro-brasileira e a mudança das relações sociais desiguais, mas ele pode ser instrumento de tensionamento das desigualdades raciais, caminho para a desconstrução gradual de mentalidades e práticas sociais discriminatórias, por meio da tentativa de estabelecer

diálogos entre visões, concepções e experiências múltiplas – sem que se preestabeçam a superioridade e a dominação de umas sobre as demais (Cerri, 2006) – e da construção coletiva de uma realidade que contemple a diversidade, garantindo que alguns grupos não apenas deixem de ser responsabilizados por não se adequarem a espaços que os discriminam, mas também saiam do seu local de invisibilidade, silenciamento, exclusão. (ALMEIDA; SANCHEZ, 2017, p. 58)

Apesar disso, os pesquisadores reconhecem que há uma grande dificuldade na implantação da lei, que está relacionada: à formação de profissionais de ensino, à disponibilidade e divulgação de recursos para o ensino, à intolerância religiosa, a inserção dos conteúdos em um sistema educacional com bases ideológicas racistas, entre outros fatores (ALMEIDA; SANCHEZ, 2017). Para Leonor Araujo (2021, p. 292), para a efetivação da lei, “o que se precisa é vontade política dos executivos federal, estaduais e municipais, e um monitoramento e cobrança mais rigorosa das instâncias responsáveis pela fiscalização do cumprimento da Lei 10639”, pois, embora muitos professores e escolas façam ótimos trabalhos, seus projetos acabam se individualizando e não conseguem romper, sozinhos, a estruturalidade do racismo na escola (ARAUJO, 2021).

Outro marco importante foi a criação, em 21 de março de 2003, da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir), sendo instituída pela Medida Provisória 111 (BRASIL, 2003) e convertida na Lei 10.678, de 23 de maio de 2003 (BRASIL, 2003). A direção da secretaria foi assumida por integrantes do movimento negro, que buscavam o enfrentamento ao racismo e a igualdade racial. Essa lei seguia na mesma linha das prerrogativas da Constituição de 1988, que defendia a ideia de que o Brasil era formado por diversas matrizes étnicas e culturais, resultado da noção de multiculturalismo, já dominante na época em diversas partes do mundo, como a América Latina, em que diversos países fizeram reformas constitucionais (MORAIS; JAYME, 2017).

Ainda em 2003, a SEPPIR elaborou a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial (PNPIR), instituída pelo Decreto nº 4.886, de 20 de novembro de 2003. O objetivo principal da política era reduzir as desigualdades raciais no Brasil, com foco na população negra, por meio de ações de médio e curto prazos, a partir do reconhecimento das demandas prioritárias. Como percebe Moraes (2018), a partir da instituição da PNPIR, as religiões afro-brasileiras passam a recorrer ao vínculo com a questão racial, para além da relação com a cultura, para reivindicar políticas públicas. Nesse processo, há momentos em que há um alinhamento do movimento afro-religioso com o movimento negro e momentos em que há um distanciamento.

Em relação às ações afirmativas, a partir da Lei 11.096, de 13 de janeiro 2005, foi instituído o Programa Universidade para Todos (ProUni), com reservas de vagas a partir de

critérios sociais, econômicos e de autodeclaração. Em 29 de agosto de 2012, foi sancionada a Lei nº 12.711, conhecida como Lei de Cotas, que dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio. Na referida lei, instituiu-se que as instituições federais de educação superior vinculadas ao Ministério da Educação deveriam reservar no mínimo 50% de suas vagas para estudantes que tenham cursado integralmente o ensino médio em escolas públicas (BRASIL, 2012). No Artigo 3º instituiu, ainda, as cotas para autodeclarados pretos, pardos e indígenas:

Em cada instituição federal de ensino superior, as vagas de que trata o art. 1º desta Lei serão preenchidas, por curso e turno, por autodeclarados pretos, pardos e indígenas e por pessoas com deficiência, nos termos da legislação, em proporção ao total de vagas no mínimo igual à proporção respectiva de pretos, pardos, indígenas e pessoas com deficiência na população da unidade da Federação onde está instalada a instituição, segundo o último censo da Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. (BRASIL, 2012, *online*)

Vale citar também que em 2005 foi criado o Programa de Combate ao Racismo Institucional (PCRI), com a parceria entre a Seppir/PR, o Ministério Público Federal, Ministério da Saúde, Organização Pan-Americana de Saúde (OPAS), o Departamento Britânico para o Desenvolvimento Internacional e Redução da Pobreza (DFID) e o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD).

Alguns anos mais tarde, em 20 de julho de 2010, foi sancionada a Lei nº 12.288, que instituiu o Estatuto da Igualdade Racial, “destinado 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” (BRASIL, 2010). No capítulo III da referida lei, há uma menção direta à questão religiosa, pois define o “direito à liberdade de consciência e de crença e [o] livre exercício dos cultos religiosos” (BRASIL, 2010). Esse capítulo assegura a liberdade de consciência e de crença e o livre exercício dos cultos religiosos; garante a proteção aos locais de culto e suas liturgias; assegura a assistência religiosa aos praticantes de religiões de matrizes africanas internados em hospitais ou em outras instituições de internação coletiva; garante a adoção de medidas para o combate à intolerância religiosa e à discriminação de seus seguidores. Além disso, a lei garante outros direitos fundamentais à população negra, tais como: direito à saúde; à educação, à cultura, ao esporte e ao lazer; ao acesso à terra e à moradia adequada; ao trabalho; aos meios de comunicação.

Na esteira dessas políticas pró-diversidade, é instituído, pelo Decreto nº 7.387, de 9 de dezembro de 2010, o Inventário Nacional da Diversidade Linguística, como “instrumento de identificação, documentação, reconhecimento e valorização das línguas portadoras de

referência à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira” (BRASIL, 2010, *online*). A partir do inventário, procurou-se mapear, caracterizar e diagnosticar as situações relacionadas à “pluralidade linguística brasileira”. As línguas que recebem o título de “Referência Cultural Brasileira” são passíveis de políticas públicas de reconhecimento e valorização. As línguas reconhecidas até agora são: seis línguas indígenas (asurini, guarani m’bya, nahukuá, matipu, kuikuro e kalapalo) e uma de imigração (talian). Dentre as categorias de línguas<sup>101</sup> possíveis de serem reconhecidas, pelo Guia de Pesquisa e Documentação, estão as línguas afro-brasileiras, assim caracterizadas:

línguas de origem africana faladas no Brasil. Essas línguas apresentam notáveis diferenças linguísticas em vários aspectos de sua estrutura gramatical, produzidas por mudanças históricas desencadeadas pelo contato com o Português, podendo ter ocorrido transferências gramaticais desde esse substrato africano (LUCCHESI et al., 2009). Exemplos: Gíria de Tabatinga, língua do Cafundó e variedades Afro-brasileiras do Português Rural. (IPHAN, 2016, p. 13)

Observamos como as chamadas “línguas de origem africana faladas no Brasil” são reconhecidas, assim, a partir das novas políticas do século XXI, como parte de uma considerada cultura brasileira. No entanto, no documento, não há uma referência ao contexto dos terreiros, mas somente a comunidades negras rurais, como a comunidade de Cafundó/SP e da Tabatinga/MG, estudadas, respectivamente, por Peter Fry e Carlos Vogt e por Sônia Queiroz. Há uma menção, além disso, ao estudo de Lucchesi et. al (2009), em que as línguas são denominadas de “variedades Afro-brasileiras do Português Rural”.

No trabalho de Dante Lucchesi, Alan Baxter e Ilza Ribeiro (2009) mencionado pelo Guia do INDL, cunha-se o termo *português afro-brasileiro*. A obra, que é resultado de uma pesquisa do *Projeto Vertentes*, vinculado ao Departamento de Letras Vernáculas da Universidade Federal da Bahia, se propõe a investigar o português popular do Brasil das comunidades rurais afro-brasileiras isoladas da Bahia, muitas delas remanescentes de antigos quilombos. Os autores defendem que o português brasileiro teria sido resultado de um processo chamado por eles de *transmissão linguística irregular*, que consistiria em uma espécie de crioulização leve. Designa, nessa perspectiva, os processos históricos de contato maciço entre populações falantes de línguas tipologicamente diferentes, resultado do colonialismo europeu. Nessa situação de dominação, a língua do grupo dominante – no caso, o português –, ao ser importada aos falantes de outras línguas, formariam línguas que apresentariam “lacunas” e “reanálises”, tornando-se modelos para aquisição pelos mais novos.

---

<sup>101</sup> As outras categorias incluem: línguas de imigração, línguas indígenas, línguas de sinais e línguas crioulas.

Nessa visão, a língua que teria resultado da influência africana se inscreveria em um *continuum*, em que haveria, em um extremo, as comunidades rurais afro-brasileiras isoladas mais afetadas pelo contato entre línguas, passando pelas comunidades rurais mais nitidamente mistas, e em outro extremo as comunidades com um percentual reduzido de afrodescendentes (LUCCHESI; BAXTER; RIBEIRO, 2009). Afirmam, assim, que o chamado *português afro-brasileiro* não seria uma realidade linguisticamente homogênea.

Consideramos que a utilização de termos como “irregular” e “lacunas” não são apropriados para se referir ao português falado pela população de descendência africana no Brasil. Além disso, o conceito de português afro-brasileiro é construído, nesse estudo, a partir de critérios biológicos, na esteira de um discurso de miscigenação, em que um *continuum* linguístico se sobrepõe a um *continuum* racial (SEVERO, 2015).

A nossa posição, dessa forma, se aproxima mais daquela defendida por Yeda Pessoa de Castro, que considera que o português falado no Brasil já é um português africanizado. Desse modo, não haveria porque falar em um “português afro-brasileiro” com hífen, pois essa separação entre o “afro” e o “brasileiro” não seria possível. A africanidade do português falado no Brasil, desse modo, não está restrita ao contexto rural, mas permeia a língua falada por toda a sociedade brasileira, fazendo parte do léxico, da semântica, da prosódia e da morfossintaxe do português do Brasil.

A partir dos anos 2000, os estudos linguísticos sobre as línguas africanas ou sua influência no português crescem de forma significativa, em comparação com décadas anteriores, dentre eles o estudo de Lucchesi, Baxter e Ribeiro (2009) mencionado. Nesse sentido, a linguística passa a se interessar por apreender a diversidade linguística – embora ainda, muitas vezes, a partir de abordagens tipológicas e estruturalistas<sup>102</sup> – na mesma direção em que o Estado institui políticas de promoção da diversidade e da igualdade racial.

Com relação às políticas relacionadas especificamente às religiões, em 27 de dezembro de 2007 foi sancionada a Lei nº 11.635 que instituiu o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa como sendo o dia 21 de janeiro, sendo a data incluída no Calendário Cívico da União para comemoração oficial. A data escolhida foi a do falecimento, em 2000, da Mãe Gilda de Ogum, fundadora do Ilê Axé Abassá de Ogum em 1988, em Salvador/BA, causada principalmente pelas agressões morais devido à intolerância religiosa.

---

<sup>102</sup> Algumas pesquisas, como as da chamada linguística colonial, vão na contramão dessas perspectivas, problematizando visões de língua que ressoam discursos coloniais. Alguns exemplos são: DEWULF, 2005; MARIANI, 2007; MAKONI; SEVERO; ABDELHAY, 2020, dentre outros mencionados nesta tese.

Além disso, em São Paulo, foi promulgada uma Lei Municipal (nº 14.619), em 7 de dezembro de 2007, que incluiu o dia das tradições das raízes de matrizes africanas e nações do candomblé como data a ser comemorada no dia 30 de setembro. Além disso, ocorre anualmente na cidade o cortejo Águas de São Paulo, criado por Iyá Edelzuita de Oxaguiã, que reúne religiosos e simpatizantes para a promoção da paz e das religiões afro-brasileiras. Nesse cortejo, os participantes fazem a lavagem e a purificação simbólica da estátua da Mãe Preta<sup>103</sup>, no Largo Paissandu.

No entanto, as principais políticas em torno das religiões afro-brasileiras foram aquelas que culminaram no Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana. Veremos a seguir quais os passos que levaram à construção desse documento e a sua importância.

Em novembro de 1989, após a 25ª reunião da Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura, a UNESCO elaborou a Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular, que serviu de base para a Convenção da UNESCO para a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial em 2003. Nesta recomendação, há uma definição do que é cultura tradicional e popular e também medidas para os Estados-membros para conservá-la e protegê-la e meios para a sua difusão. Definem dessa forma o que seria a cultura popular e tradicional:

A cultura tradicional e popular é o conjunto de criações que emanam de uma comunidade cultural fundadas sobre a tradição, expressas por um grupo ou por indivíduos e que reconhecidamente respondem às expectativas da comunidade enquanto expressão da sua identidade cultural e social; as normas e os valores que transmitem oralmente, por imitação ou por outros meios. Suas formas compreendem, entre outras, a língua, a literatura, a música, a dança, os jogos, a mitologia, os rituais, os costumes, o artesanato, a arquitetura e outras artes. (ORGANIZAÇÃO..., 1989, p. 2)

Essa definição influencia a construção da expressão *povos e comunidades tradicionais* no Brasil. Conforme Nathália Fernandes e Ariadne Oliveira (2017), um espaço que foi fundamental para discutir sobre as particularidades das chamadas “comunidades tradicionais de terreiro” ou “comunidades de religiões de matriz africana” foi a I Conferência Nacional de

---

<sup>103</sup> Patricia Hill Collins (2019) discorre sobre as imagens de controle surgidas na época da escravização e que ainda hoje são aplicadas às mulheres negras, como a atribuição de supostas qualidades a elas que são utilizadas para justificar a opressão e mantê-las em uma posição subordinada. Dentre elas, cita a mãe preta no contexto brasileiro, se referindo ao estereótipo da babá negra escravizada, obediente e responsável pela criação das crianças da família branca. Da mesma forma, Lélia Gonzalez (1984) comenta sobre três imagens frequentes destinadas às mulheres negras no Brasil: de mãe preta, de doméstica e de mulata. É justamente a mãe preta, de acordo com ela, que é a figura da subversão: “Exatamente essa figura para a qual se dá uma colher de chá é quem vai dar a rasteira na raça dominante” (GONZALEZ, 1984, p. 235), o que ocorre através, dentre outros fatores, da transmissão do pretuguês.

Promoção da Igualdade Racial, em 2005. No relatório da conferência, são reconhecidos o papel histórico e a contribuição das religiões de matrizes africanas na formação da identidade e costumes no Brasil e é reconhecida a necessidade de se propor políticas governamentais de combate ao preconceito e à discriminação contra essas religiões (FERNANDES; OLIVEIRA, 2017).

Em agosto de 2006, foi feita a Comissão Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais, composta por representantes do Ministério do Meio Ambiente e Ministério do Desenvolvimento Social (MDS). O objetivo da comissão era coordenar a elaboração e a implementação da Política Nacional e, para isso, foram feitos debates públicos promovidos pela Comissão. Foi criado, ainda, o Núcleo de Povos e Comunidades Tradicionais pelo MDS, formado por técnicos da área de antropologia com experiência com povos e comunidades tradicionais (GUIMARÃES, 2014).

Em fevereiro de 2007, é criada a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, instituída pelo Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. De acordo com o Inciso I do Artigo 3º do referido decreto, os povos e comunidades tradicionais são definidos como:

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; (BRASIL, 2007)

Com o decreto que instituiu essa política, a noção de povos e comunidades tradicionais foi ampliada, deixando de se referir apenas a povos indígenas e quilombolas, como normalmente era considerada, possibilitando a apropriação do termo pela comunidade religiosa afro-brasileira. A própria política teve representantes do movimento afro-religioso em seu desenvolvimento. Sobre essa participação, afirma Mariana Morais (2018):

A participação de representantes do movimento afro-religioso na Comissão e, mais do que isso, na elaboração da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, contribuiu para uma mudança na forma como as religiões afro-brasileiras passaram a ser mobilizadas no âmbito das políticas públicas federais, especificamente no que tange à Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial. (MORAIS, 2018, p. 176)

No entanto, conforme resume Andréa Guimarães (2014, p. 49-50), ocorreram algumas polêmicas na criação da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais:

as relacionadas à dimensão conceitual das temáticas relacionadas; as relativas ao universo de abrangência da categoria “Povos e Comunidades Tradicionais”; e as relacionadas com a definição do número de categorias incluídas na política, na época mais de dez: Povos Indígenas, Comunidades Remanescentes de Quilombos, Ribeirinhos, Extrativistas, Quebradeiras-de-Coco-Babaçú, Pescadores Artesanais, Seringueiros, Geraizeiros, Vazanteiros, Pantaneiros, Comunidades de Fundos de Pastos, Caiçaras, Faxinalenses, dentre outros.

Além disso, uma das críticas ao PNPCT é o fato de não haver no texto a explicitação das soluções que poderiam ser criadas para resolver os problemas enfrentados pelos povos tradicionais, como aqueles relacionados ao acesso à terra e ao uso de recursos naturais, que muitas vezes esbarram nos projetos desenvolvimentistas implementados pelo próprio Governo Federal. Apesar das críticas, a partir da Política, houve um reconhecimento das desigualdades sofridas e uma maior visibilização dessas comunidades, que também ampliaram a sua participação nas esferas pública e política (GUIMARÃES, 2014).

Em junho de 2010, o deputado Luiz Alberto apresentou o PL 7.447, que “Estabelece diretrizes e objetivos para as políticas públicas de desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais” (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 2010, *online*). No Artigo 2º do projeto, afirmou-se que:

Art. 2º Cabe ao poder público federal, estadual e distrital formular políticas públicas destinadas a garantir o desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais e desdobrá-las em planos de ação dotados de estratégias e metas definidas, com ênfase no reconhecimento, fortalecimento e garantia dos direitos territoriais, sociais, ambientais, econômicos e culturais e com respeito e valorização da identidade, formas de organização e instituições desses povos e comunidades.

Sendo assim, a proposta era a de que as políticas públicas precisavam ser realizadas em diversos níveis – federal, estadual e distrital –, a partir de ações com objetivos bem delimitados. No Artigo 3º, há uma descrição do que se entende por povos e comunidades tradicionais, territórios tradicionais e desenvolvimento sustentável. No Artigo 5º, algumas diretrizes são especificadas, que incluem: a garantia de visibilidade; o reconhecimento, a valorização e o respeito à diversidade socioambiental e cultural; a promoção da qualidade de vida; a descentralização e transversalidade das ações; o reconhecimento e a consolidação de direitos; a promoção dos meios para a efetiva participação dos povos e comunidades nas instâncias de controle social e processos decisórios; a sensibilização dos órgãos públicos; a erradicação das formas de discriminação, entre outras. Dentre os objetivos das políticas públicas, descritas no Artigo 6º, destacamos: garantir os territórios e o acesso aos recursos naturais; implantar infraestrutura adequada às realidades; garantir os direitos; valorizar formas tradicionais de educação e fortalecer processos dialógicos; reconhecer a autoidentificação;

garantir o acesso a serviços e políticas públicas, entre outros (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 2010).

Como observa Moraes (2018), principalmente a partir de 2012, o termo mais utilizado pela SEPPIR para se referir às religiões afro-brasileiras foi “comunidades tradicionais”, sendo as religiões uma dentre as outras existentes (como povos indígenas, quilombolas, extrativistas, ribeirinhos, caboclos, pescadores artesanais, pomeranos, etc.). Assim, a utilização de determinados termos-chave, como *comunidades tradicionais*, ocorre de forma estratégica para uma proteção dos terreiros na esfera pública. Essa expressão foi utilizada por membros das religiões em diversas das Conferências Nacionais de Promoção da Igualdade Racial, entre os anos de 2005 e 2013. Além disso, algumas ações, que envolviam as religiões afro-brasileiras, foram realizadas pela Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir), utilizando essa categoria. Como exemplo, houve a distribuição de cestas básicas para terreiros, em uma política da Seppir em parceria com o Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome, iniciado em 2005. Devido aos alimentos serem elementos importantes nos rituais religiosos afro-brasileiros, e os terreiros serem, em sua maioria, parte das periferias da cidade, as casas religiosas puderam ser integradas nessa política (MORAIS; JAYME, 2017). Esse exemplo mostra como a categoria foi um recurso utilizado pelos membros das religiões para acionar certas políticas públicas de amparo.

Assim, na maior parte das vezes, são as lideranças do movimento afro-religioso que realizam as políticas públicas nos órgãos governamentais, de modo que certas lógicas do campo religioso são reproduzidas nessas políticas do Estado (SILVA, 2017). Para Silva (2017), isso ocorre por motivos estratégicos e conceituais. Estratégicos porque essas “tradições que, supostamente, não teriam sucumbido ao catolicismo ou ao ‘sincretismo’ seriam mais eficazes para ações do Estado amparadas pela identificação e patrimonialização de elementos provenientes dos ‘valores civilizatórios africanos’” (SILVA, 2017, p. 98-99). Conceituais por se tratar de uma redefinição com base na ideia de que “se os terreiros são ‘comunidades tradicionais’ [...], poderiam, nessa condição, angariar o apoio do Estado que, sendo oficialmente laico, não poderia, a princípio, apoiar grupos definidos exclusivamente por suas práticas religiosas” (SILVA, 2017, p. 99). Assim, se são definidos por outros termos, como aqueles relacionados a uma ancestralidade/tradição africana, são passíveis de serem beneficiados. Silva (2017) classifica esse movimento como “culturalização”, de modo que, estrategicamente, é realizada uma substituição do termo “religião” por “cultura”, assim como de “terreiro” por “território”, “afro-brasileiro” por “matriz africana”. Dessa forma, as religiões

afro-brasileiras foram passando a utilizar o termo *povos e comunidades tradicionais* como autodenominação e deixando, em alguns momentos, de se nomear como religião.

De acordo com Andréa Guimarães (2014), com o deslocamento das tradições de matrizes africanas para o eixo da cultura, elas passam a ser incluídas interpretativamente em outros dispositivos constitucionais que não somente os ligados à religião, como no Artigo 215 da Constituição de 1988:

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. (BRASIL, 1988 apud GUIMARÃES, 2014, p. 28)

A partir dessa compreensão dos povos tradicionais de matrizes africanas como parte da cultura brasileira, passa-se também a perceber a discriminação sobre esses povos como algo que ultrapassa a questão religiosa, “pois a herança sociocultural brasileira que discriminou e perseguiu (e, ainda, persegue) tais povos, tem como leitmotiv o fato de suas práticas estarem ligadas aos valores africanos, à ‘raça’ negra” (GUIMARÃES, 2014, p. 29). As políticas passam, assim, a serem instrumentos não somente de combate à intolerância religiosa, mas também ao racismo.

No entanto, o uso dessas categorias é estratégico, de forma que elas são manipuladas a depender de determinados interesses. Podemos citar um exemplo contrário ao movimento da culturalização, em que a categoria de “religião” é utilizada como forma de defesa de direitos. Giumbelli (2008) cita um caso ocorrido no Rio Grande do Sul em 2003, onde uma lei estadual de proteção aos animais, em sua primeira versão, trazia em seu texto a proibição de maus tratos e morte de animais, incluindo o contexto de cerimônias religiosas ou feitiços. Na versão final, a referência à religião foi retirada, embora tenha permanecido, entre a comunidade religiosa, a preocupação, pois o novo texto da lei poderia ainda dar margem à interdição de sacrifícios animais em cultos afro-brasileiros. Os movimentos afro-religioso e negro se mobilizaram pedindo a redação de um novo texto, que não permitisse uma interpretação que viesse a prejudicar a liberdade religiosa de culto. O pedido foi aceito e à nova lei foi acrescentado que “Não se enquadra nessa vedação o livre exercício dos cultos e liturgias das religiões de matrizes africanas”. Houve ainda um pedido feito pelas entidades de defesa dos animais contra a nova lei, mas não foi deferido.

Esse caso mostra como os argumentos são mobilizados pela comunidade afro-religiosa. Como observa Giumbelli (2008), dois pontos são utilizados como justificativa. O

primeiro é a de que o abate dos animais em terreiros não se diferencia das práticas de abate não rituais. Isso porque um dos argumentos levantados era a questão da “crueldade” contra os animais; no entanto, os defensores dos sacrifícios rituais afirmavam que o abate para consumo humano implica em algum grau de crueldade e não é proibido, de forma que esse argumento não se justifica. Se fosse suficiente, todo abate de animais deveria ser proibido. Outra justificativa era o caráter religioso que legitimaria o abate. Assim, conforme o pesquisador, ser “religioso” constitui um signo distintivo, pois envolve questões de tradição; “Esse segundo vetor cultiva, portanto, as prerrogativas da exceção” (GIUMBELLI, 2008, p. 88).

Dessa forma, o argumento da religião permitiu a mudança na lei dos direitos dos animais no Rio Grande do Sul. Vemos, assim, como são negociados esses sentidos e como as categorias são um elemento importante nesse processo. Como afirma Taira (2013), a religião funciona como modo de negociação de isenções ou exceções e é difícil ou mesmo impossível utilizar a categoria “religião” sem conflitos, pois a definição de religião sempre pode ser contestada. Assim, religião é um conceito arbitrário e seu uso é uma questão de poder (TAIRA, 2013).

Outro caso que podemos mencionar, relacionado ao uso da categoria “religião” como forma de legitimação, foi o ocorrido em 2014, a partir da afirmação de um juiz. Conforme publicado em matéria da Folha de S. Paulo, em 2014, a partir de uma denúncia feita pela Associação Nacional de Mídia Afro, o Ministério Público Federal (MPF) solicitou a retirada de vídeos da internet, do website Youtube, que proferiam ofensas à umbanda e ao candomblé. Nos vídeos, pastores evangélicos da Igreja Universal associavam os adeptos das religiões afro-brasileiras a uma “legião de demônios”, o que demonstra como, ainda hoje, essas religiões são vistas negativamente, especialmente por membros das religiões evangélicas. A Justiça, no entanto, escolheu manter os vídeos, e o juiz, Eugênio Rosa de Araújo, da 17ª Vara Federal, afirmou ainda que os cultos afro-brasileiros “não contêm os traços necessários de uma religião”. Em sua concepção, uma religião precisaria, para ser concebida como tal, de um texto escrito base – como a Bíblia ou o Alcorão –, de uma estrutura hierárquica e de um Deus para ser venerado (BRISOLLA, 2014, *online*).

Segundo a matéria, o procurador Jaime Mitropoulos, que apresentou um recurso contra essa decisão, se pronunciou sobre o caso, afirmando: “Se o Juiz tivesse simplesmente negado que havia ofensa nos vídeos já seria uma decisão lamentável. Mas ele foi além. Em poucas linhas, resolveu ditar o que seria ou não uma religião, o que nos pareceu um absurdo” (BRISOLLA, 2014, *online*). A partir da fala do procurador, ressaltamos que as categorias são mobilizadas pelos diferentes agentes como forma de limitar ou reivindicar direitos. Negar o

estatuto de religião às práticas afro-brasileiras também significa negar o seu acesso a direitos que são conferidos a qualquer religião.

Depois da repercussão negativa, o juiz se retratou em relação ao que concebeu enquanto religião, reconhecendo que as manifestações afro-brasileiras são de fato religiões, conforme pode ser visto em sua sentença, publicada em matéria do G1:

Destaco que o forte apoio dado pela mídia e pela sociedade civil, demonstra, por si só, e de forma inquestionável, a crença no culto de tais religiões, daí porque faço a devida adequação argumentativa para registrar a percepção deste Juízo de se tratarem os cultos afro-brasileiros de religiões, eis que suas liturgias, deidade e texto base são elementos que podem se cristalizar, de forma nem sempre homogênea. (JUIZ, 2014, *online*)

A decisão de manter os vídeos na internet, no entanto, não foi alterada, sendo considerada pelo juiz como liberdade de expressão. Apesar disso, o caso nos mostra como a categoria “religião” pode ser utilizada como forma de deslegitimar ou legitimar as religiões afro-brasileiras. Nesse contexto, a negação do status de religião feita por um juiz causou indignação por parte da comunidade, por atrelar essa negação a uma inferiorização dessas práticas. Em outros contextos, como o do Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, a menção à categoria de religião pode ser dispensada, pois permite a ampliação da noção de religião para a de cultura, permitindo aquilo que o conceito de religião restringe.

Como mostram Mariana Morais e Juliana Jayme (2017, p. 278-279), foram diversas as formas de menção às religiões afro-brasileiras nos documentos da Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial, desde 2003. No decreto nº 4.886, de 20 de novembro de 2003, que institui essa política, consta a expressão “religiões de matriz africana”<sup>104</sup>. No relatório de gestão da Seppir do período de 2003 a 2006, a expressão utilizada foi “comunidades de terreiro”, assim definidas: “que cultuam religiões de matriz africana e ocupam espaços nas cidades, não apenas com a prática religiosa, mas também com o desenvolvimento de projetos sociais” (BRASIL, 2007 apud MORAIS; JAYME, 2017, p. 279). No Plano Nacional de Promoção da Igualdade Racial, de 2009, a expressão empregada foi “comunidades tradicionais de terreiro”, com o acréscimo, portanto, da palavra “tradicionais”, reflexo, como observam as pesquisadoras, da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Em 2013, por fim, no âmbito do Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, a

---

<sup>104</sup> Dentre os objetivos específicos da Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial, consta: “Reconhecimento das religiões de matriz africana como um direito dos afro-brasileiros” (BRASIL, 2003).

expressão que surge é “povos e comunidades tradicionais de matriz africana”, que são assim definidos:

Povos e comunidades tradicionais de matriz africana são definidos como 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)

Como observam Morais e Jayme (2017), nesse último documento, a palavra “religião” não aparece na expressão utilizada, na sua descrição ou mesmo no documento como um todo, o que pode revelar uma nova estratégia adotada por esse grupo de desvinculação da ideia de religião no âmbito das políticas públicas.

No seminário de abertura da Plenária Nacional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana, realizado em julho de 2013, em Brasília, como uma etapa da III Conferência Nacional de Igualdade Racial, Makota Valdina apresenta as seguintes definições, em que também estão ausentes a noção de religião:

1. Povos Tradicionais de Matriz Africana – referindo ao conjunto dos povos africanos para cá trasladados, e às suas diversas variações e denominações originárias dos processos históricos diferenciados em cada parte do país, na relação com o meio ambiente e com os povos locais;
2. Comunidades Tradicionais de Matriz Africana – Territórios ou Casas Tradicionais – constituídos pelos africanos e sua descendência no Brasil, no processo de insurgência e resistência ao escravismo e ao racismo, a partir da cosmovisão e ancestralidade africana, e da relação desta com as populações locais e com o meio ambiente. Representam o contínuo civilizatório africano no Brasil, constituindo territórios próprios caracterizados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços à comunidade. (SEPPPIR, 2011 apud GUIMARÃES, 2014, p. 66)

Sobre o termo “Comunidades Tradicionais de Terreiro”, segundo Nogueira (2020), ele se refere ao grupo “de todas as práticas afro-brasileiras também chamadas Religiões de Matriz Africana ou tradições afro-brasileiras, como Umbanda, Candomblé, Xambá, Nagô-egbá, Batuque, Tambor de Mina, Jurema e aparentados” (NOGUEIRA, 2020, p. 138). Uma CTTro, segundo o pesquisador, é definida da seguinte forma:

[...] espaço quilombola que mantém saberes ancestrais de origem africana que são parte da identidade nacional. Um espaço de existência, resistência e (re-)existência. Um espaço político. Território de deuses e entidades espirituais pretas, por meio dos quais se busca a prática de uma religiosidade, a um só tempo terapêutica e sócio-histórico-cultural, que se volta para o continente africano, berço do mundo no Novo Mundo. (NOGUEIRA, 2020, p. 24-25).

Trataremos, nesse momento, de forma mais detalhada sobre o Plano Nacional. Embora estivesse previsto, para 20 de janeiro de 2010, o lançamento do Plano Nacional de Proteção à

Liberdade Religiosa e de Promoção de Políticas Públicas para Comunidades Tradicionais de Terreiro (PNCT), ele não ocorreu. O PNCT seria resultado de um conjunto de ações do Governo Federal com representantes das religiões de matrizes africanas, com o objetivo de reunir um conjunto de medidas de combate à intolerância religiosa (FERNANDES; OLIVEIRA, 2017). O plano teria, entre suas propostas, a regularização fundiária e o tombamento de terreiros (MORAIS, 2018). O PNCT apresentava pontos importantes para o avanço na discussão sobre as políticas de combate à intolerância e para a proteção das comunidades de terreiro, devido, principalmente, a: “1) o reconhecimento desse grupo dentro da definição de povos e comunidades tradicionais e de suas demandas históricas de reparação; 2) constatação de que o racismo está atrelado à intolerância religiosa contra as Religiões de Matriz Africana” (FERNANDES; OLIVEIRA, 2017, p. 95-96). Além disso, o documento definia algumas características dessas comunidades, ressaltando a sua importância sociocultural:

São características dessas comunidades a organização e a liderança religiosa matriarcal; o respeito à tradição e aos bens naturais; o uso do espaço para a reprodução física, social, econômica e cultural da coletividade; os costumes africanos e afro-brasileiros; a utilização de línguas indígenas, bantu, yorubá, fon e a aplicação de saberes transmitidos pela tradição e pela oralidade. Terreiro é, em essência, a raiz familiar extirpada na África e soerguida no solo nutrido pelas feições e peculiaridades brasileiras (PNCT, 2010 apud FERNANDES; OLIVEIRA, 2017, p. 97-98)

No entanto, conforme Morais (2018), o PNCT foi cancelado de última hora, com a justificativa de que haviam ajustes que precisavam ser feitos. Apesar de ter sido apresentada uma prévia ao público, foi cancelado, não havendo notícias posteriores sobre o referido plano. Na ocasião, o argumento era de que havia críticas dos setores evangélicos e católicos acusando o plano de ferir a laicidade do Estado (FERNANDES; OLIVEIRA, 2017). Havia um rumor, noticiado pela imprensa na época, que Dilma Rousseff, no momento ministra-chefe da Casa Civil e também candidata à presidência, teria pedido o cancelamento do documento, de modo a evitar conflitos com evangélicos e católicos em ano de eleição (MORAIS, 2018).

A efetivação de um plano nacional vinculado à comunidade afro-religiosa somente vai ocorrer, assim, em 2013, nomeado de I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (2013-2015). O documento foi elaborado com a coordenação da SEPP/PR em parceria com dez órgãos federais e tinha iniciativas e metas organizadas em três eixos: i) garantia de direitos; ii) territorialidade e cultura; iii) inclusão social e desenvolvimento sustentável. O I Plano, que buscava integrar e

ampliar as ações em prol dos povos e comunidades de matriz africana, tinha 10 objetivos, 19 iniciativas e 57 metas (SILVA NETO, 2019).

A partir desse plano, e utilizando o conceito de comunidade tradicional, foi possível atender às reivindicações dos líderes religiosos afro-brasileiros e desenvolver políticas públicas para os terreiros, sem que houvesse um conflito relacionado ao impedimento do Ministério em desenvolver políticas para religiões (OLIVEIRA, 2017). Além disso, a noção de povos e comunidades tradicionais, conforme já mencionado, ampliava a visão desse grupo, considerado também como cultural. De acordo com Andréa Guimarães (2018),

[...] o I Plano não faz referência ao conceito religião, compreendendo que a sua utilização seria uma pretensão colonizadora, declarada ou tácita, de individualizar em outras realidades culturais os mesmos elementos distintivos que pertencem ao mundo ocidental cristão no qual a noção se formou.

Dessa forma, discursivamente o termo religião torna-se inadequado para designar as práticas dos povos de terreiro, que não compartilham estruturalmente dos elementos basilares das religiões ocidentais cristãs, pois está ‘viciado’ por um quadro cultural de origem. Compreender esta dimensão significa resgatar outra interpretação do que se vivencia nos terreiros hoje no Brasil e, então, compreender melhor as suas práticas, possibilitando analisar a realidade com ‘outros olhos’. (GUIMARÃES, 2018, p. 144)

A negação do conceito de religião, dessa forma, atua de duas formas: primeiro, ao negar as concepções pejorativas atreladas aos povos de matrizes africanas ao longo do tempo; e segundo, negando a categorização desses povos como sendo exclusivamente religiosos (GUIMARÃES, 2018).

Segundo Andréa Guimarães (2014), para a construção do I Plano, o primeiro passo foi a análise de documentos já existentes de diálogos realizados entre o Governo Federal e as comunidades de matrizes africanas nos últimos anos. A pesquisadora cita:

1. Resoluções da I e II Conferências Nacionais de Promoção da Igualdade Racial, 2005 e 2009 respectivamente;
2. Pré-Conferência Nacional de Cultura Afro-Brasileira, 2009, FCP;
3. Oficina Nacional para elaboração de Políticas Públicas de Cultura para Povos Tradicionais de Terreiros, 2011, Ministério da Cultura;
4. Seminário Territórios das Matrizes Africanas no Brasil – Povos Tradicionais de Terreiro, 2011, SEPPIR;
5. V Conferência Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional, 2011, MDS. (GUIMARÃES, 2014, p. 56-57)

Além disso, foi feita uma análise dos documentos institucionais de planejamento do Governo Federal e um mapeamento das ações em curso, tais como: Plano Plurianual (PPA) (2012-2015); I Plano Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (2012-2015); Plano Nacional de Cultura (2012); III Programa Nacional de Direitos Humanos (2010); Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (2009); Plano Nacional de Promoção da

Igualdade Racial (2009); Diretrizes Curriculares para Educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana (2004); Programa Nacional de Patrimônio Imaterial (2000) (GUIMARÃES, 2014).

Fora a análise documental, foram realizadas atividades junto à sociedade civil, também citadas por Guimarães (2014, p. 57-58):

“Oficina de Trabalho: Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana”, de 29 a 31 de agosto de 2012, Brasília/DF, com presença de 37 lideranças de 21 estados.

Reunião Ordinária da “Comissão Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais”, realizada no dia 19 de setembro de 2012, em Brasília/DF, com presença de representação de diversos segmentos dos povos e comunidades tradicionais, entre os quais os povos tradicionais de matriz africana.

“I Plenária Nacional do Fórum Nacional de Segurança Alimentar dos Povos Tradicionais de Matriz Africana”, 25 de outubro de 2012, Natal/RN, com presença de 40 lideranças, de 23 estados.

“Apresentação do I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana”, 28 de novembro de 2012, Brasília/DF, com presença de 20 lideranças de 18 estados.

Conforme Silva Neto (2019), após quatro anos de execução das iniciativas previstas no I Plano, houve um fortalecimento institucional dessa população no diálogo com o Estado, em diversas instâncias federativas, além da ampliação da sua presença em espaços de controle e participação social. Dentre os resultados, ele destaca:

[...] a criação do Fórum dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana de Alagoas e o Conselho dos Povos Tradicionais de Matriz Africana do Município de Embu das Artes; a inclusão de diretrizes e propostas do documento no Plano Nacional Setorial para as Culturas Afro-brasileiras (CNPQ-MINC) e no Plano Estadual de Cultura de São Paulo; e o Edital do Programa de Ação Cultural (ProAc) – Concurso de apoio a projetos de proteção e promoção das culturas negras no Estado de São Paulo. (SILVA NETO, 2019, p. 109)

O objetivo principal do I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana foi o de salvaguardar a tradição africana preservada no Brasil, garantindo, por meio de um conjunto de políticas públicas, os direitos, a proteção do patrimônio cultural e o enfrentamento à extrema pobreza, com a implementação de ações estruturantes.

O Plano foi construído a partir de conversas com membros de diversas matrizes, de todas as regiões do país. A definição das diretrizes, metas e ações previstas foi realizada por meio do Grupo de Trabalho Interministerial, instituído pela Portaria 138/2012 da Seppir e coordenado pela Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. Dentre as instituições participantes, estavam: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, Ministério do Meio Ambiente, Ministério da Cultura, Ministério da Educação, Ministério da

Saúde, Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão, Secretaria de Direitos Humanos, Fundação Cultural Palmares, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional e da Empresa Brasileira de Pesquisa e Agropecuária.

Oliveira (2017) participou de uma Roda de Conversa sobre o I Plano, realizada em 2013 em São Paulo, no seminário e festival XIV Alaiandê Xirê, organizado pelo instituto homônimo e apoiado pela Universidade de São Paulo, pela Associação Cultural Agô Lona e pela Prefeitura de Embu das Artes. A partir das falas desse evento, Oliveira (2017) mostrou como os líderes religiosos, ao formularem o termo “comunidades tradicionais de matriz africana”, pensavam na relação dessas religiões com “valores civilizatórios africanos”, de modo que elas não se reduziam, portanto, à ideia de religião, mas, ao contrário, englobavam uma noção mais ampla, como a de cultura, assentada na ideia de tradição.

O pesquisador transcreve uma fala do pai Paulo, na roda de conversa do Alaiandê Xirê, em 2013, que exemplifica o surgimento do termo “povos tradicionais de matriz africana”:

Estávamos eu, Muniz Sodré, Makota Valdina, Sérgio Ferretti, numa reunião no Rio de Janeiro, definindo este conceito [...] e num momento Sodré diz: Makota, nós precisamos definir o conceito, o que nós somos, como vamos nos relacionar com o Estado? Porque aqui dentro, se você quiser falar eu sou do santo, do axé, sou macumbeiro... isto não interessa para a gente, cada um se define como quiser. O problema aqui, nós estamos perante o Estado brasileiro. Este conceito é “como é que eu chego no Estado Brasileiro para reivindicar política pública para esse povo, meu povo?” Daí que surge: “povos tradicionais de matrizes africanas”. (Roda de Conversa, Alaiandê Xire, 2013 in OLIVEIRA, 2017, p. 65)

Esse trecho mostra como as categorias são acionadas para reivindicar políticas públicas a favor dessas religiões. Além disso, revela como as nomeações utilizadas dentro do grupo não são as mesmas utilizadas fora, o que aponta para o seu caráter contextual e dinâmico. A utilização de um termo único na esfera pública, que foi discutido e decidido previamente em conjunto, não tem como propósito apagar ou uniformizar a diversidade de experiências e expressões do universo religioso afro-brasileiro, mas sim facilitar o diálogo com o poder público e englobar todas as casas. Oliveira (2017) destaca ainda que é importante transparecer uniformidade na esfera pública, mesmo havendo diferenças internas, para não dar margens para a inviabilidade dessas políticas (OLIVEIRA, 2017). São nesses contextos específicos que o essencialismo estratégico (SPIVAK, 1990; BUCHOLTZ, 2003) se revela.

Segundo Luciana Ramos (2018), a atuação das religiões de matrizes africanas no espaço político acaba sendo uma forma de reconstrução do direito à liberdade de culto, em que o sincretismo atua como um instrumento político:

Assim, a capacidade de negociar com autoridades políticas, estabelecer alianças estratégicas com setores da sociedade e a utilização do próprio direito positivado para garantia de sua liberdade religiosa, embora algumas vezes sem sucesso, revelam o movimento de (re)construção do direito à liberdade de culto e religioso pela prática de luta dessas religiões afro-brasileiras, sendo o sincretismo um instrumento político de afirmação e defesa de uma identidade em construção. (RAMOS, 2018, p. 31)

Outro ponto importante destacado por Oliveira (2017) é o pertencimento étnico-racial das lideranças, que não era utilizado como um argumento importante ou que desse uma maior credibilidade ao terreiro no processo de proteção e garantia de direitos dos espaços de culto. Nesse processo, nomeado pelo pesquisador de “culturalização das religiões afro-brasileiras”, “esse dado não é relevante porque o que está em jogo não é a identidade do sujeito, mas o templo e suas práticas” (OLIVEIRA, 2017, p. 60). Sendo a religião negra pela sua própria formação e ligação com os elementos da chamada “cultura negra”, a raça do indivíduo ou da comunidade não eram definidores do engajamento nessas políticas. Assim, mesmo terreiros com a maior parte dos seus adeptos sendo brancos podiam ser considerados lugares de legitimação dessa cultura, desde que cumprissem os padrões já estabelecidos de uma casa/território tradicional de matriz africana (OLIVEIRA, 2017).

Oliveira (2017) questiona o que sustentaria a categoria “povos tradicionais de matriz africana”, considerando que não podemos utilizar como base o pertencimento étnico-racial dos fiéis ou a noção de religião afro-brasileira. A partir da descrição contida no decreto que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, afirma então que:

Realizando, portanto, quase que um exercício de ressignificação semântica, os terreiros são lidos a partir dessas novas categorias. O *ethos* do candomblé (Amaral, 2002) é relido na chave de “valores civilizatórios de matriz africana”. Por isso, nos discursos desses atores termos como “tradição”, “circularidade”, “oralidade”, “ancestralidade” etc. assumem significados para além daqueles descrito na literatura afro-brasileira. (OLIVEIRA, 2017, p. 63)

Silva Neto (2019) critica o fato de os acadêmicos brasileiros – como Nina Rodrigues, Manuel Querino, Arthur Ramos, Edison Carneiro, entre outros – terem, ao longo da história, instituído padrões europeizados sobre as tradições africanas ressignificadas no Brasil. Dessa forma, para ele, as comunidades tradicionais de matriz africana foram reduzidas aos aspectos do sagrado, reducionismo esse que o I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (2013-2015) buscava superar. Em sua visão, a religiosidade e a religião seriam apenas uma das facetas das práticas tradicionais de matriz africana.

Assim, para ele, o I Plano teria incluído e contextualizado os principais marcos sociopolíticos presentes entre os povos tradicionais de matriz africana no Brasil e que seriam as bases civilizatórias que sedimentariam esse conceito. O pesquisador<sup>105</sup> apresenta um quadro que indica os aspectos – além do religioso – levados em consideração na construção do conceito de “povos e comunidades tradicionais de matriz africana”, que reproduzimos abaixo:

**Quadro 1:** Aspectos levados em consideração na construção do conceito “povos e comunidades tradicionais de matriz africana”.

POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA
Povo
Terra
Origem
Tradição
Território
Oralidade
Identidade
Comunidade
Cosmogonia
Circularidade
Ancestralidade
Práticas Rituais / Relação com o Sagrado

Fonte: SILVA NETO, 2019, p. 95.

Desse modo, de acordo com o pesquisador, o pertencimento dos povos tradicionais de matriz africana passa por diversos elementos. Entre eles está o território, que vai além dos aspectos físicos e geográficos, mas que contempla também a cultura, as representações e os valores ancestrais contidos nesse conceito. Além disso, há os elementos simbólicos, a língua, as práticas e atividades concretas. Em relação à língua, esse domínio passa também pelas linguagens corpóreas, rítmicas e musicais. O pesquisador ressalta o papel da língua para a identidade desse grupo:

A língua, parte indissociável do corpo, é um dos principais elementos da identidade de um grupo. Quando foi negado ao escravizado “falar” sua língua, negaram-lhe sua cultura. Para os povos tradicionais de matriz africana, a palavra é uma força vital e fundamental, pois é o enunciado oral, é uma exteriorização e o resultado da integração de forças vitais das pessoas. Portanto, tudo precisa ser pronunciado, pois

<sup>105</sup> De acordo com Silva Neto (2019), o seu artigo é construído com base na “compilação e sistematização dos registros produzidos em reuniões, seminários e oficinas, organizados pela Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República (SEPP/PR) e outros Órgãos Federais, e outros documentos, tais como instrumentos de gestão do Governo Federal, Marcos Legais e Documentos gerados a partir de várias instâncias de participação social, como Conselhos e Conferências entre os anos de 2011 e 2018, bem como uma breve avaliação do I Plano de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (2013-2015)” (SILVA NETO, 2019, p. 95-96).

a palavra, ao ser dita, transmite energia, força e dinâmica, repletas de metáforas e símbolos que nenhum papel ou gravador dará conta de sistematizar. (SILVA NETO, 2019, p. 101)

Sobre a questão do território, Silva Neto (2019) ressalta a complexidade dos espaços/terreiros, que vão além da dimensão física, material ou territorial, mas que abarcam um conjunto das dimensões tangível, humana e sagrada. Dessa forma, não podemos reduzir o território a uma questão meramente espacial. Para o pesquisador, quando se fala em comunidades tradicionais de matriz africana, é necessário considerar o conceito de Terra, como ambiente de manifestação da vida e como portador da cultura, da ancestralidade e da história. Assim, o próprio corpo faria parte da Terra, não sendo possível essa dissociação. Como exemplo, ele cita as palavras do yorubá *Ilé* (espaço físico) e *Egbé* (associação, grupo), que são ambas usadas para designar o mesmo território/ser.

Nesta seção, observamos como o conceito de *povos e comunidades tradicionais de matriz africana* foi utilizado na esfera jurídica, para a reivindicação de direitos para a população de terreiro. Na seção a seguir, o foco está na análise das diferentes denominações.

#### 4.3 AS DENOMINAÇÕES DAS RELIGIÕES DE ORIGEM AFRICANA NO BRASIL

Nesta tese, vimos que, no período colonial, somente a religião católica era permitida, de modo que as práticas religiosas dos africanos eram proibidas e passíveis de punições. Naquele momento, ser brasileiro implicava, necessariamente, em seguir o catolicismo, o que levou a população negra a esconder ou camuflar – por meio das imagens dos santos católicos – suas crenças e práticas. Essas práticas foram nomeadas e classificadas como “feitiçaria”, “magia”, “heresia” ou “folclore”, de modo que o estatuto de religião não podia ser conferido a elas. Apesar disso, elas resistiram, sendo chamadas pelos seus praticantes de calundu, batuque ou batucajé. Além disso, observamos como certas categorias, tais como milagre, fé, magia, feitiçaria, foram acionadas para definir aquilo que conta ou não como religião, ou seja, para autorizar ou ilegitimar (BUCHOLTZ; HALL, 2004) algumas práticas ou outras.

No final do século XIX, apresentamos os estudos de Nina Rodrigues e sobre como ele nomeava as religiões da população negra como “africanas” ou “negras”. Assim, naquele momento, vimos que ainda não havia a noção de “religião afro-brasileira”, que vai surgir no século XX, com a entrada de brancos nas religiões de origem africana. Nesse final de século, estereótipos que associavam as religiões negras à “magia negra”, a “práticas diabólicas” e a “superstições” eram frequentes, pois o sacrifício animal, o transe e o culto aos espíritos eram

associados ao atraso e ao primitivismo. As teorias rácio-biológicas, que associavam os negros ao primitivismo e os brancos à civilização, estavam a pleno vapor nesse momento, influenciadas pelos ideais do evolucionismo social. Havia, assim, uma separação entre aquilo que era da ordem da religião e aquilo que era da ordem da magia. Da mesma forma, as línguas foram hierarquizadas entre “superiores” e “inferiores”, de modo que as línguas africanas foram inferiorizadas e vistas como causa para a “deturpação” da língua portuguesa. Mesmo com o país se tornando um Estado laico, observamos como, a partir da instauração da República, essa situação não se alterou, pois a noção de “liberdade religiosa”, de forma paradoxal, conferia uma liberdade apenas à Igreja Católica.

Observamos, a partir do século XX, a formação da umbanda, considerada a religião “brasileira por excelência” e a sua relação ambígua com a afirmação de sua herança africana. Com isso, refletimos sobre as tensões que envolveram a relação entre a negação dessa origem africana de um lado e a valorização de uma pureza africana de outro, através de processos de adequação e distinção (BUCHOLTZ; HALL, 2004). Vimos como, nos estudos linguísticos, poucos foram os trabalhos que traziam as heranças africanas na língua portuguesa. Constatamos também que, no período varguista, a valorização do nacional passou pela positivação de certos elementos ligados à cultura negra, embora isso significasse mais uma assimilação a uma dada brasilidade inventada do que uma exaltação da população negra. Nesse sentido, aquilo que era “afro-brasileiro” foi assimilado à noção de “brasileiro”, a partir também da exaltação do popular.

Ademais, observamos como, a partir dos anos 1950-1960, houve uma mudança na política externa brasileira, que se voltou para a África, devido a fatores econômicos – pois o continente africano se tornava um aliado comercial, com os processos de independência – e culturais – pois, a partir da noção de “democracia racial”, o Brasil foi considerado próximo historicamente do continente. Verificamos como, dessa forma, a visão da África no Brasil se modificou nesse momento, de modo que a imagem do continente começou a circular com maior frequência na mídia brasileira. Esse movimento de visibilização foi reforçado pelo contexto da época, com a contracultura, que levou ao fortalecimento dos movimentos sociais e ao questionamento de sistemas patriarcais, racistas e autoritários.

Desse modo, percebemos como, especialmente a partir dos anos 1970, a afirmação da matriz africana foi um fator predominante, levando a movimentos como o de reafricanização, iniciado por lideranças de candomblé da Bahia. Nesse contexto, a língua desempenhou um papel importante na constituição do agrupamento (BRUBAKER, 2002) dessas religiões, principalmente por meio daquilo que se considerou como tradição yorubá ou bantu. Vimos

também como o candomblé foi sendo consagrado como a religião afro-brasileira baiana, em oposição à umbanda carioca. Assim, vimos que a discursivização sobre as diferentes modalidades religiosas foi feita, também, a partir de critérios geográficos. Observamos também que, a partir da redemocratização e com a nova Constituição de 1988, diversas ações foram realizadas, como a promulgações de leis e decretos, que tinham como objetivo o combate ao racismo e à intolerância religiosa. Devido a isso, a partir dos anos 1980 houve uma efervescência de ações a favor da comunidade afro-brasileira. Dentre essas ações, estavam a patrimonialização de terreiros.

Por fim, tratamos das políticas em torno das religiões de matrizes africanas a partir da década de 1990, que culminaram no documento mais importante feito até hoje em prol dessa população, o I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, que deu legitimidade ao termo “povos e comunidades tradicionais de matriz africana”. Observamos como o conceito de cultura se torna central nesse momento, ao retirar o aspecto religioso da categoria de forma estratégica.

Nesta parte da tese, vimos, portanto, a importância que as nomeações e classificações, enquanto políticas linguístico-discursivas, tiveram na história das religiões de matrizes africanas. Podemos afirmar que o ato de nomear não é, assim, neutro, mas permeado pelas relações de poder (FOUCAULT, 1998). Nomear evoca uma filiação e uma posição no debate em torno da legitimidade das práticas religiosas. Nesse sentido, dizer, por exemplo, que o candomblé é “feitiçaria” ou “religião”, tem implicações sobre a consideração dessa prática como legítima ou não; classificar como “religião” ou “cultura” tem como efeito a inserção ou não do candomblé em certas políticas públicas; e nomear como religião “afro-brasileira” ou “de matriz africana” o relaciona a uma brasilidade ou o filia a uma origem histórica com a África. O ato de nomear pode, assim, tanto inferiorizar como resistir a essa inferiorização; pode tanto significar como resignificar.

Apesar de o processo de nomeação muitas vezes acabar recaindo em uma essencialização, vimos que os processos de adequação e a distinção (BUCHOLTZ; HALL, 2004) também podem ser vistos a partir do olhar do essencialismo estratégico (SPIVAK, 1990; LEE, 2011; MCELHINNY, 1996; BUTLER, 2010) ou do reducionismo relacional (DHAMOON, 2004), em que o significado das nomeações é compreendido a partir das relações de poder. Observamos como o governo acabou, por vezes, por legitimar os sentidos, pois, como afirma Foucault (1998), a verdade não existe fora do poder ou sem o poder, de modo que o poder “permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso”

(FOUCAULT, 1998, p. 8). Nesse sentido, as denominações não são fixas nem universais, mas são criadas pelos sujeitos a partir de determinados contextos e condições.

Embora o foco desta tese seja as políticas de nomeação em torno das religiões de matrizes africanas, não poderíamos deixar de mencionar as diferentes formas de nomear dentro das classificações raciais. Segundo Sansone (1996), que realizou uma pesquisa extensiva na Bahia sobre essa questão na década de 1990, os sistemas de classificação refletem o conflito e a negociação existente em torno das categorias – como as de cor – e como a ideologia racial é vivenciada em diferentes contextos. O pesquisador observou, por exemplo, que a autodeclaração de “preto”, em sua pesquisa, era utilizada, em sua maioria, por negros mais pobres.

Neste sentido, o termo preto forma uma categoria residual que contém os mais escuros “sem jeito” – aqueles negros com renda, escolaridade e status baixos demais para se aventurar no jogo dos códigos da cor e do status. O termo preto se usa normalmente para indicar uma cor no sentido propriamente cromático ou uma série de características negativas que deveriam ser típicas dos negros. Neste segundo caso, o termo preto é quase equivalente a ruim, malfeito, sem educação, “brega”, “cheguei” e, naturalmente, o que é visivelmente pobre e sem decoro. É a cor da negação. (SANSONE, 1996, p. 178)

Já o termo “negro”, em sua visão, tinha um sentido diferente. “Embora este termo no passado tenha sido mais derogatório do que ‘preto’, numa prática de inversão de sentido que ocorreu também com os termos ‘bicha’ e ‘bruxa’, ‘negro’ tornou-se uma categoria político-cultural, com conotação positiva [...]” (SANSONE, 1996, p. 178-179). A pesquisa de Sansone revela como os termos variam de acordo com as circunstâncias, o espaço, o tempo, o interlocutor com que se fala, entre outros fatores. As categorias são, assim, escolhidas, manipuladas, rejeitadas, de acordo com os interesses e ideologias daqueles que as escolhem. No contexto da pesquisa feita por ele, o termo “preto” estava ligado a características negativas, enquanto que “negro”, ao contrário, era utilizado enquanto uma categoria política de afirmação.

Como explica Gabriel Nascimento (2019), nesse sentido o português brasileiro se difere do inglês, em que a palavra “nigger” se tornou um termo pejorativo ao longo das últimas décadas, enquanto que “black” é utilizado como categoria identitária. Em sua visão, o uso do termo “negro” no Brasil foi utilizado, assim, como estratégia de sobrevivência, a partir da sua positivação. São diferentes, portanto, as estratégias utilizadas em cada contexto, “não necessariamente conflitantes, mas complementares” (NASCIMENTO, 2019, p. 43). Atualmente há uma coexistência dos termos no Brasil, com os movimentos de positivação também do termo “preto”. Assim, “ele também tem sido retomado como signo de

ressignificação rumo a um devir-negro, que também ocorre no terreno da linguagem” (NASCIMENTO, 2019, p. 44).

Como discute Goldman (2021), os advérbios presentes em expressões como “mais/menos/mais ou menos negro”, “um pouco índio”, “de modo afro ou indígena” são muito importantes no contexto afroindígena, pois o que ocorre é uma

Avaliação incessante daquilo que, em *determinado momento*, é mais apropriado à situação em jogo, resultado de uma quase certeza de que as misturas estão dadas desde o princípio e que a sabedoria consiste em saber dosá-las e combiná-las sem que percam sua força. Nesse sentido, é impressionante como a maior parte dos estudos sobre o chamado sincretismo afro-americano se contentou em estabelecer tabelas de correspondências entre santos católicos e divindades africanas, ou destas entre si ou com espíritos indígenas, sem ressaltar o caráter dinâmico de tais equações, pois, nelas, nunca se trata de puro alinhamento ou, muito menos, de identificações definitivas. Trata-se, ao contrário, do que Guattari (1992:70-71) denominou, a partir de um estudo de Marc Augé sobre o Legba no Benin, “multivalência da alteridade”: “o ser, a identidade e a relação com o outro são construídos não apenas de modo simbólico, mas também de modo ontológico aberto” (grifo meu). (GOLDMAN, 2021, p. 11-12)

A escolha por determinados termos e por relações de proximidade ou afastamento funcionam como modos estratégicos de nomeação e caracterização. Trata-se de políticas de nomeação (MAKONI; MAKONI; MASHIRI, 2007; LYNCH, 2016; PETEET, 2005; LAVERSUCH, 2007), a partir do essencialismo estratégico (SPIVAK, 1990; MCELHINNY, 1996; BUTLER, 2010) e do reducionismo relacional (DHAMMOON, 2004). Cada contexto vai levar a determinadas escolhas linguísticas que vão ser mais ou menos benéficas. Essas escolhas, portanto, não são aleatórias nem ingênuas, mas são estratégias políticas.

Alguns pesquisadores discutiram sobre a escolha de determinados termos nesse universo afro-religioso. Stefania Capone (2018), por exemplo, ressaltou que, embora muito utilizado devido ao seu uso já consagrado, o termo “afro-brasileiro” possui problemas de ordem epistemológica, pois alguns cultos do campo religioso assim chamado, como o kardecismo e a umbanda branca, não se identificam como religiões de origem africana, embora estejam relacionados a modalidades que reivindicam essa herança. Assim, há um *continuum* entre um polo considerado mais africano e um menos africano, em que o último não se identificaria pelo termo “afro-brasileiro”. No entanto, mesmo o polo considerado mais africano já não é mais restrito aos descendentes de africanos, de modo que muitos dos terreiros mais tradicionais possuem iniciados brancos. Essa identidade dita africana, nesse sentido, não corresponde necessariamente à origem étnica do sujeito, possibilitando que um branco possa se reconhecer como africano devido à identidade religiosa.

A pesquisadora discutiu como o termo “afro-brasileiro” está ligado a certos imaginários de uma África legitimadora, origem de uma religião que também é, hoje, símbolo de resistência. Assim, se há algumas décadas atrás o termo tinha um caráter mais abrangente, sendo utilizado para tratar da adaptação das culturas africanas no Brasil e da sua mistura com as culturas europeias e indígenas, hoje ele está relacionado diretamente aos descendentes de africanos e a essa matriz africana. O que antes se referia “a esse encontro de culturas que dá nascimento à própria ideia de nação brasileira”, hoje é um “referente ‘étnico’” (CAPONE, 2018, p. 58).

Lima (2011) também refletiu sobre as nomeações. Ao se referir às religiões como a umbanda e a jurema, rejeitou as denominações “afro-brasileiras”, “afro-descendentes” e “matriz africana”. Seus argumentos giraram em torno, primeiro, do fato de essas denominações não considerarem os elementos de diversas matrizes – como indígenas e cristãs – dessas religiões. Para ele, destacar apenas a cosmovisão africana provoca erros ao fazer generalizações imprecisas. Além disso, em sua visão, essas denominações não consideram a diversidade da África, de modo que não é possível falar em uma tradição “africana” sem incorrer em uma homogeneização desse continente.

Assim, para Lima (2011), o termo “matriz africana” é uma criação de movimentos sociais que reverbera no meio acadêmico, fato perigoso visto que invisibiliza diversas práticas, costumes e heranças que não são necessariamente derivadas do continente africano. Ele utiliza como exemplo a jurema, que em sua visão é uma religião de composição e que, devido a isso, sofre com conceitos como “matriz africana” – que esconde as contribuições ameríndias e europeias, bem como as diferenças entre as tradições bantu e iorubanas – e “sincretismo” – que produz a ideia de religião como elementos justapostos ou agregados de forma incoerente. Da mesma forma, para ele, a umbanda teria se constituído, em seu início, a partir de elementos bem distantes daquilo que se convencionou chamar de “africano”, citando como exemplo a ideia de evolução presente em muitas umbandas do país. Além disso, para ele, o termo “matriz africana” reforça o equívoco que elegeu os terreiros de Salvador como a única forma correta de se fazer candomblé, relegando às outras o caráter de misturadas, impuras ou descaracterizadas, equívoco esse que surgiu a partir das pesquisas de Nina Rodrigues e que, mais tarde, repercutiu nos trabalhos de Arthur Ramos, Edison Carneiro, Roger Bastide e Ruth Landes.

Além disso, para ele, o uso de “afro-brasileiros” acaba por apagar a cidadania desses sujeitos, através do aparte hifenizado, excluindo-os da categoria de “brasileiros”.

Para esta questão, ressalto que também não posso deixar de lado outro debate que ganhou força no final do século XIX, e em alguns casos subsidiou políticas efetivas, que é o não reconhecimento dos negros e das negras como cidadãos brasileiros. Os conceitos de “afro-brasileiro” e “afro-descendente” retiram, mesmo que implicitamente, a brasilidade e a cidadania dos homens negros e das mulheres negras em nosso país, quebrando inclusive, com o paradigma da brasilidade indistinta existente na obra de Freyre, sobretudo a que foi expressa na obra *Casa Grande e Senzala*. Mesmo que na prática alguns sejam mais brasileiros do que outros, mostrando que esta “brasilidade indistinta” só serve para os homens e mulheres de pele branca e cabelos lisos. Os conceitos “afro-brasileiro” e “afro-descendente” se constituem em armadilhas que fazem dos negros e negras deste país verdadeiros estrangeiros, ou, na melhor das hipóteses, cidadãos e cidadãs de segunda classe. (LIMA, 2011, p. 130-131)

Sendo assim, em sua visão, o termo afro-brasileiro, por meio do hífen, separa aqueles que são brasileiros, daqueles que são afro-brasileiros, de modo que somente os sujeitos brancos receberiam a cidadania brasileira plena. Os negros, ao contrário, “devem sempre ser entendidos como ‘afro-brasileiros’, ou, em outras palavras, quase brasileiros” (LIMA, 2011, p. 131).

A discussão que faz Lima (2011) tem relação com as noções de *véu* e de *dupla consciência* de **Du Bois** (1999). Segundo ele, que trata do racismo nos Estados Unidos, há uma espécie de véu que impede os negros de se verem como são e, ao mesmo tempo, de verem o mundo como é. Essa visão dupla – através dos olhos de si e do outro – produz uma dupla consciência de si.

[...] o negro é uma espécie de sétimo filho, nascido com um véu e aquinhoado com uma visão de segundo grau neste mundo americano –, um mundo que não lhe concede uma verdadeira consciência de si, mas que apenas lhe permite ver-se por meio da revelação do outro mundo. É uma sensação estranha, essa consciência dupla, essa sensação de estar sempre a se olhar com os olhos de outros, de medir sua própria alma pela medida de um mundo que continua a mirá-lo com divertido desprezo e piedade. E sempre a sentir sua duplicidade – americano, e Negro; duas almas, dois pensamentos, dois esforços irreconciliados; dois ideais que se combatera em um corpo escuro cuja força obstinada unicamente impede que se destroe. (DU BOIS, 1999, p. 54)

A história do negro americano seria, justamente, a história dessa luta, desse desejo por “fundir essa dupla individualidade em um eu melhor e mais verdadeiro” (DU BOIS, 1999, p. 54). Nessa fusão, no entanto, não se deseja que as individualidades se percam; o que se deseja é apenas que alguém possa ser as duas coisas ao mesmo tempo. Poderíamos relacionar essa discussão de Du Bois (1999) com aquela feita por Lima (2011), pois, para ele, a hifenização do “afro” justamente produz essa ideia da impossibilidade de junção do “brasileiro” com o “africano”. A identidade afro-brasileira, portanto, poderia ser definida como a tentativa por atingir essa junção.

Em consonância a Du Bois, discute Homi Bhabha (1998) que é necessário um afastamento, no mundo moderno, de categorias conceituais básicas, tais como classe, gênero ou raça, pois o foco precisa estar nos processos que são produzidos na articulação dessas diferenças culturais. Para ele, são os *entre-lugares* que “fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular e coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade” (BHABHA, 1998, p. 19-20). Essas articulações de antagonismo ou afiliação se dão performativamente, por meio da linguagem, e são negociações complexas, que buscam conferir autoridade aos hibridismos culturais.

Assim, a ideia de que existem culturas nacionais homogêneas está sendo redefinida. Bhabha (1998) usa a noção de fronteira para falar sobre as identidades. É na fronteira que estão os sujeitos híbridos, ambivalentes e hifenizados e ela não é um espaço de separação, mas sim de articulação das diferenças. Essas diferenças impossibilitam ou dificultam a existência de uma síntese cultural. Como afirma Chiesa (2019):

Nota-se que as hifenizações híbridas não são derivadas da simples mistura de determinados traços culturais, pois existe algo que é incomensurável, algo que “sobra”, algo que “fica” e “pede” por um hífen justamente por estar *entre*, no *meio-caminho*. O híbrido, portanto, não está propriamente na mistura, mas no interstício, na *intermediatidade* que inscreve esses indivíduos em uma “dupla moldura”. (CHIESA, 2019, p. 220)

No entanto, esses *entre-lugares*, muitas vezes, não são considerados e o que se busca é, justamente, essas identidades originárias e essencializadas. Yeda Pessoa de Castro (2012) chama a atenção para o fato de, nos estudos sobre a influência africana no português, esse “elemento africano” ser visto como algo à margem, como se não fizesse parte da identidade cultural e linguística brasileira, fato evidenciado pela própria escrita de “afro-brasileiro” de forma hifenizada, ao invés de “afrobrasileiro”, em que a separação, que isola o prefixo “afro”, opera como um indicativo subliminar dessa tendência. Dessa forma, “destaca-se como se fosse um aparte eventual no processo e não a parte afrobrasileira inscrita em nossa identidade cultural e linguística” (CASTRO, 2012, p. 16).

No entanto, para Stefania Capone (2018), a possibilidade de chamar cada culto por seu nome específico (como umbanda, candomblé, omolocô, etc.), embora evidencie a especificidade de cada contexto, não permite pôr em evidência a relação, tanto ritual como simbólica, entre essas diferentes modalidades. Outra possibilidade trazida por ela é a expressão “cultos de possessão”, que ela rejeita por não dar conta do contexto mais amplo dos cultos afro-americanos. Em algumas das religiões diaspóricas da América, como a *santería*

cubana, por exemplo, o transe não é necessário à iniciação. Encontrar uma forma adequada para se referir a essas religiões se torna, nesse sentido, uma tarefa complexa, que demandaria, como sugere a pesquisadora, um debate que envolvesse também os contextos próximos de diáspora africana.

Lima (2011) opta pelo termo “religião de divindades” e “religião de entidades”, o primeiro se referindo às religiões em que a possessão é feita por uma divindade, como um orixá ou um vodu, e a segunda se referindo aos encantados que fazem a possessão. A umbanda, para ele, poderia ser considerada, em alguns casos, tanto uma religião de entidades como de divindades.

Apesar de entendermos a posição de Lima (2011), no que se refere à homogeneização operada pelo uso de certas categorias, como “africano” ou “afro-brasileiro”, tanto em relação ao que o conceito abarca como o que ele deixa de fora, acreditamos que, no caso da diáspora brasileira, apagar o “afro” do termo não resolve o problema. As religiões de matrizes africanas ou afro-brasileiras precisam ser vistas como tais, e sua história, que vem de um processo longo e violento de escravização, não deve ser omitida. Isso não significa menosprezar a influência de outros elementos nessas religiões, como os indígenas e os europeus, mas sim reforçar a importância dos elementos africanos.

Acreditamos que o problema, para Lima (2011), está, principalmente, naquilo que as categorias não abarcam ou não dão conta. Reconhecemos que esse é um problema real. No entanto, qualquer categoria vai deixar, de algum modo, algo de fora. Referir-se às religiões como “de divindades” ou “de entidades” também deixa de fora a importância negra ou afro-brasileira nesse contexto.

Com isso, encerramos esta parte da tese sem respostas prontas em relação a qual nomeação é mais ou menos adequada. O que procuramos, aqui, foi justamente mostrar essas tensões, que dividem opiniões a depender do tempo e dos sujeitos envolvidos. O que buscaremos, no capítulo seguinte, é ouvir os discursos mais recentes que envolvem esse debate, procurando respeitar as diferentes opiniões. Buscamos, assim, não uma essencialização das religiões, mas, ao contrário, mostrar a complexidade envolvida nos jogos de disputa e compartilhamento das nomeações.

## 5 AS RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS NA GRANDE FLORIANÓPOLIS: UM OLHAR PARA O SÉCULO XXI

### 5.1 O NEGRO EM SANTA CATARINA

Neste capítulo, voltamos nosso olhar para o século XXI e para a região da Grande Florianópolis, buscando compreender como as categorias, criadas a partir de uma história de repressão e de luta, foram negadas, reafirmadas e rememoradas pelas comunidades de matrizes africanas e pelo poder público nos últimos anos. Para tanto, analisamos, especialmente, discursos dos próprios praticantes, a partir textos e vídeos publicados na internet e de entrevistas e relatórios realizados no âmbito do projeto *Territórios do Axé* (NUER/UFSC, IPHAN), realizado entre 2016 e 2020, do qual participamos.

Como afirmam Melissa Leach e James Fairhead (2002), todo conhecimento é produzido socialmente e é parcial e situado. Tanto o conhecimento do leigo como o do especialista emergem e se desenvolvem a partir das práticas historicamente localizadas. Dessa forma, mesmo as perspectivas locais não são homogêneas e categorias como “local” e “autêntico” podem ser utilizadas em lutas por independência, autonomia e autoridade. Nesta seção, veremos, especialmente, como as formas de nomear foram utilizadas pelas comunidades de matrizes africanas e como podem ser, ao mesmo tempo, convergentes ou conflitantes, a depender dos sujeitos e contextos envolvidos.

Apesar de reconhecer que não há uma forma única de ser do “povo de santo”, afirmamos a importância de se considerar as perspectivas dos próprios praticantes na sua forma de nomear, em que emergem uma pluralidade de nomes. Diferentemente do que ocorreu em outros momentos, em que a nomeação foi um ato de silenciamento, o ato de nomear pelas próprias lideranças das religiões de matrizes africanas constitui um exercício de liberdade, em que nomear dá corpo a um outro modo de existir.

Em relação aos trechos das entrevistas do projeto citados nesta tese, eles foram transcritos por mim a partir das entrevistas realizadas por mim ou com a minha presença no âmbito do *Territórios do Axé*. Optei por não fazer a identificação da casa religiosa e do dirigente, buscando preservar a sua identidade, por ser essa a escolha de muitos religiosos da Grande Florianópolis. Como discutiremos mais à frente, há um dilema entre as lideranças entre a publicização da religião, visando a sua valorização, e o seu anonimato, como forma de se evitar a repressão e o preconceito. Assim, optamos por colocar apenas a numeração da casa, ao final, que se refere à numeração estabelecida pelo projeto tendo como critério a

ordem em que as casas foram identificadas e contatadas. A abreviação “PES” se refere ao pesquisador ou pesquisadora do projeto, que na maior parte dos casos dos trechos citados na tese sou eu mesma, “DIR” se refere ao ou à dirigente da casa e “PAR” se refere a um ou uma participante da casa que não corresponde à liderança.

Para iniciar a discussão, no entanto, é necessário voltar brevemente para a história da população negra em Santa Catarina. Assim, nesta seção, veremos como esse estado foi construído a partir de uma visão dele como um estado branco e de descendentes de europeus, imagem que acabou por invisibilizar a presença negra no seu território (LEITE, 1996). Acreditamos ser importante ressaltar, nesta parte do trabalho, a história do negro no estado, para que seja possível compreender o contexto histórico que vamos analisar neste capítulo.

No Brasil, principalmente com o fim processo de escravização, o governo republicano encontrou na imigração uma solução à necessidade de elementos populacionais para o povoamento das áreas de fronteira, de modo que as famílias, principalmente de origem alemã e italiana, ocupassem as terras e os homens pudessem servir no exército de reserva, como forma de manter a segurança da região Sul do domínio dos espanhóis. Como a população presente no território brasileiro era constituída prioritariamente por descendentes de africanos escravizados, houve a construção de um projeto de branqueamento da população, por meio da imigração, que era “imprescindível na elaboração dos signos de ‘brasilidade’ necessários à consolidação da ideia de nação brasileira, de um país ‘mais branco’” (LEITE, 1996, p. 38).

Assim, a região Sul do país serviu como um local de concretização desse projeto de branqueamento, para que, a partir dessa região, houvesse uma expansão desse processo para o restante do Brasil. Sendo assim, entre 1850 e 1930 houve um movimento migratório de grandes proporções para o Brasil, de imigrantes vindos de países da Europa e da Ásia. Nesses países, a industrialização havia causado diversos problemas, como o empobrecimento da população e a escassez de terras. Diversas propagandas foram criadas a fim de convencer a população europeia das vantagens do novo país, que traziam promessas de terras, paz, cidadania, isenção de impostos e alimentos em abundância.

Devido a isso, ao longo do tempo foi se constituindo sobre a região Sul, e em especial sobre o estado de Santa Catarina, uma invisibilização das populações negras, ainda hoje presente no imaginário nacional. Conforme mostra Ilka Boaventura Leite (1996), uma série de mitos foram construídos para justificar o apagamento da história dos negros em Santa Catarina. De acordo com ela, “esses mitos beiram a ingenuidade, o simplismo, mas muitas vezes por trás deles se esconde uma justificativa para o ‘esquecimento’, para a aceitação da desigualdade, ou para a afirmação da suposta democracia racial” (LEITE, 1996, p. 41).

Como nos mostra Leite (1996), diferentemente da maior parte do Brasil, em que a agricultura era voltada normalmente ao sistema de *plantation*, ou seja, a um sistema agrícola baseado na utilização de grandes latifúndios e na monocultura para exportação, o litoral de Santa Catarina era caracterizado por médias e pequenas propriedades e pela policultura. Esse fato levou muitos viajantes e estudiosos a ignorarem o que se passava no estado, preocupados mais com o país enquanto voltado a atividades de exportação.

Além disso, a região foi vista, muitas vezes, somente como um ponto de defesa da costa, de navegação marítima para o rio da Prata e como rota para o comércio de charque com o Rio Grande Sul, para abastecimento do resto do país. Assim, Santa Catarina era considerada uma terra com pouca fixação, com a produção voltada somente para a subsistência local (LEITE, 1996, p. 42).

Esses fatos levaram muitos estudiosos a não reconhecer a existência ou a relevância da escravização em Santa Catarina. Assim, a conclusão mais frequente era a de que não havia atividades econômicas no estado que dependessem de um grande número de mão-de-obra escrava, levando à dedução de que não teria ocorrido a escravização de forma expressiva.

Além disso, mesmo quando reconhecida a sua existência, a escravização ocorrida em Santa Catarina foi vista como mais amenizada. Isso ocorreu, entre outros fatores, devido ao fato de muitos donos de terra, mais pobres, comprarem escravizados para ajudá-los na agricultura, de forma que trabalhavam ombro a ombro com esses indivíduos, gerando a ideia errônea de que, assim sendo, a relação hierárquica e de dominação era reduzida. No entanto, como afirma Leite (1996, p. 49), “apesar do predomínio da pequena propriedade, o contato mais íntimo entre o senhor e o escravo em quase nada contribuiu para suavizar a dura condição de não-homem, de máquina de produção”.

Ademais, construiu-se um discurso de que, na região Sul, a escravização foi “mais branda”, “menos dolorosa” e “mais amigável” devido ao menor número de escravizados, como se a questão numérica fosse uma prova disso. No entanto, conforme afirma Leite (1996, p. 48), “a premissa da insignificância numérica está atada à das relações pouco hierarquizadas, ao mito da democracia racial. A ideia de ‘escravo, porém bem tratado’, de ‘negrinho de criação’, disfarça atitudes de dominação, desprezo e exploração”.

Sendo assim, como afirma Leite (1996, p. 49-50), a “identidade do sul se constrói pela negação do negro”. Enquanto que, em outras regiões do país, a imagem do negro vai se incorporando, aos poucos, à identidade nacional, ele é, ao mesmo tempo, retirado sistematicamente da identidade regional catarinense. Assim, “um dos fortes componentes da

identidade étnica da região Sul no âmbito da Nação é a sua branquidade, a sua europeização” (LEITE, 1996, p. 49-50).

Sobre a presença do negro na história da cidade de Florianópolis, Mamigonian e Vidal (2013, p. 11) apontam que este é visto apenas como mão de obra de construções de prédios antigos no passado ou como protagonista de situações pitorescas. Fora isso, a população negra não aparece na história da cidade, sendo um dos motivos apontados a visão de que Florianópolis seria uma terra de tradições açorianas e o estado de Santa Catarina de tradição europeia.

Para Beatriz Mamigonian e Joseane Vidal (2013), Santa Catarina deve ser inserida na história do Atlântico Negro, que visa atestar o protagonismo dos africanos e seus descendentes na formação do Novo Mundo, bem como reconhecer que o comércio transatlântico de escravos não foi apenas uma forma de fornecer mão de obra para as Américas, mas foi também uma migração forçada que dispersou aproximadamente 12 milhões de pessoas do interior da África para sustentar a escravização, acarretando em um legado de discriminação racial. Assim, é necessário perceber como as histórias dos territórios da diáspora africana estão interligadas, com suas “transformações culturais, resistências e lutas (...) contra a escravização, a exploração, o racismo e outras formas de opressão” (MAMIGONIAN; VIDAL, 2013, p. 12). Desse modo, é necessário reconhecer que a história da experiência africana está integrada à de Florianópolis e Santa Catarina, de modo a não perceber essa história como uma “contribuição” à cultura da cidade e do estado, “como se houvesse uma cultura essencialmente afrocatarinense, homogênea e atemporal” (MAMIGONIAN; VIDAL, 2013, p. 12).

Entre as metades dos séculos XVII e XVIII, ainda na primeira fase da ocupação europeia do litoral de Santa Catarina, já havia, entre os colonizadores, escravizados indígenas e de origem africana. Em 1738, a Ilha de Santa Catarina foi elevada à Capitania e passou a fazer parte do circuito do Atlântico português, de modo que recebeu fortificações, como forma de proteção, e casais açorianos e madeirenses, para ocupação do território. Embora inicialmente o projeto da Coroa portuguesa fosse desenvolver a região a partir do trabalho livre dos colonos – com medo da ociosidade destes, observada em outras regiões do país onde a escravização era forte, e com receio da formação de uma elite proprietária, capaz de contestar o domínio português – logo surgiram atividades que utilizavam mão de obra escrava (MAMIGONIAN; CARDOSO, 2013, p. 19-22).

Uma dessas unidades escravistas foi a armação baleeira. Entre 1746 e 1796, cinco dessas armações foram fundadas no litoral, entre elas a Armação da Piedade, no norte da ilha,

que possuía, em 1750, 107 escravizados africanos (MAMIGONIAN; CARDOSO, 2013, p. 21-22). Essas armações possuíam um grande número de atividades diversas, como a pesca, o corte, o armazenamento etc., que demandavam um trabalho intenso e um número grande de escravizados, de modo que havia, frequentemente, mais de uma centena deles (LIMA, 2013, p. 197).

Não havendo uma rota diretamente da África para o litoral catarinense, a população escravizada procedia, principalmente, do Rio de Janeiro. A Ilha de Santa Catarina estava na rota marítima para parada e abastecimento de alguns navios que partiam para a costa africana, além de rotas do Rio de Janeiro para a bacia do Rio da Prata, utilizada para a comercialização de escravizados. Em 1751, foi lançado, pela Coroa portuguesa, um alvará para a regulação do tráfico negreiro da região Sul, de modo a controlar o contrabando que havia para as terras sob domínio espanhol (MAMIGONIAN; CARDOSO, 2013, p. 23-26). De acordo com Tramonte (2001)<sup>106</sup>, o maior fluxo de escravizados ocorreu entre 1789 e 1799, sendo a maioria do grupo bantu – cabindas, congos, moçambiques, benguelas, etc. – e poucos sudaneses ou minas, havendo ainda uma quantidade muito pequena de cabo-verdes e songas.

No ano de 1796, somente na freguesia de Nossa Senhora da Conceição da Lagoa, havia 329 unidades familiares e produtivas, com quase dois mil habitantes, entre os quais havia 81% de pessoas livres, 18% de escravizados e uma parcela de libertos. A freguesia de Desterro possuía 3747 habitantes, com 26% de escravos. Além disso, o distrito do Ribeirão da Ilha, com 1020 habitantes, tinha uma porcentagem de quase 30% de escravos (MAMIGONIAN; CARDOSO, 2013, p. 24). As quatro freguesias – Desterro, Conceição da Lagoa, Ribeirão da Ilha e Santo Antônio – somavam juntas 9.141 pessoas, dentre as quais 1.995 pessoas eram escravizadas, ou seja, quase 22%, sendo 166 pessoas, 1,8%, registradas como libertas (LIMA, 2013, p. 198).

As últimas décadas do século XVIII e as duas primeiras do XIX constituíram um período de grande afluxo de escravos para a Ilha de Santa Catarina, devido, provavelmente, à entrada da ilha no mercado colonial de alimentos com outros portos brasileiros, em especial com a produção e venda da farinha de mandioca, para ajudar a abastecer o Centro-Sul e o Nordeste do Brasil. Entre 1796 e 1814, conforme atestam os mapas populacionais das autoridades da capitania, houve um aumento de 40% no número de escravizados na ilha, utilizados principalmente nas pequenas e médias propriedades agrícolas (MAMIGONIAN; CARDOSO, 2013, p. 24-25).

---

<sup>106</sup> Essas informações da autora foram baseadas também nos estudos de Cabral (1979) e Piazza (1975).

Em 1860, a população em todas as freguesias da ilha chegou a 19.945 pessoas, sendo 3.597 escravizados, ou 18%, e 796 libertos, ou 4%. No ano de 1864, a porcentagem de escravizados manteve-se a mesma, mas o número de libertos subiu, chegando a 6,5% da população total. Em 1872, calculou-se que a população total da ilha era de 25.709 pessoas, sendo 2.940 escravizadas e 3.477 libertas ou livres – 1650 homens e 1.827 mulheres. Nesse ano, um quarto da população da ilha foi identificada como “preta” ou “parda”, entre escravizados e livres (LIMA, 2013, p. 199). Podemos perceber, dessa forma, que a presença negra e o tráfico de escravizados foram representativos na Ilha de Santa Catarina durante os séculos XVIII e XIX, não podendo ser ignorados na história da cidade.

Sobre a origem dos africanos que foram trazidos para a ilha, de acordo com registros de batismo feitos nas paróquias de Desterro, Lagoa e Ribeirão nas décadas de 1810 e 1820, constata-se que 69,4% eram da África Centro-Occidental (Congo, Angola, Benguela), 21,7% da África Oriental (Moçambique) e 8,9% da África Occidental (Costa da Mina), perfil bastante parecido com o da cidade do Rio de Janeiro. No entanto, é necessário ressaltar que essas informações são imprecisas, pois muitas vezes se referem ao porto africano de onde saíram as embarcações que vieram ao Brasil, dizendo, portanto, pouco sobre a verdadeira procedência ou etnia dos africanos traficados (MAMIGONIAN; CARDOSO, 2013, p. 30-31).

Em Santa Catarina, alguns lavradores livres compravam um ou dois escravos africanos ou crioulos para ajudá-los no trabalho com a terra, adquiridos com os comerciantes locais para os quais vendiam seus excedentes, que tinham ligação com o tráfico do Rio de Janeiro. Nesse contexto, “a escravidão adotava as formas domésticas, nas quais as relações sociais e culturais entre senhor e escravo se davam nos diversos espaços de sociabilidade da casa, do trabalho e da rua, mas nem por isso eram menos violentas” (MAMIGONIAN; CARDOSO, 2013, p. 32). Havia ainda famílias que dispunham de mais recursos, com propriedades maiores, com possível uso de maquinários. Nessas propriedades, o número de escravizados podia chegar a quinze ou vinte, adquirindo uma característica muito diversa daquela estritamente doméstica ou minifundiária (MAMIGONIAN; CARDOSO, 2013, p. 32).

Desse modo, entre as décadas de 1790 e 1800, metade das propriedades dos donos de escravizados possuía entre um e dois escravizados, 46% possuíam de três a dez escravizados e 4% possuíam acima de dez escravizados (MAMIGONIAN; CARDOSO, 2013, p. 34). Lima (2013, p. 200) alerta, no entanto, para o fato de que “não existia uma única escravidão, mas muitas. Mesmo em um lugar relativamente pequeno como a Ilha de Santa Catarina, havia muitos modos de ser escravo, assim como havia muitos modos de ser livre ou liberto”. Assim, nem sempre a violência física era empregada pelos colonizadores de forma a manter a

disciplina dos escravizados. Muitas vezes, a forma “paternalista” de dominação era utilizada para se obter obediência e trabalho (LIMA, 2013), o que não deixava de ser também violento.

Apesar dessa presença negra expressiva, como percebe Alexandra **Alencar** (2019), a Florianópolis turística não reconhece a população negra da cidade, invisibilizando a sua existência:

A partir daí, passo a olhar a cidade com outros olhos e percebo que, no roteiro turístico da Ilha da Magia, não estão bairros onde mora a maioria da população negra, como no Maciço do Morro da Cruz ou em bairros continentais da cidade, talvez porque nesses lugares a magia esteja na sobrevivência diária. Além disso, como moradora da cidade, percebo que a população negra é visibilizada principalmente nas páginas policiais dos jornais e também em datas específicas como Carnaval, Dia da Abolição da Escravatura (13 de maio) e Dia da Consciência Negra (20 de novembro). Ou seja, parece que há uma territorialidade negra que não coincide com os circuitos turísticos da cidade e uma agenda pré-determinada dos momentos em que essa população deve aparecer midiaticamente. (ALENCAR, 2019, p. 184)

Sendo assim, o espaço de visibilidade da população negra é restrito às páginas policiais ou a datas específicas que têm alguma referência à negritude. A “Ilha da magia” que é feita para o turista, no entanto, é branca.

Como observa Alencar (2019), há um dilema que permeia a questão da visibilidade das religiões de matriz africana, em que, em parte, se deseja a valorização e o reconhecimento público das religiões como bem cultural e, por outro lado, busca-se o anonimato e o disfarce como estratégia de proteção contra a discriminação e a perseguição. Assim, a publicização dos dados sobre as casas se torna um fator de discussão entre as próprias lideranças. Nas palavras de Alencar (2019, p. 191):

Se, por um lado, a postura de resistência histórica tem levado o povo de santo a manter-se nessa situação de anonimato – e, conseqüentemente, de invisibilidade –, por outro lado, expor-se e tornar-se visível aos olhos da sociedade pode representar a discriminação perante atos de violência e intolerância praticados contra as religiões afro-brasileiras: é um fato corriqueiro, amplamente noticiado nos jornais e objeto inclusive de inquéritos civis, processos judiciais e outros dispositivos que denotam o quanto o assunto merece ser seriamente discutido na atualidade.

Dessa forma, de acordo com a pesquisadora, é preciso perceber as múltiplas formas de territorialidade das religiões de matriz africana, em que a invisibilidade pode se tornar um recurso de defesa e resistência.

Apresentada a história geral da população negra na região, na próxima seção trataremos do projeto *Territórios do Axé* (NUER/UFSC, IPHAN), do qual retiramos muitos dos dados que são analisados neste capítulo.

## 5.2 O PROJETO *TERRITÓRIOS DO AXÉ* (NUER/UFSC, IPHAN)

O projeto *Territórios do Axé* surgiu por meio de uma proposta do Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas (NUER) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), por meio de um Acordo de Cooperação Técnica entre o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e a universidade. O projeto foi coordenado pela Dra. Ilka Boaventura Leite, professora atualmente aposentada do Departamento de Antropologia da UFSC, e administrado pela Fundação de Pesquisa e Extensão Universitária (FAPEU). A equipe do projeto foi formada por pesquisadores de várias áreas, como antropologia, história, geografia, sociologia e linguística, procurando uma interlocução com os saberes dos mestres e praticantes de casas religiosas.

Iniciado em 2016, o projeto buscou “obter um panorama das religiões de matriz africana da Grande Florianópolis, a partir dos seus próprios interlocutores, buscando perceber suas principais características sócio-históricas, linhas de ação e conformações territoriais” (KADILA, 2019, *online*). O levantamento das religiões de matrizes africanas foi uma demanda das lideranças e de seus participantes, que acreditaram ser esta uma ferramenta que poderia servir para estabelecer ou facilitar diálogos com o poder público e o Estado.

A partir dessa demanda, o projeto visou registrar a memória, a história, as diversas crenças e práticas, a construção do espaço social, as formas de transmissão de saberes e as linguagens africanas presentes nessas religiões. Entre as questões pesquisadas estão a identificação das religiões de origem africana presentes em Florianópolis e seu entorno, as pessoas envolvidas, o perfil das lideranças, sua sucessão, a localização dos locais de culto, a influência das casas nos espaços em que estão inseridos, o impacto na comunidade local, entre outros. Para isso, foi realizado um estudo que reuniu informações quantitativas e qualitativas de modo a se realizar uma investigação inicial sobre a diversidade das religiões, com o objetivo de valorizar, proteger e garantir autonomia e liberdade de culto aos seus praticantes.

O início da pesquisa ocorreu a partir de reuniões com a coordenação do projeto, os professores, os pesquisadores convidados e os bolsistas, realizadas no início do segundo semestre de 2016. Nesses encontros, foram realizadas algumas leituras e discussões envolvendo o universo das religiões afro-brasileiras, bem como a preparação e treinamento para as entrevistas, com a elaboração e revisão das questões do cadastro e do roteiro de entrevista. Nessa fase inicial, aconteceram também as primeiras entrevistas para troca de experiências e aprimoramento dos instrumentos de pesquisa. Além disso, nesse mesmo período, a equipe foi convidada a visitar o *Ilê Axé Olorun Funmi*, do Babalaô Guaraci

Fagundes, no bairro José Mendes, em Florianópolis, durante o seminário *O candomblé e a cultura de matriz africana nos desafios contemporâneos*, realizado no dia 6 de agosto de 2016 (NUER, 2017).

A equipe também realizou um seminário de abertura do projeto no dia 27 de agosto de 2016, intitulado *I Seminário de Religiosidades Afro-Brasileiras*, no Centro Ecumênico da UFSC, com o objetivo de apresentar o projeto à comunidade religiosa e outros interessados. O evento foi divulgado por meio de e-mails, convites virtuais e ligações telefônicas. No total, o seminário reuniu cerca de 80 pessoas. A abertura do evento foi feita pelas autoridades representativas das instituições de apoio. Em seguida, a coordenadora do *Territórios do Axé* fez uma apresentação do projeto aos participantes e lideranças religiosas dos quatro municípios – Florianópolis, São José, Biguaçu e Palhoça – realizaram uma mesa-redonda (NUER, 2017).

Após o primeiro seminário, o trabalho de campo foi efetivamente iniciado. O projeto consistiu principalmente em entrevistas realizadas nas casas religiosas com seus líderes ou com seus participantes indicados, realizadas principalmente entre agosto e dezembro de 2016. As entrevistas foram previamente agendadas por telefone pela equipe de pesquisa e distribuídas semanalmente entre os pesquisadores do projeto. As entrevistas foram realizadas nas cidades de Florianópolis, São José, Biguaçu e Palhoça, todas localizadas na Grande Florianópolis (NUER, 2017).

O rastreamento das casas e o agendamento das entrevistas teve como base inicial: i) uma lista de casas religiosas de matrizes africanas reunidas no site da Uniafro ([www.uniafro.xpg.com.br](http://www.uniafro.xpg.com.br)); ii) contatos fornecidos pelo Fórum das Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e Região; e iii) colaborações dos Babalorixás Luiz d’Onira e Beto d’Ogum, do Ogã André de Oxalá e do consultor Valmir Ari Brito (Jimmy Wall). Outra ferramenta utilizada para isso foram as redes sociais. Além disso, ao final das entrevistas com as lideranças, os pesquisadores pediram recomendações de outras casas (NUER, 2017).

Durante os meses de trabalho de campo, mais de 227 casas religiosas foram encontradas e contatadas por telefone. Destas, 210 casas foram cadastradas e visitadas até o fechamento do apuramento para compor a análise final: 202 casas até 15 de dezembro de 2016 e 8 casas entre janeiro e maio de 2017. Em relação às demais, 9 casas foram contatadas, mas não puderam ser visitadas até o encerramento da etapa de entrevistas, por diversos motivos alegados pelos dirigentes; 3 se recusaram a participar da pesquisa; 3 casas optaram por não participar porque não estavam ativas durante o período da pesquisa; 1 estava em processo de instalação; e 1 casa estava em litígio devido à separação conjugal, e a liderança

foi impedida de acessar a casa. Assim, um total de 17 casas foram incluídas na amostra, mas as entrevistas não puderam ser realizadas, de modo que seus dados não puderam participar do relatório.

A visita às casas foi dividida em três momentos. A primeira parte consistia em uma ficha de inscrição para identificação da casa e do líder religioso. Esta etapa poderia ser realizada previamente *online*, no site do projeto, ou durante a visita *in loco*. As informações fornecidas foram, entre outras, dados do líder religioso – como nome civil, nome religioso, profissão, escolaridade, data de nascimento, local de nascimento, sexo/gênero, cor/raça, tempo “no santo” – e dados das casas religiosas – como nome, endereço completo, líderes anteriores. A partir da orientação do Fórum das Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e Região, optamos por não divulgar publicamente esses dados, devido ao risco de expor as casas a algum ato de intolerância.

A segunda parte consistiu em um roteiro de entrevista com questões de vários campos e áreas, para aprofundar alguns aspectos relativos às culturas religiosas. Os dados de algumas dessas questões foram usados para pesquisas que resultaram em uma coleção de artigos, escritos por pesquisadores do projeto, que foi publicada em 2020 (NUER, 2020). As questões versavam sobre a história das casas, as formas de transmissão do conhecimento, o calendário religioso, os locais dos rituais, as oferendas, as celebrações, os cantos dos rituais, o trabalho social realizado, os conflitos enfrentados pelos praticantes, entre outras. Ainda de acordo com as orientações do Fórum, foi tomado o cuidado de não registrar aspectos diretamente ligados aos fundamentos/segredos das religiões.

A duração das entrevistas variou de casa para casa, com duração média de uma hora para o preenchimento das perguntas do questionário e duas horas de visitação no total. Inicialmente, era entregue uma carta ao líder da casa, com a apresentação do projeto e uma explicação de como seria realizada a entrevista. Em seguida, questionava-se se havia alguma restrição ao uso de gravadores de voz; em caso afirmativo, o pesquisador conduzia a entrevista apenas fazendo anotações; se autorizada, a entrevista era gravada na maioria dos casos. Depois disso, o cadastro era realizado, caso não tivesse sido feito anteriormente *online*, e também realizadas as perguntas do roteiro da entrevista. Em seguida, a pesquisadora fazia uma observação do espaço, um desenho da planta da casa e tirava algumas fotos. Por fim, era entregue à casa religiosa um certificado de participação no projeto.

Após o término da fase de visitas às casas religiosas, foi realizado outro seminário no dia 8 de dezembro de 2016, na UFSC, intitulado *II Seminário de Religiosidades Afro-Brasileiras*. O objetivo do evento foi a conclusão da fase de pesquisa de campo, para que

alguns dos resultados parciais fossem apresentados e avaliações fossem feitas pelos pesquisadores. Os representantes das casas entrevistadas puderam obter, no seminário, o livro com o relatório final, que também está disponível *online*, na página do projeto<sup>107</sup>. As casas religiosas que não puderam comparecer ao evento receberam a cópia pelo correio.

No final do projeto, portanto, os resultados obtidos materializaram-se em três recursos principais: o site do projeto; o livro com a análise dos cadastros realizados pelas lideranças, em formato de relatório, cujo *ebook* está disponível na página do projeto; um livro de artigos temáticos, com análises e reflexões feitas a partir das entrevistas realizadas.

A professora Cristine Severo e eu escrevemos dois artigos para esse último livro, um intitulado *Tradições e oralidades nas casas religiosas de base africana da Grande Florianópolis* e outro intitulado *Glossário de termos: os sentidos na perspectiva das casas religiosas* (NUER, 2020). Ainda em relação à minha participação no projeto, visitei um total de 36 casas religiosas de matrizes africanas na região da Grande Florianópolis e participei de entrevistas para o projeto em 32 dessas casas entre agosto e novembro de 2016.

Na seção a seguir, apresentamos o perfil dos terreiros da Grande Florianópolis, a partir dos dados coletados pelo projeto.

### 5.3 O PERFIL DOS TERREIROS DA GRANDE FLORIANÓPOLIS

Nesta seção, apresentamos alguns dados referentes às casas religiosas entrevistadas pelo projeto *Territórios do Axé* na Grande Florianópolis, como forma de obter um panorama geral das religiões de matrizes africanas da região. Os dados foram retirados, especialmente, do relatório final do projeto, publicado em 2017, que contém as informações obtidas na primeira parte das entrevistas nas casas religiosas, a qual nos referimos como cadastro. As entrevistas, conforme já mencionado, foram realizadas em 2016, de forma que os dados refletem a situação desse ano. Os dados incluem: forma de designação do espaço físico, denominação da religião da casa, período de fundação da casa, sexo/gênero das lideranças, faixa etária das lideranças, tempo no santo das lideranças e naturalidade das lideranças. O relatório geral contém essas informações de forma mais detalhada, além de outras, e pode ser consultado no site do projeto.

Na época em que o projeto *Territórios do Axé* foi efetivado, em 2016, as religiões de matrizes africanas em Florianópolis compreendiam mais de duzentas e dez instituições e mais

---

<sup>107</sup> A página do projeto pode ser acessada pelo link: <https://kadila.net.br/territorios-do-axe/>.

de cinquenta mil pessoas, entre famílias de santo, praticantes e simpatizantes (NUER, 2017, p. 12).

De acordo com o relatório, na Grande Florianópolis utilizam-se diversos termos para denominar o espaço físico em que ocorrem as cerimônias, celebrações, preparações e mesmo os ensinamentos das religiões de matrizes africanas. Muitas casas religiosas, por exemplo, utilizam termos de origem africana ou que possuem alguma ligação histórica com o continente africano, tais como axé, ilê, ylê, asé, asè, abassá, senzala, reino, afro (NUER, 2017), enquanto outros utilizam termos mais gerais, tais como associação, casa, centro, sociedade. No quadro a seguir, trazemos os termos utilizados pelas lideranças para designação do espaço físico:

**Quadro 2:** Termos de designação das casas religiosas de matrizes africanas da Grande Florianópolis.

1. Abassá
2. Associação Cultural
3. Associação Cultural e Religiosa
4. Associação Espírita
5. Axé + outra palavra. Ex: Axé Luz
6. Axé e nome do orixá/divindade
7. Casa de Acolhimento
8. Casa de Axé
9. Casa de Caridade
10. Casa e o nome do orixá/divindade
11. Centro Afro
12. Centro Afro-Brasileiro
13. Centro Afro-Umbandista
14. Centro de Umbanda
15. Centro Espírita
16. Centro Espiritualista
17. Comunidade de Terreiro
18. Fraternidade Espírita
19. Gruta de Pedra
20. Gruta e o nome do orixá/divindade
21. Ilê Asè
22. Ilê Axé
23. Ilê e nome do orixá/divindade
24. Ilê Omo
25. Ilê Rito Afro
26. Ylê Asè
27. Instituto Espírita
28. Reino e nome do orixá/divindade
29. Senzala
30. Sociedade Beneficente

31. Sociedade Beneficente e Cultural
32. Sociedade Espírita
32. Sociedade Espírita
33. Templo Umbandista
34. Tenda de Umbanda
35. Tenda e o nome do orixá/divindade
36. Tenda Espírita
37. Terreiro

Fonte: Relatório do Projeto Territórios do Axé, NUER, 2017, p. 33.

Como ressaltado no relatório, há palavras que são escritas de mais de uma forma, embora mantenham significados equivalentes, tais como *ilê* e *ylê*, *axé* e *asè*. A escrita pode variar ao se aproximar mais do português ou de uma grafia mais africanizada. Não buscamos, neste trabalho, afirmar a existência de uma autenticidade presente na escrita desses termos, mas, ao contrário, mostrar como as políticas de nomeação incluem as diversas formas com que os dirigentes se relacionam como uma série de elementos, tais como a escolha de termos, a sua grafia e, até mesmo, formas de ressignificação desses termos e de adaptação de suas escritas. Alguns nomes, embora bastante diferentes na grafia, possuem significados muito semelhantes, tais como *abassá* e *terreiro*. De acordo o glossário de Yeda Pessoa de Castro (2001, p. 135, 341), esses últimos são assim definidos:

**ABAÇÁ** (kwa) (PS) -s.m. sala de entrada, geralmente o maior cômodo da casa onde se realizam as cerimônias públicas festivas; varanda, espaço aberto de chão batido ou acimentado, reservado para determinadas cerimônias; (p.ext.) o **terre(i)ro**. Var. **abacé**. Cf. **ogã-de-abaçá**. Fon *àgbasà*.

**TERRE(I)RO** (FB) 1.(°BR) -s.m. local onde se celebram os cultos afro-brasileiros. Ver **mãe-de-terre(i)ro**, **roça**. Cf. **ilê**, **pagodô**, **unzó**. Port. **terreiro**, espaço aberto, de chão batido.

Ainda como consta no relatório, a palavra *senzala* remete ao período da escravização, se referindo ao local onde viviam os africanos e seus descendentes e também, como consequência, ao local onde praticavam a religiosidade. Já o termo *reino* se refere ao chão do terreiro, embora remeta aos próprios reinados africanos. O termo afro também procura estabelecer esse vínculo com a tradição africana.

Alguns termos utilizados são mais gerais, tais como associação, casa, centro, comunidade, instituto, sociedade, etc., se referindo à denominação dada ao local. Podem, também, remeter ao seu aspecto coletivo, comunitário e à sua função social: casa de caridade, associação cultural, sociedade beneficente, fraternidade, etc., ou à sua vertente ou modalidade de culto. Alguns nomes mais genéricos, como vimos anteriormente a partir de Cristiana Tramonte (2001), podem ter ligação com uma história de repressão, que fez com que nomes

mais bem aceitos e menos explícitos em relação à prática religiosa fossem utilizados, embora, atualmente, muitas utilizem “Centro de Umbanda” ao invés de “Centro Espírita”, deixando evidente a sua religião. Algumas casas, por outro lado, ao invés de utilizar o português, utilizam, de forma simbólica, línguas africanas como nome da sua instituição, buscando explicitar a sua relação com a África, como nos exemplos abaixo:

- Na casa religiosa Ilê Asè Ti Gun Bì Nan, o Babalorixá Rodrigo d’Ogum nos conta que o nome da instituição significa em iorubá “Casa de Axé que Ogum deu Caminho”.
- No Ilê Asè Labá-Wurá, o Babalorixá Adriano d’Oyá nos explica que o nome em iorubá significa “Casa da Borboleta de Ouro”, além da instituição também ser reconhecida como Casa de Cultura Menino Jesus de Praga.
- Já no Ilê Asè Omodé Omiodô Osun Ati Oyá, Pai Everson Odé Lelaió nos diz que a tradução iorubá do nome de sua casa seria “Casa de Força do Menino das Águas de Oxum e Yansan”. (NUER, 2017, p. 34-35)

Em entrevista ao projeto, a Mãe Kátia d’Omulu, da Casa Luz de Omulu (ABTURI), contou sobre a escolha do nome do terreiro pela sua mãe de santo, Dilma d’Iemanjá, filha de Ana d’Xangô, que trabalhava com o caboclo Pai Turi:

Mãe Hilca dizia que um terreiro tem que carregar no nome o axé do orixá da liderança e como minha mãe era filha de Iemanjá o terreiro tinha que ter no nome a palavra Iemanjá. Luiz d’Onira, seu irmão de santo, que sugeriu colocar Terreiro Espírita Reino de Iemanjá. Mas mesmo diante do preconceito existente contra a religião, minha mãe gostava do enfrentamento, como boa filha de Ogum. Então ela disse que sua casa se chamaria Terreiro de Umbanda Reino de Iemanjá, pois o povo do santo tinha que parar de se esconder. Um dia quando estava pensando na logo da casa, parei e fiquei muito emocionada quando eu percebi que as iniciais do terreiro tinham o mesmo nome do caboclo da minha avó - T.U.R.I. (NUER, 2017, p. 36)

Além da denominação do espaço físico, a denominação da prática religiosa é analisada no relatório do projeto *Territórios do Axé*. O registro foi feito respeitando a visão das próprias lideranças e valorizando a diversidade das autotaxiações, “sem, não obstante, esboçar qualquer tentativa de síntese ou adentrar nos fundamentos de cada fazer religioso encontrado” (NUER, 2017, p. 39). Diferentemente do que ocorreu em mapeamentos realizados em outras cidades brasileiras, que optaram, muitas vezes, por agrupar as denominações em categorias maiores tais como candomblé, umbanda e seus híbridos ou mesmo utilizando o termo “nação”, decidiu-se por não fazer esse agrupamento, como forma de valorizar e mesmo enfatizar a diversidade e a riqueza do contexto afro-religioso, tendo em vista a perspectiva das lideranças.

Sendo assim, a abordagem escolhida pelo projeto de registro dessas classificações legitimou a autoria das lideranças e considerou a prática de nomear como performativa, ou seja, considerou que dizer é dar existência. Segundo Vansina (2010, p. 140), “a palavra tem

um poder misterioso, pois palavras criam coisas. Isso, pelo menos, é o que prevalece na maioria das civilizações africanas”, de forma que, muitas vezes, “‘dizer’ é ‘fazer’”. Sendo assim, afirmar a religião da casa, mais do que a nomeação de uma prática, é dar corpo a ela.

Vale ressaltar que no contexto da escravização e da diáspora, os grupos étnicos africanos foram redefinidos e reunidos com base em sua procedência por agentes externos, conforme Mattos (2006), de modo que os africanos receberam designações baseadas em seu lugar de origem – ou seja, nomes que se referiam a portos de embarque, mercados, feiras e reinos de onde provinham. Assim, a formação das identidades africanas e afro-brasileiras passou por incorporações, rearranjos e reelaborações de identidades e o contexto religioso foi um dos espaços de construção de elos, apoio e reconstrução de visões de mundo.

O exercício de nomear a sua prática religiosa é, dessa forma, um exercício do direito de nomear e de assumir um lugar em que a autoria importa. É reverter processos de silenciamento e invisibilização e, através da palavra, dar existência e praticar a liberdade pela nomeação. Como afirmou **Hampaté Bâ** (2010, p. 168):

O que se encontra por detrás do testemunho, portanto, é o próprio valor do homem que faz o testemunho, o valor da cadeia de transmissão da qual ele faz parte, a fidedignidade das memórias individual e coletiva e o valor atribuído à verdade em uma determinada sociedade. Em suma: a ligação entre o homem e a palavra.

A partir da pergunta do cadastro “Qual a religião da casa? Qual orientação/linha/vertente/nação da casa?”, foram compiladas, no total, 70 denominações diferentes, conforme o quadro a seguir:

**Quadro 3:** Denominações das religiões de matrizes africanas da Grande Florianópolis.

1. Almas de Omolokô
2. Almas e Angola
3. Almas e Angola Linha Branca
4. Almas e Angola/Espiritismo
5. Batuque
6. Batuque do Rio Grande do Sul/ Linha Nação Jeje Nagô Bobokesha
7. Batuque Nação Cabinda
8. Batuque Nação Jeje e Ijexá e Quimbanda
9. Batuque Nação Oyó com Jeje
10. Batuque RS/ Nação Ijexá
11. Batuque/Nação
12. Cabula
13. Cabula Nação Banto
14. Candomblé Angola
15. Candomblé Angola Kassanje
16. Candomblé e Umbanda
17. Candomblé Fon (Ewe-Fon)

18. Candomblé Jeje Nagô Bobô Ijexá
19. Candomblé Jeje Savalú
20. Candomblé Ketu
21. Candomblé Ketu Axé Oxumaré
22. Candomblé Ketu e Jurema
23. Candomblé Ketu e Umbanda
24. Candomblé Ketu Raiz de Oxumaré
25. Candomblé mais mantém raiz na “umbanda”
26. Jeje e ijexá (orixás) / Mina - jeje (exu)
27. Jeje Sá com Nagô (1ª descendência)
28. Linha Branca do Ritual Almas e Angola
29. Maracá
30. Nação Cabinda
31. Nação Cabinda e Quimbanda
32. Nação Cabinda e Umbanda
33. Nação Cabinda, Umbanda e Quimbanda
34. Nação e Umbanda
35. Nação Jeje com Cabinda
36. Nação Jeje e Ijexá
37. Nação Jeje e Ijexá, Umbanda e Quimbanda
38. Nação Omolokô
39. Nação Omolokô
40. Nação Omolokô de Raiz Banto Segmento Almas e Angola
41. Nação Omolokô de Raiz Banto Umbanda Ritual de Almas e Angola
42. Nação Omolokô/Tribo Arigolê/Afrobrasileira/Umbanda
43. Nação Oyó com Jeje
44. Pemba
45. Omolokô
46. Quimbanda
47. Quimbanda, Umbanda e Batuque
48. Ritual Almas e Angola
49. Umbanda
50. Umbanda Almas e Angola
51. Umbanda Branca
52. Umbanda com Angola
53. Umbanda com Catimbó
54. Umbanda de Omolokô e Quimbanda do ocultismo de 7º grau
55. Umbanda de Preto Velho que gira em torno das Almas
56. Umbanda e Candomblé de Angola
56. Umbanda e Kardecismo
57. Umbanda e Nação Jeje e Ijexá
58. Umbanda e Quimbanda
59. Umbanda Esotérica
60. Umbanda Esotérica (Sete Linhas)
61. Umbanda Folhas e Nação Jeje e Ijexá
62. Umbanda Linha Almas e Angola
62. Umbanda Pura
63. Umbanda Ritual Almas e Angola
64. Umbanda Sagrada Nova Era

65. Umbanda Segmento Almas e Angola
66. Umbanda Sete Linhas
67. Umbanda Tradicional
68. Umbanda Universal, Quimbanda de Mussifim e Nação Jeje e Ijexá
69. Umbanda, Quimbanda e Nação
70. Umbanda, Quimbanda e Nação Jeje e Ijexá

Fonte: Relatório do Projeto Territórios do Axé, NUER, 2017, p. 40-41.

Há um predomínio, na região, da umbanda e do ritual de almas e angola. Para Tramonte (2001), os motivos para a predominância da umbanda em Florianópolis incluem: i) o fato de Santa Catarina ser marcada pela imigração europeia e pelo desejo de construção de um estado branco; ii) a pequena densidade populacional; iii) a própria característica da umbanda enquanto religião aberta à diversidade, que tem o sincretismo como parte inerente e que tem a capacidade de se reformular e adaptar. Assim,

Sendo este um estado com características étnico-culturais marcadamente europeias em sua composição humana, a população negra optou, estrategicamente, por trilhar os caminhos acolhedores e pluriculturais da Umbanda, visando evitar a violência dos possíveis conflitos que adviriam, caso a escolha recaísse sobre uma religião mais africanizada, como o candomblé. (TRAMONTE, 2001, p. 102)

Na Grande Florianópolis, uma religião que merece destaque é a almas e angola, bastante presente na região e pouco conhecida em outras partes do país. A sua origem, de acordo com Martins (2011), possui diferentes versões: uma que afirma ter surgido da cabula, outra da umbanda do Caboclo das Sete Encruzilhadas e, a mais conhecida, que atribui a criação ao Pai Luiz D'Ângelo, na década de 1930, no Rio de Janeiro. No terreiro do Pai Luiz D'Ângelo era praticado o ritual de almas e angola até a morte da liderança, em 1979. Nesse momento, com a morte da sua principal referência, houve uma diminuição do número de adeptos do ritual, especialmente devido à procura maior, pelos cariocas, pela umbanda tradicional ou pelo candomblé ketu (MARTINS, 2011).

Conforme Vanessa Pedro (1999), foi a Mãe Noeli que difundiu o ritual de almas e angola em Santa Catarina. Em entrevista à pesquisadora, a mãe-de-santo, na época tendo aproximadamente oitenta anos, afirmou que foi ao Rio de Janeiro quando tinha por volta de 18 anos de idade e lá aprendeu novas práticas, trazendo-as para o estado. O ritual se difundiu e hoje a maioria dos terreiros de Florianópolis é de almas e angola. A Mãe Noeli foi a liderança de um dos mais importantes terreiros da cidade, localizado no bairro Saco dos Limões, que recebia um grande número de pessoas para assistir aos rituais e consultar com as suas entidades.

Outra narrativa recorrente do surgimento de almas em angola em Florianópolis é a de que o ritual teria sido trazido pela mãe de santo Guilhermina Barcelos, a mãe Ida, do Rio de Janeiro. Embora tenha permanecido em Florianópolis, teria se extinguido no Rio, sendo hoje característico dessa região de Santa Catarina, compreendendo o maior número de terreiros e adeptos dentre as religiões afro-brasileiras. É formada pela influência de tradições religiosas ameríndias, católicas, kardecistas e de outras religiões afro-brasileiras, como a umbanda e o candomblé (DELATORRE, 2019). Segundo Martins (2011), a visibilidade maior do ritual aconteceu entre as décadas de 1940-1960.

Como descreve Delatorre (2019), são cultuados, em almas e angola, nove orixás – Oxalá, Iemanjá, Oxum, Iansã, Ogum, Oxóssi, Obaluaê, Nanã e Xangô –, além das entidades, que seriam espíritos que teriam sido encarnados. Essas entidades são divididas em quatro categorias, denominadas de *linhas*: i) pretos e pretas-velhas, que seriam os espíritos de escravizados e africanos (linha das almas); ii) caboclos, formada por espíritos indígenas e boiadeiros (linha de caboclo); iii) ibejadas, ou espíritos de crianças, bejadas (linha das crianças); e iv) exus e pombagiras, compreendendo espíritos que teriam ocupado um lugar marginalizado na sociedade (linha de povo de rua).

Dentre os adeptos do terreiro estão os médiuns de incorporação, os cambones e os ogãs, que em conjunto formam a corrente mediúnica. Os primeiros são aqueles que materializam a presença dos guias espirituais pela incorporação. Os ogãs e os cambones não recebem os guias; os ogãs tocam os instrumentos e os cambones cuidam dos entes espirituais incorporados, dos médiuns e da assistência (pessoas que assistem as sessões e fazem consultas com as entidades) (DELATORRE, 2019).

O salão possui um altar ou congá, onde ficam as imagens sacralizadas em formato de pirâmide: Oxalá no topo, orixás de cabeça do dirigente do terreiro ao centro e nas extremidades da base as imagens de Obaluaê e de São Cosme e São Damião. Outras imagens também podem estar presentes, como a de orixás africanos e caboclos.

Em almas e angola, existem as chamadas “etapas evolutivas”, que indicam o lugar hierárquico ocupado pelo participante. A ascensão na hierarquia ocorre a partir de rituais de iniciação, chamados de camarinhas ou feitura de santo, que incluem períodos de reclusão e imolação animal. O primeiro ritual é o batismo, em que o novo participante recebe um colar de contas brancas e passa a ser membro de almas e angola. Aqueles que ainda não passaram pelos rituais de iniciação ou que o fizeram há pouco tempo são chamados de anjo de guarda. Após o batismo, os rituais que seguem são os de bori, de pai e mãe pequena e então pai/mãe de santo. Quando já são mães e pais de santo, podem abrir o próprio terreiro e iniciar seus

próprios filhos/filhas de santo. Por último, existem os rituais de reconsagração, chamados de reforço de 7, reforço de 14 e reforço de 21 anos. De forma semelhante, ogãs e cambones passam por rituais que os permitem subir na hierarquia, títulos que são denominados coroas. O ogã que passou pelos principais rituais é chamado de ogã kolofé ou kalofé. À medida que alcançam novos status, adquirem novas responsabilidades e direitos (DELATORRE, 2019).

Voltando às nomeações das religiões reunidas pelo *Territórios do Axé*, como é possível observar, e também a partir das observações que constam no relatório do projeto, muitas dessas denominações são bastante próximas, como “Umbanda Almas e Angola”, “Umbanda Linha Almas e Angola”, “Umbanda Ritual Almas e Angola” e “Umbanda Segmento Almas e Angola”, mudando apenas a forma de nomear a sua especificidade (linha, vertente, segmento ou a ausência de um termo).

Destacamos que, para algumas casas, o ritual almas e angola constitui uma religião própria, enquanto outras a inserem como um ramo da umbanda, como é possível observar pelos trechos das entrevistas abaixo:

PES: Vocês chamam de “almas e angola” ou “umbanda almas e angola”?

DIR: Almas e angola. (Casa 29)

PES: Aí vocês chamam de “almas e angola” ou “umbanda almas e angola”?

DIR: Não, a minha é umbanda almas e angola. (Casa 151)

Conforme ressalta Martins (2011), embora muitos adeptos acreditem que almas e angola seja uma religião distinta da umbanda, com preceitos próprios, “não se pode negligenciar a presença da Umbanda em sua evolução histórica, doutrina e principalmente nas questões que envolvem a prática da caridade e a devoção às Entidades espirituais” (MARTINS, 2011, p. 19). Para o pesquisador, o ritual de almas e angola é uma ramificação da umbanda, mas com traços que o aproximam do candomblé.

Além disso, muitos dos dirigentes de almas e angola, ao serem perguntados sobre a religião da casa, questionam se a pergunta se refere ao ritual, o que leva a crer que a almas e angola é vista mais como pertencente à categoria de ritual do que à de religião:

PES: E a religião da casa, qual é?

DIR: O **ritual**? Almas e angola. (Casa 56)

PES: Tá. Então a religião da casa é almas e angola?

DIR: Almas e angola. O **ritual** é almas e angola. (Casa 70)

PES: E qual é a religião da casa?

DIR: Almas e angola. É o **ritual**, né? (Casa 181)

Durante as entrevistas, a palavra ritual aparece com bastante frequência, em alguns casos mais do que a referência à religião. Poderíamos deduzir, embora nenhum dirigente tenha mencionado isso de forma explícita, que a escolha pelo termo “ritual” pode se dar: i) pelo costume do uso entre as comunidades de matrizes africanas do termo “ritual” ao invés de “religião”; ii) por se considerar que existe algo maior, que seria a religião (por exemplo, “religião de matriz africana”), e algo mais específico (o ritual); ou iii) pela negação do próprio termo “religião”, que pode ter uma maior relação com modos eurocêntricos de perceber o sagrado. A seguir, trazemos mais alguns trechos em que a palavra “ritual” é utilizada no sentido de “religião”, além de um trecho em que o pai de santo opta pela última palavra:

PAR: Teve várias casas que saíram daqui, mas o nosso **ritual** principalmente ele é bem rígido, sobre muitas coisas, né. E por saírem, acabaram com a influência também de outros terreiros, de outros **rituais**. (Casa 8)

DIR: O nosso **ritual** já existe há trezentos mil anos antes de Cristo, né? Então não é uma igreja que tá chegando agora que vai ditar regras, se podemos ou não bater os nossos alojás ou cultivar o nossos orixás, né? (Casa 22)

DIR: Mas a nossa **religião** é muito bonita, viu? (Casa 4)

Outro ponto a ser destacado é a diversidade de práticas inseridas a partir da denominação “umbanda”. Essas subdenominações podem mostrar: i) a especificação de cada religião (como, por exemplo, a Umbanda Sete Linhas, a Umbanda Folhas, a Umbanda de Omolokô e a Umbanda de Preto Velho que Gira com as Almas); ii) a preservação de uma cultura religiosa no tempo (como, por exemplo, a própria Umbanda, a Umbanda Pura, a Umbanda Tradicional e a Umbanda Universal); ou iii) a influência da atualidade e da dinamicidade da cultura (como, por exemplo, da Umbanda Esotérica, Umbanda Esotérica Sete Linhas, Umbanda Sagrada Nova Era) (NUER, 2017, p. 42).

Outro destaque que podemos fazer é do termo “Batuque”, utilizado especialmente no Rio Grande do Sul para nomear as religiões de matrizes africanas, acabando por ser trazida também a Florianópolis, devido à migração de gaúchos para a cidade. Como destacado no relatório, muitas lideranças consideram o termo historicamente pejorativo, de modo que preferem não o utilizar, optando pelo termo “nação”. A noção de nação também está bastante ligada ao candomblé, sendo encontradas diversas delas entre as suas ramificações: “Candomblé Angola”, “Candomblé Fon (Ewe-Fon)”, “Candomblé Jeje”, “Candomblé Ketu”, além de suas variações.

Algumas denominações buscam enfatizar também a sua genealogia religiosa, como “Candomblé Ketu de Raiz de Oxumaré” e “Axé de Oxumaré”, que fazem referência ao Ilê Axé Oxumaré, em Salvador/BA. No primeiro caso, a liderança reforçou, em sua entrevista, que existe o “Candomblé nação ketu Axé Gantois”, dos descendentes da Mãe Menininha, que difere da linha seguida pela casa. Como mencionado no relatório do projeto, há uma referência também em uma casa de Candomblé Angola, a partir da autodenominação, à sua genealogia, dessa vez ligada ao terreiro Tumba Junçara, em Santo Amaro da Purificação/BA. A seguir, apresentamos o trecho referente à explicação do terreiro de genealogia ligada ao Ilê Axé Oxumaré:

PES: E qual é a religião da casa?

DIR: Candomblé de ketu... candomblé nação ketu axé Oxumaré.

PES: Ketu com “k” ou com “qu”?

DIR: Com “k”. Isso.

PES: Candomblé nação ketu...?

DIR: Ketu axé Oxumaré. Porque existe, por exemplo, candomblé nação ketu axé Gatois.

PES: Uhum.

DIR: Entendeu? O Gantois daí são as casas que são descendentes da Mãe Menininha.

PES: Hum.

DIR: Eu não descendo da raiz do Gantois. (Casa 121)

Algumas outras denominações que merecem destaque são: i) o “Omokô” ou “Omolocô”, uma religião, em geral, de base bantu, mas que em alguns casos sofreu influência do yorubá, tendo também elementos espíritas e indígenas; ii) a Cabula, ou candomblé de caboclo, derivada da nação angola, que cultua também os indígenas e é considerada precursora da umbanda; iii) e a quimbanda, que trabalha com os povos de rua, ou seja, os exus e pombagiras (NUER, 2017). Apesar de, em geral, o cabula ser considerado de origem bantu, como mencionado, em uma das casas entrevistadas para o projeto o dirigente afirmou ser ele de origem yorubá:

PES: E o cabula é tudo bantu, né? Ou mistura também com o yorubá?

DIR: Não, não. Cabula é o único ritual, o primeiro ritual feito no Brasil.

PAR: Ele foi criado no Brasil, né.

PES: Tá, mas assim, ele tem uma... um povo mais bantu, né. Tipo...

DIR: Não, é, são yorubás.

PES: Ah, do yorubá mesmo?

DIR: Na verdade, ah... quem fundou o cabula foi o... Iafotum.

PES: Tá certo, porque o nome é yorubá.

DIR: É. Iafotum que fundou. Aí... com a morte dela ficou o filho. Aí o filho passou pro velho Jaime, que era um... um baiano. (Casa 8)

Esse não consenso em relação à história dos rituais mostra como essas categorias não são estanques, podendo um mesmo nome estar relacionado a religiões com origens, ou mesmo memórias ligadas a essas origens, diferentes. Há casas, ainda, que possuem mais de uma religião, o que demonstra que essas práticas são difíceis de serem encaixadas em padrões, revelando a complexidade desse contexto. Dentre os exemplos citados no relatório, estão:

Umbanda e Quimbanda; Umbanda e Nação Jeje e Ijexá; Umbanda, Quimbanda e Nação; Umbanda, Quimbanda Nação Jeje e Ijexá; Umbanda Universal, Quimbanda de Mussifim e Nação Jeje e Ijexá; Candomblé e Umbanda; Umbanda e Candomblé de Angola; Umbanda com Angola; Batuque Nação Jeje e Ijexá e Quimbanda; Candomblé Ketu e Umbanda; Nação Cabinda e Quimbanda; Nação Cabinda e Umbanda; Nação Cabinda, Umbanda e Quimbanda e Nação e Umbanda; Nação Jeje e Ijexá, Umbanda e Quimbanda; Quimbanda, Umbanda e Batuque; Umbanda de Omolokô e Quimbanda do Ocultismo de 7º Grau. (NUER, 2017, p. 45)

Há ainda, nas entrevistas, lideranças que afirmam terem transitado entre diferentes linhas, vertentes ou religiões ao longo do tempo, ou mesmo de terem uma religião específica, mas participarem de rituais em casas de outras religiões ou vertentes, como demonstram os trechos a seguir:

PES: Agora, qual é a sua descendência no santo?

DIR: É complicado. Por quê? Porque na verdade eu não nasci na religião espírita dentro da umbanda, tá? Eu nasci dentro de um kardec, dentro do kardecista. E passei a ser candomblecista e depois almas e angola.

PES: É, a gente pode ir colocando...

DIR: É, na verdade assim ó, até os trinta e três anos de ida... até os trinta e dois anos de idade eu era kardecista.

PES: Uhum.

DIR: Dos trinta e três até os... dos trinta e três aos quarenta... dos trinta e três aos trinta e oito por aí eu fui pro candomblé. E dos trinta e oito até os meus cinquenta e dois, que eu tenho hoje, foi almas e angola. (Casa 46)

DIR: Convidou, a gente simpatiza, vai. Participa junto.

DIR2<sup>108</sup>: É. A gente vai no candomblé, almas e angola, umbanda.

DIR1: Sabe? A gente não tem esse preconceito.

DIR2: Qualquer nação. (Casa 10)

Sendo assim, não há, muitas vezes, uma separação rígida entre as práticas religiosas, podendo uma influenciar ou permear a outra através da própria história religiosa dos dirigentes das casas. Além disso, embora existam algumas disputas por prestígio dentro das comunidades de matrizes africanas, que hierarquizam determinadas práticas como sendo melhores ou piores do que outras, existem também muitas situações de cooperação e respeito, de modo que mesmo que um dirigente ou participante faça parte de uma determinada religião

<sup>108</sup> A casa possuía duas dirigentes, pois uma estava passando o terreiro para a outra.

ou linha isso não impede que ele participe de rituais e celebrações em casas de outro segmento.

Um outro ponto relacionado à questão da denominação da religião, embora não tenha sido um problema encontrado na pesquisa do *Territórios do Axé*, tem relação com os censos. Vanessa Pedro (1999) ressalta que há uma diferença entre a prática e aquilo que os participantes declaram nos censos, pois os próprios umbandistas, muitas vezes, não afirmam pertencerem à umbanda, mas se denominam espíritas. Esse fato acaba dificultando o acesso a dados precisos sobre os participantes das religiões afro-brasileiras. Nas palavras da pesquisadora: “A omissão por parte dos adeptos reforça o caráter subterrâneo da religião na cidade” (PEDRO, 1999, p. 68). Pedro (1999) comenta, inclusive, que a pergunta que mais recebia de leigos sobre sua pesquisa, realizada em 1997, era se de fato existia umbanda em Florianópolis, o que mostra a invisibilidade das religiões afro-brasileiras na cidade.

Sobre a época de fundação das casas religiosas, o projeto *Territórios do Axé* compilou os seguintes dados:

**Quadro 4:** Período de fundação das casas de religiões de matrizes africanas da Grande Florianópolis.

<b>Período de fundação</b>	<b>Número de casas</b>
1950-1980	17 casas
1981-1999	55 casas
2000-2010	74 casas
2011-2016	50 casas
Não declarado	14 casas
Total:	210 casas

Fonte: Relatório do Projeto Territórios do Axé, NUER, 2017, p. 84.

Como é possível depreender do quadro, a casa mais antiga data de 1950, momento a partir do qual os terreiros começam a ganhar maior visibilidade. O período de maior abertura de casas foi entre 2000 e 2010, que, em onze anos, levou a abertura de 74 casas. Entre 2011 e 2016, em seis anos, o número chegou a 50, sendo maior proporcionalmente, o que leva a crer que esse número está em crescimento. É necessário lembrar que os dados foram compilados até janeiro de 2017. Observamos, no entanto, que a data de fundação da casa pode ser entendida, pelas lideranças, de diversas formas, podendo ser considerada “a data de abertura dos trabalhos da casa, ou às vezes, [...] a data do registro oficial da instituição perante órgãos públicos, como cartórios, que acontece, na maioria dos casos, anos após o início propriamente dito dos trabalhos da casa” (NUER, 2017, p. 85).

Com relação ao perfil dos dirigentes, em relação ao sexo/gênero, 50,3% das lideranças disse pertencer ao sexo masculino e 49,2% ao feminino, tendo ainda uma liderança transexual. Como foi observado no relatório, esse número difere de outras cidades, como Salvador, que possuía, em uma pesquisa de 2006, 63,7% de lideranças mulheres.

Com relação à idade, constatou-se que as lideranças têm um perfil relativamente jovem, pois mais da metade delas possui cinquenta anos ou menos. Os grupos etários de maior expressividade foram o de 51 a 60 anos, constituindo 24,4% das lideranças, e o de 31 a 40 anos, constituindo 19,6%, conforme pode ser visto no quadro a seguir.

**Quadro 5:** Porcentagem de lideranças conforme o grupo etário.

Grupo etário	Porcentagem
20-30 anos	5,2%
31-40 anos	19,6%
41-50 anos	26%
51-60 anos	24,4%
61-70 anos	15,4%
Mais que 70 anos	5,6%
Não respondeu	3,8%

Fonte: Relatório do Projeto Territórios do Axé, NUER, 2017, p. 90.

Em relação ao tempo no santo, ou seja, o tempo da liderança na religião, contado a partir dos rituais de iniciação, os grupos de maior expressividade foram: 21-30 anos no santo, 33,5% dos entrevistados; 11-20 anos, 23%; 31-40 anos, 22%, conforme o quadro a seguir. Esses números se tornam relevantes porque um tempo maior no santo pode conferir maior legitimidade à liderança, bem como à sua casa religiosa.

**Quadro 6:** Porcentagem de lideranças conforme o tempo no santo.

Tempo no santo	Porcentagem
0-10 anos	2,6%
11-20 anos	23%
21-30 anos	33,5%
31-40 anos	22%
41-50 anos	13%
Mais de 51 anos	5,4%
Não respondeu	0,5%

Fonte: Relatório do Projeto Territórios do Axé, NUER, 2017, p. 91.

Outro dado relevante trazido pelo projeto foi em relação à naturalidade. Entre as lideranças, 57,4% são da região de Florianópolis, sendo, portanto, maioria; 15% são de outras

idades de Santa Catarina; e 14% são do Rio Grande do Sul. Observamos, assim, que boa parte das lideranças são locais ou de regiões próximas. Como há um número grande de gaúchos em Florianópolis, a porcentagem de lideranças vindas desse estado não surpreende. Com relação ao aspecto religioso, essa influência gaúcha vai impactar na presença do batuque do Rio Grande do Sul na região.

**Quadro 7:** Porcentagem de lideranças conforme a naturalidade.

Naturalidade	Porcentagem
Florianópolis e região	57,4%
Outras cidades de Santa Catarina	15%
Rio Grande do Sul	14%
Rio de Janeiro	5%
São Paulo	3%
Paraná	2,6%
Mato Grosso do Sul, Acre e Paraíba	1,5%
Angola	0,5%
Não respondeu	1%

Fonte: Relatório do Projeto Territórios do Axé, NUER, 2017, p. 93.

Depois de apresentados os dados básicos sobre os terreiros da Grande Florianópolis, nas próximas seções discutiremos alguns pontos relevantes relacionados aos objetivos desta tese, que são: i) perceber como as religiões de matrizes africanas são nomeadas por seus participantes e na esfera pública; ii) o que ou quem está ou não incluído nessas categorias; iii) o que ou quem é visto como um representante mais autêntico ou legítimo dessas categorias. O primeiro ponto, que trazemos a seguir, tem relação com a questão racial.

#### 5.4 A RELAÇÃO ENTRE AS RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS E A QUESTÃO DA AUTODECLARAÇÃO RACIAL

Em relação à pergunta sobre a cor/raça do(a) dirigente, de acordo com o relatório do projeto, esperava-se obter respostas que “levassem aos critérios de auto identificação”, mas as palavras utilizadas pelas lideranças foram “bastante próxima[s] daquela[s] utilizada[s] pelo censo brasileiro contemporâneo, indicando a crescente absorção dessas categorias oficiais pela população” (NUER, 2017, p. 93). Como afirmam Sinfree Makoni e Ulrike Meinhof (2006), os censos são uma das mais poderosas formas através das quais as visões oficiais sobre categorias como “raça” são compiladas. É o que os autores chamam de “ideologia do censo”, que constrói a ideia de que categorias como “raça” ou “língua” podem ser divididas

ordenadamente e enumeradas. Os dados presentes no relatório do projeto estão dispostos no quadro a seguir.

**Quadro 8:** Porcentagem de lideranças conforme à autoatribuição de cor/raça.

Cor/raça	Porcentagem
Branco/Caucasiano	50,2%
Preto/Negro/Afrodescendente	31,2%
Pardo	7,8%
Moreno	3,4%
Mestiço	3,2%
Mulato	1%
Outras categorias	1,8%
Não respondeu	1,4%

Fonte: Relatório do Projeto Territórios do Axé, NUER, 2017, p. 95.

Como é possível observar, cerca de metade das lideranças entrevistadas se declararam como brancas ou caucasianas (50,2%). Ao contrário do que normalmente acontece em outros contextos, em que normalmente há uma “preferência somática pelo branco [...], mesmo não sendo sempre explícita” (SANSONE, 1996, p. 176), nas entrevistas nos terreiros de matrizes africanas, havia uma preferência em se exaltar a negritude. Sendo assim, algumas das respostas das pessoas que se declararam como brancas vieram seguidas de comentários enfatizando alguma mistura na família, tais como: “Branca, mas não branca pura, porque minha mãe era morena” ou “Eu posso ser branco, mas a minha vó por parte de pai era preta e índia. Nasceu em Palmeiras das Missões, na terra dos índios, e eu também tenho um pequeno pé na África” (NUER, 2017, p. 93). No contexto afro-religioso, em que os elementos ligados à chamada cultura negra ou afro-brasileira são considerados mais legítimos ou autênticos, se autodeclarar branco é, de certa forma, escolher uma categoria menos valorizada. Sendo assim, muitos acabam por fazer uma espécie de justificativa, como se ser branco e fazer parte de uma religião de matriz africana fosse incompatível e fosse preciso resgatar uma ascendência que justifique essa escolha.

Esses comentários foram feitos no diálogo com os pesquisadores e, portanto, como uma espécie de autojustificativa pela escolha da religião de matriz africana, como se o critério raça/etnia/cor fosse de alguma forma um critério de julgamento externo sobre a legitimidade da própria escolha. Notamos que o debate sobre a origem africana da religião desdobra-se nas noções de inclusão e pertença dos sujeitos praticantes de modo a conferir status ao praticante, ou de legitimá-lo no interior dos grupos e das modalidades de práticas. É o caso de uma pessoa que declarou, por exemplo: “Branco, mas, perante a religião, eu sou afro”. (NUER, 2017, p. 93-94)

O fato de haver essas justificativas tem consonância com o que foi percebido por Sansone (1996) em sua pesquisa sobre as autoclassificações raciais, em que “Geralmente o termo negro é utilizado somente no final da entrevista, depois que fica claro para o entrevistado o marco anti-racista da pesquisa e o tipo de linguagem preferido pelos entrevistadores, ou seja, naquela situação dizer-se ‘negro’ pode ser socialmente conveniente” (SANSONE, 1996, p. 177). No caso do projeto *Territórios do Axé*, o fato de a pesquisa consistir em um mapeamento das religiões de matrizes africanas – e, portanto, ser um instrumento de valorização da cultura afro-brasileira – permitiu que as autoclassificações tendessem para essa valorização.

Sansone (1996) faz uma divisão das áreas e momentos em que a raça/cor é considerada relevante ou irrelevante nas relações de poder e sociais. As primeiras, que ele chama de áreas “duras”, em que ser negro constitui uma desvantagem, seriam: i) o trabalho e a procura por trabalho; ii) o mercado matrimonial e a paquera; iii) contatos com a polícia. O segundo, que ele chama de áreas “moles”, em que ser negro não atrapalha, seriam: i) o lazer em geral (botequim, bate-papo com vizinhos, festas, torcidas, etc.); ii) igrejas católica, crenças e espíritas. E, por último, seriam os lugares explícitos, em que ser negro constitui uma vantagem: i) o bloco-afro; ii) a batucada; iii) o terreiro de candomblé; iv) a capoeira. Sobre o último grupo, ele afirma:

Os espaços explícitos funcionam em redor daquelas atividades consideradas como típicas da “raça” (negra), nas quais desde sempre o negro pode e deve brilhar. São os momentos nos quais uma parte importante dos negros – sobretudo de classe baixa – mais se sente à vontade, capaz de manifestar abertamente características da própria personalidade e criações culturais, que em outros momentos seriam consideradas fora de lugar. Nestes espaços se fala, muitas vezes abertamente, de negritude: é o negro que manda e são os não-negros que devem negociar a sua participação. (SANSONE, 1996, p. 183)

Yérsia Assis (2020) analisou, a partir das fichas cadastrais do projeto, as respostas à pergunta sobre a cor/raça da liderança no questionário do *Territórios do Axé*. Das 210 entrevistas, 9 não tiveram resposta a essa pergunta; 104 se auto declararam brancos; 81 negros; 1 libanês; 1 indeterminado; 1 raça humana; e 12 foram consideradas pela pesquisadora como abertas ou subjetivas<sup>109</sup>. Dentre essas respostas subjetivas, ela cita:

‘Branca, alma negra’;  
 ‘Branco/moreno claro, com sangue negro’;  
 ‘Branco, perante a religião é afro’;  
 ‘Eu posso ser branco, mas tem Vó índia (...) então eu tenho pequeno pé na África’;  
 ‘Se considera de sangue negro, difícil definir’;

<sup>109</sup> Esse número de respostas abertas, no entanto, pode ser muito maior, considerando que a sua análise foi baseada nas fichas preenchidas pelos entrevistadores, que anotavam as respostas de forma resumida.

‘Mais negra do que branca’;  
 ‘Branca, mas não branca pura, mãe morena’;  
 ‘Sangue africano, angolano, baiano e português’. (apud ASSIS, 2020, p. 93)

Como analisa a pesquisadora, na resposta “Branco, perante a religião é afro”, há uma dualidade entre ser branco e ser negro, em que ser branco garante determinados acessos na vida comum, mas no contexto religioso se torna importante ter uma identidade negra. Assim, algumas das respostas são organizadas nesse sentido, de fazer uma distinção entre aquilo que é a da ordem da cor, do fenótipo, e aquilo que é da ordem da subjetividade e da religiosidade (“Branca, alma negra”).

Diversas foram as justificativas que se seguiram à autodeclaração “branco”, sendo poucas as vezes, dentre as entrevistas realizadas por mim, em que não ocorreu nenhuma. Na maioria das vezes, após a pergunta “Cor, raça?”, ocorria uma pausa e, em seguida, a resposta vinha seguida de uma justificativa. A mais comum era a de que, apesar de considerar que possuía a pele branca, ao mesmo tempo o dirigente afirmava ter uma identificação com a negritude.

PAR: Branco. Como diz ele: “eu sou branco, mas tenho alma negra”. (Casa 110)

DIR: A minha raça é negra, mas a minha cor é branca. [Risada.] Bota raça... não sei, né.

PES: Aqui é auto atribuição, é como você se...

DIR: Eu me sinto negra, na verdade, mas as pessoas, eu sei que se eu for dizer que sou negra, elas vão... sei lá, é complicado, mas bota branca, então, né. Branca, raça branca. Na verdade, eu sou de raça...

PES: Eu vou colocar os dois [Risada.].

DIR: É, eu sou de raça negra, tá? [Pausa.] Aqui é negro, casado com branca, mistura coisa, não sai bem um... uma raça definida. (Casa 46)

Como é possível perceber no segundo trecho citado, muitas vezes a afirmação vinha com uma certa relutância, mostrando como a resposta à pergunta pode ser complexa, especialmente dentro do contexto das religiões de matrizes africanas. Esse segundo trecho é bem representativo, pois houve um grande conflito, para a dirigente, na escolha pela sua atribuição racial, que envolveu: i) a consideração da cor de sua pele, de acordo com as suas características físicas; ii) a sua identificação com a cultura negra; iii) o julgamento que outras pessoas teriam, caso visualizassem a sua resposta como “negra”, sendo ela uma pessoa de pele branca; iv) o julgamento de autenticidade que poderia ocorrer, sendo ela uma mãe de santo de pele branca. Por fim, a resposta da dirigente acaba se ampliando para o seu contexto familiar – “aqui é negro, casado com branca” – o que a leva à conclusão de que, por ser casada com um homem negro, sua raça não seria bem definida.

Como afirma Assis (2020), são diferentes os recursos utilizados para garantir a legitimidade da casa e do líder religioso:

No caso das religiões afro-brasileiras quanto mais “velho” for, melhor a legitimidade, mas, às vezes nem esse dado garante que haja reconhecimento, especialmente, pela comunidade de axé. Em alguns momentos será a reivindicação do lugar “negro” via “sentimento” ou por meio de uma articulação genética “tenho sangue negro”, “tenho alma negra”, o que irá permitir a legitimação dessas pessoas não-negras de operar a paisagem negra. (ASSIS, 2020, p. 92-93).

Dessa forma, o lugar de pertencimento à negritude se torna um fator de legitimidade, seja esse pertencimento pelo “sentimento”, seja por uma herança genética. Isso ocorre pelo fato de, em Santa Catarina, muitos terreiros serem constituídos por uma grande parcela de participantes brancos, o que é, inclusive, motivo de preocupação para alguns adeptos. Sendo assim, é comum o discurso de que, apesar de possuir a pele branca, o sentimento de identificação com a cultura negra existe, de modo a buscar a legitimidade através desse aspecto.

Sobre essa questão do número de adeptos brancos nas religiões de matrizes africanas da região, há um texto do babalorixá Dino D’Yemanjá em uma página sobre o ritual almas e angola de Florianópolis:

Uma religião que tem suas origens no Brasil pelos escravos, tem cada dia menos seus descendentes dentro dos terreiros de Umbanda, Por quê?  
 Historicamente sabemos que a Umbanda tem seus alicerces trazidos para o Brasil através dos escravos, nos navios negreiros. Porém, o número de descendentes africanos diminui visivelmente dia após dia dentro dos terreiros.  
 Seria essa evasão decorrente de uma situação sócio econômica? Seriam os rituais que vem se modificando, e aos olhos de muitos perdendo sua essência? Ou seria somente o fato de a religião estar crescendo e ganhando cada vez mais adeptos de todas as etnias?  
 Um assunto um tanto quanto polêmico, muito comentado pelos religiosos hoje, a evasão dos negros e descendentes africanos nas casas de santo aumenta cada dia mais.  
 O que nos preocupa é o fato de termos no povo africano a verdadeira origem do Ritual, sabe-se que a religião é aberta a todos, que nossas casas de santo têm o propósito da caridade e isso não se restringe a cor ou descendência, mas precisamos olhar com atenção para que não percamos nossos princípios religiosos.  
 Precisamos entender e ter a visibilidade que os negros merecem e devem ter seu espaço garantido dentro das casas de axé, para que desta forma, o grande legado trazido do berço da humanidade, possa se propagar por anos, não perdendo sua legitimidade!!! (D’YEMANJÁ, 2013, *online*)

Percebemos, assim, que apesar de as religiões de matrizes africanas serem consideradas religiões abertas a todos, o fato de os rituais contarem cada vez menos com adeptos negros é considerado motivo de preocupação, pois a invisibilidade negra nas religiões pode ser considerada uma perda da “essência” ou mesmo da “legitimidade” da religião. Nesse sentido, ter um dirigente negro ou participantes negros é um fator que dá uma maior

legitimidade à casa religiosa. Quando isso não ocorre, a legitimidade é buscada através do sentimento de identificação.

Houve um caso, ocorrido em uma entrevista feita por mim, que é representativo dessa discussão. Ao entrevistar um pai de santo e sua esposa, esta revelou que o marido estava muito contente porque havia uma mulher negra interessada em entrar para o terreiro. De acordo com ela, eles ainda não possuíam um participante negro na casa. A esposa afirmou que a entrada da mulher, dessa forma, traria uma maior legitimidade ao terreiro. O caso relatado revela como a questão racial dos adeptos é um dos fatores que confere autenticidade ou legitimidade à casa, sendo buscado, inclusive, pelas suas lideranças.

Ainda com relação à pergunta sobre a questão racial, algumas respostas, embora fossem mais precisas, eram seguidas de algum comentário ou pergunta que buscavam evidenciar que essa era uma questão complexa, tais como nos exemplos a seguir:

DIR: Branca, né. Você é parda ou é branca, né? [Risada.] (Casa 196)

DIR: Branco. Por enquanto. Eu acho que eu sou branco, né? [Risada.] (Casa 181)

A evidenciação da complexidade da pergunta também ocorreu com justificativas que colocavam o ser totalmente branco como algo impossível, especialmente em um país como o Brasil. Essas justificativas vinham seguidas de explicações baseadas na genealogia, como no seguinte exemplo:

DIR: É... branquinha. [Pausa.] Se bem que todos nós temos uma misturinha, né, meu amor? Esse negócio de branquinha... É muito difícil ser totalmente branquinho, né? [Risada.]

PES: Tá, e...

DIR: Minha bisavó era escrava. Foi... foi uma das escrava daqui. (Casa 151)

Da mesma forma, muitos dos dirigentes entrevistados ressaltaram a questão da mistura, evidenciando a dificuldade de se colocar apenas em uma categoria racial:

DIR: A minha é mista. Não sou... sou um pouco de cada. Alemão, negro, índio e bugre. (Casa 155)

Uma dirigente, ainda, evidenciou, em sua fala, a confusão que ocorre quando precisa fazer essa autoatribuição, pois há uma diferença entre aquilo que é uma categoria oficial, como aquela utilizada pelos censos nacionais, e aquilo que é da ordem da identidade:

DIR: É autodeclaração estilo IBGE ou como é...?

PES: Como você quiser.

DIR: Então bota parda barra negra afrodescendente. [Risada.] É que... tipo, eu sou parda pelo IBGE, mas eu me identifico com a etnia negra. (Casa 10)

Como observou Sansone (1996), ao analisar o sistema de classificação racial, é preciso levar em conta a autoclassificação feita pelas mesmas pessoas, mas em situações diferentes, pois existem “ambientes distintos, mesmo que intercomunicantes, no sistema de classificação da cor, cada um com linguagem e discurso específico” (SANSONE, 1996, p. 173). Citando uma pesquisa de Yvonne Maggie, ele comenta que a classificação da cor pode se dar: i) de acordo com os temas do IBGE e do Estado (preto, pardo, branco, amarelo); segundo a forma romântica do mito fundador da civilização brasileira (branco, índio, negro); iii) em relação à vida cotidiana (de escuro a claro, caucasóide a negróide). A essas três classificações, se somaria ainda outra, chamada por ele de tipo polar, proposta pelo movimento negro moderno, e que opõe branco e negro, além de inúmeros subsistemas na classificação da cor. Assim, a terminologia da cor poderia variar de acordo com: i) o contexto; ii) o momento do dia ou da semana; iii) o tipo de conversa; iv) à faixa etária, nível educacional e renda (SANSONE, 1996). Essa variação é explicitada pelo trecho mencionado, pois a resposta da dirigente varia de acordo com o sistema de classificação racial escolhido pelo pesquisador. Ela acredita, dessa forma, que pode ser “parda” perante o IBGE, mas “parda – negra afrodescendente” quando utilizada uma classificação mais ampla.

Yérsia Assis (2020) afirma, sobre a questão da autoatribuição de cor/raça nos questionários, que até mesmo um aspecto que poderia ser considerado objetivo ou transparente, não o é, havendo uma diversidade de respostas. Há um distanciamento, portanto, de uma forma oficial de autoatribuição, como aquela feita para o IBGE, por exemplo.

No relatório do projeto *Territórios do Axé*, há uma comparação entre a quantidade de autodeclarados negros, pardos e brancos no censo nacional com a autodeclaração racial dos mapeamentos das casas religiosas em Florianópolis e Salvador:

Nota-se que, no caso de Salvador, a configuração racial das lideranças das religiões de matriz africana tende a refletir a demografia da cidade, os 88.7% de pretos e pardos entre esse grupo representado apenas um leve crescimento com relação aos 83.72% de pretos e pardos que habitam essa localidade. No caso de Florianópolis, por contraste, nota-se uma presença percentual quase quatro vezes maior de “pretos” e “pardos” liderando essas religiões: 39%, comparado aos 10% de autodeclarados “pretos” e “pardos” que compõem essa zona metropolitana. Conclui-se que, apesar da presença majoritária de brancos dentre as lideranças das religiões de matriz africana em Florianópolis, trata-se ainda de um percentual significativamente menor do que o percentual mais geral de pessoas que se reconhecem como brancas, o que nos permite reconhecer a importâncias dessas tradições religiosas no fortalecimento da identidade negra na capital catarinense. (NUER, 2017, p. 95)

Outra observação importante é a de que, embora nos censos nacionais a categoria “pardo(a)” predomine sobre a de “negro(a)”, nos mapeamentos essa lógica se inverte e as categorias “preto(a)” e “negro(a)” predominam sobre “pardo(a)”, demonstrando que “mais do que uma questão biológica ou fenotípica, o auto reconhecimento racial neste subgrupo de afrodescendentes brasileiros remete-se, sobretudo, à ancestralidade africana, menos enfatizada por categorias como ‘pardo’, que tendem a diluí-la na mistura racial” (NUER, 2017, p. 95-96).

Nas entrevistas para o projeto, uma das lideranças, inclusive, negou a categoria utilizada pelo censo, afirmando não existir, na prática, a categoria de “pardo”:

DIR1: Eu sou negro, querida, não sou... Não vem com essa história de pardo, porque não existe pardo pra mim! É branco ou negro.

PES: É que aqui é auto...

DIR1: Branco, moreno, pardo... Pra mim é branco, amarelo, que é o japonês, né? Ou negro. Eu sou negro.

PES: Aqui é auto atribuição. Daí eu pergunto pra...

DIR2: É, eu também sou...

DIR1: É, eu de branco não tem mais nada. [Risada.] Aí eu tenho uma raiva quando eu vou fazer um documento, um exame, na minha cara, aí mandam lá: ‘pardo’. Não sou pardo.

PAR: Pardo. Eu também brigo por pardo.

DIR1: Não sou pardo. Ou eu sou branco, mas eu não sou, não sou ariano, né, não sou loiro, não sou nada, eu não sou japonês pra ser amarelo, então eu sou negro. Pronto. (Casas 56 e 57)

Como é possível observar, no contexto das religiões de matrizes africanas, afirmar a negritude é uma questão importante, fazendo com que categorias como “pardo” em alguns momentos sejam rejeitadas. Como argumentou **Gomes** (2019, p. 70), a identidade racial do pardo está imersa no conflito, pois acaba por ser uma espécie de limbo racial-identitário, um (não) lugar, que tem como característica a ausência de consciência racial.

O pardo, desde a infância, encontra-se referido com eufemismos para “negro” ou “indígena”, sendo eles “moreno”, “moreninho”, “mulato”, “indiozinho”, “marronzinho”, “café com leite” e tantos outros. Ele percebe-se, o tempo todo, racializado, mas nunca explicitamente como negro ou indígena. Então, quando questionado sobre “o que é”, talvez responda prontamente “pardo”, sem entender que pardo não é identidade racial, pardo é cor – que marca um processo de genocídio que estuprou mulheres negras e indígenas e que se baseou em séculos de teorias eugenistas. [...] além disso, o pardo é o estágio de transição entre negros, indígenas e brancos, movendo-se para a branquitude. (GOMES, 2019, p. 70)

Assim, para Gomes (2019), a aceitação, pelo pardo, de sua identidade negra ou indígena é um movimento de resistência, movimento esse que pode ocorrer de várias formas, como pela busca da ancestralidade, pelo consumo de obras de autores negros, pela assimilação de visões afro-centradas na sua vivência, entre outras ações. Desse modo, “a

reconstrução do ‘ser negro’ passa por um processo de conscientização e valorização da negritude e pela construção política e sociocultural de sua identidade” (FERNANDES; SOUZA, 2016, p. 116). Na fala do dirigente e do participante da Casa 56 podemos ver de forma evidente essa conscientização, que passa pela negação do branqueamento e pela afirmação da identidade racial, cultural e religiosa negra.

Como afirmado no relatório do *Territórios do Axé*, as declarações de “preto(a)/negro(a)/afrodescendente”, que compuseram 31,2% das respostas, vieram acompanhadas, muitas vezes, de manifestações de orgulho racial, tais como: “Eu sou África, cor preta, cor linda” (NUER, 2017, p. 94). Esse fato mostra que, diferentemente do que ocorre na sociedade em geral, estruturalmente racista, ser negro, dentro das comunidades de matrizes africanas, é motivo de orgulho e, muitas vezes, de prestígio.

Além disso, algumas das respostas vieram acompanhadas de explicações pela escolha do termo, tais como “Mais negra que branca, logo negra”. Isso também ocorreu com outras categorias, como as de “pardo(a)”, “moreno(a)”, “mestiço(a)”, “mulato(a)” e outras, que, muitas vezes, qualificaram a mistura racial (“moreno escuro”, “morena claro”) ou a explicaram pela sua origem étnica (“mestiço de alemão, italiano e bugre”, “mestiço de português com bugre”, “sangue africano, angolano, baiano e português”, “minha tataravó era filha de português com escravo e tinha olhos azuis”). Houve, ainda, um caso em que a resposta foi “indeterminado” e outra que foi “raça humana” (NUER, 2017, p. 94).

Sobre essa última resposta – “raça humana” – concordamos com Lewis **Gordon** (2008), que afirmou, no prefácio de *Pele negra, máscaras brancas* (FANON, 2008), que “a ideologia que ignorava a cor podia apoiar o racismo que negava [...] a exigência de ser indiferente à cor significava dar suporte a uma cor específica: o branco” (GORDON, 2008, p. 14). O discurso que afirma que “todos somos a mesma raça, a raça humana”, no fundo, acaba por ignorar as consequências sociais da estrutura racista em que vivemos. Ao optar por ignorar a questão da raça, opta-se, ao mesmo tempo, pela negação do sofrimento daqueles que são afetados pelo racismo. Trata-se da negação da própria existência do racismo. Apoiar a ideia de que há apenas uma única raça humana significa apoiar uma única raça aceitável em um mundo racista: a branca.

Segundo Liv Sovik (2009), é recorrente o discurso, no Brasil, de que a branquitude é uma ideia importada e de que “aqui ninguém é branco”. O problema desse discurso é que ele acaba por invisibilizar o privilégio branco no país; se o branco brasileiro não existe, então inexistente o seu privilégio. Assim, para a pesquisadora, a exclusão racial no Brasil acaba falando em duas vozes: uma que exalta o valor da branquitude, ou seja, o discurso racista, – e

que se mantém, em geral, no privado – e uma que exalta a mistura e coloca a questão racial como de menor importância, considerando que a população é mestiça – que é falado publicamente, “em alto e bom som”. Em resumo, “A linha de fuga pela mestiçagem nega a existência de negros e esconde a existência de brancos” (SOVIK, 2009, p. 50).

Em outras palavras, o discurso da mestiçagem não significa que os setores dominantes se imaginam sempre como não brancos. A adoção do discurso da mestiçagem é uma antiga concessão, incorporada no decorrer dos anos pelo senso comum, à presença maciça de não brancos em uma sociedade que valoriza a branquitude e uma antiga e atual forma de resistência ao olhar eurocêntrico. Esse reconhecimento não desbanca os brancos das classes dominantes. O que um dia foi uma vitória cultural e política contra a opressão eurocêntrica já foi capturado pelo conservadorismo reinante e a naturalização de relações sociais racistas. [...] Reiterar que, por ser um país mestiço, não há ódio racial serve para reforçar esse controle dos sentidos da vida em sociedade. (SOVIK, 2009, p. 39)

Como lembra Sovik (2009), o discurso sobre a cor é situado, de forma que a semelhança e a diferença são estabelecidas comparativamente tanto no contexto interno como no externo. Assim, uma pessoa pode ser considerada branca no Brasil, mas não ser nos Estados Unidos, ou ser branca na Bahia, mas não ser no Paraná. Quando alguém afirma, dessa forma, que “aqui ninguém é branco”, o faz comparando com uma referência externa, desafiando o racismo eurocêntrico. O problema, segundo a pesquisadora, é que

[...] quando se afirma a mestiçagem como universal, no Brasil, e não se fala da história que determinou as identidades raciais, corre-se o risco de reavivar os argumentos biológicos sobre “raça” (é na genética que todos são mestiços, não na prática social), além de tapar o sol das hierarquias sociais com a peneira de “somos todos iguais”. (SOVIK, 2009, p. 51)

Assim, responder à pergunta sobre a cor/raça como “Sou da raça humana” nada mais faz do que negar o racismo presente no cotidiano social. Embora ser branco não exima o adepto de sofrer o racismo religioso, é inegável que possuir uma determinada cor de pele produz um significado social tanto dentro como fora da comunidade afro-religiosa.

Nesta seção, discutimos, a partir das respostas do questionário sobre a cor/raça da liderança religiosa, aspectos relacionados à questão racial e ao seu significado social no contexto das religiões de matrizes africanas. Na próxima seção, discutiremos sobre a questão dos vínculos afetivos dentro das comunidades religiosas, a partir da noção de família de santo e da questão da ancestralidade.

## 5.5 FAMÍLIA DE SANTO, ANCESTRALIDADE E HISTÓRIA

Segundo consta no relatório do *Territórios do Axé*, a autoridade da liderança das religiões de matrizes africanas é legitimada por meio, principalmente, de três aspectos: “i. pelo acúmulo de conhecimentos doutrinários, práticos e espirituais do líder; ii. pelo reconhecimento dos filhos e filhas por ele gerados e cuidados; iii. pelas linhagens espirituais das quais estes líderes provêm” (NUER, 2017, p. 100). Nesta seção, focaremos especialmente nos últimos dois pontos, a partir da discussão sobre o significado social da família de santo e da ancestralidade dentro do contexto afro-religioso.

Segundo Cristiana Tramonte (2012), a família de santo representa um grupo de referência para aqueles sujeitos que não se encaixam na lógica dominante. Como o sistema religioso possui normas próprias, que muitas vezes divergem da sociedade em geral, a família de santo se torna um espaço de refúgio, superando, muitas vezes, em grau de relevância para o adepto, a família de sangue. Assim, “A família de santo adquire tal importância para seus integrantes que se sobrepõe a qualquer outra relação social do indivíduo. É uma formação tão determinante em sua existência que a força de seus valores supera os valores vigentes na sociedade em geral” (TRAMONTE, 2012, p. 394).

Segundo um dos dirigentes entrevistados para o projeto *Territórios do Axé*, o terreiro é uma pequena comunidade a qual todos se ajudam mutuamente. As relações são baseadas, principalmente, na hierarquia do santo, em que os mais velhos – ou seja, os que estão na religião há mais tempo – ensinam e ajudam os mais novos. Dentro da comunidade de terreiro, assim, ninguém faz nada sozinho e o auxílio se estende mesmo para fora das atividades do terreiro, como pode ser visto pelo trecho a seguir.

DIR: Os mais velhos ensinam ou fazem junto com os mais novos. Toda a cultura yorubá é passada dos mais velhos pros mais novos. Nunca ninguém faz nada sozinho. Ao passar pelo portão a gente vive como uma comunidade mesmo, uma sociedade bem secreta onde um ajuda o outro. Tanto nas coisas aqui espirituais quanto na vida lá fora.

PES: Uhum.

DIR: Um ajuda a arrumar emprego pro outro e enfim, tudo que uma família que é unida, que a gente tenta fazer com que seja unida, que se ama, que se respeita e que quer fazer o bem pelo seu irmão... Que a gente prefere começar o nosso início de caridade conosco. E não ser hipócrita e lá dar um prato de comida pra alguém só pra dizer que fez. Não, ajuda quem tá dentro, quem tá precisando também. Então, a gente... esse é o nosso conceito. (Casa 121)

Esse é um sistema familiar complexo em que variadas conexões são estabelecidas. Essas relações ganham nomes e classificações, de modo que podemos falar de uma prática comunitária de classificação e nomeação familiar. Assim, há os pais e mães de santo, avôs e

avós de santo, tios e tias de santo e assim por diante. Essas relações se estendem, inclusive, para fora do terreiro, havendo ligações em rede entre diversas casas religiosas.

PES: E vocês participam de celebrações em outras casas?

PAR: Sim, porque assim... como que eu posso te explicar? É... no caso eu tenho pai de santo, tenho avô e tenho... tio, neto e assim vai indo. Então cada terreiro que a gente vai é... nós somos tudo um parente só, no caso, né? Então a gente...

PES: Uma família.

PAR: Tudo uma família só. Aí tem dia que tem festa lá, aí a gente vai, faz gira lá, convida todos os filho daqui e leva pra lá. Aí de vez em quando tem festa aqui e eles vêm pra cá. Então tudo é uma família só. No caso os terreiro que tem aqui perto são tudo uma família só [Risada.].

PES: É?

PAR: Tudo conhecido. (Casa 203)

A recriação dos laços de parentesco dentro do terreiro é possível porque o parentesco não é, necessariamente, do âmbito do biológico. Clara Flaksman (2018), a partir dos novos estudos do parentesco, defende que o parentesco é um processo, que é produzido e atualizado tanto a partir de fatos biológicos como sociais. Essa perspectiva se afasta, portanto, de uma ideia de parentesco que opõe essas duas dimensões, natureza e cultura, ou que vê o parentesco como algo inerente ao ser humano. Para ela, “o parentesco, antes de ser algo predeterminado, pode ser construído (assim como a pessoa)” (FLAKSMAN, 2018, p. 125).

Além disso, a reconstrução do parentesco não ficou restrita aos seus praticantes. A própria relação familiar com as divindades foi modificada. Na África, o culto aos orixás tinha caráter familiar e era restrito a uma linhagem, um clã ou um grupo de sacerdotes. Sendo assim, cada orixá era cultuado em um determinado lugar e os templos eram dedicados ao culto de apenas uma ou poucas divindades. Dessa forma, em Oyó cultuava-se Xangô; em Ketu, Oxóssi; nas margens do rio Osun, Oxum; e assim por diante. Em cada região, dessa forma, todas as famílias possuíam o mesmo orixá, de modo que eles eram transmitidos de geração em geração. O filho de determinado orixá estava ligado a ele, portanto, através de laços de sangue. No Brasil, a separação forçada dos africanos de mesma etnia, e a dificuldade de abrir templos específicos para cada orixá, por causa da própria perseguição à religião, levou a população africana a criar novas maneiras de estruturar os cultos, agrupando todos os orixás na mesma casa religiosa, algumas vezes de etnias diferentes (FLAKSMAN, 2018). Assim, se na África a família de santo e a de sangue eram a mesma, no Brasil essa família precisou ser reformulada, criando-se uma família simbólica.

Segundo Lody (1987), os membros de um terreiro possuem um tipo de relacionamento que reproduz os vínculos de uma família de sangue e esse é um parentesco ético, moral e religioso que tem “um papel de coesão e manutenção do poder estabelecido, encadeando um

sistema interterreiros da mesma nação, buscando vincular cada família a um compromisso de guarda e aproximação com os *candomblés genealógicos*” (LODY, 1987, p. 45, grifo do autor). Há, portanto, as chamadas casas matrizes, a partir das quais centenas de terreiros se originam, sendo consideradas “as mais próximas ao ideal étnico manifesto pela religião em si” (LODY, 1987, p. 45).

No caso da região de Florianópolis, as histórias dos terreiros remetem, em grande parte, às casas matrizes principais de almas e angola da Mãe Ida e da Mãe Malvina. A memória de suas casas é uma constante na fala das lideranças, como mostra o trecho a seguir.

PES: E quem que era, por quem que você foi feita?

DIR: Lá era o... D'Ângelo.

PES: D'Ângelo. O D'Ângelo é daqui de Florianópolis?

DIR: Não, era do Rio.

PES: E sabe, por acaso, de quem que ele é filho, o D'Ângelo?

DIR: Ah, lá no Rio, não. Acho que ninguém nem deve saber isso. Sei da minha... bisavó de santo, que era a Mãe Ida, que foi a... que deu início... aqui tinha o terreiro dela, aqui em Florianópolis, e no continente o da Mãe Malvina. Que eram os dois terreiros que iniciaram a umbanda aqui almas e angola aqui no... em Florianópolis.

PES: Tá, então a Mãe Ida é sua bisavó?

DIR: Sim.

PES: E aí tem um avô, uma avó de santo? Não?

DIR: Não. Era só avó mesmo de santo.

PES: Tá.

DIR: Que era a Guilhermina Vilelas Barcelos. Todos chamavam de Mãe Ida. (Casa 151)

De acordo com Díjna **Torres** e Yérsia Assis (2020), a linearidade parental no santo é um dos fatores que pode conferir legitimidade ao pai ou mãe de santo. Assim, quando um pai de santo cita, nas entrevistas do projeto *Territórios do Axé*, ser filho de Mãe Menininha de Gantois<sup>110</sup>, e outro diz ter uma relação com a Vó Ida<sup>111</sup>, conforme mencionam as pesquisadoras, isso produz um significado que os legitima ou mesmo os autoriza (BUCHOLTZ; HALL, 2004).

Outro ponto a ser ressaltado é que nem sempre a separação entre família consanguínea e simbólica é rígida; em alguns casos essas duas se confundem, através de linhagens de sangue e de santo que se sobrepõem. Cristiana Tramonte (2012) comenta sobre a especificidade de muitos terreiros da Grande Florianópolis, em que a família de santo muitas vezes se confunde com a de sangue, embora a imbricação entre dois tipos de família não

<sup>110</sup> Foi uma ialorixá baiana, considerada uma das mais importantes do país, especialmente por sua luta contra a intolerância religiosa e em prol do reconhecimento do Candomblé.

<sup>111</sup> Foi fundadora do almas e angola e foi responsável por trazer o ritual do Rio de Janeiro, onde foi iniciada no Candomblé, e difundi-lo em Santa Catarina.

signifique, necessariamente, a coincidência de papéis<sup>112</sup>. Assim, muitas vezes o que há não é uma substituição ou um abandono de um sistema de linhagens de orixás por uma família simbólica, mas sim um novo sistema de parentesco, em que o sangue é mais um dos elementos (FLAKSMAN, 2018). As relações de semelhança e diferença se tornam, portanto, bastante complexas e diversos elementos compõem o que se considera família ou comunidade religiosa. Sendo assim, na Grande Florianópolis, há casos em que membros de famílias biológicas possuem também parentesco no santo, embora respeitando as suas leis e regras, de modo a evitar, por exemplo, relações consideradas incestuosas. Segundo Tramonte (2012), essa relação dupla ocorre, especialmente, nas famílias mais antigas, embora tenhamos encontrado casos assim nos terreiros entrevistados para o projeto.

DIR: Porque nós somos marido, mulher e filho. Rafael vai ser o herdeiro da casa. (Casa 29)

DIR: Essa casa era da minha sogra antes, então faz muitos anos que tem esse terreiro. (Casa 196)

Entre os fatores para essa coincidência, está, principalmente, o fato de Florianópolis consistir em uma cidade pequena até a década de 1970, com pouca influência externa, o que levou a formação de laços familiares mais estreitos e, portanto, mais restritos. Sendo a capital, o êxodo também não ocorreu na cidade mesmo após o crescimento da urbanização, o que permitiu que as famílias de santo se ampliassem a partir de núcleos já existentes. Dessa forma, “o movimento populacional na Grande Florianópolis não foi centrípeto e sim centrífugo” (TRAMONTE, 2001, p. 234).

No projeto *Territórios do Axé*, dentre as casas entrevistadas, apenas 22 passaram por transferências de cargo de liderança para um novo pai ou mãe de santo. Desses casos, 60% ocorreram através de vínculos de parentesco consanguíneo ou por relação matrimonial. A maior parte dessas transferências ocorreu entre pai ou mãe para o filho ou filha de sangue, embora também tenha ocorrido mudanças de marido para esposa ou de irmão para irmão. Além disso, três lideranças que afirmaram estarem preparando os filhos biológicos para assumirem a função no futuro. Há, ainda, casos em que parentes assumem a liderança da casa ao mesmo tempo.

Após a discussão sobre a questão familiar e de ancestralidade realizada nesta seção, a seguir trataremos uma análise sobre como, no século XXI, na Grande Florianópolis, são

---

<sup>112</sup> De acordo com a pesquisadora, é provável que isso ocorra devido a dois fatores: “pela expansão relativamente controlada das religiões afro-brasileiras locais se comparadas a grandes centros urbanos e pela manutenção de um núcleo formador tradicional ainda ativo que mantém essa característica” (TRAMONTE, 2012, p. 391).

nomeadas as religiões de matrizes africanas, o que é considerado como parte dessas religiões e os critérios para uma casa ou membro religioso ser classificado enquanto tal. Procuramos perceber, assim, se os ideais de pureza presentes especialmente a partir da década de 1970 permanecem nas falas das lideranças atualmente, observando também como os discursos sobre preservação da tradição ou inovação aparecem.

## 5.6 O QUE É E QUEM É DE MATRIZ AFRICANA: PRESERVAÇÃO E RENOVAÇÃO DAS TRADIÇÕES

A partir da análise de algumas entrevistas realizadas para o projeto *Territórios do Axé* e de alguns textos na internet, observamos que alguns termos foram utilizados de forma mais frequente para denominar os membros das comunidades de matrizes africanas, as casas religiosas e a própria religião. Em geral, dentro do contexto religioso, os termos mais recorrentes para se referir às comunidades foram: “povo de terreiro”, “povo de santo” ou “povo de religião”. Assim, termos como “comunidades de matrizes africanas” ou “povos tradicionais de matrizes africanas” são mais utilizados na esfera pública, ou seja, quando se trata de se referir ao grupo como uma categoria que luta por determinados direitos. Uma das poucas vezes em que o termo “religiões de matriz africana” foi utilizado, nas entrevistas em que participei, ocorreu na fala de uma mãe de santo bastante atuante na esfera pública, integrante de uma importante associação da cidade. Podemos observar a utilização dos termos nos trechos abaixo, retirados das entrevistas para o projeto e da página do Fórum das Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e Região, na rede social Facebook:

DIR: Então o **povo de almas e angola**, o **povo de umbanda**, almas e angola e candomblé, teria que ter um pouco mais de noção sobre isso. (Casa 155)

DIR: Porque o **povo de terreiro**, eu acho que ele é muito desunido. (Casa 196)

DIR: Dançamos para chamar o orixá. Tá? Tocamos o alojá para chamar o orixá, né? Então, **religiões de matrizes africanas** tu tem que dançar, tem que tocar para chamar os orixás, para chamar as divindades. (Casa 22)

Passados 134 anos da farsa da abolição, ainda vivemos ataques, violências e perseguições as **religiões de matriz africanas e seus Zeladores e Zeladoras espirituais**, seguidores, assim como seus espaços religiosos. (Fórum das Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e Região, 21/01/2022)

A casa religiosa, nas entrevistas, é referida, geralmente, como *terreiro*, *casa de santo* ou *casa de religião*.

PAR: E ela chegou a fazer um abaixo-assinado, pra tentar tirar o **terreiro** daqui. (Casa 8)

DIR: Tem todos os cargos que tã dentro duma **casa de santo**. (Casa 196)

DIR: Como a gente vem de uma **casa de religião**, duma família de religião, o axé espiritual da mamãe ficou pra mim dirigir. (Casa 22)

Os termos como “de santo”, “de religião” ou “de terreiro” normalmente são aceitos para se referir a qualquer uma das religiões e suas linhas/vertentes/nações. No entanto, nem sempre há um consenso sobre o que está ou não incluso no termo “matriz africana”. Um dos membros de terreiro entrevistado para o projeto, por exemplo, afirmou de forma categórica que apenas o candomblé é considerado uma religião de matriz africana, enquanto que a umbanda – devido, especialmente, ao uso de imagens católicas e da língua portuguesa em seus rituais – não poderia ser considerada como pertencente à categoria. Não é nosso objetivo, nesta tese, defender uma ou outra posição, mas sim mostrar como as políticas de nomeação entram em jogo e como os jogos de poder funcionam através do uso de categorias. Citamos, a seguir, um trecho que exemplifica essa questão:

DIR: Como a nossa casa ela é muito mais **matriz africana** do que a parte de umbanda... Porque vocês vão encontrar muito ritual de almas e angola, de umbanda, que é mais uma linha... umbanda mesmo, né. Nós temos mais a parte africanista. Então a gente precisa de produtos que é bem difícil encontrar. (Casa 5)

Na fala citada, o pai de santo faz uma oposição entre aquilo que é da ordem da matriz africana – ou seja, a “parte africanista” do ritual – e aquilo que é da ordem da umbanda, menos africanizada. Pelo que é possível depreender do trecho, há alguns elementos – como o uso de determinados produtos – que são necessários, na visão da liderança, para que uma prática seja considerada como de matriz africana. Uma mesma casa, assim, pode ter rituais mais ou menos africanizados. Um desses elementos seria a própria língua:

DIR: As cantigas pra orixá são todas em yorubá e bantu. O português é só mais pra parte da umbanda mesmo. Caboclo, preto velho, exu. (Casa 5)

Como relatado no relatório do *Territórios do Axé* (NUER, 2017, p. 14), em relação aos termos utilizados no contato com os membros da comunidade afro-religiosa, no âmbito do projeto:

Termos ou expressões como matriz africana, religião afro-brasileira, intolerância religiosa, entre outros, estiveram em constantes questionamentos pelos próprios praticantes, pois em certas situações, são usados para demarcar limites entre os de fora e os de dentro, ao mesmo tempo em que possibilitam também a comunicação, realçando certas distinções, nem sempre aprovadas ou aceitas por todos/as.

Além disso, os termos são utilizados de diversas maneiras por seus membros, muitas vezes, inclusive, se misturando. A Mãe Kátia d’Omulu possui um blog na internet, chamado Luz d’Omulú, em que ela compartilha alguns de seus pensamentos, ideias e notícias sobre a umbanda em Florianópolis. Nesse blog, ela publicou um texto apresentado em um evento intitulado “Mulheres e religiões: para além da tolerância”, promovido por uma parceria entre a Paróquia da Santíssima Trindade e a Faculdade Católica de SC (FACASC), realizado no dia 16 de novembro de 2017, considerado o Dia Internacional para a Tolerância<sup>113</sup>. No evento participaram representantes de diversas religiões, sendo ela a representante das religiões de matrizes africanas. No seu texto, a Mãe Kátia utiliza o termo “tradição de matriz afro-brasileira”<sup>114</sup>, fazendo uma mistura entre os termos “religião de matriz africana” e “religião afro-brasileira”, o que demonstra como essas categorias são fluidas e são reinventadas a todo momento. Ela define a tradição de matriz afro-brasileira como:

A tradição de matriz afro-brasileira é composta de todas as nações do candomblé e da umbanda e há uma diferença forte entre as duas correntes que ainda se subdividem-se em várias ramificações (nações).

A tradição de matriz afro-brasileira não segue um livro nem manuscritos, pois todo o conhecimento, doutrina, fundamentos ritos e rituais são repassados de forma ORAL nas diversas iniciações (imersões) de ascensão do conhecimento nesta escola espiritualista.

A matriz africana, representada pelas casas de candomblés, não é cristã. Por outro lado, a Umbanda é cristã porque crê no Mestre Jesus Cristo e no sincretismo católico, também é africana, é indígena e é oriental no que tange sua filosofia, ritos e rituais, arte além da tradição dos antepassados, é a soma de todas as “raças”, porque para a Umbanda só temos uma raça: a humana.

A Umbanda é uma religião puramente brasileira e holística.

A umbanda é o que guia minha fé. (LUZ D’OMULU, 2018, *online*)

Observamos, assim, que a umbanda e o candomblé, bem como suas diversas vertentes, embora sejam reconhecidas como muito diferentes, são incluídas nessa definição. Uma característica fortemente vinculada a essa tradição é a oralidade na transmissão dos conhecimentos, que recebe um papel de destaque na descrição feita pela liderança. Por fim, ela diferencia o candomblé e a umbanda. A “matriz africana” é, então, vinculada ao candomblé, enquanto a umbanda é considerada uma religião “puramente brasileira”. Assim, além da matriz africana, a umbanda teria, ainda, outras matrizes, como a indígena e a oriental, que influenciariam a sua filosofia e os seus ritos. Ela reforça, nesse momento, a ideia de que,

<sup>113</sup> O Dia Internacional para a Tolerância, no dia 16 de novembro, foi instituído pela ONU, em reconhecimento à Declaração de Paris, assinada no dia 12 de novembro de 1995 por 185 Estados.

<sup>114</sup> A liderança utiliza mais uma vez o termo “tradição de matriz afro-brasileira” em outra postagem de 2020.

na umbanda, ao somar-se todas as “raças”, entre aspas, o resultado seria a existência de apenas uma: a raça humana<sup>115</sup>.

A designação “matriz afro-brasileira” também foi utilizado pelo Pai Marley Luiz D’Guian, em um texto de 2013, o que pode mostrar que o termo não foi utilizado de maneira isolada pela mãe de santo já citada:

As ações sociais e comunitárias devem ser sempre uma bandeira hasteada de todos os terreiros, tendas, casas e barracões, independente do segmento – Almas & Angola, Umbanda ou Candomblé –, pois nas religiões de Matriz Afro-Brasileira o que se busca e se ensina é a evolução, e essa se estabelece através da caridade. (D’GUIAN, 2013, *online*).

No texto da liderança, observamos que a almas e angola, a umbanda e o candomblé também foram incluídos na categoria de “religiões de matriz afro-brasileira”, assim como ocorreu no texto da Mãe Kátia. A utilização dos termos, no entanto, não é sempre a mesma. Em um texto de 2014, a Mãe Kátia D’Omulú, por exemplo, utiliza o termo “religião de matriz africana” (TOQUE DE AFRICANIDADE<sup>116</sup>, 2014a, p. 6). Há, ainda, lideranças que optam pelo termo “religião afro-brasileira”, como a Mãe Norma D’Ogum em um texto de 2012 (D’OGUM, 2012, *online*).

A utilização de determinados termos ou outros não é um processo neutro, assim como não é neutra a escolha por incluir ou excluir determinados segmentos religiosos da noção de “matriz africana” ou de religião “afro-brasileira”. Diversas são as disputas de poder dentro das comunidades religiosas de matrizes africanas, como em qualquer outro grupo social, que vão acontecer devido, entre outros fatores: i) aos elementos que são considerados mais legítimos ou autênticos dentro das religiões; e ii) ao prestígio da liderança e do terreiro (o que pode envolver o tempo de funcionamento da casa, a sua linhagem, a centralidade espacial da casa, a relação com associações ou federações, entre outros).

Embora muitas lideranças, como a Mãe Kátia D’Omulú, defendam que é necessário que haja a união entre o povo de santo: “TODOS OS ATABAQUES DEVEM TOCAR NUM SÓ TOM e nós, adeptos de fé, honrando nossos antepassados, nossos ancestrais, nossas divindades maravilhosas, devemos cantar em uma só voz” (TOQUE DE AFRICANIDADE,

---

<sup>115</sup> Uma crítica a essa ideia pode ser encontrada na seção 5.4.

<sup>116</sup> Nos anos de 2013 e 2014, foi feito, em Florianópolis, um informativo mensal do ritual almas e angola chamado *Toque de africanidade*, tendo como editor responsável Wagner Brian e como parte do conselho editorial, além de Wagner, Giovani Martins, Kátia Regina Luz e Luiz Carlos Peres. O informativo trazia discussões pertinentes ao povo de santo, trazendo textos de diferentes lideranças sobre temas como o Dia da Consciência Negra, características dos orixás, eventos, descrições de terreiros, homenagens a lideranças, entre outros.

2013, p. 1), diversos são os conflitos presentes nesse contexto, como observa o tatarorixá Luiz Carlos D’Onira (2012, *online*):

A ausência de união entre os Centros de Umbanda em geral (entre eles de Almas e Angola) está arrolada basicamente na vaidade e ao egocentrismo de muitos líderes umbandistas. A arrogância pode ser considerada uma patologia que contamina o indivíduo como um todo. [...] Contaminado pelo veneno da vaidade, o zelador se auto intitula o melhor, passa a desfazer dos outros “terreirinhos” ao redor. Crê que só seu Templo é que tem os verdadeiros e únicos fundamentos da Almas e Angola. Só os dele que segue rigorosamente a verdadeira liturgia [...] só o dele é que tem a raiz mais densa e que só os seus antepassados é que praticavam a “verdadeira” Umbanda de Almas e Angola... Tristeza não? Pois ai ressurgue o egocentrismo. Os Semideuses. O Templo passa ser sua própria extensão. Toda a sua presunção e o seu ego inchado refletem no seu terreiro... [...] “Seria “interessante refletir qual o caminho religioso que queremos para nos”.”

Uma questão envolvendo a noção de prestígio foi percebida por Díjna Torres e Yérsia Assis (2020), que observaram que pais e mães de santo da Grande Florianópolis, especialmente aqueles pertencentes ao candomblé, reafirmavam a existência de religiões mais “tradicionais”, que preservariam uma identidade africana original. Dessa forma, o que importava, para eles, era um ideal de preservação de supostos elementos africanos, fixando o passado no presente, “como se essa identidade ligada ao que é ‘tradicional’, imutável e constante, determinasse a credibilidade de uma herança ritualística e religiosa africana” (TORRES; ASSIS, 2020, p. 61). No entanto, esse discurso que exalta um ideal de pureza não ocorreu apenas no candomblé, como é possível observar na fala de uma liderança de uma casa de almas e angola:

DIR: Ah, eu venho de uma origem, querida, assim... é... iniciada aqui em Florianópolis, a almas e angola pura.  
 PES: Uhum.  
 DIR: Sem mistura de... de outros ritos, né?  
 PES: Uhum.  
 DIR: Almas e angola que veio... que trouxeram pra cá do Rio de Janeiro. O meu tataravô de santo. (Casa 151)

Essa visão está bastante ligada à ideia de pureza dos rituais, o que remete aos discursos das mães de santo baianas na década de 1970 com os movimentos de reafricanização. Vanessa Pedro (1999), em sua pesquisa, encontrou muitos pais-de-santo e praticantes que se colocaram a favor da existência de um manual de rituais para a umbanda e de uma padronização do almas e angola, visando minimizar as polêmicas em torno das diferentes práticas e impedir a “invenção” de versões dos rituais. No entanto, essa discussão acaba levando a certas contradições, como comenta a pesquisadora: “O discurso dos pais-de-santo em geral não está preocupado com uma autenticidade da religião, nem com a busca por uma origem que

justifique as suas práticas, mas defende a definição de um padrão para *Almas e Angola* que eles mesmos não conseguem determinar” (PEDRO, 1999, p. 65). A pergunta que fica é: é possível estabelecer um padrão para as religiões sem esbarrar em discursos de autenticidade?

Um exemplo mencionado por Pedro (1999) é o da Mãe Marta, que em entrevista para a pesquisadora afirmou: “o que a gente pode melhorar no nosso ritual, a gente melhora, mas o ritual de *Almas e Angola* deveria ser um só” (PEDRO, 1999, p. 65). A sugestão da liderança na época era a realização de reuniões a cada seis meses com todos os pais e mães-de-santo da cidade para o compartilhamento das ideias de cada um e o estabelecimento de regras básicas de execução do ritual. Essas reuniões poderiam ser feitas e oficializadas a partir da associação ao Conselho Estadual Cristão Espírita de Umbanda e Culto Afro-Brasileiro de Santa Catarina (Ceucasc), que funciona desde 1981. Na visão da liderança, essas discussões deveriam ser de interesse coletivo.

No entanto, argumenta Pedro (1999), na história da umbanda nunca houve um consenso sobre a padronização das práticas. Embora tenham existido órgãos que buscaram unificar os rituais, essa união de associações ou de práticas nunca aconteceu de fato. Como contraponto a essa visão unificadora, Haddock-Lobo (2020, p. 132) comenta sobre a particularidade da umbanda de não possuir uma norma única: “um dos grandes mistérios da umbanda é que seu estranho fundamento é não ter um só fundamento”. Ele explica que isso não significa dizer que a umbanda é “bagunça”, mas sim que cada terreiro tem autonomia e um “modo próprio de macumbar” (HADDOCK-LOBO, 2020, p. 132), de forma que é necessário agir de acordo com as regras específicas do lugar.

Com relação as influências que uma religião exerce sobre a outra na cidade de Florianópolis, Pedro (1999) afirma:

Mas em alguns terreiros de Umbanda ou em centros espíritas, as religiões se tocam e ultrapassam fronteiras. Uma vai influenciando a outra. Por isso, não é possível falar de uma pureza em qualquer religião. Nem do candomblé com relação às origens africanas, nem do espiritismo com relação ao seu início na França do século passado. São religiões que tiveram um desenvolvimento específico no Brasil e que continuam sofrendo diariamente um processo de modificação. Com a Umbanda, nascida no Brasil na década de 1930, é possível perceber isso no cotidiano. Os pais-de-santo não têm uma bíblia a ser seguida, nem a figura de um Papa que determina os dogmas da religião. A escrita umbandista são seus pontos cantados nas sessões, algumas publicações de babalorixás e yalorixás sobre o ritual e os ‘livros de camarinha’ onde cada mãe ou pai-de-santo relata seu aprendizado pessoal. Os terreiros têm total autonomia para conduzir as suas práticas. Quando surge um ritual novo na religião, cada templo o absorve ou não. Assim como absorveram o uso da água benta em batizados, as imagens de santos católicos no altar e as músicas de sambistas que falam da vida dos orixás. (PEDRO, 1999, p. 61)

A predominância da oralidade sobre a escrita é utilizada como argumento por Pedro (1999) para distanciar as religiões afro-brasileiras da ideia de pureza. Como nessas religiões não há um livro sagrado ou a figura central de um sacerdote, como ocorre no catolicismo, cada terreiro tem autonomia para conduzir suas práticas ritualísticas e escolher aquilo que faz ou não parte de sua casa.

Outra questão relacionada à ideia de pureza é a do sincretismo. Sobre esse ponto, o tatalorixá Luiz Carlos D’Onira se posicionou da seguinte forma, em um texto de julho de 2014:

Tava pensando... Se nossa Umbanda fora construída através da associação de várias outras religiões, destacando-se as de matrizes africanas, o kardecismo e a religião católica. Esta ultima através do sincretismo necessário inicialmente e consequentemente como referencia dos orixás e entidades.

Deste modo, creio que a retirada das imagens católica do congar ou altar como algumas correntes contemporâneas ou neo-liberais começam a professar é no mínimo uma perda de identidade.

Considerando que ainda encontramos, mesmo após a liberdade religiosa, imagens de santos católicos na primeira casa de candomblé do Brasil – Casa Branca – e na casa mais famosa do Gantois. Considerando ainda, que as casas de umbandas sempre foram dotadas de tais representações como lugar principal ou elemento nuclear do templo, não seria conveniente nem interessante a retirada sem justificativa plausível. Não é questão de misturar ou legitimar a religião e sim preservar a construção originaria desta, onde elementos do cristianismo foram importantes para esta iniciação religiosa e não tem porque a retirada por ideologias excêntricas. (TOQUE DE AFRICANIDADE, 2014b, p. 2)

Assim, em sua visão, o uso das imagens de santos católicos nos altares dos terreiros é considerado parte da identidade religiosa, não sendo necessário – e nem mesmo desejável, em sua opinião – a sua retirada. A sua justificativa passa, ainda, pelo fato de outras casas religiosas mais tradicionais terem continuado a utilizar as imagens mesmo em um momento em que havia maior liberdade religiosa. As casas tradicionais da Bahia, dessa forma, são utilizadas para legitimar o seu argumento. Como já afirmamos, não é nosso objetivo defender uma noção de pureza ou de negá-la, mas sim mostrar como os argumentos dos religiosos são reatualizados ou negados. Em alguns casos, ser de matriz africana ou afro-brasileiro, ou mesmo ser um representante legítimo desses, pode significar agir de uma determinada forma ou de outra.

Como observa Cristiana Tramonte (2001), no caso das religiões de matrizes africanas o controle é exercido horizontalmente, já que não há uma estrutura superior que o faça. Dessa forma, é o próprio povo de santo que diferencia quais atitudes são consideradas autênticas e quais trabalhos são considerados sérios e quais não são. Em determinados casos, a permanência dos rituais conforme a tradição é considerada mais autêntica, de forma que

aquilo que foge à norma já não pode ser considerado como parte da mesma religião ou vertente:

PES: Que bom que isso permanece, né, que não morreu isso, né?

DIR: Por que que não morreu? Não morreu porque... o que eu ensino pra eles é o que eu aprendi.

PES: Por causa do segredo.

DIR: Do segredo. Entendes? E... aí esses rituais, como é...? Esse negócio de almas e angola. Aí é almas e angola nova, almas e angola velha, almas e angola não sei o quê. É tudo almas e angola. Por que que um é diferente do outro? Tu vai em terreiro almas e angola é tudo diferente um do outro.

PES: Não tem um...

PES: Agora tu vai na minha casa, da minha filha, vocês vão conhecer ela, a Neuzi. Vai no Cascata. É fotocópia do meu.

PAR: É igualzinho.

PES: Porque se não for... Porque aqui o pessoal quando faz camarinha, a gente dá o certificado, de obori, iaô e coroa grande. Cada um o seu certificado. E se eles não fizer igual, eu vou lá e tiro o certificado da parede. (Casa 8)

No entanto, há alguns casos em que as lideranças, apesar de considerarem certas práticas ideais, acabam flexibilizando determinadas normas com base nas necessidades dos filhos de santo. Nas entrevistas para o *Territórios do Axé*, alguns dirigentes comentaram sobre a dificuldade de manter certas tradições nos tempos atuais, especialmente quando entram em conflito com normas fora da casa – como aquelas relacionadas ao trabalho dos adeptos.

DIR: Antigamente era mais fácil. Até mesmo o preceito. Um exemplo, só pra... pra não... que eu lembrei. Só pra... pra gente... o preceito. Eu faço, a minha filha de Iemanjá, ela é pescadora. Eu sou obrigado a liberar ela pro mar, gente. É o ganha pão. Tem coisas que... que não dá mais.

PES: Porque antes era mais...

DIR: Era mais fácil. Assim no sentido... hoje não tem. Uma pessoa, um exemplo... É... eu tinha uma filha, ela trabalhava no hospital. Ela fez o santo, depois de quinze dias ela teve que trabalhar. Fazer o que?

PES: É...

DIR: Eu tenho o meu filho, que trabalha dentro de aeroporto. Ele fez babalaô, depois de dez... treze dias, ele foi, começou trabalhar. Aí, só que lá eles não aceitam boné. Em forma nenhuma, porque trabalha com carga, descarga, essas coisas assim...

PES: Sim.

DIR: ... de aviões. É... com boné, fica assim, aí tu não vê a pessoa.

PES: Uhum.

DIR: É filmado, tudo, é... com câmera, né?

PES: Uhum.

DIR: Eu digo, eu vou liberar, eu vou... fazer o que com esse menino?

PES: É...

DIR: É obrigado a liberar, gente!

PES: Coisas que tem que adaptar, né?

DIR: Coisas que tem... exatamente. Aí, faca, garfo, espelho. Uma mãe, um exemplo, uma mãe que tem filhos, tem marido em casa, que não tem como. A gente é obrigado a liberar, gente.

PES: Uhum.

DIR: Que eu sempre digo... Seu Ventania disse uma coisa, é... a gente faz aqui... daqui pra frente é com o filho.

PES: Uhum.

DIR: É como ele disse, se não existisse pedras... eu gravei muito isso... existe pedras nos nossos caminhos, se não existisse as pedras não existiria a fé.

PES: É verdade.

DIR: Não existiria a fé e nem eles precisavam vir pra rezar as pessoas. Entendes? E é por aí... (Casa 4)

No entanto, há certas práticas que são consideradas reprováveis, pois se baseiam não na necessidade, mas na escolha dos seus adeptos. Um ponto levantado pelos dirigentes com relação ao que é considerado positivo ou negativo dentro do contexto das práticas religiosas merece destaque: o argumento de que muitos terreiros ou adeptos utilizam ornamentos ou roupas caras, o que destoia dos propósitos das religiões, que, na visão deles, deveriam optar pela simplicidade. Dessa forma, algumas lideranças argumentaram que o terreiro não precisa ser luxuoso e possuir muitos recursos para ser considerado bom.

DIR: Eu acho assim, terreiro não tem que ser luxo. Tem que ter fundamento e... e... vibração boa. Entendeu? (Casa 42)

DIR: Cada um faz nas condições que...

PES: As roupas cada um faz...

DIR: Nas condições financeira. Porque religião não é o luxo, é a simplicidade, a humildade. Eu vejo assim, né. Vais ter várias entrevistas que... existe casas que só... entra só no salto e só no plumas e paetê. E eu não aceito isso. Se eu não tenho um... tipo, um exemplo, se eu não tenho, pra dar plumas e paetês na minha casa pra mim, porque eu simplesmente vou dar ao público? Primeiro o que? O meu santo e eu ter o que comer dentro da minha casa. Pra depois eu esbanjar.

PES: Uhum.

DIR: Eu penso assim, né? Tem muitos não. Só no saltinho. Pé no chão é melhor, mais firme. (Casa 155)

DIR1: Sendo que nós temos um padrão, né? Quem vem prum terreiro, não vem prum desfile. Então é o básico do básico.

PES: Uhum.

DIR1: Né? Tudo tem uma hierarquia. Conforme tu vai crescendo dentro da... tu vai ganhando cargos e posições dentro das hierarquias, tu vai também... as tuas vestimentas também vão... é... crescendo.

DIR2: Vestimenta, guias.

DIR1: É.

DIR2: Fios de contas.

DIR1: Tu não vai chegar aqui: “ah, quero participar”. Aí tu vais vim com um tecido africano, branco né, africano, de mil reais. Sendo que todos aqui usam uma calça e uma batinha que por cinquenta reais tu monta, um conjuntinho, né. Então a gente dá um limite, né. Não é uma boate nem um salão de festa. (Casa 131)

Assim, na visão das lideranças citadas, um bom terreiro seria aquele que possui uma “boa vibração”, além de “simplicidade” e “humildade”, e não o “luxo” ou as “plumas e

paetês”. Conforme afirmam as lideranças da Casa 131, a vestimenta também é determinada pela hierarquia, de modo que os mais velhos terão roupas mais elaboradas, o que não significa abandonar o padrão de simplicidade da casa.

Além disso, outro ponto levantado pelos dirigentes com relação ao que é considerada uma boa ou má prática religiosa tem relação com a preservação do meio ambiente nas homenagens realizadas na natureza, ou seja, fora dos terreiros.

DIR: É porque tipo assim, vou ser sincero pra falar pra você, é por causa do povo, sou sério em falar “o povo”, nós, de umbanda, da nossa nação de angola, candomblé, almas e angola, que seja, tipo assim, extravasam muito. Tipo, se eles vão lá, deixam esse papel cair no chão, ele fica, eles não ajuntam. Daí é copo quebrado, é garrafa de vidro quebrada... eles fazem a bagunça. E eu particularmente digo pra ti, eu vou, faço as minhas obrigações, trago todo o lixo pra casa. Porque eu vou deixar lá? [...] Ainda mais nossa ilha, já é o que? A natureza, é a força da energia... Então o povo de almas e angola, o povo de umbanda, almas e angola e candomblé, teria que ter um pouco mais de noção sobre isso. [...] Só que a maioria, eu digo pra você, não respeita isso. Nós somos da natureza, somos... querendo ou não, o orixá é a terra, é a vida, é a natureza, é energia. Poxa, fazendo isso com o próprio orixá? Eles não enxergam isso, porque Deus tá vendo isso. Lá, depois vem as consequência. Não, eles não vêm. Mas... Infelizmente cada um pensa de uma maneira, né? (Casa 155)

DIR: Muitas cachoeiras a gente chega, o próprio proprietário não deixa mais. Por quê? Porque o povo de terreiro, eu acho que ele é muito desunido. Né? Eu acho que eles... eles vão pra uma cachoeira... Eu, quando eu vou numa cachoeira, a gente acende vela, a gente faz bastante coisa, mas antes de sair, eu faço uma limpeza geral. Né? Eu raspo vela, se tem vela na pedra, eu raspo. Eu deixo como eu cheguei. Muitas vezes eu tenho que limpar cachoeira antes de fazer alguma coisa. Porque eles vão lá, eles deixam roupa, eles deixam garrafas de vidro. Às vezes dentro da cachoeira tem garrafa de vidro, né? Então tens que fazer uma limpeza geral, né? Então é isso que muitos proprietários não... não querem, né? Então essa é a nossa dificuldade. (Casa 196)

Como é possível observar pelos trechos citados, há certas práticas, realizadas pelos membros das religiões, que são reprovadas pelas lideranças. Assim, nem sempre há consenso ou concordância entre os membros, o que leva a liderança da Casa 196 a dizer que “o povo de terreiro [...] é muito desunido”. Em sua visão, deixar resíduos na cachoeira é uma forma de desunião, pois acaba prejudicando a comunidade de santo, que é impedida de acessar determinados lugares da cidade.

Tratando ainda sobre a questão da tradição e da inovação, gostaríamos de apresentar ainda dois pontos relacionados a essa discussão. Amurabi Oliveira (2020) tratou da relação entre os cultos afro-brasileiros e outras práticas religiosas recentes, como a Nova Era, a partir dos dados do projeto *Territórios do Axé*, buscando perceber os processos de diferenciação e autodenominação do povo de santo. De acordo com ele, a relação entre Umbanda e Nova Era

não se restringe à chamada Umbanda Esotérica, pois muitos participantes dessa última não se reconhecem como pertencentes a esse fenômeno da Nova Era.

Segundo o pesquisador, o imaginário coletivo de Florianópolis como um local alternativo, que se constrói especialmente a partir da segunda metade do século XX, e que é remetido pela própria expressão “Ilha da Magia”, permite uma maior visibilidade das idiossincrasias desse cenário. A cidade e seu entorno, marcados por uma forte presença de espaços holísticos, lojas de produtos esotéricos, práticas ligadas à natureza, restaurantes vegetarianos/veganos, feiras ao ar livre, etc. caracterizam esse espaço, de modo que a espiritualidade das práticas religiosas afro-brasileiras está em constante diálogo com outras tradições religiosas e culturais.

Conforme já mencionado, o movimento da contracultura levou a um reconhecimento e valorização de práticas religiosas outras que não o catolicismo. Sônia Maluf (2003) comenta sobre a formação de circuitos “alternativos”, que surgem a partir de uma intersecção entre práticas religiosas e espirituais, terapias alternativas, movimentos ecologistas, de contracultura e feministas, bem como de uma esquerda em consonâncias com a ideologia libertária de maio de 1968. Durante a sua pesquisa de campo no Sul do Brasil, Maluf (2003) constatou que as trajetórias de vida de terapeutas e líderes espirituais são marcadas por experiências de militância no final dos anos 1970 e início dos anos 1980, momento final da ditadura militar, em que diversos movimentos sociais surgiram.

Para melhor compreensão da nossa discussão, trazemos uma descrição citada por Amurabi Oliveira (2020), feita por uma casa religiosa da Grande Florianópolis, de seus espaços internos e externos:

Nós temos o assentamento de Iansã que é a orixá regente da casa, também sob o solo, só que não é um assentamento material, é um assentamento etérico, foi feito no astral, com a minha participação ativa, guardando toda lembrança, com formas geométricas, imagina projeções holográficas, exatamente assim que foram feitas, circulares, são círculos multicolores e eles formam uma espécie de pirâmide só que com círculos, então eles se movimentam constantemente, eles foram colocados sobre todo o terreno da casa enquanto ela ainda estava sendo edificada. Então ele é imexível, intocável, mas ele pode ser sabido por todos, mas ele é indecifrável, mesmo eu tendo participado, visto a coisa acontecer, eu não consigo descrever, o máximo que eu consigo fazer é descrever dessa forma. Esse é nosso assentamento de Iansã e a firmeza nós temos uma quartinha com pedra retirada de cachoeira, a gente tem bambus assentados na parte de trás, são as firmezas. (OLIVEIRA, 2020, p. 125)

Para o pesquisador, a descrição do assentamento realizado pela liderança religiosa pode ser definida como uma forma de mistura cultural, “na qual projeções holográficas, pirâmides e círculos multicolores são compreendidos como um *continuum* em relação a Iansã” (OLIVEIRA, 2020, p. 125). Destaca, ainda, que embora a descrição possa não parecer,

a princípio, como pertencente ao que se considera como tradição afro-brasileira, é importante perceber esse jogo de semelhança e diferença que leva à produção de novos sentidos, bem como perceber como os próprios sujeitos se reconhecem e se autodenominam nesse processo (OLIVEIRA, 2020).

Sobre a questão da influência que as religiões exercem uma sobre a outra, Maluf (2003) comenta que essa é uma característica da religiosidade brasileira. Ao tratar da questão da pluralidade religiosa, a pesquisadora afirma que há no Brasil uma tradição de ecletismo da vivência religiosa e de intensa circularidade religiosa. Em suas palavras, “Essa diversidade aparece não somente na co-habitação entre diferentes formas de religiosidade, mas também em sua interpenetração, na incorporação de práticas e origens diferentes e no ecletismo da vivência religiosa de diferentes segmentos da população” (MALUF, 2003, p. 157).

De acordo com Maluf (2003), as práticas religiosas do campo alternativo acabam por servir de acesso a outras formas de religiosidade mais tradicionais, o que ocorre, especialmente, em relação às religiões afro-brasileiras: “Religiões como o candomblé, a umbanda ou o espiritismo se inscrevem assim no repertório espiritual que está à disposição daqueles que são tentados por esse tipo de vivência eclética ou plural” (MALUF, 2003, p. 156).

Ademais, Oliveira (2020) comenta sobre a questão do sacrifício animal, que embora seja considerada como básica por muitos dos adeptos das religiões afro-brasileiras, principalmente para aqueles pertencentes ao candomblé, muitas das casas subvertem essa lógica, existindo, inclusive, em Florianópolis, uma casa que afirma que os alimentos do culto são todos veganos: “Perdura-se assim a comida e o caráter festivo, que tão marcadamente se fazem presentes nas religiões afro-brasileiras, porém ressignificados num contexto sensivelmente distinto, no qual o axé é buscado em outros elementos” (OLIVEIRA, 2020, p. 125), produzindo, dessa forma, “não apenas uma nova estética como também uma nova ética de mundo, numa forma diferenciada de se relacionar com os ‘não-humanos’” (OLIVEIRA, 2020, p. 126).

Outro ponto relacionado à questão das normas dos rituais e de suas subversões é discutida por Delatorre (2019), ao discorrer sobre as chamadas “sessões em casa” dos rituais de almas e angola, ou seja, rituais que são realizados fora dos terreiros, em que são invocados espíritos e orixás. O pesquisador comenta sobre como, apesar da frequência desse tipo de ritual, são desaconselhados ou proibidos pelos líderes religiosos em geral. De acordo com as lideranças, dentre os motivos estariam a imprevisibilidade das forças espirituais, que poderiam ser evocadas de forma inadequada, bem como a própria omissão dos filhos aos pais

e mães de santo do ritual em si. O pesquisador argumenta, no entanto, que as sessões em casa fazem parte da religiosidade e da história de almas e angola, da mesma forma que os rituais que ocorrem nos terreiros, apesar de serem marginalizadas:

Nos discursos dos dirigentes de terreiros essas práticas “outras” são postas às margens das “práticas espirituais legítimas”: ou seja, aquelas que ocorrem sob a supervisão de pais e de mães que possuem casa de santo. No entanto, empiricamente, a religiosidade do povo de santo está para além das várias formalidades (rituais, hierárquicas, espaciais, etc.) aí existentes, uma vez que as interações de médiuns e espíritos se espalham pelo cotidiano em residências, praias, matas e encruzilhadas. A convivência com o povo de santo torna possível perceber o quanto essas interações, independentemente de serem ou não ritualizadas ou intencionadas, nada têm de marginal. Ao contrário, possuem importância idêntica àquelas vivenciadas nos terreiros, sendo igualmente constitutivas da história e da religião desse povo. (DELATORRE, 2019, p. 230)

Dessa forma, segundo Delatorre (2019), as práticas religiosas consideradas legítimas são aquelas que ocorrem nos terreiros, sob a supervisão das lideranças, enquanto que as sessões em casa são consideradas inferiores e mesmo perigosas. O pesquisador defende a importância dessas práticas consideradas menores, afirmando que a religiosidade está para além de práticas formalizadas.

Apesar da posição importante em que o pesquisador se coloca em defesa daquilo que é considerado marginal na religião, é importante perceber essas hierarquias que vão se construindo no contexto de almas e angola. Aquilo que conta ou não como religião pode ser diferente dependendo da compreensão que o adepto tem dessas questões. Para alguns pais e mães de santo, uma sessão em casa pode não ser considerada uma prática legítima, enquanto que, para outros, a vivência cotidiana da religiosidade pode ser tanto ou mais importante do que aquela vivida no terreiro.

Como defende Delatorre (2019), a heterogeneidade é parte constitutiva das religiões de matrizes africanas:

Lidar com *variações* é uma constante nos estudos das religiões afro-brasileiras. A heterogeneidade constitutiva dessas religiões resulta, no campo religioso, em debates, disputas e tentativas de normatizações e homogeneizações – papel histórico de algumas Associações e Federações. Do lado acadêmico, tem dificultado o trabalho daqueles que buscam elaborar *definições* e padrões. (DELATORRE, 2019, p. 231, grifos do autor)

Sendo assim, qualquer tentativa de reduzir as religiões de matrizes africanas a um padrão único será frustrada, pois a heterogeneidade faz parte da história dessas religiões. Ao contrário de procurar regras universais, é preciso olhar para essas práticas a partir de uma perspectiva local e situada, devendo ser “algo a ser compreendido, e não preconcebido como falho ou a ser corrigido” (DELATORRE, 2019, p. 231).

Feita essa discussão sobre a questão da nomeação e sobre aquilo que é considerado uma preservação ou inovação das tradições, na seção a seguir o nosso foco estará nas práticas linguísticas do contexto afro-religioso e como a língua e a oralidade podem ser consideradas fatores de identificação com essa tradição religiosa.

## 5.7 LÍNGUAS, CANTOS E SONS

Como vimos na seção anterior, aquilo que conta como religião de matriz africana está sujeito a interpretações dos próprios membros das comunidades de terreiro. Esses também vão determinar quais são os elementos que fazem ou não parte de suas vertentes religiosas e quais são as regras que a casa precisa seguir para ser uma representante autêntica de suas religiões ou linhas. Algumas dessas normas estão diretamente ligadas à(s) língua(s). É sobre elas que trataremos nesta seção.

Yeda Pessoa de Castro (2001, p. 82-83) denomina como “língua-de-santo”<sup>117</sup> um conjunto de sistemas lexicais originados de antigos falares africanos no Brasil, que constituem uma língua de aspecto sagrado. Seria constituída de palavras que descrevem “a organização socioreligiosa do grupo, os objetos sagrados, a cozinha ritualística, cânticos, saudações e expressões referentes a crenças, costumes específicos, cerimônias e ritos litúrgicos” (CASTRO, 2001, p. 83). De acordo com Castro (1976, 2001), nas religiões de matriz africana, os elementos “crenças”, “modos de adoração” e “língua” estão estruturalmente associados, de forma que um dos critérios de classificação dos candomblés em nações “tem como principal componente as diferenças de procedência meramente formais de um repertório linguístico de origem africana, específico das cerimônias ritualísticas em geral e de cada ‘nação’ em particular” (CASTRO, 2001, p. 80).

Muitas das lideranças entrevistadas para o *Territórios do Axé* comentaram sobre a diferença linguística com relação aos cantos efetuados nos terreiros, que ocorrem em uma língua ou outra a depender do ritual e/ou da entidade a que estão relacionados, como pode ser visto nos trechos a seguir.

DIR: As cantigas pra orixá são todas em yorubá e bantu. O português é só mais pra parte da umbanda mesmo. Caboclo, preto velho, exu. (Casa 5)

PES: Aí os cantos aqui eles normalmente são em...?

DIR1: Yorubá.

PES: Yorubá?

<sup>117</sup> Tratamos brevemente sobre esse conceito no capítulo 3 desta tese e o retomamos novamente aqui.

DIR2: Só da umbanda que é em português, mas... tem umas... umas intervenções yorubás dentro. (Casa 10)

DIR: Assim, ó, nós cantamos em yorubá pra santos, tá? Quando tem obrigação de santo, é todo cantado em yorubá. Ahn... e temos pontos. Tanto de umbanda, quando de Exu, que daí é em português fica mais fácil, né? (Casa 14)

Assim, as línguas são alguns dos elementos que caracterizam o ritual que está sendo realizado. Alguns cantos são integralmente cantados em línguas africanas – em yorubá ou em uma língua bantu –, enquanto outros são em português, mas muitas vezes possuem palavras que remetem ao universo linguístico afro-brasileiro.

PES: E eles são cantos normalmente em português?

DIR: É, algumas palavras nossas são... é... são em yorubá. Mas são... são poucas. Né? As nossas cantigas são todas em português. A maioria delas. Noventa por cento delas é português. (Casa 56)

PES: Tá, e os cantos normalmente são em português?

DIR1: Sim, os nossos sim.

DIR2: Tem algumas misturas assim de alguns... alguns cantos, que daí eles botam dentro alguma coisa em yorubá.

DIR1: Em yorubá, é. E existe mesmo algumas palavras, né, que... que tem mesmo dentro do... do ponto em português, tem algumas palavras dentro em yorubá.

PES: Uhum.

DIR1: Mas não é como no candomblé, ou... nessas outras... nações, assim, que eles cantam todo, não. (Casa 61)

As línguas, no entanto, funcionam mais pelo seu aspecto simbólico do que comunicativo, conforme afirma Castro (2001). É mais importante, dessa forma, conhecer o momento correto de se entoar uma cantiga do que o significado literal de cada palavra ou expressão. A língua adquire, nesse contexto, um significado simbólico e identitário, que vai além da simples comunicação. Embora muitas vezes essas línguas, nos terreiros, não sejam exatamente iguais às línguas faladas na África, seja no passado ou na contemporaneidade, mas sejam línguas modificadas ao longo do tempo, tornando-se mais invenções simbólicas do que propriamente línguas “naturais”, essas mesmas invenções operam adquirindo valores identitários, de modo que resgatam simbolicamente uma cultura que foi invisibilizada.

Muitos dos membros das comunidades de terreiro, dessa forma, procuram cursos de línguas africanas como forma de resgatar essa identidade. Em uma das entrevistas para o projeto, um adepto nos contou que estudava yorubá através da internet, pois acreditava que era importante conhecer a língua que utilizava nos rituais. Ao nos mostrar o seu caderno de estudos, observamos que, no meio das palavras em yorubá, havia algumas de origem bantu. O que importava não era a língua yorubá em si, mas sim o que ela representava para ele naquele

contexto. Assim, pouco importava se aquelas palavras eram de fato yorubá ou se eram de origem bantu.

Outro caso representativo dessa questão ocorreu durante um curso de kimbundu realizado na Universidade Federal de Santa Catarina e ministrado pelo professor angolano Ezequiel Bindumuka **Bernardo**, no primeiro semestre de 2017. Durante as aulas, uma aluna, adepta de uma religião de matriz africana, afirmou ao professor que se matriculou no curso porque gostaria de aprender “a nossa língua”. A apropriação da língua kimbundu para si é bastante representativo, pois a aluna, ao mesmo tempo que sentia que compartilhava a língua com o professor de alguma maneira – pelo seu uso do pronome “nossa” –, também precisava aprendê-la. Resumindo: a língua é nossa, a língua faz parte da nossa identidade, mas eu não a domino.

Como constatou Laura **López** (2003, p. 123) em sua pesquisa, entre os integrantes dos rituais existe uma expectativa de que quem foi iniciado aprenda a falar e a se comportar da maneira adequada, considerando a sua posição na hierarquia do santo. Isso inclui, portanto, utilizar certos marcadores lexicais, alguns de origem africana e outros da língua portuguesa, que seriam considerados marcas de identificação de grupo. Podemos observar esse aspecto identitário na fala da Ialorixá Mãe Meninazinha d’Oxum:

Até hoje no terreiro da nossa casa, e acredito na maioria dos terreiros do Rio de Janeiro, ainda se usa muito falar o nagô. Porque é uma África pequena. Cada terreiro é uma parte da África. E nós usamos muito a língua. Pai Vicente Bankolé não pedia ‘chinelo’, ele não pedia ‘roupa’, era ‘vai pegar o batá (chinelo), achó (roupa)’, e era assim que ele conversava conosco, e com isso ele estava nos passando o ensinamento que até hoje nós trazemos para dentro de nossas casas. (D’OXUM, 2014, p. 332)

Embora muitos desses usos linguísticos funcionem, como já mencionado, de forma simbólica, algumas lideranças religiosas que dominam determinadas línguas africanas as ensinam aos seus integrantes, como parte dos conhecimentos religiosos da casa:

DIR: Eles têm aula de yorubá... eu faço provinha com eles, né. Eu dou sequência de palavras às vezes em yorubá na segunda e peço que na quinta me digam. Às vezes eu dou em português e eu quero que falem como que é em yorubá. As vezes eu dou cantigas e eu quero que eles traduzam. (Casa 121)

Assim, conhecer as línguas-de-santo faz parte do saber adquirido pelo participante da casa. Esse conhecimento, compartilhado principalmente através da tradição oral, se dá no cotidiano, no processo de iniciação e participação, fundamental para esse aprendizado. Durante a iniciação, que passa por um período de reclusão nos terreiros, o iniciante experencia uma série de ritos, que incluem banhos rituais, raspagem de cabeça, entre outros, e

começa a adquirir um complexo código de símbolos materiais, como plantas e substâncias, bem como um conjunto de gestos e um repertório linguístico específico (CASTRO, 2001, p. 82).

Dessa forma, aqueles que já foram iniciados, ao entrar no terreiro, devem adotar uma identidade social e cultural imposta pela situação, em que a linguagem serve como marcador de identidade. São as mães e pais de santo, juntamente com aqueles iniciados há mais tempo, que parecem dominar melhor as competências comunicativas e simbólicas, devido ao tempo maior de convivência com o grupo. Sendo assim, o tempo de convivência e a quantidade de anos “no santo”, que permitem um aprendizado maior, são fatores determinantes para ascensão na hierarquia, conferindo um maior status e autoridade ao sujeito (LÓPEZ, 2003, p. 124-125).

A língua, nesse contexto, funciona, portanto, como forma de distintividade social, em que os participantes assumem um determinado estilo linguístico. De acordo com Judith Irvine (2001) a noção de estilo inclui, mais do que padrões ou variedades relativamente estáveis e institucionalizados, as diversas formas sutis pelas quais os indivíduos se embrenham entre as variedades disponíveis em seu meio e formam uma representação de si mesmos. Essa noção de estilo envolve princípios de distintividade que vão muito além de fenômenos meramente linguísticos, incluindo aspectos do comportamento que são organizados semioticamente.

Outro aspecto que tem relação com a língua é a questão da tradição oral, muito presente nos terreiros. Muitas das lideranças entrevistadas afirmaram que a maior parte do conhecimento da casa é transmitido oralmente e na vivência.

PES: E os conhecimentos da casa, como é que eles são passados pros integrantes?

DIR1: Boca a boca.

DIR2: Oralmente. (Casa 10)

DIR: Basicamente oral. A única coisa que a gente tem é o estatuto interno com as nossas normas, né, mas que não são nada do ritual em si. Tudo que é parte de fundamento de ritual de orixá é oralmente, a gente não passa apostila pra ninguém. (Casa 29)

Preservar a tradição oral é muito importante para alguns terreiros, sendo a escrita, inclusive, proibida em determinadas vertentes:

DIR: Na verdade é assim... é oralmente. Isso é passado de pai pra filho, só em camarinha.

PES: Na tradição mesmo.

DIR: É.

PAR: Não tem nada escrito.

PES: É, isso eu acho legal.

DIR: É, na verdade o Cabula... a gente é proibido de escrever livro.

PES: Ah.

DIR: Quando eu fiz a minha camarinha, a minha mãe, a Condor, no Rio... a minha mãe, o meu pai, ahn... marido da minha mãe é o meu pai. Ele era presidente da Condor.

PAR: Do santo.

DIR: Do santo. Aí me levou lá. Aí... pra mim... ser membro da... da Condor, né.

PES: A Condor, o que que é?

DIR: A Condor é a maior federação que tem no Brasil.

PES: Ah tá.

PAR: Acho que é no Rio, eu acho.

DIR: É no Rio, é. Entendes? E aí... eles disseram assim...

PAR: Ela ainda tá ativa?

DIR: Ahn?

PAR: Ela ainda tá ativa?

DIR: Eu não sei.

PAR: Mas na época que ele foi raspado...

DIR: Ah, há quarenta anos atrás só existia a Condor, né.

PES: Aham.

DIR: Então tu era do cabula... Oh, você é cabula, então os seus conhecimento são pros seus filhos e não pode escrever isso, se não eu tiro o certificado de vocês da parede. Cancelavam, fechavam a casa, na verdade, né? Eu tenho ali o... o certificado da... da... da união, tem o meu certificado da minha mãe, né? (Casa 8)

No entanto, para algumas lideranças, embora haja o predomínio da oralidade, é possível utilizar outros recursos disponíveis, como a escrita e a tecnologia. Oliveira (2019) observa que nos terreiros a escrita anda lado a lado com a oralidade, pois as casas religiosas também assimilam as características da modernidade. A escrita participa, dessa forma, das relações de poder presentes no terreiro, assim como da transmissão dos fundamentos que podem ou não ser repassados.

DIR: Então, a nossa cultura antigamente ela era oral, mas hoje a gente tem outras ferramentas que faz com que eles possam levar pra casa e... aprender mais e melhor, né. E a internet hoje ela oferece ferramentas que você consegue aprender melhor o yorubá, melhor uma cantiga... melhorou muito, tudo. (Casa 121)

Desse modo, a escrita e a tecnologia podem ser utilizadas para o aprendizado, embora a língua oralizada seja a base dos rituais religiosos. Como afirma Oliveira (2019, p. 35), “o saber oriundo dos livros, embora seja usado, não é tão valorizado quanto o conhecimento adquirido pelo contato”. A materialização dessa oralidade se dá, especialmente, através do canto. Andréa da Camara (2013, p. 54-55) estabeleceu uma distinção entre os conceitos de canto e canção:

o canto (...) é uma ação que ocorre no fenômeno poético e em presença de seus participantes. Ao contrário, a canção, como sistema fechado, nem sempre comporta a ação e o desejo de cantar, apresentando-se com mais estaticidade. Portanto

compreendo o canto como uma ação dinâmica do acontecimento e a canção como o resultado deste acontecimento, ou seja, a canção já foi canto, porém o canto é. (CAMARA, 2013, p. 54-55)

Assim, a canção estaria mais próxima daquilo que entenderíamos como uma obra fechada, acabada, enquanto que o canto estaria mais próximo da dinâmica do acontecimento e, também, mais próximo das tradições orais. Apesar de dinâmicos, os cantos, dentro das religiões de matrizes africanas, possuem determinadas regras:

DIR: Aí a gente puxa ele várias vezes, né? Na... na... na realidade assim ó, a norma é puxar o mesmo ponto três vezes. Repetir ele três vezes pro orixá, né? Aí depois lógico, né, são vários pontos, tu vai mudando assim... Existe milhares e milhares de pontos, né? (Casa 181)

Cada terreiro e cada liderança vão determinar as regras que subjazem a seus contextos religiosos. Dessa forma, os rituais são regidos por regras determinadas por cada família de santo, embora existam também as normas vindas pela tradição, que são transmitidas de pai para filho. Em relação à importância dos cantos para as suas religiões, as lideranças afirmam:

PES: E qual você diria que seria a importância desses cantos para a sua religião?  
DIR: Dançamos para chamar o orixá. Tá? Tocamos o alojá para chamar o orixá, né? Então, religiões de matrizes africana tu tem que dançar, tem que tocar para chamar os orixás, para chamar as divindades. (Casa 22)

PES: Os cantos são bem importantes, né, pra...  
DIR: Sim, é a nossa louvação, né? É, o nosso momento de maior oração é o nosso canto para com os nossos orixás.  
PES: Uhum.  
DIR: Essa é a nossa louvação. O canto já diz tudo, é uma oração. Uma oração, devoção e zelo. (Casa 151)

PES: Os cantos são bem importantes, né, pra...  
DIR: Muito. Porque é os cantos que fazem vir as entidades, fazem nascer um orixá. Então muito depende da voz da gente. Não que seja uma voz bonita, mas a firmeza no que tá sendo puxado, no tambor também, faz toda uma diferença. (Casa 14)

Assim, como afirma Oliveira (2019), a sonoridade de um instrumento ou objeto é um elemento fundamental nas religiões de matrizes africanas.

Não se faz nada nos rituais dessa religião sem ter um batuque ou um som oriundo dos diversos instrumentos presentes em um terreiro. Para se fazer uma reza, um pedido a um orixá ou a uma outra entidade, uma oferenda qualquer, uma simples invocação tem-se por base um som, nem que seja a partir da batida de mãos com uma sincronia específica. (OLIVEIRA, 2019, p. 41)

Um elemento importante é o tambor, ou atabaque, que acompanha os cantos nos rituais e cerimônias dos terreiros. Como afirmam Makoni e Pennycook (2020), os objetos também podem ter agência, mesmo quando não utilizados. Nas tradições africanas, os

tambores “constituem um poder que impulsiona uma performance” (MAKONI; PENNYCOOK, 2020, p. 112). Assim, em muitas culturas africanas, os tambores podem ser utilizados como forma de comunicação, para enviar mensagens ou informações. Além disso, muitas línguas africanas são tonais e rítmicas, de modo que o som da fala pode ser imitado pelos tambores ou outros instrumentos. A fala, dessa forma, constitui um imbricamento entre voz e instrumentos, em que o ato comunicativo é compartilhado pelo humano e pelo tambor.

Makoni e Pennycook (2020) comentam, nessa linha, sobre os tambores de Buganda e sobre a prática chamada de “tambores falantes” (*talking drums*), que imita a fala. Assim, a música dos tambores Ganda está profundamente ligada à língua luganda. Nesse contexto, cada tipo de mensagem possui um toque diferente e o tambor é considerado o guardião da língua. Seus níveis de ação e sacralidade são tão altos que os tambores permanecem no local onde os reis foram enterrados.

Quando observamos a agência dos tambores, consideramos a língua de forma intersemiótica e transmodal, que inclui aspectos verbais e não-verbais, ampliando a noção que temos do que constitui uma língua. Percebemos, assim, que as línguas são “partes complexas de uma gama entrelaçada de pessoas, lugares e coisas. Os humanos fazem parte de uma história muito longa e profunda, sobre a qual não têm controle total, nem monopólio. Eles compartilham essa história com outras entidades [...]” (MAKONI; PENNYCOOK, 2020, p. 112). Retiramos, portanto, o humano da centralidade da linguagem, ao considerar que ele compartilha o mundo e a história com outros seres.

De forma semelhante, Rufino (2020) apresenta a *gramática do tambor*, em que “se diz para confundir e se confunde para dizer” (RUFINO, 2020, p. 47). Na gramática do tambor, “O corpo é a matriz e é ele que registra e inscreve práticas de saber legados pela comunidade” (RUFINO, 2020, p. 47). Para o pesquisador, é urgente, no Brasil, a necessidade de se reconhecer e investir na gramática do tambor, para que outras histórias possam ser narradas, não somente para ser um contraponto à narrativa oficial, mas também para sincopar o sistema que busca sempre simplificar a complexidade do contexto afro-brasileiro. O tambor, assim, se torna um símbolo “de contra-ataque a uma política de dominação que opera interditando linguagens e domesticando corpos” (RUFINO, 2020, p. 50).

Os tambores, na visão de Simas e Rufino (2018), possuem gramáticas próprias e, por isso, contam histórias, conversam, modelam condutas e ampliam horizontes. Eles são capazes de dizer “o que a palavra não podia dizer” e contar “as histórias que os livros não poderiam contar e as línguas não poderiam exprimir” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 58). A gramática do tambor, no entanto, também possui regras e é preciso dominá-la:

Dizem os mais velhos dos terreiros que os atabaques conversam com os homens. Cada toque guarda um determinado discurso, passa determinada mensagem, conta alguma história. O tocador dos tambores rituais precisa conhecer o toque adequado. Se o drama representado pela dança de um Orixá se refere ao combate, o toque é um – em geral com características marciais. Se a ideia é contar através da dança sacra uma passagem de paz, o toque é outro. Há toques para expressar conquistas, alegrias, tristezas, cansaço, realeza, harmonia, suavidade, conflitos...” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 58)

Os tambores, dessa forma, possuem uma outra forma de linguagem, que muitas vezes não é considerada pela linguística hegemônica. Na seção a seguir, veremos como o tambor foi e é utilizado como recurso para a manifestação do racismo religioso. Assim, trataremos especificamente sobre a questão do racismo religioso e da intolerância religiosa.

## 5.8 O RACISMO RELIGIOSO NA GRANDE FLORIANÓPOLIS

Conforme mostra Ilka Boaventura Leite (2008), já no século XIX os viajantes que passavam por Minas Gerais – como Eschwege, Saint-Hilaire, Burton, Rugendas, Spix e Martius e Freireyss – destacavam a dança e a música como um traço característico da cultura das populações de origem africana. Segundo a autora, no período de escravização, “o toque dos tambores eram os cantos de liberdade” (LEITE, 2008, p. 21). No entanto, os relatos dos viajantes eram carregados de um preconceito explícito contra o batuque, tanto em relação à dança (corporeidade) quanto em relação à música – que envolve a oralidade, com a voz cantada, e os instrumentos utilizados. Podemos observar esses discursos nos trechos a seguir, reunidos por Leite (2008):

[...] o negro selvagem com a alegria barulhenta e o cômico maneiro de seu corpo, indica o verdadeiro grau em que se acha na escala social, que, conforme nossas idéias de beleza, está muito baixo [...] (FREIREYSS apud LEITE, 2008, p. 23)

[...] música infernal e uma gritaria insuportável [...] (FREIREYSS apud LEITE, 2008, p. 23)

[...] seus cantos e danças são, sem dúvida, bárbaros, e sabem executá-los com uma perfeição geralmente desconhecida aos franceses de classe inferior [...] (SAINT-HILAIRE apud LEITE, 2008, p. 23)

A visão negativa sobre os cantos, os tambores e as danças ligados à origem africana continua presente ainda hoje. Isso se reflete também no preconceito contra as religiões de matrizes africanas, que possuem esses elementos em seus rituais. Conforme o levantamento feito na Grande Florianópolis para o projeto *Territórios do Axé*, grande parte das situações de desrespeito religioso – 31,9% dos casos – ocorre tendo como agressores os vizinhos das casas,

que denunciam o suposto “barulho” produzido durante as sessões ou cerimônias dos terreiros, o que resulta em denúncias ao poder público.

DIR: Aqui teve uma que... tem uns prédios que saíram aqui atrás, teve uma crente ali que foi na polícia. Aí, a polícia... veio aqui, eu disse: “É isso, é. O que é que tu vai fazer?”.

PES: Mas alguém ligou pra polícia por causa do funcionamento do...?

PAR: Do barulho, é. E do estacionamento também.

DIR: Aí uma semana depois ela saiu do apartamento. Cabou-se.

PAR: E ela chegou a fazer um abaixo-assinado, pra tentar tirar o terreiro daqui. (Casa 8)

DIR: Depois de tantos anos, ano passado essa vizinha aqui do lado reclamou por causa do barulho do tambor.

PES: Uhum.

DIR: Entendeu? E a gente procura levar aí no máximo, no máximo, onze horas. (Casa 44)

PES: A casa já vivenciou algum tipo de intolerância religiosa ou preconceito?

DIR: Sim, assim que eu abri... foi bem difícil. Tanto é que eu fui parar na...

PES: Uhum, você falou...

DIR: ...em audiência no fórum. Mas depois disso aí tá tranquilo.

PES: É, mas... o vizinho reclamando...?

DIR: O vizinho. Esse vizinho aqui do lado. Ele reclamava por causa do barulho, daí eu fiquei um tempo batendo na palma, ele também reclamou, então isso significa que não era por causa do barulho, entendeu?

PES: Uhum.

DIR: E sim por causa da religião. (Casa 181)

A partir do último relato, observamos que o argumento do barulho é usado como camuflagem para o preconceito contra as religiões de matrizes africanas. Como percebeu o dirigente, o problema, muitas vezes, não é o som dos tambores que incomoda, mas sim a religião. Esse fato fica ainda mais evidente a partir do relato a seguir:

PES: E a casa aqui já vivenciou algum tipo de intolerância?

DIR1: Sim.

DIR2: Não é intolerância, vou dizer... É problema com vizinho. Não, não se caracterizou... ainda intolerância, né? Mas não aceita o tambor...

PES: É, já uma forma de...

DIR2: É um princípio, né? Mas...

DIR1: Ele não aceita o nome da nossa casa, “Casa de Caridade”. Porque ele falou que caridade é caridade e macumba é macumba. [...] Ele diz que pra que... pra que tambor... pra que tambor... pra que tambor sendo que dizem que é casa de caridade? E a gente, em nenhum momento, nós passamos das vinte e duas horas. Que o nosso alvará é até as vinte e duas. Então nós começamos às dezoito e trinta... nós começamos às dezoito e trinta e dez horas fica o barulho interno das... das pessoas. (Casa 131)

No caso relatado pelos entrevistados, mais uma vez o que incomodava não era o som dos tambores, mas o fato de os utilizarem. Conforme contou a dirigente, o vizinho não

conseguia aceitar que a casa se automeiasse “Casa de Caridade” e, ao mesmo tempo, utilizasse tambores, o que, em sua visão, eram coisas incompatíveis.

Assim, mesmo com o Código Penal Brasileiro, que institui os “Crimes contra o sentimento religioso”, em que “impedir ou perturbar cerimônia ou prática de culto religioso” configura crime, e com a Lei Complementar n. 479/2013, em que consta que “Ficam autorizados os centros de umbanda<sup>118</sup>, localizados no município de Florianópolis, a desempenhar suas atividades ritualísticas até às 2 horas do dia seguinte”, os terreiros são, muitas vezes, alvo de reclamações e intervenções policiais antes do horário estabelecido (NUER, 2017). Podemos relacionar o fato com um trecho do relato de Freireyss, no século XIX, para demonstrar como esses embates permanecem ressoando: “Esta dança às vezes dura horas, com grande descontentamento dos vizinhos” (FREIREYSS apud LEITE, 2008, p. 23).

Como lembra Cristiana Tramonte (2014), a umbanda nasce como uma religião urbana. Se, por um lado, esse fato traz uma diversidade social para o terreiro, por outro acaba impondo algumas restrições devido à proximidade da casa com a vizinhança local. Desse modo, muitas vezes o som dos atabaques acaba sendo utilizado como pretexto para a discriminação e a repressão e o horário do culto se torna um fator de embate. Assim, a pesquisadora se pergunta: “Evidentemente, o ruído provocado pelos rituais existia e não era aceito, mas, porque alguns ruídos urbanos são acolhidos e até provocados e outros são severamente restringidos?” (TRAMONTE, 2014, p. 91).

Como apresentado no relatório do projeto *Territórios do Axé*, em Florianópolis, uma lei que é usada para enquadrar o povo de santo é a Lei Complementar nº 003, de 1999, que “dispõe sobre ruídos urbanos e proteção do bem estar e do sossego público” (FLORIANÓPOLIS, 1999, *online*), conhecida popularmente como Lei do Silêncio. A lei, em seu Art. 11, exige que “estabelecimentos ou instalações potencialmente causadoras de poluição sonora” devem requerer à Fundação Municipal do Meio Ambiente (FLORAM) uma “certidão de tratamento acústico adequado” para o seu funcionamento. Apesar de, em seu Art. 8º, os “sinos de igrejas ou templos religiosos” e os “templos de qualquer culto” constituírem exceções, a lei é utilizada, diversas vezes, como uma forma de restringir os rituais das casas religiosas de matrizes africana na cidade.

Muitos dos adeptos afirmam serem os terreiros enquadrados na categoria de casas noturnas, bares e restaurantes e não como templos religiosos. Sendo assim, denúncias de vizinhos são acatadas pela polícia, levando ao pagamento de multas e mesmo ao fechamento

---

<sup>118</sup> Por centros de umbanda, considera-se “os locais destinados a manifestação da cultura religiosa afro-brasileira, que sincretiza vários elementos, inclusive o cristianismo, espiritismo e matrizes africanas”.

de algumas casas, apesar de a liberdade de culto ser um direito constitucional. Como relatado por Vanda Pinedo, do Fórum de Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e Região, muitas lideranças, quando vão registrar suas casas nas instituições públicas de Santa Catarina, são classificadas erroneamente como associações ou estabelecimentos comerciais e não como templos religiosos. Desse modo, esses registros equivocados “as enquadram em uma legislação muito mais severa a que não precisariam ser submetidas caso constassem como templos religiosos” (NUER, 2017, p. 19).

Diversos são os relatos de intolerância e discriminação religiosa, desde agressões verbais até físicas. As agressões verbais, em geral, são feitas utilizando-se termos como “macumbeiro”, “feiticeiro” ou relacionando-as com o “diabo”.

DIR: Aí passar na rua, virar a cara, chamar a gente de macumbeiro. Ou... não deixar as crianças brincar com as nossas crianças porque são de outra religião. Ahn... até hoje a gente sente isso aí. (Casa 10)

DIR: Não, até na rua, se preparando pra ir pra alguma obrigação, alguma coisa, passar na rua, serem xingados... Ahn, ameaçados. (Casa 14)

DIR: Eu tive uma filha de santo também que no... no... no tempo de preceito dela, ela... foi um motorista, né, da Transol, né. O motorista da Transol ele não... nem quis parar o ônibus pra ela e disse que macumbeiro ele não carregava. E outro no... no... ali no Tritri, ali na Trindade também, teve um... um cobrador evangélico que falou horrores dela na frente de todo mundo. Porque ela tava de branco. (Casa 5)

DIR: Médiuns que vem montado pra casa, né, que já vem montado (inint.) pra casa é... escutam gracinha, piadinha. Isso ainda tem. Mas é menos do que era antes. [...] É, de serem... ter que escutar gracinha, ser chamado de macumbeiro, feiticeiro, filho do diabo... E por aí vai. Isso aí tudo a gente já passou. (Casa 56 e 57)

DIR: Que eles trepavam no muro, eles... é... começavam a exorcizar o satanás, tirar o satanás da nossa comunidade, aquela coisa toda, né? (Casa 151)

Com relação às agressões físicas, muitas casas relataram que têm os seus terreiros depredados, especialmente por pedras que são jogadas contra o terreiro.

DIR: Ahn, o vizinho do lado chamou a polícia, né? E jogou... jogou uma bomba, né, em cima aqui do terreiro. [...] faz o que, uma semana, ahn, a Mãe Tati nos ligou que o vizinho, né, machucou, começou a... apedrejar o... altar. (Casa 22)

DIR1: Mas, é... é, agora tá... tá melhorando. Ovos, também jogavam assim. Mas agora... agora é só pedra.

PES: Só?!

DIR1: Só pedra. [Risada.]

DIR2: Se olhar os buraco que tem na telha aqui da frente.

DIR1: É, é as pedra.

DIR2: Então. Aí eu botei essas telha grossa aqui... (Casa 10)

DIR1: Já foi bem mais. Eu tive... tive época de... de ter que... por mês trocar três, quatro telha do terreiro. Cada sessão que fazia era uma, duas telha quebrada, de pedra. No início era...

DIR2: Intolerância dos vizinhos de...

DIR1: Era, era coisa com vizinhos. Sempre com vizinhos. (Casa 56 e 57)

O preconceito e a discriminação, infelizmente, fazem parte do cotidiano das religiões de matrizes africanas na Grande Florianópolis, em que a maior parte dos terreiros – 80,47% – declara já ter sofrido algum tipo de intolerância religiosa (NUER, 2017). O racismo religioso e cultural pode ser exemplificado de diversos modos, como através do relato de um caso, ocorrido na cidade no carnaval de 2017, de apreensão de um tambor pela polícia militar, que ficou retido no batalhão por um mês, durante uma manifestação cultural de samba de roda no bairro da Lagoa da Conceição. A apreensão do tambor, símbolo maior da cultura afro no Brasil e que simboliza a conexão com os antepassados africanos e indígenas, mostra como, ainda hoje, há uma criminalização da cultura popular ligada às africanidades, mesmo por parte das instituições públicas.

Outro caso que poderíamos relatar, ocorrido no dia 19 de setembro de 2019, foi o da depredação da imagem de Iemanjá localizada no centro do bairro Ribeirão da Ilha, em Florianópolis, por uma mulher a marretadas, causando danos em uma das mãos e em parte da base. O ato, filmado por um vizinho, ocorreu pela manhã e foi feito um boletim de ocorrência, sendo o caso investigado pela 2ª Delegacia de Polícia da Capital. A mulher foi identificada, indiciada e enquadrada na Lei Caó (Lei 7.716, de 1989), que descreve os crimes de preconceito de raça e de cor. Não havia sido a primeira vez que a imagem sofria depredação, tendo ocorrido outro episódio anteriormente em novembro de 2018 (G1 SANTA CATARINA, 2019). Em uma notícia de 25 de maio de 2022, relatou-se outro caso de depredação de uma imagem de Iemanjá, dessa vez na praia da Armação do Pântano do Sul, ocorrida no dia 13 de maio de 2022. Segundo a notícia, seria a quarta vez que a imagem era danificada naquele local (ND+, 2022).

Após o ocorrido em 2019 no Ribeirão da Ilha, houve um ato contra a intolerância religiosa no dia 22 de setembro de 2019, no mesmo bairro em que houve o ato de violência. Organizações religiosas e do movimento negro fizeram a manifestação em defesa da liberdade religiosa e contra o preconceito. Da mesma forma, em 29 de maio de 2022, foi realizado um movimento contra a intolerância religiosa na praia da Armação, contando com a participação de mais de doze terreiros, e a substituição da imagem de Iemanjá por outra.

Como lembra **Pinheiro** (2020), ações de violência desse tipo não são novidade, já tendo ocorrido em diversas partes do Brasil: em Salvador/BA, em 2019, foi vandalizada a

estátua em homenagem a Ialorixá Stella de Oxóssi; em Natal/RN, em 2020, o mesmo ocorreu com uma escultura de Iemanjá; em Brasília/DF, em 2016, a escultura de Oxalá, da Praça dos Orixás, também foi danificada. Além dos atos de depredação de imagens, alguns discursos circulam criticando a existência dessas esculturas e espaços. Em Salvador/BA, em 2014, um pastor propôs em sua campanha política a retirada das estátuas de orixás do dique do toró; em Petrolina/PE, diversos pastores evangélicos têm constantemente criticado a escultura “Mãe d’Água”, além de entrarem com ações no ministério público pedindo a retirada do monumento (PINHEIRO, 2020).

Em entrevista ao portal *Catarinas*, Vanda Pinedo comentou sobre a discriminação sobre as religiões de matrizes africanas em Florianópolis:

Participo do Fórum de Matrizes Africanas de Florianópolis e região. Entramos na Defensoria Pública da União contra a prefeitura da cidade, porque a Constituição diz que o Estado é laico e que não pode intervir nos cultos. Não há legislação municipal que trate da questão patrimonial. Religião de matriz africana é patrimônio cultural dessa nação, portanto precisa ser respeitada. A Justiça concedeu liminar para que a prefeitura estruture o funcionamento das casas e não o fechamento. A polícia tem fechado os terreiros quando há uma reclamação e essa reclamação está ligada ao modelo de religiosidade estabelecido – o neopentecostal. E que a partir do próximo ano vai estar mais estabelecido ainda. Que professem a sua fé e respeitem a nossa. Nós não perdemos tempo de culto para falar de religiosidade de ninguém. Essas religiões deveriam fazer seu o trabalho sem promover lavagem cerebral nas pessoas. Esse governo ganha fazendo lavagem cerebral, com os pastores chamando voto e demonizando nossa prática religiosa. O demônio não existe nas nossas práticas religiosas. Exu é o orixá do caminho, da dualidade, da força e da fertilidade. Não reconhecemos o demônio, isso é uma coisa deles e se é deles que se responsabilizem. Nossas casas de religiosidade atendem comunidades no entorno, alimentam as pessoas nas festas, confortam, servem como atendimento psicológico, acalmam as agonias. Muitos pastores tiveram vivência em matriz africana e deveriam respeitar a casa que foram. Não é à toa que hoje fazem sessão de descarrego nas igrejas neopentecostais, prática que tem origem na matriz africana. Estão aderindo às nossas práticas e ao mesmo tempo nos chamam de demônio, é contraditório. (GUIMARÃES, 2018, *online*)

O que ela pede, dessa forma, é o respeito entre as práticas e o fim da intolerância religiosa. Em sua visão, a discriminação ocorre não somente pelos ataques de praticantes de outras religiões, mas também através das instituições públicas, que praticam essa discriminação tanto em forma de ações, como na intervenção nos cultos, quanto na forma de invisibilidades, como na ausência de leis de proteção e de valorização da cultura afro-religiosa. Seu argumento, assim, é de que há um modelo de religiosidade estabelecido na sociedade – o neopentecostal –, e que é reforçado pelo próprio governo.

Em sua fala, também, Pinedo comentou sobre a influência africana nas próprias igrejas neopentecostais, o que mostra que uma certa pureza religiosa, que muitas vezes se almeja, não existe de fato. De forma semelhante, comenta Maluf (2003) que o próprio reconhecimento,

por parte dos neopentecostais, da existência de orixás e outras entidades em suas práticas rituais – que são invocadas em seus cultos para serem “exorcizados” –, já coloca em xeque essa “pureza” das religiões neopentecostais.

O pedido por respeito, de Pinedo e de outros religiosos de matrizes africanas, não ocorre sem motivo. Diversos são os relatos de preconceito, discriminação e ataques realizados, em sua maioria, por evangélicos.

PES: Dentro ou fora?

DIR: Depende, assim, ó, faz uns dois ou três anos que eu não tô fazendo fora.

PES: Todo mundo tá dizendo isso.

DIR: Porque tá ficando bem complicado. Até acho que não sei se foi ano passado ou ano retrasado nós tivemos um quebra-quebra de terreiro, no Pântano do Sul.

PES: Sério?

DIR: É, teve um arrastão evangélico que... foi bem complicado.

PES: No dia que tava tendo Iemanjá?

DIR: É. E por medo a gente acaba desistindo, a gente acaba... né. (Casa 5)

DIR: Apedrejada, por evangélicos. Inclusive ali na cozinha ainda tem um furo na telha que eu não arrumei ainda, de pedrada. Ahn... intolerância de... vizinhos chamando a polícia por não gostar da religião. Mas infelizmente o maior preconceito, a maior intolerância é dos evangélicos. Complicado. Bem complicado. (Casa 14)

DIR: Agora tá menos. Ainda tem, tem aqueles que ainda passam, os evangélicos que passam e... e querem entrar pra fazer oração. Entendes? (Casa 56 e 57)

Apesar desses relatos, há também algumas afirmações de tolerância e respeito entre religiões diferentes, de modo que nem sempre o preconceito é uma constante.

DIR: Não tenho problema com nenhum vizinho. São amores de pessoas. Todo mundo me respeita como eu respeito eles. Porque do meu lado eu tenho um vizinho que ele é crente e pastor. Não tem problema nenhum. Tenho outro aqui que são católicos. Problema nenhum. Aqui na frente, né, nós temos um pessoal que é da igreja também, evangélicos também, não tenho problema nenhum com vizinhos. (Casa 155)

DIR: Eu tenho, essa casa, tem aquela, tem essa... Então a gente tem que respeitar. E aqui tu percebeu, aqui na rua, ó, aqui é umbanda, ali tem kardec, ali na frente tem a igreja, tem um... tem a igreja evangélica, lá no começo da rua tem a igreja católica. Então assim ó, eles não podem... Eu vou respeitar a deles como eles vão ter que respeitar a minha. Né? Então eu passo, o pastor ali ele cumprimenta, eu cumprimento. Né? Então... então eles não têm. (Casa 204)

Os relatos de respeito à diversidade deveriam ser uma constante, o que, na prática, infelizmente não acontece. O que se pede, assim, é o respeito pelas religiões, independentemente da crença individual de cada um. O pedido por respeito – e não somente pela tolerância – é muito presente no discurso das comunidades de matrizes africanas da

região. A Mãe Kátia d’Omulu, em um texto de um blog de seu terreiro, também defendeu que se deve haver o respeito, pois apenas tolerar não é suficiente. Em suas palavras: “Respeitar não é tolerar. Respeitar é silenciar. Silenciar não é calar a voz, é acolher o outro, como este outro se apresenta, com suas crenças, valores, opiniões e escolhas, além da sua etnia e tudo mais que o difere dos demais humanos” (LUZ D’OMULÚ, 2018, *online*). Notamos o curioso uso do termo “silenciar” no sentido não de “calar”, mas sim de silenciamento (ou cessamento) da violência e da intolerância.

Em outra postagem de 2020, a Mãe Kátia d’Omulu falou sobre a relação de respeito que deve haver entre o “eu” e o “outro”, defendendo que devemos “pensar globalmente e agir localmente”. Esse agir local pode ser o ensino dentro do próprio terreiro, em que cada um pode ter a sua atuação. Para isso, é necessário utilizar uma outra língua: “Ensinamos com outra linguagem, a linguagem dos orixás, dos ancestrais, da nossa Raiz Tradicional” (LUZ D’OMULU, 2020, *online*).

No entanto, mesmo com os diversos apelos por respeito, o preconceito e a intolerância são constantes na vida dos religiosos de matrizes africana. Patrícia **Cunha** (2020), por exemplo, analisou, em um artigo, processos constantes no Banco de Dados do Tribunal de Justiça de Santa Catarina, a partir das palavras-chave “candomblé” e “umbanda”. A pesquisadora apresentou um caso<sup>119</sup>, ocorrido na cidade de Mafra/SC, julgado em 2009, em que um casal entrou com uma ação para pedir permissão para registrar a filha com um nome de uma entidade da umbanda. Um representante do Ministério Público alegou, durante o processo, que a escolha do nome interferiria no direito da criança à liberdade de crença e culto, pois ela tinha o direito de professar uma religião diversa da dos pais<sup>120</sup>. Observamos, assim, uma política de nomeação no âmbito jurídico. Embora discordando da opinião do representante do MP, a sentença foi desfavorável aos pais, sob a alegação de que o nome escolhido poderia causar constrangimentos à criança:

É justificável o motivo que levou os patriarcas a definirem o referido nome para a criança, uma vez que agradecem aos seus deuses o nascimento da filha com saúde mesmo após uma gravidez de risco (fl. 04). Além disso, não se pode dizer que o nome, por si só, interferiria na liberdade de culto da menor. Contudo, mesmo diante dessas considerações, não se pode permitir que seja realizado o registro.

Isso porque o nome é de escrita e sonoridade incomuns, e fatalmente a infante seria exposta ao ridículo, sendo alvo de chacotas e zombarias. Além disso, cada vez que a criança precisasse se identificar enfrentaria problemas ao ter que repetir várias vezes o nome até que o interlocutor o compreendesse.

---

<sup>119</sup> Ação n. 2009.056904-4, acórdão de apelação cível. Mencionado por Cunha (2020) e disponível em: <<http://busca.tjsc.jus.br/jurisprudencia>>.

<sup>120</sup> Embora nomes advindos do catolicismo, como Maria ou José, não sejam questionados com relação a isso.

Outro caso trazido por Cunha (2020) foi o de uma disputa de guarda, em que a mãe alegou que o pai, por ser praticante de umbanda e residir no espaço de culto, não teria condições de cuidar da filha. De acordo com a mãe da criança, o local não contribuiria para o “regular desenvolvimento de uma criança de apenas 3 (três) anos de idade”, podendo “ocorrer algum desvio na educação da infante” (apud CUNHA, 2020, p. 77-78). O argumento da mãe reflete a intolerância religiosa presente na sociedade brasileira, que leva uma mulher a querer afastar a filha do pai, em um país com diversos casos de abandono parental, somente por causa de sua religião. Diferentemente do desfecho do caso anterior, nesse, como mostra Cunha (2020), a sentença foi favorável à liberdade de crença e culto do pai:

Em que pese o conceito negativo que a apelante revela possuir do genitor e as críticas com relação ao terreiro de umbanda, não há qualquer indicativo de que a integridade física ou moral da menor estaria a correr algum risco em razão do maior contato paterno. Não há notícia de ato desabonador praticado pelo pai no exercício de seu poder familiar que justifique a imposição de obstáculos ao exercício do direito/dever de visitação. (Ação n. 2011.074931-9, acórdão de apelação cível apud CUNHA, p. 78)

Um terceiro caso relatado por Cunha (2020) se referiu a um processo em que os proponentes, membros de um terreiro, alegaram que uma ação da polícia foi abusiva. Os policiais teriam invadido o terreiro durante um culto e solicitado os documentos do local. Um adolescente, que teria se identificado como responsável pela casa, ao ir buscar os documentos solicitados, foi erroneamente interpretado pelos policiais, que o algemaram e o levaram à viatura policial, junto com outro adepto e com a liderança responsável, que em momento anterior estaria em transe e, após a incorporação, teria sido também levada. Como contraposição, a polícia teria alegado que já havia advertido os responsáveis pela casa sobre o som alto e solicitado que o abajassem, especialmente devido a um abaixo-assinado da vizinhança, que teria se colocado contra a instalação do terreiro no local, por ser a área considerada residencial.

Os processos relatados por Cunha (2020) revelam como a intolerância religiosa está presente em Santa Catarina, levando, muitas vezes, os casos à justiça. Da mesma forma, os dirigentes entrevistados para o *Territórios do Axé* trouxeram diversas narrativas sobre perseguições, injustiças e violências sofridas pelos participantes e pelo próprio terreiro. Devido a essas perseguições, há muito medo por parte das lideranças e dos membros de terreiro, levando, no caso do projeto, a um dilema entre visibilidade e anonimato. Enquanto muitas lideranças acreditavam ser necessário dar visibilidade às comunidades de matrizes africanas, como forma de valorização, outras ficavam receosas que isso fosse provocar novos ataques. Assim, ao mesmo tempo que o disfarce se torna uma forma de proteção à

discriminação, ele tem como consequência o não reconhecimento público e oficial das religiões de matrizes africanas.

Enquanto muitos religiosos almejam o conhecimento e consequente reconhecimento oficial de sua casa/templo/terreiro enquanto um bem cultural, sobretudo por parte do Estado, e publicam dados das casas religiosas em sites e redes sociais, a exemplo da Uniafro (União de Cultura Negra de Santa Catarina), outros, cansados da perseguição, desrespeito e preconceito, optam pelo anonimato, reivindicando aos pesquisadores deste projeto manter em segredo seus endereços, e em alguns casos, seus próprios nomes. (NUER, 2017, p. 17)

Vanda Pinedo, no lançamento do livro *O Axé dos Territórios Religiosos em Florianópolis e Municípios Vizinhas*, realizado no formato virtual em 2020, defendeu a necessidade de pesquisas que deem visibilidade aos terreiros, ressaltando a sua importância para se alcançar novas políticas públicas:

Em nome do Fórum das Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e região, nós gostaríamos de deixar registrado que esse é um passo extremamente importante, porque ele vem se somar a registros, porque nós pensamos que as políticas públicas, elas só têm espaço quando a gente tem estudos, quando a gente tem pesquisa, quando se tem dados, quando se tem elementos que possam ser utilizados para as políticas públicas. E as casas aqui em Florianópolis, os templos, os terreiros, os espaços religiosos de matriz africana urgem dessas informações, desses elementos e dessas atualizações. É preciso que tenha essa visibilidade. A cidade não pode mais continuar tratando com invisibilidade as casas, os cultos, os adeptos, os religiosos, os sacerdotes, as sacerdotas. Não pode mais continuar tratando com desrespeito, com invisibilidade, como se nós não fizessemos parte dessa cidade de Florianópolis, como se nós não tivéssemos incluídos no quadro dos espaços religiosos da cidade, como se nós não contribuíssemos com o processo histórico de patrimônio cultural que é a nossa religião de matriz africana. (NUER UFSC, 2020, *online*)

Com relação aos dados obtidos pelo projeto, quando questionadas com as perguntas: “A casa religiosa já vivenciou algum tipo de intolerância religiosa? Poderia relatar?” e “Os membros da família de santo já vivenciaram algum tipo de intolerância dentro ou fora do espaço religioso? Poderiam relatar?”, 80,47% (169 casos) das casas entrevistadas relataram ter sofrido algum tipo de intolerância e apenas 19,53% (41 casos) afirmaram o contrário. No entanto, destacamos, com relação às respostas negativas, que, em alguns casos, apesar de a liderança ter negado a ocorrência de algum ato de intolerância, muitas vezes essa negação vinha acompanhada de descrições de episódios pontuais de discriminação. Além disso, houve casos de lideranças que afirmaram terem instruído seus filhos e filhas de santo a não mostrar publicamente sua religião e suas crenças, de modo a evitar o preconceito (NUER, 2017). A não publicização das religiões foi uma fala frequente nas entrevistas, especialmente com relação à realização de cerimônias externas, como praias e cachoeiras, muitas vezes evitadas pelo medo de represálias.

DIR: Hoje, existe muita... dificuldade de estar... fazendo esse tipo de... de homenagem externa, porque... existe muita... as pessoas não gostam, né?

PES: Intolerância...

DIR: É. E a gente, querendo ou não eu sou responsável pelas pessoas. Se acontece alguma coisa... a responsabilidade é pra cima de mim e do terreiro, né? (Casa 46)

Com relação ao tipo de violência, 19,5% (41 casos) das casas afirmou ter sofrido violência verbal, como xingamentos e ameaças; 16,19% (34 casas) afirmaram ter sofrido violência física, como agressão ou depredação do terreiro; 14,28% (30 casos) relataram que a polícia foi chamada ou se ameaçou chamá-la; 8,57% (18 casos) sofreram discriminação na escola; 8,57% sofreram discriminação no trabalho; e em 6,19% (13 casos) houve a realização de abaixo-assinados contra a casa. Em muitos casos, houve a existência de mais de uma dessas violências em diferentes situações ou a combinação delas em uma única ocorrência. Além disso, é preciso destacar que essa porcentagem se refere ao que foi relatado durante as entrevistas, o que não significa que outros casos não possam ter ocorrido, mas não terem sido relatados (NUER, 2017, p. 126).

Com relação à violência verbal, destaca-se que “O ‘xingamento’ de ‘macumbeiro’ é constante em boa parte dos relatos, acentuando-se quando os praticantes estão com indumentárias religiosas, ou realizando algum trabalho em espaço público” (NUER, 2017, p. 126). Alguns exemplos desse tipo de violência foram relatos acima. Apesar disso, o mesmo termo é algumas vezes utilizado pelas lideranças como uma forma de se referir informalmente ao grupo religioso, como nos seguintes exemplos:

DIR: Ah, a cachoeira lá é enorme, é assim de gente. É lá que tu conhece quantos **macumbeiro** tem.

PES1: É?

DIR: É. Que lá tu... tu...

PES2: Acho que em outra entrevista eu ouvi falar desse lugar também.

DIR: É. Tu quer conhecer **macumbeiro**... **macumbeiro** é uma maneira grosseira de falar, né? É... tu vai na cachoeira. Aí tu chega lá: “tu tá no santo?”. Aí tu conhece todo mundo. (Casa 8)

DIR: Tu estranhou, né? Como a gente não tinha espaço pra cá, pra fazer Exu e Almas, a gente teve que fazer de lá pra cá. (inint.) A senhora é **macumbeira** também? (Casa 196)

Observamos que embora a liderança da Casa 8 reconheça que o termo “macumbeiro” é “uma maneira grosseira de falar”, provavelmente se referindo ao uso da palavra como forma de xingamento, ele inicialmente o utiliza para se referir ao povo de santo que frequenta a cachoeira em um determinado dia de celebração. Esse fato demonstra como o significado atribuído ao termo é fluido e contextual, podendo ser encarado tanto como uma referência

simples quanto como uma depreciação, dependendo do sujeito que o enuncia e da situação de produção do enunciado. Da mesma forma, a dirigente da Casa 196 pergunta à entrevistadora se ela também era da religião utilizando o termo “macumbeira”, como forma de mostrar uma identificação.

Como destacado no relatório do projeto, há ainda relatos que revelam um preconceito velado, que envolvem: “olhares, do desviar-se de membros do povo de santo na rua ou mesmo de benzer-se na presença deles, sobretudo, quando os mesmos estão trajando as indumentárias religiosas (roupas brancas, guias ou bonés de camarinha)” (NUER, 2017, p. 127).

Além disso, 31,9% dos casos de intolerância religiosa relatados pelas lideranças nas entrevistas tinham relação com os vizinhos dos terreiros. Isso se deve, especialmente, devido ao som produzido nas cerimônias religiosas, por tambores, atabaques e cantos, que levam a brigas, denúncias, produção de abaixo-assinados, entre outros. Ainda em relação aos agentes que praticam a intolerância religiosa, outro dado importante se refere aos evangélicos, que representam 12,85% dos casos relatados nas entrevistas, corroborando o fato já conhecido de que muitas pessoas desse segmento religioso produzem atos de preconceito contra as religiões de matrizes africanas, embora também haja relatos de exceções, como vimos acima.

De acordo com Díjna Torres e Yérsia Assis (2020), para algumas das lideranças, a intolerância e o preconceito vão além do fator raça, sendo também um preconceito contra a própria religião, considerada, especialmente por neopentecostais, como religiões de “culto ao diabo”. No entanto, segundo as pesquisadoras, três das lideranças autodeclaradas negras entrevistadas por elas afirmaram que, mesmo que de forma velada, o fator raça está presente no cerne do preconceito e da intolerância. No informativo *Toque de Africanidade* há um texto escrito por Wagner Brian sobre essa questão:

Nós umbandistas, sendo uma religião trazida por africanos, devemos lutar contra qualquer forma de racismo e preconceito. Ações contra a Religião de matriz africana também podem ser consideradas RACISMO. Devemos criar campanhas semelhantes a esta<sup>121</sup> e propagar o amor ao próximo independente de cor, de etnia e raça. Devemos ser mais ativos e participativos em nossas comunidades, seja através de campanhas ou simplesmente conversas instrutivas. (TOQUE DE AFRICANIDADE, 2014b, p. 8)

Em sua visão, a umbanda é uma religião “trazida por africanos” e, devido a isso, é preciso que os seus adeptos se coloquem contra o racismo. Percebemos que o autor relaciona os ataques às religiões de matrizes africanas com o racismo, de modo que poderíamos dizer que, em sua visão, a intolerância religiosa também pode ser considerada um racismo religioso.

---

<sup>121</sup> O texto foi escrito tendo como referência a campanha “Copa sem racismo”, do Governo Federal, realizada no período da Copa do Mundo no Brasil em 2014.

De acordo com Assis (2020), podemos partir de dois fatos: primeiro, há uma relação entre o preconceito contra as religiões afro-brasileiras e lugar racial que elas ocupam; segundo, ser um afro-religioso branco não garante que o adepto não sofra intolerância. Sendo assim, “[...] o caráter da raça/cor não é elemento que blinde atos discriminatórios e, ao mesmo, é elemento de ação nas práticas discriminatórias” (ASSIS, 2020, p. 91). Como destaca a pesquisadora, o alcance da desqualificação contra os povos africanos e seus descendentes é tamanho que “é alargado para tudo e para todos que resolvem tomar para si essa pertença étnica” (ASSIS, 2020, p. 91).

Em relação ao racismo institucional, Silva Neto (2019) observa que os instrumentos de repasse de recurso que são normalmente utilizados pelo governo acabam não sendo acessíveis para as comunidades tradicionais de matriz africana, devido tanto ao grau de complexidade quanto pela exigência de certo grau de institucionalização e formalização que não é comum a esse grupo. Como ressalta ele, a institucionalização dos territórios e lideranças, no contexto das comunidades de matriz africana, é reconhecida, muitas vezes, por seus pares, mas não pelo Estado, o que dificulta a obtenção de documentos como o Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica (CNPJ). Seria necessário, assim, que as comunidades tomassem conhecimento dos instrumentos legais de formalização e que o Estado simplificasse o seu processo de obtenção, reconhecendo a especificidade desse contexto.

Como apontado no relatório do projeto *Territórios do Axé*, alguns órgãos públicos, como a Fundação Municipal de Meio Ambiente de Florianópolis (FLORAM), acabam se tornando, muitas vezes, mais um agente produtor de intolerâncias do que de combate a elas. Conforme o relato de uma liderança: “Nós nos sentimos perseguidos pela Floram e não pela comunidade. A primeira vez que a gente foi lá, fomos humilhados como seres humanos” (NUER, 2017, p. 130). Outra dirigente questiona o fato de a FLORAM impedir a construção da sua casa, mas permitir que essas construções sejam feitas em áreas mais nobres da cidade:

DIR: Que aqui a FLORAM fica muito em cima da gente. Não posso tá construindo. É, tipo assim, eu queria fazer outra casa, que é pra fazer... botar os exu, sabe? Mas a FLORAM vive em cima da gente, não pode construir mais nada. E lá na (inint.) você viu o tanto de casa que já fizeram? (Casa 42)

Da mesma forma, diversos são os relatos de violência policial nos terreiros:

DIR2: Ah tá. Já tivemos de policial. Chegar aqui ainda... botar de dedo na cara de um deles e chamar de “negô”.

DIR1: É.

DIR2: Aham, já.

DIR1: “Como uma pessoa tão inteligente pode fazer parte dessa instituição?”  
Falando como um advogado, né? E aí o cara falou: “Como que alguém tão inteligente pode fazer parte de uma... de uma... instituição tão corrupta?”. [Risada.]  
Aí trocaram ofensas. Mas... o caso da polícia veio parando agora.

PES: Uhum.

DIR1: Porque a gente começou a se colocar no bairro e tal, né.

DIR2: Porque tem uma coisa, ó... Vou explicar. Nós temos um vizinho, que é...

DIR1: Evangélico.

DIR2: Evangélico. E ele é, ele era...

DIR1: Policial.

DIR2: Policial. Ele mora do lado. Uhm? Então ele manda chamar a polícia, ele manda chamar os amigos dele. (inint.) Eles descem aqui já com a sirene aberta como se tivesse... fazendo... uma casa de bandido. Tá? Aí quando chegaram aqui, a gente tirou licença, e aí, o que eles vão fazer?

DIR1: Não, e aí que tem cadeirante, tem idoso, tem criança, né? (inint.) todo mundo no portão assim, né.

DIR2: Aí eles só dizem, eu já ouvi eles dizerem, assim: “ó, infelizmente, nós não temos como fazer nada, ela tirou... ela tirou licença”.

PES: Uhum.

DIR1: Pra tocar.

DIR2: Entendeste? Então, a gente sofre esse tipo de coisa. (Casa 10)

PAR: [Barulho.] Meu deus... deve ser polícia. É, eles andam assim. Aqui eles andam assim, por isso que... Graças a Deus, que quando a gente toca um terreiro, uma gira, eles não incomodam, porque eles já sabem que a gente já tá há muito tempo, muitos anos aqui. Mas sempre tem um que não conhece a nossa religião ainda... Por isso que eu toquei do alvará. Porque eles sempre pedem o alvará, né? Que daí tem aquela... aquele horário de terminar, meia-noite já tem que encerrar tudo. (Casa 203)

Segundo Torres e Assis (2020), em Santa Catarina, a relação entre o poder público e o povo de santo foi construída de maneira frágil, considerando que poucas foram as políticas públicas destinadas a suprir as necessidades das comunidades de matrizes africanas. Assim, as pesquisadoras afirmam que, no estado, há somente a política de promoção da igualdade racial, que trata do racismo de forma genérica, e as discussões acabam ficando restritas ao mês de novembro, por ser conhecido como o mês da consciência negra.

Outro ponto trazido por Torres e Assis (2020) é em relação à proteção oferecida pelo estado de Santa Catarina para os participantes de cultos afro-religiosos. De acordo com os entrevistados, se o praticante não for “conhecido” ou não tiver “conhecidos” em órgãos como a polícia e a prefeitura, os problemas serão frequentes, tais como dificuldades para a liberação de documentos regulatórios (alvarás de funcionamento, por exemplo), conflitos com vizinhos ou mesmo com a polícia. Uma das lideranças entrevistadas, por exemplo, comentou que utilizou como argumento o fato de ser filha de militar para conseguir resolver um conflito com a polícia, além de procurar um político da cidade para pedir proteção aos terreiros:

DIR: Então, chamaram a polícia, só que eu sou filha de militar e eu conheço a divisa. Não sou acostumada a fazer isso, mas eu tive que fazer. O sargento quis adentrar a minha casa, eu disse: “não, sargento, somos irmãos de farda. Sou filha de militar e o senhor não vai adentrar a minha casa.” Partiu dali, é... as casas começaram a ser invadida e eu procurei um político, que foi o Badeco. E ele me escutou, eu disse: “as nossas comunidades espírita estão sendo invadidas, tão levando as mães de santo, os pais de santo, como bandidos, para a delegacia, tão mandando calar os atabaques e isso é intolerância. Então, vereador, eu quero a sua ajuda”, né? E ele me ajudou a fazer o PL, né, onde Florianópolis bate até às duas horas. Não chegamos até isso, né, mas a lei diz que podemos ir até a hora. Então foi o vereador Badeco, junto com as casa, que nós fomos até a câmara dos vereadores, fomos até a assembleia legislativa, porque até então nós éramos ahn... nós éramos tido como “jogos e diversões”, tá? Isso humanamente possível. E hoje não, nós temos direitos humanos, que foi feito na assembleia legislativa até então quando eu estava presidente da AATUA. Porque eu luto pela religião, eu luto pelos irmãos, eu luto pela associação. Né? Intolerância não, né? O nosso ritual já existe há trezentos mil anos antes de Cristo, né? Então não é uma igreja que tá chegando agora que vai ditar regras, se podemos ou não bater os nossos alojás ou cultivar o nossos orixás, né? Mas a primeira casa a sofrer intolerância foi a minha. Hoje eu tenho apoio do comando da polícia militar, do major Tasca, né? Foi feito procedimento padrão, para todas as casas, eu consegui isso, enquanto tava presidente, até então presidente, né? É... consegui o procedimento padrão para todas as casas de umbanda, de cultura afro, de Santa Catarina. E ele mesmo me colocou: “Mãe [ocult.], qualquer intolerância, entrar em contato conosco”. Mas ainda existe. (Casa 22)

Como é possível perceber, são diversas as estratégias da comunidade de santo para lidar com a discriminação e a violência religiosa. Aqueles que possuem contatos com a polícia ou com políticos da cidade procuram buscar essa proteção, embora essa não seja a realidade de muitas casas.

Apesar dos problemas, algumas conquistas têm sido conseguidas pela comunidade de santo. Uma delas é a Lei Municipal nº 7.558, de 11 de janeiro de 2008, que institui a Semana das Religiões de Matrizes Africanas no Município de Florianópolis.

Art. 1º Fica instituída a Semana das Religiões de Matrizes Africanas no município de Florianópolis.

Parágrafo único – A semana se constituirá num conjunto de eventos desenvolvidos pelas entidades representativas das religiões, no Município, com a cooperação dos Poderes Legislativo e Executivo.

Art. 2º O período para o desenvolvimento das atividades alusivas será na semana de 23 de abril.

Art. 3º Fica o Poder Executivo autorizado a incluir a Semana das Religiões de Matrizes Africanas no calendário de eventos do município de Florianópolis.

Art. 4º Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação. (FLORIANÓPOLIS, 2008, *online*)

Além das leis, algumas iniciativas feitas pela própria comunidade de santo ocorrem. Um evento importante das religiões de matrizes africanas na cidade é a Carreata de São Jorge Guerreiro, ou Carreata de Ogum, realizada pela Associação dos Terreiros de Umbanda de Almas e Angola do Brasil (ATUAA). O evento é considerado “um momento de união e de

confraternização entre os adeptos e simpatizantes não só das religiões de matrizes africanas, mas de toda a comunidade” (TOQUE DE AFRICANIDADE, 2014a, p. 4). Dentre os seus objetivos, estão “contribuir nos trabalhos ao combate à intolerância religiosa, na promoção e divulgação da cultura afrobrasileira e na união das religiões de matriz africana” (TOQUE DE AFRICANIDADE, 2014a, p. 4). A carreata teria surgido com um pedido da tatalorixá Mãe Dilma de Iemanjá à diretoria da ATUAA, sendo realizado pela primeira vez em 2008.

Ademais, no dia 16 de julho de 2016, foi realizada a primeira Marcha da Negritude Catarinense, em Florianópolis, com o tema “Existimos e resistimos”. O seu principal objetivo era reivindicar o reconhecimento da presença da população negra em Santa Catarina, estado que sempre destacou a imigração europeia em detrimento de outros grupos. Além de apresentações culturais após a marcha, movimentos e coletivos sociais elaboraram uma carta com reivindicações para ser entregue a órgãos públicos da cidade, solicitando políticas de combate ao racismo mais efetivas e uma maior qualidade de vida da população negra no estado. Especificamente sobre a intolerância religiosa, argumentam que ela se trata de uma violência institucional, física e patrimonial:

A INTOLERÂNCIA RELIGIOSA em Santa Catarina transversaliza comportamentos e políticas. É institucional, quando vemos, que o executivo, o judiciário e os órgãos de segurança não respeitam a diversidade religiosa, rejeitam dinâmicas, conteúdos culturais e conceituais das religiões de matriz africana. É física quando as violências atingem às pessoas, como os casos das agressões sofridas por religiosos e religiosas em diversas regiões catarinenses. É patrimonial quando os territórios religiosos (terreiros, barracões) não são tratados como patrimônio cultural e são covardemente atacados, a mando de forças espúrias que pregam o ódio e o extermínio da religião e de seus praticantes, como vimos em diversos municípios catarinenses. (MARCHA..., 2016, *online*)

No dia 2 de outubro de 2019, foi realizado o Ato de Entrega da Carta de Iemanjá, na Câmara Municipal de Florianópolis. A carta tinha como objetivo denunciar as atitudes intolerantes que vinham ocorrendo com as religiões no município de Florianópolis e no estado de Santa Catarina, requerendo os direitos à liberdade religiosa garantidos em lei. Diversas instituições estiveram presentes no ato e assinaram<sup>122</sup> o documento.

---

<sup>122</sup> A carta foi assinada pelas seguintes instituições: Associação Beneficente Cultural Africana Ilê de Xangô; Associação dos Terreiros de Umbanda do Ritual de Almas e Angola do Brasil (ATUUA); Associação Beneficente Terreiro de Umbanda Reino de Iemanjá (ABTURI); Associação Israelita Catarinense; Federal da União de Cultos Afro-brasileiros (FUCA); Instituto Liberdade; Fórum das Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e Região; Fórum Itinerante Afro Religioso SC e Instituto Carta Magna da Umbanda Região Sul e Conselho Estadual da Umbanda; Comissão de Promoção de Igualdade Racial OAB/SC; Gabinetes dos vereadores Celso Sandrini, Lino Peres, Marquito e Renato Geske; Mobilização Estadual do Partido Cidadania M23; Movimento PDT AXE; Conselho Estadual das Populações Afro Descendentes de Santa Catarina (CEPA); Coordenadora Municipal de Políticas Públicas para a Promoção da Igualdade Racial (COPPIR); Núcleo de Ecumenismo e Diálogo Inter-religioso – NEDIR da FACASC.

A carta, após apresentar o fato violento ocorrido em Florianópolis, argumentar que o estado de Santa Catarina tem sofrido, nos últimos anos, casos crescentes de intolerância religiosa e apresentar a legislação que garante os direitos religiosos no Brasil, solicita:

- o cumprimento constitucional do nosso direito sagrado de prática religiosa;
- A identificação e punição aos que incitam, concomitantemente a identificação dos autores que praticam os atos de agressão física e verbal à religião, seus adeptos e ao patrimônio físico, material, imaterial e símbolos religiosos;
- Que estes atos praticados sejam reconhecidos como intolerância, racismo religioso e racismo ambiental, preconceito e discriminação racial com as devidas tipificações legais;
- Que seja sugerido alteração na grade ou Programa de Capacitação das forças de Segurança Pública do Estado e Município relacionadas aos Direitos Humanos, às religiões de matrizes africanas, de forma continuada que possibilitem melhor atendimento e abordagem;
- Criação de Grupos de Trabalhos, envolvendo membros do Ministério Público, OAB-SC, comando das forças de segurança do Estado e LÍDERES RELIGIOSOS DE MATRIZ AFRICANA e demais vertentes INCLUINDO EM PARTICULAR IGREJAS CRISTÃS (EVANGÉLICAS E CATÓLICAS);
- Exigir o cumprimento do poder público em garantir a prática religiosa em locais públicos;
- Alinhamento, entre poder público estadual e municipal, para padronização de regularização dos terreiros junto às federações de matrizes africanas;
- Criação de cartilhas educativas. (CARTA..., 2019, *online*)

Na carta, questionaram o espaço menor que é delimitado à população negra em Santa Catarina, argumentando que embora as comunidades cresçam, as políticas públicas, já insuficientes, permanecem as mesmas. Trataram do racismo presente no Brasil e em Santa Catarina, defendendo a democracia, a ampliação e garantia de políticas de promoção do desenvolvimento e dignidade da população negra, a autonomia do movimento negro, o encaminhamento de pautas históricas, o incentivo a manifestações culturais de matriz africana, bem como se colocaram contra o genocídio dos jovens negros, a criminalização de movimentos sociais e sindicais e a violência contra a população negra, entre outros pontos.

Gostaríamos, ainda, de comentar uma outra iniciativa da comunidade de santo, relatada pela Mãe Kátia D’Omulú, que afirmou, em um texto presente no informativo *Toque de Africanidade*, que devido a uma pressão do povo de santo pelo respeito à sua religião, foi definido, em outubro de 2013, um novo Procedimento Operacional Padrão (POP) para a polícia, o que ela acreditava que iria reduzir “acentuadamente a forma de ação/reação dos policiais quando acionados por algum cidadão” (TOQUE DE AFRICANIDADE, 2013, p. 1). Para isso, foi realizada uma reunião do Chefe de Estado Maior-Geral com os líderes religiosos, como objetivo de construir um novo POP em relação ao atendimento de ocorrências de perturbação do sossego, pautando as ações dos policiais para que mediassem os conflitos respeitando os direitos humanos e constitucionais, visando assim garantir o

direito à liberdade de crença à comunidade afro-religiosa. Outro ponto levantado na reunião foi a elaboração, pela PMSC, de uma cartilha sobre direito à liberdade de culto e de religião, bem como sobre o respeito à diversidade religiosa, além da inclusão do tema nas formações e revitalizações da polícia militar.

Observamos, assim, que poucas são as ações realizadas pelo poder público, em Florianópolis, para apoiar, proteger ou valorizar as comunidades de matrizes africanas. As poucas ações realizadas, em geral, aconteceram pela própria iniciativa dos terreiros ou após muita luta da comunidade afro-religiosa. Terminamos esta seção nos questionando, como fez Pinheiro (2020, p. 99), em relação ao contexto religioso de Florianópolis: “Que magia é possível na Ilha da Magia?”. Segundo ele, embora seja comum na região as práticas de curandeirismo, como as benzeduras, elas só são aceitas quando relacionadas a práticas europeias e açorianas, sendo aquelas ligadas às populações negras constantemente discriminadas. Esperamos que pesquisas como a nossa possam, juntamente com a luta das próprias comunidades de matrizes africanas, mudar esse cenário.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta tese, tratei das políticas de nomeação (MAKONI; MAKONI; MASHIRI, 2007; LYNCH, 2016; PETEET, 2005; LAVERSUCH, 2007), como parte das políticas linguísticas, relacionadas às religiões de matrizes africanas. Procurei rastrear, desde o século XIX até o XXI, quais denominações foram utilizadas para se referir a essas religiões, bem como as categorias usadas para classificá-las, tanto pela comunidade externa quanto interna. Com isso, busquei mostrar como o ato de nomear não é um processo neutro, mas permeado por relações, tensões, disputas de poder e de significados. Assim, afirmo que nomear é um ato político, que tem implicações sobre a vidas dos sujeitos envolvidos.

Com relação às teorias que fundamentaram a pesquisa, iniciei o trabalho questionando o papel da linguística na desconstrução do racismo estrutural e religioso e os silenciamentos operados pela área ao longo do tempo, que, muitas vezes, foram coniventes com a reprodução dos ideais do colonialismo e capitalismo. Trouxe, como contraponto, as chamadas epistemologias do Sul (SANTOS, 2020; MAKONI; PENNYCOOK, 2020; COMAROFF; COMAROFF, 2016), que têm como objetivo denunciar processos de invenção de grupos (BRUBAKER, 2002; MUDIMBE, 2013; AMSELLE, 2017) e de línguas (MAKONI; PENNYCOOK, 2005, 2020), bem como o estabelecimento de universais (REAGAN, 2019), que apagam as perspectivas locais. Defendi, assim, que os campos de saber precisam estar ancorados nas experiências dos sujeitos e que devem ser pluriversais.

Ademais, a pesquisa explorou a relação entre língua, raça e religião, a partir de estudos que trataram do racismo estrutural, linguístico e religioso, buscando perceber como o ato de nomear foi permeado por esses racismos (ALMEIDA, 2019; FANON, 2008; GONZALEZ, 1984; NASCIMENTO, 2019; FLOR DO NASCIMENTO, 2017; NOGUEIRA, 2020). Observei como certas designações – tais como “feitiçaria”, “macumba”, “fetichismo”, “magia”, “curandeirismo” etc. – foram utilizadas “de cima para baixo” como forma de deslegitimar ou mesmo criminalizar as religiões de matrizes africanas.

Apesar disso, mostrei como as nomeações e classificações podem ser subvertidas e utilizadas como forma de resistência. Reconheci a importância do essencialismo estratégico (SPIVAK, 1990; LEE, 2011; MCELHINNY, 1996; BUTLER, 2010) ou reducionismo relacional (DHAMOON, 2004) no espaço público como ferramenta política. Defendi, portanto, que a construção de termos como “povos e comunidades tradicionais de matriz africana” constitui um modo de resistência à invisibilização (LEITE, 1996), ao produzir um

agrupamento estratégico através da nomeação, que mobiliza certas categorias e rejeita outras, como forma de garantir e reivindicar direitos.

No entanto, também ressaltei a necessidade de não considerar os grupos como homogêneos, acreditando que a essencialização, embora possa ser utilizada estrategicamente, também pode ser traiçoeira, pois há o perigo de se acreditar que todos que estão ligados a uma determinada categoria identitária são similares e que há fronteiras bem definidas que separam o “nós” dos “outros”. A partir dos essencialismos, discursos de autenticidade surgem, que acabam hierarquizando sujeitos, línguas e culturas entre mais ou menos autênticas, de acordo com a quantidade de características que esses possuem que se aproximam mais ou menos daquilo que se considera “real” ou “genuíno”. Assim, a essencialização possui problemas de ordem teórica, metodológica e mesmo política. Neste trabalho, vimos como certos discursos de autenticidade surgiram especialmente a partir da década de 1970, o que levou a uma preferência pela denominação “religiões de matriz africana”.

Assim, afirmei, nesta tese, que os grupos e as culturas não são fixos ou estáveis, mas sim complexos, fluidos e dinâmicos. Também rejeitei a ideia de que as comunidades e as línguas são entidades bem delimitadas e homogêneas. Acredito, desse modo, na dinamicidade dos processos de agrupamento e nos múltiplos significados que podem emergir a partir deles e de suas nomeações, pois defendo que os significados são construídos socialmente e podem ser contraditórios ou mesmo conflitantes.

Por fim, olhei para as entrevistas realizadas no âmbito do projeto *Territórios do Axé* (NUER, UFSC/IPHAN) com lideranças religiosas da Grande Florianópolis e observei como os seus discursos ressoam a história das nomeações e classificações das religiões de matrizes africanas. Analisei como foram articuladas as denominações na esfera pública e entre as próprias lideranças, na luta por direitos, respeito e igualdade, bem como quais fatores foram considerados elementos de afirmação de autenticidade e legitimidade. Com isso, meu objetivo foi perceber como as religiões de matrizes africanas têm sido mobilizadas nas políticas públicas da região e como têm sido construídas as redes de proteção e de resistência do povo de santo.

Observei que, na região de Florianópolis, há um movimento entre uma política de visibilidade – que busca o reconhecimento e a valorização através da exposição na esfera pública – e o anonimato – que busca a proteção. Dessa forma, o ato de nomear pode passar por dar visibilidade a certos aspectos em determinados momentos e invisibilizar (em) outros. Esse deslizamento entre visibilidade e invisibilidade faz parte das estratégias de nomeação do povo de santo.

Com esta tese, assim, busquei mostrar que as palavras não possuem sentidos fixos, estáveis, dicionarizados; elas possuem uma memória e são lugares de experiência dos sujeitos. A história é, assim, atualizada pela palavra. As nomeações, no contexto das religiões de matrizes africanas – no plural – possuem uma função religiosa e sagrada, mas também política, pois constroem elos e conexões. É pelo ato de nomear que língua, sujeito e história se encontram e o sentido se corporifica. Esperamos, com este trabalho, ter contribuído para uma melhor compreensão das políticas de nomeação, das línguas e da dinamicidade dos sentidos.

## REFERÊNCIAS

ADICHIE, Chimamanda. *O perigo da história única*. 2009. Disponível em: <[https://www.ted.com/talks/chimamanda\\_adichie\\_the\\_danger\\_of\\_a\\_single\\_story/transcript?language=pt](https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story/transcript?language=pt)>. Acesso em: 12 ago. 2019.

ALBERGARIA, Roberto. *O que é identidade cultural*. Disponível em: <<http://www.sbpcultural.ufba.br/identid/semana1/alberga.html>>. Acesso em: 20 set. 2021.

ALENCAR, Alexandra Eliza Vieira. Cidadão Invisível e o direito à cidade negada. RAPOSO, Paulo; RENCK, Allende; HEAD, Scott. (Orgs.) *Cidades rebeldes: invisibilidades, silenciamentos, resistências e potências*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2019.

ALIM, H. Samy. Introducing raciolinguistics: racing language and languaging race in hyperracial times. In: ALIM, H. Samy; RICKFORD, John R.; BALL, Arnetha F. (Orgs.) *Raciolinguistics: how language shapes our ideas about race*. Oxford: Oxford University Press, 2016a.

ALIM, H. Samy. Who's afraid of the transracial subject?. In: ALIM, H. Samy; RICKFORD, John R.; BALL, Arnetha F. (Orgs.) *Raciolinguistics: how language shapes our ideas about race*. Oxford: Oxford University Press, 2016b.

ALMEIDA, Candido Mendes de. *Código Philippino, ou, Ordenações e leis do Reino de Portugal*: recopiladas por mandado d'El-Rey D. Philippe I. Livro V. Rio de Janeiro: Typ. do Instituto Philomathico, 1870. Disponível em: <<https://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/242733>>. Acesso em: 05 jul. 2022.

ALMEIDA, Marco Antonio Bettine de; SANCHEZ, Livia Pizauro. Implementação da Lei 10.639/2003: competências, habilidades e pesquisas para a transformação social. *Pro. posições*, v. 8, n. 1 (82), jan./abr. 2017.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

ALVES, Luiz Gustavo. A situação da “coleção magia negra” e o cenário dos processos de restituição de objetos. *ANPUH-Brasil – 30º Simpósio Nacional de História*, Recife, 2019.

AMARAL, Shirlena; PINHO, Leandro; NASCIMENTO, Giovane. Os anos 60 e o movimento negro norte-americano: uma década de elevação de consciência, eclosão de sentimentos e mobilização social. *InterSciencePlace – Revista Científica Internacional*, nº 30, v. IX, artigo nº11, jul./set. 2014.

AMSELLE, Jean-Loup. Etnias e espaços: por uma antropologia topológica. In: AMSELLE, Jean-Loup; M'BOKOLO, Elikia. *No centro da etnia: etnias, tribalismo e Estado na África*. Tradução de Maria Ferreira; Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

ARAÚJO, Leonor Franco. A Lei 10.639/2003 e sua maior idade: há o que se comemorar?. *Revista Docência e Cibercultura*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, maio/ago. 2021.

ASSIS, Yérsia Souza de. Religião preta como protagonismo branco: discutindo a paisagem negra nos cultos afro-brasileiros na Grande Florianópolis. In: LEITE, Ilka Boaventura; ALENCAR, Alexandra Eliza Vieira. *O axé dos territórios religiosos em Florianópolis e municípios vizinhos*. Florianópolis: Edições do Bosque UFSC/CFH/NUPPE; Núcleo de Identidades e Relações Interétnicas (NUER), 2020.

BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues; GOLDMAN, Marcio. A maldição da tolerância e a arte do respeito nos encontros de saberes – 2ª parte. *Rev. Antropol.*, São Paulo, v. 65, n. 1, 2022.

BBC News Brasil. *Zélio, o Caboclo das Sete Encruzilhadas: o ‘fundador da umbanda’ que não é bem aceito por umbandistas atuais*. 2021. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/geral-59677047>>. Acesso: 06 jul. 2022.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, jan./abr. 2016.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BHATIA, Michael V. Fighting words: naming terrorists, bandits, rebels and other violent actors. *Third World Quarterly*, v. 26, n. 1, The Politics of Naming: Rebels, Terrorists, Criminals, Bandits and Subversives, p. 5-22, 2005.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.

BRASIL. Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/d3551.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm)>. Acesso em: 07 jul. 2022.

BRASIL. Decreto nº 4.886, de 20 de novembro de 2003. Institui a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial – PNPIR e dá outras providências. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/2003/D4886.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/D4886.htm)>. Acesso em: 11 ago. 2020.

BRASIL. Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890. Promulga o Código Penal. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1851-1899/d847.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm)>. Acesso em: 06 jul. 2022.

BRASIL. Lei nº 1.390, de 3 de julho de 1951. Inclui entre as contravenções penais a prática de atos resultantes de preconceitos de raça ou de côr. Disponível em: <<https://presrepublica.jusbrasil.com.br/legislacao/128801/lei-afonso-arinos-lei-1390-51>>. Acesso em: 10 nov. 2020.

BRASIL. Decreto nº 6.040, de 7 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/\\_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm)>. Acesso em: 09 out. 2020.

BRASIL. Decreto nº 7.387, de 9 de dezembro de 2010. Institui o Inventário Nacional da Diversidade Linguística e dá outras providências. Disponível em:

<[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2010/decreto/d7387.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/decreto/d7387.htm)>. Acesso em: 07 jul. 2022.

BRASIL. Lei nº 7.668, de 22 de agosto de 1988. Autoriza o Poder Executivo a constituir a Fundação Cultural Palmares – FCP e dá outras providências. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/LEIS/L7668.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L7668.htm)>. Acesso em: 22 ago. 2020.

BRASIL. Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989. Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. Disponível: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/17716.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/17716.htm)>. Acesso em: 10 nov. 2020.

BRASIL. Lei nº 9.459, de 13 de maio de 1997. Altera os arts. 1º e 20 da Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989, que define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor, e acrescenta parágrafo ao art. 140 do Decreto-lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/19459.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19459.htm)>. Acesso em: 07 jul. 2022.

BRASIL. Lei nº 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. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2003/110.639.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm)>. Acesso em: 17 ago. 2020.

BRASIL. Lei nº 10.678, de 23 de maio de 2003. Cria a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, da Presidência da República, e dá outras providências. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/LEIS/2003/L10.678.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/2003/L10.678.htm)>. Acesso em: 07 jul. 2022.

BRASIL. Lei nº 11.096, de 13 de janeiro de 2005. Institui o Programa Universidade para Todos – PROUNI, regula a atuação de entidades beneficentes de assistência social no ensino superior; altera a Lei nº 10.891, de 9 de julho de 2004, e dá outras providências. Disponível em: <<https://legis.senado.leg.br/norma/570545>>. Acesso em: 07 jul. 2022.

BRASIL. Lei nº 11.635, de 27 de dezembro de 2007. Institui o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2007/lei/L11635.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/lei/L11635.htm)>. Acesso em: 24 ago. 2020.

BRASIL. Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010. Institui o Estatuto da Igualdade Racial; altera as Leis nº 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. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2010/lei/112288.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/112288.htm)>. Acesso em: 07 jul. 2022.

BRASIL. Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2011-2014/2012/lei/112711.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/112711.htm)>. Acesso em: 07 jul. 2022.

BRASIL. Medida provisória nº 111, de 21 de março de 2003. Cria a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, da Presidência da República, e dá outras providências. Disponível em:

<[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/mpv/Antigas\\_2003/111.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/mpv/Antigas_2003/111.htm)>. Acesso em: 07 jul. 2022.

BRASIL. Programa Brasil Sem Racismo. 2002. Disponível em: <<https://fpabramo.org.br/csbh/wp-content/uploads/sites/3/2017/04/02-brasilsemracismo.pdf>>. Acesso em: 07 jul. 2022.

BRASIL. Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. Plano nacional de desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana. Brasília: Seppir, 2013. Acesso em: <<http://www.seppir.gov.br/portal-antigo/arquivos-pdf/planonacional-de-desenvolvimento-sustentavel-dos-povos-e-comunidades-tradicionais-dematriz-africana.pdf/view>>. Acesso em: 09 out. 2020.

BRASIL. Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. *Relatório de Gestão 2003-2006*. Brasília: Seppir, 2007.

BRASIL. Secretaria Especial dos Direitos Humanos da Presidência da República. Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH-1) / Secretaria Especial dos Direitos Humanos da Presidência da República. Brasília: SEDH/PR, 1996. Disponível em: <<http://www.dhnet.org.br/dados/pp/pndh/textointegral.html>>. Acesso em: 14 abr. 2021.

BRASIL. Secretaria Especial dos Direitos Humanos da Presidência da República. Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH-2) / Secretaria Especial dos Direitos Humanos da Presidência da República. Brasília: SEDH/PR, 2002. Disponível em: <[http://www.dhnet.org.br/dados/pp/edh/pndh\\_2\\_integral.pdf](http://www.dhnet.org.br/dados/pp/edh/pndh_2_integral.pdf)>. Acesso em: 14 abr. 2021.

BRASIL. Secretaria Especial dos Direitos Humanos da Presidência da República. Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3) / Secretaria Especial dos Direitos Humanos da Presidência da República. Brasília: SEDH/PR, 2009. Disponível em: <[http://dhnet.org.br/dados/pp/a\\_pdf/pndh3\\_programa\\_nacional\\_direitos\\_humanos\\_3.pdf](http://dhnet.org.br/dados/pp/a_pdf/pndh3_programa_nacional_direitos_humanos_3.pdf)>. Acesso em: 14 abr. 2021.

BRIGGS, Charles L. *Learning how to ask: a sociolinguistic appraisal of the role of the interview in social science research*. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1986.

BRISOLLA, Fabio. Umbanda e candomblé não são religiões, diz juiz federal. *Folha de S. Paulo*, Rio de Janeiro, 16 de maio de 2014. Disponível em: <<https://m.folha.uol.com.br/poder/2014/05/1455758-umbanda-e-candomble-nao-sao-religioes-diz-juiz-federal.shtml>>. Acesso em: 11 nov. 2020.

BROWN, Diana. *Umbanda e política*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.

BRUBAKER, Rogers. Ethnicity without groups. *Arch. europ. sociol.*, Los Angeles, XLIII, n. 2, p. 163-189, 2002.

BUCHOLTZ, Mary. Sociolinguistic nostalgia and the authentication of identity. *Journals of Sociolinguistics*, v. 7, issue 3, p. 279-461, aug. 2003.

BUCHOLTZ, Mary; HALL, Kira. Language and identity. In: DURANTI, Alessandro. *A companion to linguistic anthropology*. Malden, MA: Blackwell, 2004.

BUENO, Francisco da Silveira. *A formação histórica da língua portuguesa*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica, 1958 [1955].

BUTLER, Judith. *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. New York, London: Routledge, 2010.

CABRAL, Oswaldo R. *Medicina, médicos e charlatães do passado*. Florianópolis: IOESC, 1942.

CAMARA, Andréa Albuquerque Adour da. *Vissungo: o cantar banto nas Américas*. Tese (Doutorado em Educação) – FAE/UFMG, Belo Horizonte, 2013.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. PL 7.447, de junho de 2010. Disponível em: <<https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=480122>>. Acesso em: 07 jul. 2022.

CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. 2ª ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2005.

CARTA DE IEMANJÁ. 2019. Disponível em: <[http://www.pmf.sc.gov.br/arquivos/arquivos/pdf/15\\_10\\_2019\\_15.21.31.f4536274848ddc2a2957566e324bc99f.pdf](http://www.pmf.sc.gov.br/arquivos/arquivos/pdf/15_10_2019_15.21.31.f4536274848ddc2a2957566e324bc99f.pdf)>. Acesso em: 11 jul. 2022.

CASTANHA, Taísa Domiciano. Povo de terreiro, povo de axé ou comunidades tradicionais de matriz africana: identidade afro-religiosa na esfera pública. *Argumentos*, v. 16, n. 1, p. 160-179, jan./jun. 2019.

CASTRO, Yeda Pessoa de. Africanias e Yeda Pessoa de Castro: uma homenagem. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=dyspbkji1K0>>. Acesso em: 23 ago. 2022.

CASTRO, Yeda Pessoa de. Antropologia e linguística nos estudos afro-brasileiros. *Afro-Ásia*, n. 12, 1976.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.

CASTRO, Yeda Pessoa de. Marcas de africania no português brasileiro. *Africanias*, Salvador, v. 1, 2011, p. 1-7. Disponível em: <[http://www.africaniasc.uneb.br/pdfs/n\\_1\\_2011/ac\\_01\\_castro.pdf](http://www.africaniasc.uneb.br/pdfs/n_1_2011/ac_01_castro.pdf)>. Acesso em: 09 out. 2020.

CASTRO, Yeda Pessoa de. Renato Mendonça e “A influência africana no português do Brasil”, um estudo pioneiro de africanias no português brasileiro. In: MENDONÇA, Renato. *A influência africana no português do Brasil*. Brasília: FUNAG, 2012.

CASTRO, Yeda Pessoa de. #FPCEntrevista – Yeda Pessoa de Castro: uma vida dedicada às línguas e culturas negroafricanas no Brasil. 2016. Disponível em: <<http://www.fpc.ba.gov.br/2016/03/303/FPCEntrevista-Yeda-Pessoa-de-Castro-uma-vida-dedicada-as-linguas-e-culturas-negroafricanas-no-Brasil-.html>>. Acesso em: 30 abr. 2021.

CHIESA, Gustavo Ruiz. Híbridos e hifenizados (ou a diferença como adição). *Mediações*, Londrina, v. 24, n. 2, p. 204-226, maio/ago. 2019.

CODE, Lorraine. Taking subjectivity into account. In: ALCOFF, Linda; POTTER, Elizabeth. *Feminist epistemologies*. New York, London: Routledge, 1993.

COLLINS, Patricia Hill. *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2019.

COMAROFF, Jean; COMAROFF, John L. *Theory from the South: or, how Euro-America is envolving toward Africa*. New York: Routledge, 2016.

CONSORTE, Josildeth Gomes. Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (org.) *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 1999.

COOPER, Robert L. *Language planning and social change*. New York: Cambridge University Press, 1989.

CUNHA, Patrícia Marcondes A. da. Polícia, Juízes e Praticantes de Religiões Afro-Brasileiras diante da judicialização dos conflitos religiosos: uma análise de um relatório de apelação julgado pelo Tribunal de Justiça de Santa Catarina. In: LEITE, Ilka Boaventura; ALENCAR, Alexandra Eliza Vieira. (Orgs.) *O axé dos territórios religiosos em Florianópolis e municípios vizinhos*. Florianópolis: Edições do Bosque UFSC/CFH/NUPPE, Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas (NUER), 2020.

DELATORRE, Franco. Sessões em casa: práticas religiosas e variação em Almas e Angola. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 39, n. 3, p. 221-244, 2019.

DEWULF, Jeroen. E se todas as línguas fossem consideradas crioulas? Um olhar pós-colonial sobre a linguística. *Estudos em homenagem ao Professor Doutor Mário Vilela*, p. 305-312, 2005.

D'GUIAN, Marley Luiz. *A influência dos terreiros de Matriz Africana nas comunidades*. 07 ago. 2013. Disponível em: <<https://almaseangola.webnode.page/news/a-influ%C3%Aancia-dos-terreiros-de-matriz-africana-nas-comunidades-/>>. Acesso em: 11 jul. 2022.

DHAMOON, Rita. 'Cultural' versus 'Culture': locating intersectional identities and power. *Annual Meeting of the Canadian Political Science Association*, jun. 2004.

D'OGUM, Norma. *Uma questão de religiosidade*. 27 nov. 2012. Disponível em: <<https://almaseangola.webnode.page/news/oi/>>. Acesso em: 11 jul. 2022.

D'ONIRA, Luiz Carlos. *Umbandista e a arrogância*. 24 out. 2012. Disponível em: <<https://almaseangola.webnode.page/news/umbandista-e-a-arrog%C3%Aancia-/>>. Acesso em: 11 jul. 2022.

D'OXUM, Meninazinha. A língua nagô no terreiro. In: LIMA, Ivana Stolze; CARMO, Lauro do. *História social da língua nacional 2: diáspora africana*. 1ª ed. Rio de Janeiro: NAU, 2014.

DU BOIS, William Edward Burghardt. *As almas da gente negra*. Tradução de Heloísa Toller Gomes. Rio de Janeiro: Lacerda Ed., 1999.

D'YEMANJÁ, Dino. *A ausência da negritude dentro da Almas e Angola*. 26 jun. 2013. Disponível em: <<https://almaseangola.webnode.page/news/a-aus%c3%aancia-da-negritude-dentro-da-almas-e-angola/>>. Acesso em: 11 jul. 2022.

EGBUNIKE, Nwachukwu; NYAMISHANA, Prudence; CHALA, Endalkachew; GHARIB, Rawan. *O quão africana é a África do Norte?* Algumas questões sobre a Unidade Africana. In: Global Voices, 2019. Disponível em: <<https://pt.globalvoices.org/2019/03/14/o-quao-africana-e-a-africa-do-norte/>>. Acesso em: 3 abr. 2022.

ELIA, Sílvio. *A unidade linguística do Brasil: condicionamentos geoeconômicos*. Rio de Janeiro: Padrão, 1979.

ELTERMANN, Ana Cláudia Fabre; SEVERO, Cristine Gorski. Glossariando termos: as significações a partir da perspectiva das casas religiosas. In: LEITE, Ilka Boaventura; ALENCAR, Alexandra Eliza Vieira. (Orgs.) *O axé dos territórios religiosos em Florianópolis e municípios vizinhos*. Florianópolis: Edições do Bosque UFSC/CFH/NUPPE, Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas (NUER), 2020.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERNANDES, Nathália Vince Esgalha; OLIVEIRA, Ariadne Moreira Basílio de. Plano nacional de liberdade religiosa: os povos de terreiro e a construção do racismo religioso. *Revista Calundu*, v. 1, n. 2, jul-dez. 2017.

FERNANDES, Viviane Barboza; SOUZA, Maria Cecília Cortez Christiano. Identidade negra entre exclusão e liberdade. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiro*, n. 63, p. 103-120, abr. 2016.

FIGUEIREDO, Angela. Epistemologia insubmissa feminista negra decolonial. *Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 12, n. 29, e0102, jan./abr. 2020.

FISHMAN, Joshua. *Advances in the study of societal multilingualism*. The Hague, Netherlands: Mouton Publishers, 1978.

FLAKSMAN, Clara. “De sangue” e “de santo”: o parentesco no candomblé. *Mana*, v. 24, n. 3, p. 124-150, 2018.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. O fenômeno do racismo religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas. *Revista Eixo*, Brasília, v. 6, n. 2 (Especial), novembro de 2017.

FLORIANÓPOLIS. Lei complementar nº 003, de 05 de julho de 1999. Disponível em: <<https://leismunicipais.com.br/a/sc/f/florianopolis/lei-promulgada/1999/0/3/lei-promulgada-n-3-1999-dispoe-sobre-ruídos-urbanos-e-protecao-do-bem-estar-e-do-sossego-publico>>. Acesso em: 11 jul. 2022.

FLORIANÓPOLIS. Lei complementar nº 636, de 9 de setembro de 2014. Institui a Região Metropolitana da Grande Florianópolis (RMF) e a Superintendência de Desenvolvimento da

Região Metropolitana da Grande Florianópolis (Suderf) e estabelece outras providências. Disponível em: <[http://leis.alesc.sc.gov.br/html/2014/636\\_2014\\_Lei\\_complementar.html](http://leis.alesc.sc.gov.br/html/2014/636_2014_Lei_complementar.html)>. Acesso em: 28 jun. 2022.

FLORIANÓPOLIS. Lei municipal nº 7.558, de 11 de janeiro de 2008. Fica instituída a Semana das Religiões de Matrizes Africanas no município de Florianópolis. Disponível em: <<https://leismunicipais.com.br/a/sc/f/florianopolis/lei-ordinaria/2008/755/7558/lei-ordinaria-n-7558-2008-fica-instituida-a-semana-das-religoes-de-matrizes-africanas-no-municipio-de-florianopolis>>. Acesso em: 11 jul. 2022.

FLORIANÓPOLIS. Lei nº 1.616, de 1º de novembro de 1978. Declara de utilidade pública a “Tenda Espírita de Umbanda Juraciara”. Disponível em: <<https://leismunicipais.com.br/a/sc/f/florianopolis/lei-ordinaria/1978/161/1616/lei-ordinaria-n-1616-1978-declara-de-utilidade-publica-a-tenda-espirita-de-umbanda-juraciara>>. Acesso em: 07 jul. 2022.

FONSECA, Maria Cecília Londres. *O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Minc, IPHAN, 2005.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998 [1979].

FRANKENBERG, Ruth. A miragem de uma branquidade não-marcada. In: WARE, Vron (Org.). *Branquidade: identidade branca e multiculturalismo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

G1 SANTA CATARINA. Imagem de Iemanjá é depredada a marretadas em Florianópolis. 2019. Disponível em: <<https://g1.globo.com/sc/santa-catarina/noticia/2019/09/19/imagem-de-iemanja-e-depredada-a-marretadas-em-florianopolis.ghtml>>. Acesso em: 11 jul. 2022.

GIL FILHO, Sylvio Fausto; JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. Um espaço para compreende o sagrado: a escolarização do ensino religioso no Brasil. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 43, p. 103-121, 2005.

GIUMBELLI, Emerson Alessandro. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, 2008, p. 80-101.

GIUMBELLI, Emerson Alessandro. Presença na recusa: a África dos pioneiros umbandistas. *Esboços*, Florianópolis, v. 17, n. 23, p. 107-118, 2010.

GOLDMAN, Marcio. “Nada é igual”: variações sobre a relação afroindígena. *Mana*, v. 27, n. 2, p. 1-39, 2021.

GOMES, Lauro Felipe Eusébio. Ser Pardo: o limbo identitário-racial brasileiro e a reinvidicação da identidade. *Cadernos de Gênero e Diversidade*, v. 5, n. 1, p. 66-78, 2019.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, 1984, p. 223-244.

GORDON, Lewis. Prefácio. In: FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

GOVÊRNO brasileiro protesta contra campanha racista da África do Sul. *Correio da manhã*, Rio de Janeiro. 9 abr. 1960. p. 7, c. I.

GUEROLA, Carlos Maroto. A demarcação de terras indígenas como política linguística. *Revista da ABRALIN*, v. 17, n. 2, 28 jun. 2019.

GUIMARÃES, Andréa Letícia Carvalho. “Ètò fún àwòn tó yàtò”: análise do I Plano Nacional de inclusão dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana a partir dos processos de reconstrução da identidade do sujeito constitucional. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, 2014.

GUIMARÃES, Andréa Letícia Carvalho. Os povos de terreiro como sujeitos constitucionais: análise do I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana. In: HEIM, Bruno Barbosa; ARAÚJO, Maurício Azevedo de; HOSHINO, Thiago de Azevedo Pinheiro. (Orgs.) *Direitos dos povos de terreiro*. Salvador: Eduneb, 2018.

GUIMARÃES, Paula. “Dizem que somos vitimistas porque fazem parte da casta dos modernos escravistas”. Portal Catarinas, 28 nov. 2018. Disponível em: <<https://catarinas.info/dizem-que-somos-vitimistas-porque-fazem-parte-da-casta-dos-modernos-escravistas/>>. Acesso em: 11 jul. 2022.

GUTIÉRREZ, Jorge Luis. A controvérsia de Valladolid (1550): Aristóteles, os índios e a guerra justa. *Revista USP*, São Paulo, n. 101, p. 223-235, mar./abr./maio 2014.

HADDOCK-LOBO, Rafael. Com os pés na macaia. In: SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz; HADDOCK-LOBO, Rafael. *Arruaças: uma filosofia popular brasileira*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (ed.). *História geral da África, I: metodologia e pré-história da África*. 2ª. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, v. 5, p. 7-41, 1995.

HAUGEN, Einar. Dialect, language, nation. *American Anthropologist*, New Series, v. 68, n. 4, p. 922-935, ago. 1966.

HELLER, Monica; MCELHINNY, Bonnie. *Language, capitalism, colonialism: toward a critical history*. Ontario: University of Toronto Press, 2017.

HERNANDEZ, Matheus de Carvalho. A ascensão do tema dos Direitos Humanos no pós-guerra fria: a Conferência de Viena (1993). *Mediações*, Londrina, v. 15, n. 1, p. 54-73, jan./jun. 2010.

HOFBAUER, Andreas. Dominação e contrapoder: o candomblé no fogo cruzado entre construções e desconstruções de diferença e significado. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 5, jan./jul. 2011, p. 37-79.

IPHAN. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2014. *Patrimônio imaterial*. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/234>>. Acesso em: 15 abr. 2021.

IPHAN. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Brasil). Guia de pesquisa e documentação para o INDL: patrimônio cultural e diversidade linguística / Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Brasília-DF, 2016.

IPHAN. Resolução nº 1, de 03 de agosto de 2006. Determina os procedimentos a serem observados na instauração e instrução do processo administrativo de Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial. Disponível em: <<https://www.legisweb.com.br/legislacao/?id=103301>>. Acesso em: 07 jul. 2022.

IRVINE, Judith T.; GAL, Susan. Language ideology and linguistic differentiation. In: KROSKRITY, Paul V. (org.). *Regimes of language: ideologies, politics, and identities*. Santa Fe: School of American Research Press, 2000, p. 35-84.

IRVINE, Judith T. Style as distinctiveness: the culture and ideology of linguistic differentiation. In: ECKERT, Penelope; RICKFORD, John R. (Eds.). *Style and sociolinguistic variation*. Cambridge: Cambridge Press, 2001.

IRVINE, Judith T. The family romance of colonial linguistics: gender and family in nineteenth-century representations of African languages. *Pragmatics*, v. 5, n. 2, p. 139-153, 1995.

JACOB, Berta Maria Oliveira. *A toponímia de Luanda: das memórias coloniais às pós-coloniais*. Dissertação (Mestrado em Estudos do Patrimônio) – Universidade Aberta, Lisboa, 2011.

JUIZ federal volta atrás e afirma que cultos afro-brasileiros são religiões. *G1*, Rio de Janeiro, 20 de maio de 2014. Disponível em: <<http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2014/05/juiz-federal-volta-atras-e-afirma-que-cultos-afro-brasileiros-sao-religioes.html>>. Acesso em: 11 nov. 2020.

KADILA. Biblioteca Axé: mapeamento das religiões africanas na Grande Florianópolis – SC. 2019. Disponível em <<https://kadila.net.br/biblioteca-axe/>>. Acesso em: 11 jul. 2022.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.

KROSKRITY, Paul V. Language ideologies. In: DURANTI, Alessandro (ed.) *A companion do linguistic anthropology*. Blackwell Publishing Ltd., 2004.

KUBOTA, Ryuko. Critical multiculturalism and second language education. In: NORTON, Bonny; TOOHEY, Kelleen. *Critical pedagogies and language learning*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

LAVERSUCH, Iman Makeba. The politics of naming race and ethnicity: language planning and policies regulating the selection of racial ethnonyms used by the US census 1990-2010. *Current Issues in Language Planning*, v. 8, n. 3, p. 365-382, 2007.

LEACH, Melissa; FAIRHEAD, James. Manners of contestation: “citizen science” and “indigenous knowledge” in West Africa and the Caribbean. *International Social Science Journal*, v. 54, n. 3, p. 299-311, 2002.

LEE, Emily S. The epistemology of the question of authenticity, in place of strategic essentialism. *Hypatia*, v. 26, n. 2, 2011, p. 258-279.

LEITE, Ilka Boaventura. Descendentes de africanos em Santa Catarina: invisibilidade histórica e segregação. In: LEITE, Ilka Boaventura. (Org.) *Negros no Sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.

LEITE, Ilka Boaventura. O toque dos tambores e o ritmo da liberdade. In: Suplemento Literário de Minas Gerais. Secretaria de Estado de Cultura de Minas Gerais. *Cantos afro-descendentes – vissungos*, Belo Horizonte, edição especial, outubro de 2008.

LEITE, Ilka Boaventura. Diásporas africanas e direitos territoriais: as várias dimensões do quilombo no Brasil. *Seminário Direitos dos quilombos e o dever do Estado Brasileiro: análises dos 25 anos da Constituição Federal de 1988*, Associação Brasileira de Antropologia, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, ES, dez. 2013.

LEONARD, Wesley. Producing language reclamation by decolonising ‘language’. In: Leonard, Wesley Y.; Korne, Haley De. *Language documentation and description*, vol. 14. London: EL Publishing, 2017. p. 15-36.

LIMA, Henrique Espada. Da escravidão à liberdade na Ilha de Santa Catarina. In: MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti; VIDAL, Joseane Zimmermann. (Orgs.) *História diversa: africanos e afrodescendentes na Ilha de Santa Catarina*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2013.

LIMA, Ivaldo Marciano de França. Por uma história a partir dos conceitos: África, cultura negra e Lei 10.639/2003. Reflexões para desconstruir certezas. *A Cor das Letras*, Feira de Santana, n. 12, p. 125-151, 2011.

LODY, Raul. *Candomblé: religião e resistência cultural*. São Paulo: Ática, 1987.

LÓPEZ, Laura Álvarez. *A língua de Camões com Iemanjá: forma e funções da linguagem do candomblé*. Tese (Doutorado em Linguística) – Departament of Spanish, Portuguese and Latin American Studies, Stockholm University, 2003.

LUCCHESI, Dante; BAXTER, Alan Norman; RIBEIRO, Ilza (orgs.). *O português afro-brasileiro* [online]. Salvador: EDUFBA, 2009. Disponível em: <<http://books.scielo.org/id/p5>>. Acesso em: 18 abr. 2022.

LUZ D’OMULU. *Mulheres e religiões: para além da tolerância*. 12 mar. 2018. Disponível em: <<http://luzdeomulu.blogspot.com/2018/>>. Acesso em: 11 jul. 2022.

LUZ D’OMULU. *Tolerância e fraternidade: a vida em primeiro lugar*. 23 nov. 2020. Disponível em: <<http://luzdeomulu.blogspot.com/2020/>>. Acesso em: 11 jul. 2022.

LYNCH, Gabrielle. What’s in a name? The politics of naming ethnic groups in Kenya’s Cherangany Hills. *Journal of Eastern African Studies*, v. 10, n. 1, p. 208-227, 2016.

MAKALELA, Leketi. Ubuntu translanguaging: an alternative framework for complex multilingual encounters. *Southern African Linguistics and Applied Language Studies*, v. 34, n. 3, p. 187-196, 2016.

MAKONI, Busi; MAKONI, Sinfree; MASHIRI, Pedzisai. Naming practices and language planning in Zimbabwe. *Current Issues in Language Planning*, v. 8, n. 3, p. 437-467, 2007.

MAKONI, Sinfree; MEINHOF, Ulrike. Linguística aplicada na África: desconstruindo a noção de língua. In: LOPES, Luiz Paulo da Moita. *Por uma linguística aplicada INdisciplinar*. São Paulo: Parábola Editorial, 2006.

MAKONI, Sinfree; PENNYCOOK, Alastair. Disinventing and (re)constituting languages. *Critical Inquiry in Language Studies*, v. 2, n. 3, p. 137-156, 2005.

MAKONI, Sinfree; PENNYCOOK, Alastair. *Innovations and challenges in applied linguistics from the Global South*. London and New York: Routledge, 2020.

MAKONI, Sinfree; SEVERO, Cristine Gorski; ABDELHAY, Ashraf. Colonial linguistics and the invention of language. In: ABDELHAY, Ashraf; MAKONI, Sinfree B.; SEVERO, Cristine G. (Orgs.). *Language planning and policy ideologies, ethnicities, and semiotic spaces of power*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2020, p. 211-228.

MAKONI, Sinfree; SMITHERMAN, Geneva; BALL, Arnetha F.; SPEARS, Arthur K. *Black linguistics: language, society, and politics in Africa and the Americas*. London e New York: Routledge, 2005.

MALAVOTA, Claudia Mortari. A Irmandade do Rosário e seus irmãos africanos, crioulos e pardos. In: MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti; VIDAL, Joseane Zimmermann. (Orgs.) *História diversa: africanos e afrodescendentes na Ilha de Santa Catarina*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2013.

MALUF, Sônia Weidner. Os filhos de aquário no país dos terreiros: novas vivências espirituais no sul do Brasil. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 5, n. 5, p. 153-171, out. 2003.

MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti; CARDOSO, Vitor Hugo Bastos. Tráfico de escravos e a presença africana na Ilha de Santa Catarina. In: MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti; VIDAL, Joseane Zimmermann. (Orgs.) *História diversa: africanos e afrodescendentes na Ilha de Santa Catarina*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2013.

MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti; VIDAL, Joseane Zimmermann. Uma história diversa de Florianópolis. In: MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti; VIDAL, Joseane Zimmermann. (Orgs.) *História diversa: africanos e afrodescendentes na Ilha de Santa Catarina*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2013.

MANZUR, Tânia Maria P. G. *A política externa independente (PEI): antecedentes, apogeu e declínio*. Lua Nova, São Paulo, n. 93, p. 169-199, 2014.

MARCA DA NEGRITUDE CATARINENSE... Geledés, 14 jul. 2016. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/marcha-da-negritude-catarinense-por-democracia-nenhum-direito-menos/>>. Acesso em: 11 jul. 2022.

MARIA, Maria das Graças. Clubes e associações de afrodescendentes na Florianópolis das décadas de 1930 e 1940. In: MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti; VIDAL, Joseane Zimmermann. (Orgs.) *História diversa: africanos e afrodescendentes na Ilha de Santa Catarina*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2013.

MARIANI, Bethania. Quando as línguas eram corpos: sobre a colonização linguística portuguesa na África e no Brasil. In: ORLANDI, Eni (org.). *Política linguística no Brasil*. Campinas: Pontes, 2007.

MARTINS, Giovani. *Umbanda de Almas e Angola: ritos, magia e africanidade*. 1ª ed. São Paulo: Ícone, 2011.

MARTINS, Jaime. A voz de Mãe Stella de Oxóssi, do Ilê Axé Opô Afonjá, Salvador/BA. 15 dez. 2009. Disponível em: <<http://lassuncao.blogspot.com/2009/12/voz-de-mae-stella-de-oxossi-do-ile-axe.html>>. Acesso em: 19 set. 2020.

MATTOS, Regiane Augusto. *De cassange, mina, benguela a gentio da Guiné: grupos étnicos e formação de identidades africanas na cidade de São Paulo (1800-1850)*. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 239 p., 2006.

MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição. *Estudos Afro-Asiáticos*, ano 23, nº 1, p. 171-209, 2001.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Trad. de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MCELHINNY, Bonnie. Strategic essentialism in sociolinguistic studies of gender. In: WARNER, Natasha; AHLERS, Jocelyn; BILMES, Leela; OLIVER, Monica; WERTHEIM, Suzanne; CHEN, Melinda. *Gender and belief systems: proceedings of the fourth Berkeley Women and Language Conference*. Berkeley: Women and Language Group, 1996.

MEDEIROS, Cristiano Sant'Anna de; SILVA, Isadora Souza da. A matripotência nos terreiros de candomblés pelas mãos das makotas. *Problemata: R. Intern. Fil.*, v. 11, n. 5, p. 5-19, 2020.

MELO, Gladstone Chaves de. *A língua do Brasil*. Rio de Janeiro: Padrão, 1981 [1946].

MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido de Retrato do colonizador*. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MENDONÇA, Renato. *A influência africana no português do Brasil*. Brasília: FUNAG, 2012 [1933].

MIGNOLO, Walter D. Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. (Orgs.) *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado*. São Paulo: Cortez, 2004.

MORAIS, Mariana Ramos de. *De religião a cultura, de cultura a religião: travessias afro-religiosas no espaço público*. Belo Horizonte: PUC Minas, 2018.

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*, Porto Alegre, v. 17, n. 2, p. 268-183, maio-ago. 2017.

MUDIMBE, Valentin-Yves. *A invenção de África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Luanda: Edições Mulemba; Mangualde, Ramada: Edições Pedagogo, 2013.

NASCIMENTO, Abdias. *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. 3ª ed. rev. São Paulo: Editora Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019 [1980].

NASCIMENTO, Gabriel. *Racismo linguístico: os subterrâneos da linguagem e do racismo*. Belo Horizonte: Letramento, 2019.

ND+. Iemanjá tem cabeça arrancada durante ato de intolerância religiosa em praia de Florianópolis. 2022. Disponível em: <<https://ndmais.com.br/seguranca/iemanja-tem-cabeca-arrancada-durante-ato-de-intolerancia-religiosa-em-praia-de-florianopolis/>>. Acesso em: 11 jul. 2022.

NDHLOVU, Finex; MAKALELA, Leketi. *Decolonising multilingualism in Africa: recentring silenced voices from the Global South*. Bristol: Multilingual Matters, 2021.

NEIVA, Artur. *À guisa de prefácio*. São Paulo, Rio de Janeiro, Recife e Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1940 [1939]. Disponível em: <<http://www.brasiliana.com.br/obras/estudos-da-lingua-nacional/preambulo/11/texto>>. Acesso em: 25 jul. 2018.

NHAMPOCA, Joaquim. Os três C's da África e a desconstrução do rótulo. In: LEITE, Ilka Boaventura; SEVERO, Cristine Gorski. *Kadila: culturas e ambientes – Diálogos Brasil-Angola*. São Paulo: Blucher, 2016.

NOGUEIRA, Sidnei. *Intolerância religiosa*. São Paulo: Sueli Carneiro, Pólen, 2020.

NUER – Núcleo de Identidades e Relações Interétnicas (UFSC). *Territórios do Axé: religiões de matriz africana em Florianópolis e municípios vizinhos*. Coordenação de Ilka Boaventura Leite e projeto gráfico e ilustração de Thabata J. B. Pinheiro. Florianópolis: Editora da UFSC, 2017.

NUER UFSC. Lançamento – O Axé dos Territórios Religiosos em Florianópolis e Municípios Vizinhos. 2020. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=knweoszLifU>>. Acesso em: 04 jul. 2022.

OLIVEIRA, Amurabi. Bruxas e Orixás na Ilha da Magia: a emergência de uma Umbanda Nova Era. In: LEITE, Ilka Boaventura; ALENCAR, Alexandra Eliza Vieira. *O axé dos territórios religiosos em Florianópolis e municípios vizinhos*. Florianópolis: Edições do Bosque UFSC/CFH/NUPPE; Núcleo de Identidades e Relações Interétnicas (NUER), 2020.

OLIVEIRA, André Luiz de Araújo. Patrimônio cultural e poder local: normas de preservação dos terreiros de candomblé de Salvador entre 1981 e 2010. In: HEIM, Bruno Barbosa; ARAÚJO, Maurício Azevedo de; HOSHINO, Thiago de Azevedo Pinheiro. (Orgs.) *Direitos dos povos de terreiro*. Salvador: Eduneb, 2018.

OLIVEIRA, Kátia Linhaus de. *Os dispositivos da capoeira: entre o cuidado de si e os discursos do esporte*. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão, Programa de Pós-graduação em Linguística, Florianópolis, 2020.

OLIVEIRA, Rosenilton Silva de. *A cor da fé: “identidade negra” e religião*. 2017. 262 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

OLIVEIRA, Océlio Lima de. *O léxico da língua de santo: a língua do povo de santo em terreiros de candomblé de Rio Branco, Acre*. Rio Branco: Edufac, 2019.

ORGANIZAÇÃO das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura. Recomendação sobre a salvaguarda da cultura tradicional e popular. 1989. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Recomendacao%20Paris%201989.pdf>>. Acesso em: 10 ago. 2020.

ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Editora Brasiliense S.A., 1986.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. 2ª ed. rev. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

PEDRO, Vanessa. *Almas e Angola: ritual e cotidiano na Umbanda*. Florianópolis: Biblioteca Imaginária, 1999.

PENNA FILHO, Pio; LESSA, Antônio Carlos Moraes. O Itamaraty e a África: as origens da política africana do Brasil. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n. 39, p. 57-81, jan./jun. 2007.

PEREIRA, João Baptista Borges. Negro e cultura negra no Brasil atual. *Revista de Antropologia*, v. 26, 1983.

PEREIRA, Mariana Morena. O movimento negro e as revoluções de 1968: uma análise da relação e ressignificação do negro e o histórico do movimento no Brasil. *Revista Movimentos Sociais e Dinâmicas Espaciais*, Recife, v. 8, n. 1, p. 34-57, 2019.

PETEET, Julie. Words as interventions: naming in the Palestine-Israel conflict. *Third World Quarterly*, v. 26, n. 1, p. 153-172, 2005.

PIAZZA, Walter. O Quicumbi. In: PIAZZA, Walter. (Org.). *Coleção Catarinense de Folclore: Boletim Trimestral*. Florianópolis: Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina, ano V, dezembro de 1953 – junho de 1954, nº17/19.

PINHEIRO, Hilton Fernando da Silva. Ilha da Magia seletiva: religiões de matrizes africanas e a intolerância religiosa em Florianópolis. *Fronteiras – Revista Catarinense de História*, Dossiê Direitos Humanos, sensibilidades e resistências, n. 36, 2020.

PORCIDONIO, Gilberto. Idioma africano vira patrimônio imaterial do estado. *O globo*, Rio de Janeiro, 9 set. 2018. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/rio/idioma-africano-vira-patrimonio-imaterial-do-estado-23052670>>. Acesso em: 10 nov. 2020.

POR DENTRO DA ÁFRICA. *Idioma iorubá é declarado patrimônio imaterial do Rio de Janeiro*. 2018. Disponível em: <<https://www.pordentrodaafrica.com/cultura/idioma-ioruba-e-declarado-patrimonio-imaterial-do-rio-de-janeiro>>. Acesso em: 04 jun. 2022.

PORTAL GELEDÉS. *Língua Iorubá é oficialmente Patrimônio Imaterial do Estado do Rio de Janeiro*. 2018. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/lingua-ioruba-e-oficialmente-patrimonio-imaterial-do-estado-do-rio-de-janeiro/>>. Acesso em: 04 jun. 2022.

PÓVOAS, Ruy do Carmo. *A linguagem do candomblé: níveis sociolinguísticos de integração afro-portuguesa*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989.

PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (org.) *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 1999.

QUEIROZ, Hermano Fabrício Oliveira Guanais. O patrimônio cultural imaterial e a força normativa da Convenção para (da) Humanidade. *Cadernos Naui: Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural*, Florianópolis, v. 9, n. 17, p. 14-37, jul-dez 2020.

QUEIROZ, Sônia. *Pé preto no barro branco: a língua dos negros da Tabatinga*. 2nd ed. rev. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018.

QUEIROZ, Sônia. Remanescentes culturais africanos no Brasil. *Aletria*, Belo Horizonte, p. 48-60, 2002.

QUERINO, Manuel. O colono preto como fator da civilização brasileira. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 13, 1980 [1918].

QUIJANO, Anibal. Coloniality of power, eurocentrism, and Latin America. *Neplanta: views from South*, v. 1, issue 3, p. 533-580, 2000.

RAIMUNDO, Jacques. *O negro brasileiro e outros escritos*. Rio de Janeiro: Record, 1936.

RAJAGOPALAN, Kanavillil. Política linguística: do que é que se trata, afinal? In: NICOLAIDES, Christine; SILVA, Kleber Aparecido da; TILIO, Rogério; ROCHA, Claudia Hilsdorf (Orgs.). *Política e políticas linguísticas*. Campinas, SP: Pontes Editores, 2013.

RAMOS, Luciana de Souza. 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. (Orgs.) *Direitos dos povos de terreiro*. Salvador: Eduneb, 2018.

REAGAN, Timothy. *Linguistic legitimacy and social justice*. Orono, USA: Palgrave Macmillan, 2019.

REIS, João José. *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

REVISTA MUSEU. *Acervo de peças de religiões de matriz afro-brasileira recebe termo de cessão definitiva para integrar o Museu da República*. 2021. Disponível em: <<https://www.revistamuseu.com.br/site/br/noticias/nacionais/11604-19-06-2021-acervo-de-pecas-de-religio-es-de-matriz-afro-brasileira-recebe-termo-de-cessao-definitiva-para-integrar-o-museu-da-republica.html>>. Acesso em: 23 jun. 2022.

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?*. Belo Horizonte: Letramento, Justificando, 2017.

RIO DE JANEIRO. Lei nº 8.085, de 28 de agosto de 2018. Declara patrimônio imaterial do estado do Rio de Janeiro o idioma em iorubá, praticado nas religiões afro-brasileiras. Disponível em: <<https://gov-rj.jusbrasil.com.br/legislacao/619075325/lei-8085-18-rio-de-janeiro-rj#art-1>>. Acesso em: 09 out. 2020.

RIO DE JANEIRO. Lei nº 9.096, de 13 de novembro de 2020. Declara patrimônio imaterial do estado do Rio de Janeiro dos idiomas jêje, praticados nas religiões afro-brasileiras. Disponível em: <<https://gov-rj.jusbrasil.com.br/legislacao/1126052707/lei-9096-20-rio-de-janeiro-rj>>. Acesso em: 07 jul. 2022.

RODRIGUES, Raymundo Nina. *Os africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010 [1932].

ROMERO, Sílvio. *Estudos sobre a poesia popular do Brasil (1879-1880)*. Rio de Janeiro: Typ. Laemmert & C., 1888.

ROSA, Jonathan; FLORES, Nelson. Unsettling race and language: toward a raciolinguistic perspective. *Language in Society*, v. 46, n. 5, nov. 2017.

RUFINO, Luiz. *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

RUFINO, Luiz. Papai velho. In: SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz; HADDOCK-LOBO, Rafael. *Arruaças: uma filosofia popular brasileira*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

SÁ JUNIOR, Mario Teixeira. A invenção do Brasil no mito fundador da umbanda. *Revista Eletrônica História em Reflexão*, Dourados, v. 6, n. 11, jan./jun. 2012.

SALAMI, Oladipo. Creating God in our image: the attributes of God in the Yoruba socio-cultural environment. In: OMONIYI, Tope; FISHMAN, Joshua A. *Explorations in the sociology of language and religion*. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2006.

SALVADOR. Decreto nº 6.634, de 4 de agosto de 1982. Declara tombado o conjunto de edificações, árvores e paisagem do Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, para preservação de sua memória histórica e cultural e dá outras providências. Disponível em: <<https://leismunicipais.com.br/a/ba/s/salvador/decreto/1982/663/6634/decreto-n-6634-1982-declara-tombado-o-conjunto-de-edificacoes-arvores-e-paisagem-do-terreiro-da-casa-branca-do-engenho-velho-para-preservacao-de-sua-memoria-historica-e-cultural-e-da-outras-providencias>>. Acesso em: 27 ago. 2020.

SALVADOR. Lei nº 8.550, de 28 de janeiro de 2014. Institui normas de proteção e estímulo à preservação do patrimônio cultural do município de Salvador, e dá outras providências. Disponível: <<https://leismunicipais.com.br/a/ba/s/salvador/lei-ordinaria/2014/855/8550/lei-ordinaria-n-8550-2014-institui-normas-de-protecao-e-estimulo-a-preservacao-do-patrimonio-cultural-do-municipio-de-salvador-e-da-outras-providencias-2016-04-29-versao-consolidada>>. Acesso em: 07 jul. 2022.

SALVADOR. Lei nº 9.503 de 29 de novembro de 2019. Autoriza a declaração do idioma Iorubá, um dos valores da civilização africano-brasileira, como patrimônio imaterial do Município de Salvador. Disponível: <<https://leismunicipais.com.br/a/ba/s/salvador/lei-ordinaria/2019/951/9503/lei-ordinaria-n-9503-2019-autoriza-a-declaracao-do-idioma-ioruba>>

um-dos-valores-da-civilizacao-africano-brasileira-como-patrimonio-imaterial-do-municipio-de-salvador>. Acesso em: 09 out. 2020.

SANCHES, Edgard. Língua brasileira: introdução. In: PINTO, Edith Pimentel. *O português do Brasil: textos críticos e teóricos*, 2: 1920/1945: fontes para a teoria e a história. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1981 [1940].

SANSONE, Livio. *Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil*. Tradução de Vera Ribeiro. Salvador: Edufba, Pallas, 2007.

SANSONE, Livio. Nem somente preto ou negro: o sistema de classificação racial no Brasil que muda. *Afro-Ásia*, v. 18, p. 165-187, 1996.

SANTANA, Cristiane Copque da Cruz Santos de. Yêda Pessoa de Castro e a sua contribuição para a inclusão dos estudos africanos nos currículos escolares da Bahia: a experiência da década 1980. *Opará – Etnicidades, Movimentos Sociais e Educação*, Paulo Afonso, ano 1, v. 2, jun./dez. 2013.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, quilombos: modos e significados*. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul*. 1ª ed, 2ª reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

SANTOS, José Francisco dos. Ações diplomáticas brasileiras na tríade relacional entre Brasil – Portugal – Angola: o contexto do processo de libertação angolano. *Revista Agora*, Vitória, n. 29, p. 237-254, 2019.

SANTOS, Jocélio Teles dos. *O poder da cultura e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil*. Salvador: EDUFBA, 2005.

SANTOS, Thiago Lima dos. Leis e religiões: as ações do Estado sobre as religiões no Brasil do século XIX. *Anais do IV Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades*, ANPUH - Memória e Narrativas nas Religiões e Religiosidades, Revista Brasileira de História das Religiões, Maringá, v. V, n. 15, jan. 2013.

SÃO PAULO. Lei nº 14.619 de 7 de dezembro de 2007. Altera a Lei nº 14.485, de 19 de julho de 2007, para nela incluir o dia das tradições das raízes de matrizes africanas e nações do candomblé, e dá outras providências. Disponível em:

<<https://leismunicipais.com.br/a/sp/s/sao-paulo/lei-ordinaria/2007/1461/14619/lei-ordinaria-n-14619-2007-altera-a-lei-n-14485-de-19-de-julho-de-2007-para-nela-incluir-o-dia-das-tradicoes-das-raizes-de-matrizes-africanas-e-nacoes-do-candomble-e-da-outras-providencias>>. Acesso em: 09 out. 2020.

SCHUCMAN, Lia Vainer. *Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”*: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana. Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Área de concentração: psicologia social) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, 2012.

SCHWARCZ, Lília Moritz; STARLING, Heloisa Murgel. *Brasil: uma biografia*. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SEGATO, Rita Laura. *Santos e Daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*. 2ª ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2005.

SEVERO, Cristine Gorski. A língua portuguesa como invenção histórica: brasilidade, africanidade e poder em tela. *Working Papers em Linguística*, Florianópolis, v. 16, n. 2, p. 35-61, ago/dez 2015. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/workingpapers/article/view/1984-8420.2015v16n2p35>>. Acesso em: 30 abr. 2021.

SEVERO, Cristine Gorski. Línguas e heranças africanas no Brasil: articulando política linguística e sócio-história. *Revista da Abralin*, v. XVII, n. 2, 2018.

SEVERO, Cristine Gorski. *Os jesuítas e as línguas: contexto colonial Brasil-África*. Campinas, SP: Pontes Editores, 2019.

SEVERO, Cristine Gorski. Políticas patrimoniais e projetos nacionalistas: línguas e brasilidade em tela. In: FREITAG, Raquel Meister Ko; SEVERO, Cristine Gorski; GÖRSKI, Edair Maria. *Sociolinguística e política linguística: olhares contemporâneos*. 1ª ed. São Paulo: Blucher, 2016.

SEVERO, Cristine Gorski; ELTERMANN, Ana Cláudia Fabre. Conhecimento e transmissão oral em casas religiosas de matriz africana. In: LEITE, Ilka Boaventura; ALENCAR, Alexandra Eliza Vieira. (Orgs.) *O axé dos territórios religiosos em Florianópolis e municípios vizinhos*. Florianópolis: Edições do Bosque UFSC/CFH/NUPPE, Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas (NUER), 2020.

SEVERO, Cristine Gorski; MAKONI, Sinfree. *Políticas linguísticas Brasil-África: por uma perspectiva crítica*. Coleção Linguística. v.5. Florianópolis: Insular, 2015.

SEVERO, Cristine Gorski; MAKONI, Sinfree. African languages, race, and colonialism: the case of Brazil and Angola. In: ALIM, H. Samy; REYES, Angela; KROSKRITY, Paul V. *The oxford handbook of language and race*. Oxford: Oxford University Press, 2020.

SILVA, Jaime José dos Santos. Entre a diversão e as proibições: as festas de escravos e libertos na Ilha de Santa Catarina. In: MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti; VIDAL, Joseane Zimmermann. (Orgs.) *História diversa: africanos e afrodescendentes na Ilha de Santa Catarina*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2013.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. Ilustrações de Olavo Cavalcanti. 5ª ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. *Mana*, v. 13, n. 1, p. 207-236, 2007.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Religião e identidade cultural negra: afro-brasileiros, católicos e evangélicos. *Afro-Ásia*, v. 56, p. 83-128, 2017.

SILVA NETO, José Pedro da. Povos e comunidades tradicionais de matriz africana: visgo para combater o racismo. *Perseu*, nº 17, ano 12, p. 91-120, 2019.

SILVA NETO, Serafim da. *Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil*. Rio de Janeiro: MEC, 1977 [1950].

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

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SOARES, Joseph. A reformulation of the concept of tradition. *International Journal of Sociology and Social Policy*, v. 17, n. 6, p. 6-21, 1997.

SOUSA, Danielle Alves de. *Os terreiros nos abrem caminhos: reflexões sobre patrimônio cultural e cidadania a partir de religiões afro-brasileiras em Florianópolis, Santa Catarina*. Dissertação (Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural) – Instituto Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, 2020.

SOVIK, Liv. *Aqui ninguém é branco*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2009.

SPEARS, Arthur K. Racism, colorism, and language within their macro context. In: ALIM, H. Samy; REYES, Angela; KROSKRITY, Paul V. *The Oxford handbook of language and race*. New York: Oxford University Press, 2020.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *The post-colonial critic: interviews, strategies, dialogues*. Editado por Sarah Harasym. New York, London: Routledge, 1990.

SPOLSKY, Bernard. Religion as a site of language contact. *Annual Review of Applied Linguistics*, n. 23, p. 81-94, 2003.

SPOLSKY, Bernard. Religious language management. In: WEI, Li; COOK, Vivian. *Contemporary applied linguistics: language for the real world*. v. 2. London, New York: Continuum, 2011.

SWEET, James H. *Recreating Africa: culture, kinship, and religion in the African-Portuguese world, 1441-1770*. Chapel Hill, London: The University of North Carolina Press, 2003.

TAYLOR, Talbot. Language in its own image: on epilinguistic and metalinguistic knowledge. In: ARCHAIMBAULT, Sylvie; FOURNIER, Jean-Marie; RABY, Valérie. *Penser l'histoire des savoirs linguistiques: études épistémologiques, historiques et linguistiques en hommage à Sylvain Auroux*. Lyon: ENS Éditions, 2014.

TAYLOR, Talbot. Folk-linguistic fictions and the explanada of the language sciences. *New Ideas in Psychology*, v. 42, 2015 (in press).

TAYLOR, Talbot. Metalinguistic truisms and the emancipation of the language sciences. *Language Sciences*, 2016 (in press).

TAIRA, Teemu. The category of 'invented religion': a new opportunity for studying discourses on 'religion'. *Culture and Religion*, v. 14, n. 4, p. 477-493, 2013.

TOQUE DE AFRICANIDADE. Edição de Wagner Brian. Conselho Editorial de Giovani Martins, Kátia Regina Luz e Wagner Brian. Florianópolis, v. 1, n. 9, 2013.

TOQUE DE AFRICANIDADE. Edição de Wagner Brian. Conselho Editorial de Giovani Martins, Kátia Regina Luz e Wagner Brian. Florianópolis, v. 2, n. 3, 2014a.

TOQUE DE AFRICANIDADE. Edição de Wagner Brian. Conselho Editorial de Giovani Martins, Kátia Regina Luz e Wagner Brian. Florianópolis, v. 2, n. 6, 2014b.

TORRES, Dijna Andrade; ASSIS, Yérsia Souza de. Toda regra tem exceção: a relação entre as religiões de matriz africana e o poder público. In: LEITE, Ilka Boaventura; ALENCAR, Alexandra Eliza Vieira. *O axé dos territórios religiosos em Florianópolis e municípios vizinhos*. Florianópolis: Edições do Bosque UFSC/CFH/NUPPE; Núcleo de Identidades e Relações Interétnicas (NUER), 2020.

TRAMONTE, Cristiana. *Com a bandeira de Oxalá!:* trajetórias, práticas e concepções das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis. Itajaí: UNIVALI, 2001.

TRAMONTE, Cristiana. Bases históricas da consolidação das religiões afro-brasileiras: embates e estratégias do “povo de santo” em Santa Catarina. *Revista Brasileira de História das Religiões*, ANPUH, ano V, n. 14, set. 2012.

TRAMONTE, Cristiana. Religião, resistência e história: construção e afirmação da umbanda em Santa Catarina. *Mouseion*, Canoas, n. 17, p. 89-97, 2014.

TRAMONTE, Cristiana. O “feitiço” na Ilha de Santa Catarina: práticas e desafios das religiões afro-brasileiras em seus primórdios. In: COSTA, Valéria; GOMES, Flávio. (Orgs.) *Religiões negras no Brasil: da escravidão à pós-emancipação*. São Paulo: Selo Negro, 2016.

VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, Joseph (ed.). *História geral da África, I: metodologia e pré-história da África*. 2ª. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.

VELLOSO, Mônica Pimenta. *Os intelectuais e a política cultural do Estado Novo*. Rio de Janeiro: Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil, 1987.

VERONELLI, Gabriela A. Sobre la colonialidad del lenguaje. *Universitas Humanística*, Bogotá, n. 81, jan./jun. 2016, p. 33-58.

VIEIRA, Fábio Amorim; DEBORTOLI, Gabrielli. Feitiços, batuques e códigos de posturas: crenças desviantes e controle policial em Desterro na segunda metade do oitocentos. *História, histórias*, Brasília, v. 4, n. 8, 2016.

VOGT, Carlos; FRY, Peter. *Cafundó: a África no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.

VOLÓCHINOV, Valentin. *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*. Tradução de Scheila Grillo e Ekaterina Vólkova Américo. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2018.

WOOLARD, Kathryn A. *Singular and plural: ideologies of linguistic authority in 21 st century Catalonia*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

YNGVE, Victor H. *From grammar to science: new foundations for general linguistics*. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing, 1996.

ZAMPARONI, Valdemir. *Imagens da África no Brasil*. In: BOTELHO, Andre; SCHWARCZ, Lilian. (Org.). *Agenda Brasileira, temas de uma sociedade em mudança*. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

ZELEZA, Paul Tiyambe. *The inventions of african identities and languages: the discursive and developmental implications*. *36th Annual Conference on African Linguistics*, Somerville/MA, 2006.