

POLÍTICAS PÚBLICAS E A FÉ AFRO-BRASILEIRA: UMA REFLEXÃO SOBRE AÇÕES DE UM ESTADO LAICO

*Mariana Ramos de Moraes
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Brasil**

Resumo: Este artigo tem como objetivo problematizar as políticas públicas, em especial a política de promoção da igualdade racial, no que tange às religiões afro-brasileiras. Essas religiões ganharam maior destaque nas ações governamentais a partir do momento em que o movimento negro passou a integrá-las ao seu discurso em prol da igualdade de direitos. As religiões afro-brasileiras, que antes eram uma das fontes que pautavam a construção da identidade nacional, passaram também a ser uma das bases para a constituição da identidade negra. Uma disputa simbólica pela herança africana que remete às questões culturais e étnicas, reconfiguradas em um contexto de globalização.

Palavras-chave: Religiões afro-brasileiras, políticas públicas, identidade, globalização.

Abstract: This article aims to discuss public policies, in particular the policy of promoting racial equality, in regard to the Afro-Brazilian religions. These religions have gained great prominence in government actions since the black movement integrates them into his speech in favor of equal rights. Previously, Afro-Brazilian religions were one of the sources that guided the construction of national identity, and now they also guide the construction of black identity. This symbolic dispute about the African heritage refers to cultural and ethnic issues, reconfigured in a context of globalization.

Keywords: Afro-Brazilian religions, public policies, identity, globalization.

Introdução

O espírito republicano que institui a igualdade de direitos inspira ações contra a discriminação racial no Brasil, que desde o fim do século XIX se autoproclama um Estado laico. Entre as ações que têm como propósito a promoção da igualdade racial destacam-se propostas voltadas para as religiões afro-brasileiras, que ganham mais força em um contexto

de globalização, quando o local passa a ser valorizado como uma distinção à homogeneização cultural. O Estado brasileiro defende essas propostas por entender que essas religiões são um dos elementos que constituem a identidade nacional, abastecendo a nossa cultura. E, nesse sentido, desenvolve políticas públicas que contemplam as referidas religiões.

Este artigo tem como objetivo problematizar essas políticas públicas, que ganharam maior destaque a partir do momento em que o movimento negro passou a integrá-las ao seu discurso em prol da igualdade de direitos.² As religiões que antes eram uma das fontes que pautava a construção da identidade nacional passaram também a ser uma das bases para a constituição da identidade negra. Uma disputa simbólica pela herança africana que remete às questões culturais e étnicas, reconfiguradas em um contexto de globalização. Como o movimento negro se articula no desenvolvimento dessas ações que se deslocam entre o local e o global? Pensar a relação entre a diversidade e o universal, em uma sociedade democrática, é um dos caminhos traçados para responder a questão.

A constituição dessas identidades culturais – ou como define Michel Agier (2001) culturas identitárias em fabricação –, ocorre num contexto de globalização em que as identidades, fortemente presentes tanto no domínio político global e local quanto nos destinos individuais, transformam-se em um instrumento de retórica e ação política. Dessa forma, são reinterpretadas continuamente na formulação de ações e práticas governamentais que incluem o desenvolvimento de políticas culturais e raciais que contemplam as religiões afro-brasileiras. E, dado seu caráter reflexivo, as ações e práticas governamentais também contribuem para ressignificar essas identidades.

A discussão aqui proposta está estruturada em três etapas. Primeiramente, será abordada a forma como as religiões afro-brasileiras se inseriram no espaço público. Em seguida, serão apresentadas as políticas públicas que contemplam essas religiões, para, então, problematizá-las a partir do debate acerca da constituição identitária no mundo contemporâneo.

Do feitiço à religião

As religiões afro-brasileiras consideradas como feitiço nos tempos do Brasil Colônia e perseguidas pela Igreja e pelo Estado – que se fundiam em um ente só – há muito deixaram de ser restritas a um grupo étnico para tornarem-se universais. A prática religiosa herdada dos africanos e reinventa-

da em solo brasileiro, inicialmente com a função de preservar o patrimônio étnico-cultural negro, passou a ser aberta à conversão de todas as pessoas, transformou-se em uma religião universal. Esse é o caso do candomblé, formado em meados do século XIX na Bahia e difundido para os outros estados brasileiros principalmente a partir da década de 1960, quando já se constituía uma religião para todos, como observa Reginaldo Prandi (2005). Diferentemente do candomblé, a umbanda, que também se situa no rol das religiões afro-brasileiras, nasceu fortemente marcada pelo caráter universal, apesar de a dimensão étnica ser reivindicada por alguns setores do movimento umbandista, refletindo na forma como é representada nas políticas públicas, como uma religião que preserva a ancestralidade negra³.

Se por um lado as religiões afro-brasileiras foram, com o tempo, se abrindo a novos praticantes, o estigma do feitiço permaneceu⁴. A umbanda e o candomblé ainda carregam a marca do mistério e do segredo, que, transportada para o imaginário popular, traduz-se em perigo e, portanto, amedronta. Até o fim da década de 1970, o Estado reprimia explicitamente essas religiões. Atualmente, observa-se uma postura diferente uma vez que o governo brasileiro, em suas diferentes esferas de poder, desenvolve ações que contemplam em alguma medida as religiões que já foram consideradas por ele uma contravenção⁵.

O caminho da perseguição à preservação foi longo e, por vezes, tortuoso. Com a instituição da República, o catolicismo perdeu o posto de religião oficial do Estado brasileiro e os cidadãos ganharam o direito de exercer pública e livremente o seu culto. A liberdade de culto era uma garantia constitucional, mas o Estado, por meio da força policial, ainda perseguia os praticantes da fé afro-brasileira se respaldando em outras regras. A Lei das Contravenções Penais, de 1941, por exemplo, era uma das normas que os policiais se baseavam para reprimir os rituais. Tal lei previa sanções para aqueles que perturbassem a paz pública, provocando tumulto, fazendo reuniões, atrapalhando o sossego alheio. Muitas vezes, as práticas religiosas afro-brasileiras eram enquadradas nessa legislação. Assim sendo, para que os terreiros pudessem funcionar era necessário fazer o registro na Delegacia de Jogos e Costumes – exigência que somente foi extinta no fim da década de 1970.

Mesmo com a desvinculação constitucional entre Estado e igrejas, a “feitiçaria”, “batuque” ou “macumba” comumente eram interpretados como curandeirismo, considerado crime, ou reprimidas por perturbarem a paz pública. Dessa forma, justificavam-se as incursões policiais aos espaços

em que eram realizados os rituais. Conforme aponta Paula Montero (2006), a descriminalização dessas práticas somente ocorreu quando elas passaram a se constituir institucionalmente como religiões. Fato que se tornou possível porque, no caso brasileiro, a diferenciação das esferas sociais não implicou na retirada das religiões do espaço público. Contrariando o paradigma weberiano da secularização, a desvinculação entre Estado e igrejas produziu, de acordo com a autora, novas formas religiosas, que se expressam de maneiras variáveis publicamente e têm uma organização institucional própria, ou seja, favoreceu o pluralismo religioso.

Essa também é a interpretação de Emerson Giumbelli (2008) ao analisar a presença do religioso no espaço público brasileiro. O autor demonstra como o princípio da laicidade foi sendo absorvido pelo Estado e como a Igreja Católica, apesar de ser contrária à separação das esferas sociais, teve um papel importante na definição do novo regime de relações entre Estado e religião no Brasil republicano. Um exemplo claro disso foi a postura favorável da Igreja Católica à liberdade religiosa, buscando garantir, assim, a não interferência do Estado na organização institucional da religião. No entanto, as normas que versavam sobre a liberdade religiosa ou que foram geradas como consequência desse princípio – entre o fim do século XIX e o início do século XX – tinham como modelo de religião o catolicismo, como afirma Giumbelli. Se por um lado o princípio da liberdade de crença permitiu um pluralismo religioso, por outro as demais práticas religiosas tiveram que se adequar ao modelo de religião reconhecido pelo Estado ou criar uma nova via para se fazer presente no espaço público.

No caso das religiões afro-brasileiras, o autor afirma que o reconhecimento se deu por meio de um viés culturalista, presente no discurso de intelectuais como Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Edison Carneiro, pioneiros nos estudos sobre o candomblé e outras manifestações religiosas que no passado eram praticadas predominantemente por negros. Eles reivindicavam para os praticantes das chamadas feitiçarias a proteção constitucional estabelecida às religiões⁶. Essa reivindicação repercutiu nos Congressos Afro-Brasileiros realizados em 1934 e 1937, em Recife e Salvador, respectivamente. Esse viés culturalista não ficou restrito aos posicionamentos dos referidos intelectuais, tão pouco à época em que concentraram sua produção intelectual. Mesmo antes desses congressos, observavam-se forças que visavam reprimir as religiões de origem negra, mas também outras que buscavam enaltecê-la, valorizando o caráter sincrético típico da sociedade brasileira, interpretada pelos pensadores sociais nas primeiras décadas do

século XX como mestiça. O nascimento da umbanda nas primeiras décadas do século XX coincidiu com os anseios da elite intelectual brasileira reunida em torno do debate sobre a identidade nacional, como aponta Maria Isaura Pereira de Queiroz (1988; 1989).

Há de se ressaltar também as alianças entre sacerdotes do candomblé e da umbanda com pessoas privilegiadas e influentes da época para amenizar a repressão. No terreiro baiano Ilê Axé Opô Afonjá, por exemplo, foi criado em 1936, sob a regência de Mãe Aninha, o Corpo dos Obás de Xangô, que até hoje faz parte da estrutura hierárquica do grupo. A função principal dos obás é a sustentação do terreiro, tanto do ponto de vista material quanto do seu status. Jorge Amado, Carybé, Roger Bastide e Pierre Verger estão entre as pessoas que já integraram o Corpo dos Obás de Xangô. Mãe Aninha também buscou fortalecer o candomblé no Brasil e garantir condições para o seu livre exercício. Conta-se entre o povo de santo que ela chegou a se encontrar com o presidente Getúlio Vargas, oportunidade em que lhe falou do candomblé. Fato que teria sido importante para que o então presidente do Brasil incluísse no Decreto-Lei 1.202, de 1939, um artigo proibindo os governos estadual e municipal de estabelecer, subvencionar ou embargar o exercício de cultos religiosos. Esse possível encontro é relatado por pesquisadores e pelo povo de santo, conforme apresenta Lisa Earl Castillo (2010). No entanto, a autora afirma que pode se tratar de uma lenda, uma vez que não está em conformidade com os fatos históricos (Castillo, 2010, p. 133). Ressalta-se também que, mesmo após a publicação do Decreto-Lei, a perseguição às religiões afro-brasileiras persistiu, como dito anteriormente.

Encontram-se ao longo do século XX outros momentos em que as religiões afro-brasileiras ganham reconhecimento por serem compreendidas como cultura. Na década de 1970, por exemplo, há um movimento por parte do governo brasileiro em difundir o candomblé como símbolo da cultura nacional, buscando uma aproximação econômica com a África, bem como uma intensificação do turismo, principalmente na Bahia, como aponta Jocélio Teles dos Santos (2005). Nos anos 1980, tem-se o tombamento do terreiro candomblé Casa Branca, considerado o mais antigo de Salvador, que irá refletir em outras ações voltadas para as religiões afro-brasileiras compreendidas como um patrimônio cultural seja nos níveis federal, estadual ou municipal⁷.

Giumbelli enfatiza o caráter polissêmico da noção de cultura ao buscar compreender como se dá o reconhecimento das religiões afro-brasileiras pelo viés culturalista. O autor afirma que a polissemia fica evidente quando

se associa cultura à ideia de patrimônio. Assim, “cultura como patrimônio” pode remeter a uma concepção cumulativa que envolve portanto uma gradação, supondo um ponto a partir do qual o acúmulo passa a merecer dignificação e valoração” (Giumbelli, 2008, p. 89). Ao mesmo tempo, essa noção também é seletiva uma vez que pode ser usada para distinguir objetos, eventos e manifestações, justificando ações como o tombamento de um espaço, de um monumento. “Cultura como patrimônio” também pode ser interpretada de uma maneira mais pluralista, horizontalizando o reconhecimento. “Nessa acepção, qualquer ‘grupo’ possui sua ‘cultura’, singular, e valorizá-la enquanto tal é uma forma de promovê-la” (Giumbelli, 2008, p. 89).

Acredito que esse viés culturalista ainda reveste as iniciativas que buscam o reconhecimento das religiões afro-brasileiras que ao longo do século XX passaram a ser reivindicadas na construção da identidade nacional e, nos últimos 30 anos, também da identidade negra. Nos dois casos, as religiões afro-brasileiras são tratadas como patrimônio cultural e desenvolvem-se ações que buscam preservá-lo e mantê-lo enquanto tal, como será demonstrado a seguir com a apresentação das ações desenvolvidas no âmbito federal, focalizando as medidas voltadas para a promoção da igualdade racial.

Religiões afro-brasileiras e a promoção da igualdade racial

Em 2003, foi criada a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir) – por meio de uma medida provisória (Brasil, 2003a), convertida na lei 10.678 (Brasil, 2003b) – e instituída a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial, por meio do Decreto n. 4.886, que visa a redução das desigualdades raciais no Brasil, com ênfase na população negra (Brasil, 2003c). Essa Política entrou em vigor no dia 20 de novembro, data da morte de Zumbi dos Palmares transformada por lei no Dia Nacional da Consciência Negra (Brasil, 2011). A fundação da Seppir, a instituição de uma política que busca eliminar o preconceito racial e a criação de uma data que simboliza a presença dos negros na sociedade brasileira são consequência da luta do movimento negro, em suas diferentes vertentes, conjugada com um momento político nacional e internacionalmente favorável.

No plano nacional, 2003 também foi marcado pelo início do mandato do presidente Luiz Inácio Lula da Silva, eleito com forte apoio dos

movimentos sociais, comprometendo-se a incorporar em seu governo ações que contemplassem suas demandas, bem como conceder-lhes maior participação no governo. Desde a década de 1980, o movimento negro tem tido parte de sua pauta de reivindicação incluída nas ações governamentais, haja vista a criação da Fundação Cultural Palmares, em 1988, mesmo ano de promulgação da Constituição Federal brasileira que classificou o racismo como crime inafiançável e imprescritível. No entanto, ainda não havia um órgão estatal responsável por assessorar direta e imediatamente o presidente da República na formulação, coordenação e articulação de políticas e diretrizes para a promoção da igualdade racial operando de forma transversal, ou seja, vinculando ações de igualdade racial a todas as áreas da política pública (Brasil, 2003a). Lacuna que, com a criação da Seppir, buscou-se preencher.

Internacionalmente, o tema da discriminação racial também mobilizava os debates. Em 2001, apenas dois anos antes da posse de Lula, ocorreu em Durban, na África do Sul, a III Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, Xenofobia e a Intolerância Correlata, convocada pela Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas (ONU). Cento e setenta e três países participaram do encontro, dentre eles o Brasil, que se comprometeu a adotar e colocar em prática planos de ação de combate ao racismo, aplicar os tratados universais e regionais de direitos humanos e lutar contra a discriminação racial. Esse acordo é citado no preâmbulo do decreto que institui a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial, que apresenta objetivos que contemplam as áreas como trabalho, cultura, educação, saúde, segurança, relações internacionais e também voltados para a questão religiosa. Sobre essa última área destacam-se: o “reconhecimento das religiões de matriz africana como um direito dos afro-brasileiros” e a “implementação de ações que assegurem de forma eficiente e eficaz a efetiva proibição de ações discriminatórias em ambientes de trabalho, de educação, respeitando-se a liberdade de crença, no exercício dos direitos culturais ou de qualquer outro direito ou garantia fundamental” (Brasil, 2003c).

Desde a publicação da referida Política, o Brasil passou por outras duas eleições presidenciais, a primeira reelegendo Lula, seguida da sucessão do petista por Dilma Rousseff, também do Partido dos Trabalhadores (PT). Dado o caráter de continuidade das gestões, a Seppir permanece na estrutura organizacional da Presidência da República, no entanto, mudou de direção por pelo menos três vezes⁸. Durante esse período, iniciativas que buscavam atender a citada Política no referente à questão religiosa foram sendo adotadas aos poucos, na medida em que a própria Secretaria era

estruturada. Um processo lento. No seu primeiro ano de criação, a Seppir nem mesmo foi dotada de orçamento (Brasil, 2007, p. 19)⁹. Mesmo assim, foi instituído um grupo de trabalho para debater questões relativas às “comunidades de terreiro”. No ano seguinte, 2004, a Seppir apoiou atividades desenvolvidas por outras organizações, como a produção de cartilha sobre diversidade religiosa, uma iniciativa da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República; uma campanha em defesa da liberdade religiosa, lançada pelo Centro Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades (Ceert), em parceria com o Serviço Social do Comércio de São Paulo (Sesc/SP) e o Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-Brasileira (Intecab); e a produção de dois CDs de cantigas de candomblé, sendo que um deles também foi apoiado pela Petrobras.

A partir de 2005, instituído como o “Ano Nacional de Promoção da Igualdade Racial”, a Seppir começou a efetivar algumas ações voltadas para as “comunidades de terreiro”¹⁰. Iniciou-se a distribuição de cestas básicas aos terreiros – um total de 8.350 naquele ano – por meio de uma parceria entre a Seppir, Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, a Companhia Nacional de Abastecimento, a Fundação Cultural Palmares e a Fundação Nacional de Saúde. E a Seppir foi parceira na instalação de um telecentro na Irmandade da Boa Morte, uma confraria religiosa afro-brasileira, em Cachoeira, no Recôncavo Baiano.

O evento que mobilizou a Secretaria, em 2005, porém, foi a I Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial (Conapir), um importante marco na constituição de uma agenda pública relativa às questões étnico-raciais e que teve o objetivo de levantar propostas para a construção do Plano Nacional de Promoção da Igualdade Racial. A Conapir é mais uma das conferências realizadas pelo governo federal, que já havia organizado encontros para tratar das políticas para mulheres e de direitos humanos. Os praticantes das religiões afro-brasileiras participaram de um momento preparatório das discussões, apresentando suas demandas; da própria Conferência, que estabeleceu um eixo temático intitulado “Religiões de matriz africana – Comunidades de terreiro” (Brasil, 2005); e de um momento posterior, com um seminário em Salvador, na Bahia (28/10/2005), e outro em Belo Horizonte (1/11/2005) para definir meios de colocar em prática as propostas do encontro. Há de se ressaltar também que durante a abertura da Conferência, com a participação do então presidente da República, Luiz Inácio Lula da Silva, lideranças religiosas afro-brasileiras, trajando

vestimentas rituais, realizaram uma manifestação e entregaram ao governo um documento com denúncias e reivindicações (Sales Jr., 2011, p. 233).

No Relatório Final da I Conapir, o eixo “Religiões de matriz africana – Comunidades de terreiro” reuniu 63 propostas. Vale ressaltar que em outros eixos do documento, como saúde e educação, também se encontram medidas relacionadas às religiões afro-brasileiras. As propostas são voltadas para o combate à intolerância religiosa e para a valorização das religiões afro-brasileiras, citadas como um patrimônio cultural e, mais do que isso, um locus de resistência da cultura negra. Esse é um dos motivos que justificam a inclusão das religiões afro-brasileiras na discussão acerca da igualdade racial, como destacado no primeiro parágrafo do texto que introduz o eixo “Religiões de matriz africana – Comunidades de terreiro” no Relatório Final da I Conapir:

O Estado brasileiro não pode desconsiderar o papel histórico e a contribuição que as religiões de matriz africana tiveram na formação da identidade e costumes do povo brasileiro, proporcionados pela chegada de milhares de africanos escravizados trazidos ao país. Essa população que, no confronto com o padrão dominante aqui existente, introduz e reproduz os valores e saberes da visão de mundo africana, reelaborando e sintetizando no Brasil a relação do homem com o sagrado. A constante afirmação dessa filosofia foi fundamental para a sobrevivência física e cultural dos vários grupos originários do continente africano. (Brasil, 2005, p. 105)

Para além do fato de serem consideradas um elemento de resistência cultural negra, as religiões afro-brasileiras são ressaltadas no trecho acima por sua contribuição na construção da identidade brasileira. Enfatiza-se ainda a ancestralidade africana, base para a constituição da identidade negra. Assim, as religiões afro-brasileiras remetem a um passado constantemente revisitado no presente tanto na constituição da identidade brasileira quanto da identidade negra. A articulação entre passado e presente ocorre nos espaços onde se praticam as religiões, conforme apontado na sequência do texto do Relatório Final da I Conapir:

As comunidades de terreiros constituem-se como espaços próprios, mantenedores de uma perspectiva de mundo baseada em valores, símbolos e traços culturais que expressam um sistema de idéias de ancestrais africanos em nosso país. Dessa forma, também influenciam fortemente o cotidiano da vida nacional ao apresentarem novas formas de estabelecimento de relações sociais, políticas, econômicas e humanas, ao buscarem convivência

harmônica com a natureza e apostar na construção coletiva do espaço social. (Brasil, 2005, p. 105)

De acordo com o texto do relatório, os grupos que praticam as religiões afro-brasileiras estariam continuamente estabelecendo uma ligação entre o passado, representado pelo “sistema de idéias de ancestrais africanos”, e o presente, uma vez que influenciam “novas formas de estabelecimento de relações sociais, políticas, econômicas”. A ancestralidade africana é reinterpretada continuamente – tanto pelos praticantes das religiões afro-brasileiras quanto por aqueles que se apropriam delas na construção de políticas públicas, no caso analisado, de promoção da igualdade racial – tornando-se assim uma tradição inventada, nos termos de Hobsbawm e Ranger (1984). Na concepção dos autores, as tradições inventadas seriam uma resposta a novas situações, proporcionadas pelo avanço da modernidade, mas que remetem a um momento anterior. Busca-se reconstruir um estado original que muitas vezes é base para a constituição identitária. Na contemporaneidade, a tradição pode ter um uso estratégico na afirmação da identidade do grupo que a reclama, que a reinventa continuamente, sempre agregando novas significações (Farias, 2004). Dessa forma, a ancestralidade africana enquanto uma tradição inventada é reivindicada na construção das identidades negra e brasileira, e também pelos praticantes das religiões afro-brasileiras.

Outro fator que justifica a inclusão das religiões afro-brasileiras na discussão acerca da igualdade racial também é pautado no passado, não em um passado que remete diretamente ao continente africano, mas ao passado de perseguição a essas religiões já em solo brasileiro. A perseguição às manifestações religiosas afro-brasileiras remonta aos tempos do Brasil Colônia, como apontam os estudos de João José Reis (1988), Laura de Mello e Souza (2002) e Luiz Mott (2008), sobre a prática dos *calundus*¹¹, considerados feitiçaria por parte do Estado e da Igreja Católica, fundidos à época em um só ente. Após a proclamação da República e a institucionalização de um Estado laico, a repressão às manifestações religiosas afro-brasileiras persistiu, sendo comuns os registros orais de invasões policiais em terreiros de candomblé e de umbanda. A fim de buscar uma reparação por esse histórico de repressão estatal, o texto introdutório do eixo “Religiões de matriz africana – Comunidades de terreiro” do Relatório Final da I Conapir expressa “a necessidade de reconhecimento da importância do segmento e da dívida histórica do Estado Brasileiro, uma vez que essa história foi

marcada pela perseguição às suas manifestações, territórios, objetos sagrados e seguidores” (Brasil, 2005, p. 105).

No referido documento, os espaços das práticas religiosas afro-brasileiras são considerados o locus de resistência cultural negra, onde a ancestralidade africana é reinterpretada, permitindo que o passado mítico seja ressignificado no presente não apenas por meio das práticas rituais como também pelas relações estabelecidas entre os integrantes do grupo e deles para com a comunidade que assistem, comunidade essa que não se restringe ao entorno do terreno onde a religião é praticada. Dessa forma, o terreiro também se torna um espaço de ação política e, para tanto, é necessário capacitar seus integrantes, como aponta o documento:

Para o fortalecimento das religiões de matriz africana, foi levantada a necessidade de ações que proporcionem a estruturação, politização e maior organização e afirmação, tais como a ampliação da sustentabilidade das comunidades, o seu reconhecimento como um centro irradiador de promoção de políticas públicas, a sua participação nos projetos sociais, a criação de uma rede de apoio, a promoção de intercâmbios entre as comunidades de terreiro e o incentivo às oficinas, seminários, cursos de formação nos terreiros. (Brasil, 2005, p. 106)

Enfatiza-se a necessidade de se desenvolver ações visando a “estruturação, politização e maior organização e afirmação” dessas religiões, como referido no trecho acima. Essa ressalva está diretamente relacionada com a oferta do I Curso de Registro e Manutenção de Documentos das Casas/Terreiros de Religiões de Matriz Africana, promovido pela Coordenadoria Municipal de Promoção da Igualdade Racial, janeiro de 2011 em Belo Horizonte. O registro dos terreiros é o primeiro passo para que os grupos possam ter acesso às políticas públicas, pois para o recebimento de verbas públicas é necessário que o grupo seja registrado como pessoa jurídica.

Apesar de o curso ter o propósito de ensinar aos praticantes das religiões afro-brasileiras como registrar suas casas ou terreiros, o registro não é uma novidade para todos eles. Como já foi dito, até o fim da década de 1970 os terreiros precisavam de uma autorização policial para funcionar. Para tanto, levavam as atas das reuniões à Delegacia de Jogos e Costumes. Essas atas eram lavradas em cartório onde os terreiros também estavam registrados como pessoa jurídica. Ao registrarem seus grupos, os dirigentes adotavam termos como “centro espírita” ou “casa de caridade” e o estatuto ressaltava que a caridade era um dos princípios da prática religiosa. Assim, os

praticantes da umbanda e do candomblé se apropriavam de um discurso do espiritismo kardecista, que buscou legitimar-se no espaço público, no início do século XX, contrapondo a cura exercida por meio de uma terapêutica espiritual ao charlatanismo e ao exercício ilegal da medicina, uma vez que não havia cobrança pelos serviços prestados, como demonstra Emerson Giumbelli (2008). Assim como a Igreja Católica, o espiritismo kardecista praticava a caridade. Registrar-se como casa de caridade ou centro espírita era uma estratégia para tentar resguardar os terreiros das invasões policiais, no entanto, a posse da documentação não era uma garantia de proteção.

O curso realizado em Belo Horizonte buscou, então, atender as propostas da I Conapir, que foram sendo aos poucos colocadas em prática. Em 2006, foi realizado um encontro, em Brasília, com representantes do governo e da sociedade civil responsáveis pela institucionalização das políticas¹². Observa-se que muitas propostas da I Conapir não foram adotadas, uma vez que voltaram à pauta de debates na II Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial, ocorrida em 2009, e constam no relatório final do evento (Brasil, 2009b). Nesse ano, as atividades da Seppir relativas às religiões afro-brasileiras se restringiram a ações de combate à intolerância religiosa, conforme o Relatório de Gestão.

Em 2010, último ano do governo Lula, a secretaria colocou em prática medidas reivindicadas na conferência de 2005 e reiteradas na de 2009, no referente à proteção dos espaços onde são realizadas as práticas religiosas afro-brasileiras. Uma das iniciativas foi em parceria com o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) e consistia em projetos de salvaguarda para os terreiros tombados – no total de seis, sendo cinco em Salvador e um em São Luís do Maranhão. Além disso, foi realizado o mapeamento dos terreiros em quatro regiões metropolitanas: Belo Horizonte (MG), Recife (PE), Porto Alegre (RS) e Belém (PA), uma ação desenvolvida em parceria com o Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome, com o financiamento da Unesco. Essas não foram as primeiras regiões a terem seus terreiros mapeados. Em 2006, o Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia, a Prefeitura de Salvador e o governo federal (por meio da Seppir e da Fundação Cultural Palmares) firmaram um acordo para realizar o mapeamento dos terreiros em Salvador, o primeiro a ser realizado no Brasil. Em 2008, iniciou-se, por meio de uma parceria com a Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, o mapeamento dos terreiros no Rio de Janeiro. E, em 2008, deu

início no Distrito Federal o inventário dos terreiros, uma parceria entre a Seppir e a Superintendência do Iphan do Distrito Federal.

Vale salientar que, no caso do Distrito Federal, trata-se de um inventário, diferentemente das demais localidades que tiveram seus terreiros mapeados. O inventário é uma metodologia de pesquisa desenvolvida pelo Iphan que é base para o registro de bens imateriais como patrimônio cultural brasileiro. Na própria publicação do referido inventário (IPHAN-DF, 2009), consta a legislação sobre o registro de patrimônio imaterial no Brasil. No caso do mapeamento, observa-se que a preocupação com a questão fundiária está presente, como aponta Jocélio Teles dos Santos (2008) ao abordar o caso de Salvador, e também com questões relativas à segurança alimentar e nutricional, conforme consta no folheto distribuído durante o mapeamento em Belo Horizonte, Belém, Recife e Porto Alegre. No que tange ao patrimônio, há ações que se voltam para a dimensão imaterial, mas a questão territorial se faz bastante presente reforçando o importante papel que o tombamento do espaço – uma referência ao patrimônio material – tem para a manutenção das práticas religiosas.

Além de ter sido alvo de debate nas duas Conapir (2005 e 2009), o mapeamento dos terreiros é um dos objetivos do Plano Nacional de Promoção da Igualdade Racial, que também ressalta no eixo “Comunidades Tradicionais de Terreiro” a promoção de melhorias de infraestrutura nas comunidades tradicionais de terreiro e o estímulo à preservação de templos certificados como patrimônio cultural, reforçando, assim, a importância da questão territorial.

Nos documentos produzidos pela Seppir e aqui analisados – como os relatórios das duas edições da Conapir e o Plano Nacional de Promoção da Igualdade Racial –, sempre há uma referência ao caráter laico do Estado brasileiro, ressaltando a isonomia no tratamento das religiões, buscando garantir que as expressões religiosas tenham o mesmo espaço, com ênfase nas religiões afro-brasileiras. A laicidade é usada para reforçar a diversidade cultural no Brasil, que perpassa a questão religiosa, como registrado na apresentação do superintendente do Iphan-DF, Alfredo Gastal, à publicação do Inventário dos Terreiros do Distrito Federal e Entorno (IPHAN-DF, 2009):

É nosso compromisso regional e nacional contribuir, constantemente, para afirmação dos direitos culturais e da identidade de todos os grupos culturais e religiosos deste país, numa postura de cumprimento à norma constitucional da laicidade visando dar mais visibilidade à rica diversidade do país, base da sua coesão. (IPHAN-DF, 2009, p. 9)

A laicidade do Estado brasileiro também é ressaltada na reivindicação da igualdade de direitos às diferentes crenças, como expressado pelo então ministro da Seppir, Edson Santos, na apresentação da mesma publicação:

Embora seja laico e indiferente em matéria de crenças e dogmas, o Estado é responsável pela garantia da igualdade de direitos entre todos os cidadãos. O que inclui as liberdades de expressão e de culto religioso. Laicidade, no entanto, não significa omissão. Todos os indivíduos têm o direito de adotar uma convicção, de mudar de convicção, ou de não ter nenhuma. A laicidade do Estado não é, portanto, uma convicção entre outras, mas a condição primeira da coexistência entre todas as convicções no espaço público. (IPHAN-DF, 2009, p. 10)

Assim, o discurso sobre a laicidade passa a justificar as ações governamentais que contemplam as religiões afro-brasileiras. Ações essas que ora são construídas num sentido de reforçar a identidade nacional, no caso daquelas relacionadas ao patrimônio brasileiro, ora de reforçar a identidade negra, no referente à promoção da igualdade racial. Uma dinâmica própria do mundo contemporâneo, como será apresentado a seguir.

Diversidade na globalização

A discussão aqui proposta inscreve-se em um debate contemporâneo nas ciências sociais acerca do tema da diversidade em um contexto de globalização. A antropologia clássica já estabelece que a noção de diversidade encontra-se intimamente associada à ideia de alteridade, como lembra Renato Ortiz (2007) ao problematizar o universal e a diferença, conceitos revestidos de variados sentidos. A diferença, por exemplo, não possui um valor “em si” ou uma “essência” atemporal. Ela é interpretada conforme situações históricas determinadas. Por isso, o autor diz-se interessado não apenas na oposição entre o universal e a diferença, mas na forma como a mudança de contextos incide sobre a compreensão desses conceitos. Como parte dessa discussão, Ortiz aborda a questão do local e do nacional, considerados dimensões de uma sociedade global, em que coexistem unidades sociais como nações, regiões, tradições, civilizações, sendo a diversidade, nesse caso, uma parte integrante dessa totalidade. Enquanto a diferença associa-se ao particular, à contenção, aos limites e à identidade; o universal remete à ideia de expansão, quebra de fronteiras, humanidade. Porém, na

situação de globalização, esse par antagônico muitas vezes encontra-se entrelaçado, misturando valores que antes eram fixados a apenas um de seus elementos.

Essa nova configuração está presente nas premissas dos organismos nacionais e internacionais que consideram as culturas como um “patrimônio da humanidade”, ou seja, tratam a diversidade como um valor universal. “Todos devemos cultivá-la e respeitá-la. A crítica ao etnocentrismo, assimilada na maioria das vezes à dominação ocidental, somente pode ser validada quando se manifesta como algo que transcende a província de cada cultura, de cada identidade.” (Ortiz, 2007, p. 15) Assim, seguindo o pensamento do autor, o diverso torna-se um bem comum e passa-se a trabalhar para que a diversidade dos povos possa ser preservada. É essa a orientação dos órgãos que regem ações voltadas para a construção e manutenção do patrimônio, bem como daqueles que desenvolvem as chamadas políticas afirmativas. As ações que buscam valorizar a diferença estão pautadas no discurso universalista característico da democracia. O princípio republicano da igualdade, da garantia dos direitos a todos orienta as iniciativas que têm como foco o reconhecimento da diversidade cultural. Uma relação dialética que pode ser transposta para situações mais concretas como a patrimonialização da fé afro-brasileira.

O Estado brasileiro tem desenvolvido ações e práticas com o objetivo de valorizar, preservar e garantir a manutenção de manifestações religiosas de origem negra, como a umbanda, o candomblé e o congado. Manifestações perseguidas e reprimidas historicamente e que, desde a década de 1920, têm sido interpretadas, por intelectuais, políticos, artistas, como parte da cultura brasileira no debate acerca da identidade nacional. Nos últimos 30 anos, observa-se a institucionalização de iniciativas que contemplam as religiões afro-brasileiras, ganhando maior destaque a partir do momento em que o movimento negro passa a integrá-las ao seu discurso em prol da igualdade de direitos. As religiões – que antes eram uma das fontes para a construção da identidade nacional – passam também a ser uma das bases para a constituição da identidade negra. Uma disputa simbólica pela herança africana que remete às questões culturais e étnicas, reconfiguradas em um contexto de globalização.

Na contemporaneidade, as diferenças culturais e étnicas, antes apresentadas como exotismos, transformam-se em um valor, ou melhor, em um direito de todos. Nessa sociedade global, em que as fronteiras entre as nações ora parecem desaparecer ora reforçam suas estruturas, os Estados buscam

garantir sua hegemonia frente à pluralidade cultural, que apesar de ampliar as possibilidades de interação entre os grupos sociais tem a desigualdade como uma de suas características. Ao mesmo tempo em que a globalização é fortalecida, os movimentos locais revigoram-se, gerando uma tensão entre o global e o local. O global tido como universal e diverso. O local tido como o âmbito em que as diversidades culturais se apresentam remetendo-se a um direito universal. O Estado brasileiro, entendido como um plano local dentro da sociedade globalizada, abraça o discurso da diversidade e se autorrepresenta como um país em que a diversidade cultural é uma das principais marcas de sua identidade. Nesse contexto, desenvolve políticas culturais que visam refletir essa dinâmica que resulta na construção de um patrimônio cultural em que estão presentes manifestações que demonstram o quão diverso é o seu espectro cultural.

As religiões afro-brasileiras fazem parte desse diverso espectro cultural. Uns dos motivos pelos quais têm recebido a atenção dos órgãos governamentais sejam federais, estaduais ou municipais. O apoio do Estado às manifestações religiosas de origem negra também está vinculado às conquistas do movimento negro, que da mesma forma se pauta no discurso da diversidade, mas reivindicando-a como um direito universal. Essas religiões tornam-se uma das bases para a construção da identidade nacional e da identidade negra, que ora se entrelaçam ora demarcam suas diferenças demonstrando a ambiguidade presente na dinâmica identitária em um contexto de globalização.

Acredito que existe um fator importante por trás da apropriação das religiões afro-brasileiras como símbolos identitários acarretando o desenvolvimento de ações governamentais: a emergência da temática cultural como objeto de debate público e político e como elemento nucleador de formas de ação coletiva, conforme aponta Joanildo Burity (2008).

Políticas de identidade, multiculturalismo, ações afirmativas, políticas da cultura, diversidade cultural e pluralismo, diversidade cultural e consumo (turismo, lazer, políticas culturais), novos movimentos sociais, ampliação da política, redes são algumas das referências que compõem o quadro de uma contemporaneidade da qual a religião é parte inseparável, independentemente da avaliação que façamos disso (e há várias em disputa). (Burity, 2008, p. 88)

O autor afirma que nas últimas décadas a luta pelo aprofundamento da democracia está contribuindo para que ressurgam atores defendendo o

republicanismo com vistas a ampliar e assegurar a presença de um espaço público em que poderes privados, corrupção não interfiram. O discurso republicanista busca afirmar-se em um momento em que o discurso diferencialista – que a democracia somente é concebível com o reconhecimento da pluralidade social – está em voga. E isso irá refletir nas relações entre religião e Estado.

Considerações finais

Nos últimos 30 anos, o Estado brasileiro tem desenvolvido ações e práticas voltadas para as religiões afro-brasileiras, compreendidas como parte integrante da cultura nacional. Nesse período, o movimento negro passou a se apropriar dessas religiões em seu discurso em prol da igualdade racial. No entanto, as religiões afro-brasileiras não são mais restritas a um grupo étnico, uma vez que são religiões universais. Mesmo assim, a justificativa para ações que visam a sua manutenção e a preservação pauta-se na ancestralidade negra, principalmente a partir do momento em que se desenvolve no país uma política de promoção de igualdade racial. Existe uma diferença entre a forma de apresentar essas religiões no âmbito governamental, como guardiãs da herança africana, e a forma como elas são praticadas, abertas a todas as pessoas. O desenvolvimento de ações que buscam valorizar a cultura negra pode ser uma tentativa de o poder público tornar relevantes os elementos culturais negros na construção da identidade nacional. Ações que refletem o discurso do movimento negro, que pauta seu debate na ancestralidade, na herança cultural transmitida no decorrer dos tempos, que deve ser mantida viva nos tempos atuais. Apesar de o movimento negro se apropriar das religiões afro-brasileiras na construção de uma identidade negra, ele não está presente em todos os terreiros, seja de umbanda, candomblé ou outras denominações. Portanto, há casos em que há uma reprodução do discurso do movimento negro e outros em que a preservação de um passado africano não se constitui uma preocupação por parte dos devotos.

Assim, coloco-me diante de um outro questionamento: como os atores envolvidos na construção deste patrimônio cultural, quais sejam o governo, mediadores e devotos, se articulam nesse processo de construção simbólica? Não há uma uniformidade nesse processo. Cada terreiro, dependendo das articulações que fizer, terá mais ou menos respaldo das ações e

práticas governamentais. Muitas vezes chegam ao governo apenas demandas localizadas que levam à construção de uma política que não será capaz de abarcar a totalidade. Essas demandas são encaminhadas por mediadores que apresentam as proposições dos grupos sociais, além de transmitir as decisões que são tomadas na esfera governamental aos referidos grupos. A noção de religião afro-brasileira como patrimônio cultural é construída por meio dessa articulação e é reivindicada tanto na afirmação da identidade brasileira quanto da identidade negra.

Notas

¹ Doutoranda em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas), instituição em que também obteve o título de mestre em Ciências Sociais. Especialista em Políticas Públicas pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Bacharel em Comunicação Social, com habilitação em Jornalismo, pela PUC Minas. Possui experiência em comunicação e ciências sociais, tendo como áreas de pesquisa: religiões afro-brasileiras, patrimônio cultural, identidade e políticas públicas.

² Este artigo é parte da minha pesquisa de doutorado, ainda em curso, sobre a patrimonialização das religiões afro-brasileiras. Uma primeira versão deste trabalho foi apresentada nas XVI Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, no GT Laicidade na América Latina: configurações e discursos, coordenado pelos professores Juan Cruz Esquivel e Emerson Giumbelli, a quem agradeço pelas contribuições.

³ Cabe ressaltar aqui que o universo religioso afro-brasileiro não se restringe ao candomblé e a umbanda, e sim a um vasto espectro que contempla denominações como o batuque, a jurema, a quimbanda, o tambor de mina, dentre outras.

⁴ Sobre a relação entre as religiões afro-brasileiras e feitiço ver Maggie (1992).

⁵ O fato de haver uma mudança na postura do Estado não significou o fim da perseguição e repressão seja por parte do Estado ou por outras denominações religiosas. Ainda hoje, as religiões afro-brasileiras encontram dificuldades para serem reconhecidas como religião (Giumbelli, 2008).

⁶ Vale ressaltar que, por vezes, o posicionamento desses intelectuais pode ser contraditório. Nina Rodrigues, por exemplo, denunciava as práticas de cura africanas, tendo como base a medicina acadêmica, e, no entanto, reivindicava os direitos constitucionais aos praticantes do candomblé (Giumbelli, 2008).

⁷ Ver, por exemplo, os processos de tombamento de um terreiro de candomblé em São Paulo (Silva, 1995) e em Belo Horizonte (Lott, 2005). Ainda serão apresentadas neste trabalho outras ações.

⁸ A primeira ministra da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial foi Matilde Ribeiro. Edson Santos e Elói Ferreira de Araújo também já assumiram o posto, atualmente ocupado por Luiza Bairros, todos representantes do movimento negro.

⁹ As informações sobre as atividades desenvolvidas de 2003 a 2006 são baseadas, em parte, no Relatório de Gestão da Seppir 2003/2006.

¹⁰ O ano de 2005 é emblemático para as lutas em prol da igualdade racial. Dez anos após o tricentenário da morte de Zumbi dos Palmares e já com dois anos de instituição da Seppir, foi realizada a Marcha Zumbi + 10, em Brasília, que teve duas edições no mês de novembro. Uma caracterizada como aquela em que estaria a “verdadeira” expressão dos ativistas; e outra com a presença do governo, sindicatos, partidos políticos (Silva, 2011).

¹¹ Calundu é uma palavra de origem banta, cujo uso remonta ao fim do século XVII e que dava nome ao culto religioso dos negros, visto com apreensão pela Igreja, que o classificava como heresia.

¹² O Relatório de Gestão da Seppir 2003-2006 (Brasil, 2007) aponta que, em 2006, ainda foram realizadas atividades de apoio a iniciativas de combate à intolerância religiosa. Com relação a 2007 e 2008, ainda não tive acesso aos relatórios de gestão, motivo pelo qual as atividades relativas a esse período não serão aqui descritas.

Referências bibliográficas

AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de globalização. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, p. 7-33, 2001.

BRASIL. Medida Provisória n. 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. *Diário Oficial da União*, Brasília, 21 de mar. de 2003a.

_____. Lei n. 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. *Diário Oficial da União*, Brasília, 26 de mai. de 2003b, p.1.

_____. Decreto n. 4.886, de 20 de nov. de 2003. Institui a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial - PNPIR e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, Brasília, 21 de nov. de 2003c, p.3.

_____. *Relatório Final da I Conapir*. Brasil: Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Social (Seppir), 2005.

_____. *Relatório de gestão 2003/2006*. Brasil: Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Social (Seppir), 2007.

_____. *Relatório de gestão 2009*. Brasil: Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Social (Seppir), 2009a.

_____. *Resoluções da II Conapir*. Brasil: Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Social (Seppir), 2009b.

_____. *Relatório de gestão 2010*. Brasil: Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Social (Seppir), 2010.

_____. Lei n. 12.519, de 10 de nov. 2011. Institui o Dia Nacional de Zumbi e da Consciência Negra. *Diário Oficial da União*, Brasília, 11 de nov. 2011. p. 7

BURITTY, Joanildo A. Religião, política e cultura. *Tempo Social*, v. 20, n. 2, p. 83-113, 2008.

- CASTILLO, Lisa Earl. *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2010.
- FARIAS, Edson. (Re)tradicionalização ou (re)significações de tradições? In: TEIXEIRA, João Gabriel L.C; GARCIA, Marcus Vinicius Carvalho; GUSMÃO, Rita. (Orgs.). *Patrimônio imaterial, performance cultural e (re)tradicionalização*. Brasília: UnB, 2004.
- GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 80-101, 2008.
- HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- IPHAN-DF. *Inventário dos terreiros do Distrito Federal e Entorno – 1ª fase*. Brasília: Superintendência do Iphan no Distrito Federal, 2009.
- LOTT, Wanessa Pires. *Patrimônio cultural na cidade de Belo Horizonte: o caso da “Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá” e do Terreiro de Candomblé “Ilê Wopo Olojukan”*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2005.
- MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos Cebrap*, n. 74, p. 47-65, 2006.
- MOTT, Luiz. Feiticeiros de Angola na América portuguesa. *Revista Pós Ciências Sociais*, São Luís, v. 5, n. 9/10, jan./dez. 2008.
- ORTIZ, Renato. Anotações sobre o universal e a diversidade. *Revista Brasileira de Educação*, v. 12, n. 34, jan./abr. 2007.
- PRANDI, Reginaldo. *Segredos guardados: os orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- QUEIROZ, Maria Isaura. Identidade nacional, religião, expressões culturais: a criação religiosa no Brasil. In: SACHS, Viola et al. *Brasil e EUA. Religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, p. 59-83, 1998.
- _____. Identidade cultural, identidade nacional no Brasil. *Tempo Social*, São Paulo, v. 1, n. 1, 1989.
- REIS, João José. Magia jeje na Bahia: a invasão do calundu do pasto de Cachoeira, 1785. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 8, n. 16, mar./ago. 1988.
- SALES JR., Ronaldo Laurentino. As políticas de ações afirmativas em Pernambuco e Bahia: desenvolvimento, cultura e relações étnico-raciais. BURITY, Joanildo; ANDRADE, Péricles (Orgs.). *Religião e cidadania*. São Cristóvão: Editora UFS; Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 2011.
- 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, Jocélio Teles dos. *Os candomblés da Bahia no século XXI*. In: Mapeamento dos terreiros de Salvador, 2008. Disponível em: <<http://www.terreiros.ceao.ufba.br/analise>> (Acesso em: 10/09/2011).

SILVA, Joselina da. A rua como tribuna: discursos reativos e identitários nas marchas Zumbi + 10 (Brasília, 2005). In: REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DO MERCOSUL, 9, 2011, Curitiba. *Culturas, encontros e desigualdades*.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás da Metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995.

SOUZA, Laura de Mello e. *Revisitando o calundu*. 2002. Disponível em: <http://www.historia.fflch.usp.br/sites/historia.fflch.usp.br/files/CALUNDU_0.pdf>. (Acesso em: 07/07/2010).