

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

ANDRÉA LETÍCIA CARVALHO GUIMARÃES

“ÈTÓ 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.

Brasília, DF
2014

ANDRÉA LETÍCIA CARVALHO GUIMARÃES

“ÈTÓ 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 apresentada ao programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília - UNB, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Direito.

Área de concentração: Direito, Estado e Constituição.
Orientador: Prof. Dr. Menelick de Carvalho Netto

Brasília, DF
2014

ANDRÉA LETÍCIA CARVALHO GUIMARÃES

“ÈTÓ 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.

Banca Examinadora

Professor Doutor Menelick de Carvalho Netto (Orientador)

Professora Doutora Rosangela Costa Araujo (Membro Externo)

Professor Doutor Evandro Pizza Duarte (Membro Interno)

Professor Doutor Guilherme Scotti Rodrigues (Membro Interno)

Brasília, DF
2014

A todos
a los que creen y sueñan,
a los que construyen con sus manos,
a los que echan las semillas de vida.

Remo Leño

AGRADECIMENTOS

“Eu peço licença para chegar
Pra chegar peço licença...
Saravá que é de saravá
A bença quem é de abença...
Motumbá para quem de motumbá...”

Noriel Vilela

Primeiro, antes de começar este trabalho peço Agô a Esú, o grande mensageiro que nos possibilita caminhar entre os dois mundos e, possivelmente me permitiu escrever sobre um tema que se refere à identidade, dinâmica e caminho, assuntos que ele bem entende. Meu Motumbá e meu Modupé Babá mi! E, é claro, sem o pré-existente, Olodumaré, não seria possível nem uma coisa nem outra, ele que nos permite a vida e tudo o que ela nos oferece. A Orumilá-Ifá, testemunha do destino, que me possibilita construir dias de alegria, e abre os meus caminhos para a prosperidade.

Agradeço ao meu óri, meu primeiro orisá, fonte do meu equilíbrio e discernimento, que me responde as mais profundas dúvidas, sem este asé: energia e força não conseguiria escrever uma só palavra deste texto. Juntamente com minha mãe Ósun, que cuida do meu óri, proporcionando doçura e sabedoria na construção dos meus dias, ela me fez renascer de novo e reconhecer outra forma de vida, eu disse “Sim” a ela e este sim ecoou pelo universo, possibilitando o renascimento de outra Andréa, hoje também, Ominfasina “*trazida pelas águas de Ifá*”.

Agradeço a Xangô, orisá da justiça, que me possibilitou percorrer o início deste caminho, me protegendo e dando força contra qualquer empecilho que atrapalhasse na execução desta tarefa. O senhor protetor dos meus sonhos e cuidados da nossa casa Ilé Orè.

Agradeço Ogum, orixá que junto com Esú proporciona abertura dos caminhos, senhor do ferro, do conhecimento e da ciência, que possibilita engenhosidade necessária ao avanço das grandes conquistas e a disposição permanente para os grandes embates. Ogunhê!!

Agradeço a todo o panteão de orisás, energias que comungam comigo a todo o momento, e que cada vez mais me influenciam, me ensinam e me protegem. Aos meus mais velhos e ancestrais que me possibilitaram existir hoje e construíram um mundo antes da minha chegada, o meu Agô também a eles para poder escrever sobre um tema sobre o qual sei muito pouco e sobre o qual eles sabem muito.

Gratidão e reconhecimento às raízes da minha árvore, comunhão de amor e resistência, à minha força, minha família. À minha primeira identificação com o mundo, meus pais,

André Luiz Guimarães e Vanilda de Fátima Carvalho Guimarães, obrigada, pela educação que me deram, ela foi essencial para as minhas conquistas. Vocês foram exemplos de resistência e luta. Ensinarão-me a caminhar, a me alimentar, a me comunicar, a estudar, desde as primeiras lições às mais complexas, a ler e discutir política na mesa do jantar. O meu maior exemplo de dedicação e confiança, com vocês não preciso temer a nada e nem desistir de nenhum sonho. Amo vocês!

A minha árvore não seria a mesma se não tivesse o grande galho com flores e frutos que é a Angélica Virgínia Carvalho Guimarães, minha irmã, minha filha, minha amiga. Somos o melhor exemplo de cumplicidade e reciprocidade que já conheci. O meu amor por ela transborda e deixa minha vida mais cheia de sentido. Com ela vivi as mais diversas emoções, da perda ao amor, dos choros mais doloridos aos sorrisos mais doces. Uma relação de afeto que não se explica aos normais e não cabe em nenhuma caixinha de conceitos. Não é possível traduzir em reconhecimento e gratidão o que sentimos e vivenciamos todos os dias, longe ou perto, o mais nobre sentimento de ternura e carinho, para além do amor.

Junto a eles não posso esquecer-me de agradecer as outras folhas da minha árvore: Tia Valda, Padrinho Humberto e o meu querido primo Heitor, que foram e são meus eternos conselheiros, na dissertação e na vida. Com vocês a travessia se tonou menos angustiante e mais enriquecedora, obrigada por compartilharem seus conhecimentos comigo e me apoiaram nas minhas escolhas, estando sempre presentes em minha vida.

E, é claro que nesta árvore não poderia faltar a fonte de energia, de asé, que me transborda, a minha família, o meu caminho, àquela que eu escolhi para trilhar comigo e seguir em frente. À minha família CECÓRE. Pois, nesse lugar plantei minha árvore da vida, e não faz mais sentido dividir família carnal e espiritual, por mais múltipla e plúrima que eu seja, esta unidade se faz como símbolo de comunhão, resistência e resgate da minha ancestralidade, em que vivencio toda esta minha pluralidade.

À Iyá mi Cristina Ifatoki, mulher de Asé, Ósun que ama seus filhos com todo empenho que pode e luta por/com eles até o fim. Ao Babá Jair Ifabero, meu exemplo de justiça e bondade, um pai, um amigo, o apoio de todas as horas, um grande colo que levarei comigo para onde eu for. Ambos simbolizam a doação, o carinho e o amor ao orisá, comungam da melhor energia para fazer dos filhos grandes aprendizes, com o caráter, o ensinamento mais nobre de Orumilá-Ifá.

Desta minha família, Ilé Orè Egbè Ifá, todos os meus irmãos contribuíram de forma especial para que esse trabalho fosse elaborado, fosse ouvindo minhas lamentações, fosse celebrando cada linha escrita. Deles, eu gostaria de agradecer, especialmente, à minha irmã

Osunsami, ela que em alguma medida foi coautora deste trabalho, mesmo sem saber, pois, das nossas conversas pelo Facebook, consegui retirar as melhores ideias e insights para a escrita dessa dissertação e, é claro, os mais belos ensinamentos de vida, como a não ter medo de não ter medo e acreditar em mim, acima de tudo. A nossa comunhão como filhas de Ósun contribui para esta grande sintonia, mesmo aparentemente muito diferentes, nossas diferenças nos uniu e fizeram com que nos fortalecêssemos, sempre, na busca por construir condições de igualdade e fortalecimento das práticas ancestrais de matriz africana e na luta diária contra o racismo.

E, é claro, não poderia esquecer de agradecer a minha amiga-irmã-mãe-filha Lara Barbosa, Omintolá, presença constante em minha vida desde a oitava série, há mais de dez anos sendo “pau para toda obra” na minha vida e na da minha família. Ela que me acompanhou no processo de mudança para Brasília, ajudou em todas as etapas e está sempre pronta para qualquer coisa, desde preparar uma festa de aniversário em dez minutos até a escutar todas as lamentações de uma mestranda. Obrigada por ser Omin na minha vida!

Aos meus queridos irmãos Odejóbi, meu irmão mais velho e mais novo, motumbá e modupé por estar sempre me ensinando e me socorrendo com as traduções em yorubá. Roberta Fusconi, por ser tão boa ouvinte e tão boa conselheira, o seu rosto corado e sorriso expressivo enchem meu coração de alegria, seu cuidado comigo será por mim sempre lembrado. Rafa, o novo iawó da nossa casa, compartilhamos todos os dias a alegria que é comungar com o orisá e vivenciamos a força da fonte vital do asé, obrigada por essa comunhão que me fortalece para não desistir desse projeto de vida. Ludi, minha abiã favorita, ver a luz dos seus olhos no siré me inspira a acreditar na renovação do asé e, é claro, na luta diária que isso significa.

Agradeço ao Abiṣlá Àkàndé Yáyì por me ajudar na construção do título dessa dissertação e, também, com as traduções em Yorubá e Bantu e, principalmente, por me mostrar a riqueza desses universos, que tem muito a nos ensinar.

Agora, essa árvore não seria a mesma se não tivesse os galhos, flores e frutos, que são os meus queridos amigos, que nessa travessia eu conheci, reconheci e reencontrei. O meu agradecimento à família que em Brasília construí: à República Rosemedes, nós somos sim uma família, não nos moldes “tradicionais”, mas uma que se constituiu com amor e respeito, cuidado e atenção, vocês Raysa, Débora, Cassiane e Larissa se tornaram partes constitutivas da minha identidade e galhos importantes da minha árvore, como a nossa convivência me ensinou!

Raysa, minha brodinha alagoana, trouxe umidade para o cerrado, tornando mais fácil minha trajetória, apoio sempre constante, até altas horas da madrugada aliviando dúvidas teóricas sobre antropologia, e tentando entender o que eu queria escrever, responsável por me apresentar o “Quebra de Xangô”, já no primeiro dia que nos conhecemos, minha interlocutora principal. Além de ter me cedido os seus amigos e me incluído na sua ‘turma’: Tá (Talita), Chico, Ale, Kris, João, Emília, Isa, Mari e Wester com vocês as lágrimas se tornaram doces sorrisos, os soluços em gargalhadas e os desalentos, abraços compartilhados.

Dedé, minha companheira para tudo. Obrigada, por me ensinar tanto, principalmente, sobre os livros que eu não li e, provavelmente, eu não lerei. Por mostrar como aprender pode ser importante, mas que o segredo do conhecimento está na eterna procura e não nas respostas. A sua intensidade pela vida me impulsiona.

Cassi, obrigada pelos melhores abraços e por me lembrar de como é bom ser suave, viver suavemente. O seu jeito de me ensinar, antropologia ou não, vai ser sempre o mais especial.

Aos meus amigos que participaram dessa jornada do mestrado, Julio, veterano de guerra (Faculdade de Direito da UFU) e companheiro de luta, com quem compartilho a ideia do direito como possibilidade emancipatória. Juliana Muylaert, que, mesmo longe, esteve sempre perto, preocupada comigo e com a dissertação, vivemos o mesmo momento e, por isso, as dores compartilhadas foram mais amenas e o processo menos doloroso, obrigada, pelas indicações bibliográficas e de revisão.

Aos amigos do mestrado, à Maria Celina, a aluna especial mais especial do mundo, pois, sem ela provavelmente não teria aguentado a frieza de Brasília e ela me fez acreditar que era possível concluir esta etapa, gostaria de lhe agradecer sempre pelo seu carinho e apoio de sempre, esta dissertação não terminaria no prazo sem as nossas boas conversas.

À Thane, amiga de infância, que sempre desde pequena me incentivou a seguir meus sonhos e a não temer, afinal, sempre me lembrava que eu não tenho *ossos de vidro*. E, desde então, sigo esse conselho. Essa dissertação, portanto, é fruto desse aprendizado.

Stanley, meu companheiro caminhante, obrigada por andar sempre de mãos dadas comigo nessa trajetória de pesquisa. Compartilhar angústias e alegrias acadêmicas, e o mesmo referencial teórico, faz a vida ficar mais doce e qualquer autor, até Habermas, fácil de entender. Obrigada, por fazer parte da minha vida e por me ensinar sempre.

Karol, minha amiga uberlandense que veio compartilhar o mestrado comigo em Brasília. De amigas de infância a colegas na Pós, muitas histórias desses anos vividos. Nós, mulheres de travessia, sempre vamos voar alto e buscar um pedaço do céu uma para a outra.

Aos meus colegas de mestrado que muito me ensinaram e auxiliaram na construção dessa pesquisa: Kelton Gomes, o melhor ouvinte das minhas angústias e leitor dos meus trabalhos, o seu apoio foi muito especial nesse momento de construir a ideia de pesquisa, nossas horas de conversa foram fundamentais para que eu mesma compreendesse o que eu queria e buscava escrever. Laís Maranhão, a alegria e a amizade em pessoa, sempre disposta a ajudar e a cuidar dos amigos, gratidão a tudo que você fez por mim nesse caminho.

À Talitha Selvati, pelo carinho e doçura de sempre me ouvir e me abraçar nos momentos de saudades de casa e quando as dificuldades me fizeram querer desistir. À Bruna, cuja alegria contagiante sempre me motivou a não desistir. Ao Mozart, meu filósofo preferido, menino encantado, com quem eu tive o prazer de discutir e aprender um pouco sobre a filosofia e o direito, fora da “caixinha”.

À Pós-graduação, que proporcionou esses dois anos de estudo e pesquisa, principalmente com os seus professores. Especialmente, ao meu orientador, Prof. Menelick Carvalho Netto, um verdadeiro mestre na arte de ensinar, as nossas discussões teóricas ao longo das nossas reuniões de orientação foram imprescindíveis para que esse trabalho chegasse ao final, como eu aprendi com o senhor! Obrigada, pela disponibilidade e sensibilidade ao entender minhas dificuldades de escrita e nem por isso desistir de mim, muito pelo contrário, com a doçura de um verdadeiro pai, teve paciência para me ensinar as lições mais primárias para que eu realmente soubesse o que estava escrevendo e não só se preocupou com os prazos a serem cumpridos, mas com o meu verdadeiro aprendizado, os meus eternos respeitos.

Nesse caminho, também agradeço àqueles Professores que de alguma forma contribuíram para a realização dessa dissertação: Argemiro Cardoso, Cláudia Roesler, Evandro Pizza, Guilherme Scotti, Alejandra Pascal, José Geraldo, Luís Roberto Cardoso de Oliveira, Cláudio Ladeira. E, também aos funcionários da Pós, pelo apoio e atenção em me ajudar a resolver as questões burocráticas.

A CAPES, órgão de fomento à pesquisa, por contribui com apoio financeiro para a realização do mestrado e confecção da dissertação.

À SEPPIR, Secretaria de Promoção da Igualdade Racial, por ter me fornecido os materiais e concedido às entrevistas necessárias para a realização desse trabalho.

Agbè lo laró Ki raun aro
Alukò lo lósùn Ki raun osùn
Lékeléke ki lo léfun Ki raun efun
Emi ni yio léke òta mi o.

Agbé tem penas azuis, Que nunca lhe falte o azul
Alukò possui penas vermelhas, Que nunca lhe falte o vermelho
Lékeléke tem as penas brancas, Que nunca lhe falte o branco
Que eu fique acima de meus inimigos.

Agbe ló l'aro, ni rárà o kò l'aro...
Àlùkò ló l'ósùn, ni rárà o kò l'ósùn...
Leke-leke ló l'efun, ni rárà o kò l'efun...
Emi ni yio léke òta mi o.

Agbè que colhe azul (wají) dificilmente ficará sem azul (wají)
Àlùkò que colhe osun dificilmente ficará sem osun
Leke-leke que colhe efum dificilmente ficará sem efum
Que eu fique acima de meus inimigos.

RESUMO

Esta dissertação tem como tema central a análise do I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, instituído pela Portaria nº 15 de 2013, através da SEPPIR, Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, enquanto uma política pública especificamente destinada a promover, como direito à igualdade, a salvaguarda e a promoção das diferenças que caracterizam esses povos, enfocando precipuamente na complexa, inovadora e profunda abordagem conceitual decorrente do I Plano. A partir da sua leitura e dos textos produzidos para sua elaboração, disponibilizados pela SEPPIR, já se revela potencialmente que essa abordagem pode e deve ser compreendida como uma contribuição decisiva para a reconstrução da riqueza e da diversidade inerentes à complexa identidade do sujeito constitucional brasileiro. Para tanto, serão utilizados os instrumentos de reconstrução do discurso constitucional desenvolvidos por Michel Rosenfeld (2012): negação, metáfora e metonímia. Essas ferramentas possibilitam um novo caminho interpretativo para a compreensão constitucional das práticas ancestrais realizadas por estes povos. O I Plano, sem dúvida, não trata do aspecto propriamente religioso, mas, sobretudo, preocupa-se com a proteção e manutenção dos territórios tradicionais e, conseqüentemente, com as práticas de matriz africana, principalmente, no que se refere àqueles territórios que estão alijados materialmente e necessitam de apoio para subsistirem. Além do que, objetiva o desenvolvimento de medidas para a construção positiva da identidade dos povos de matriz africana, como forma de intervenção contra o racismo. Assim, o princípio da igualdade como direito à diferença deve ser a base interpretativa dos direitos a serem garantidos a esses povos, a fim de salvaguardar os seus específicos modos de ser e pertencer ao mundo. Dessa forma, para realizar este trabalho, o caminho epistemológico e teórico-metodológico da pesquisa será de cunho bibliográfico. A discussão teórica ancora-se em estudos sobre a cosmovisão afro-brasileira e o processo histórico de construção da identidade nacional. Destaca-se, por fim, o potencial do I Plano como momento que deverá possibilitar, como resultado indireto, conquanto também relevante, uma maior visibilidade para os reais problemas enfrentados por estes povos – advindos, principalmente, do racismo –, o que possibilita um diálogo com outras esferas do poder e da sociedade, dinamizando a própria ação do Estado para a valorização da ancestralidade africana, importante elemento constitutivo da pluralidade rica, complexa e tendencialmente aberta que forja a identidade constitucional do povo brasileiro, na luta contra o racismo e pelo reconhecimento da diversidade ínsita à Nação.

Palavras-chave: I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana. Política de inclusão. Princípio da igualdade. Direito à diferença. Racismo. Reconstrução da identidade do sujeito constitucional.

ABSTRACT

The present work is focused on a conceptual approach of the “*Traditional Peoples and African Origin’s Communities Sustainable Development First National Plan*,” established by Ordinance No. 15 of 2013, as a partial and specific, but essential, contribute to the challenge of reconstructing Brazilian’s national identity in all it’s complexity. This Plan is the outcome of a participative and discursive process led by the Federal Government’s Racial Equality Promotion Agency (SEPPPIR). Michel Rosenfeld’s theoretical framework (2012) was adopted (applying on the legal and constitutional discourses’ reconstruction linguistic instruments such as: denial, metaphor and metonymy) to understand this dynamic as a new interpretive path to the comprehension of ancient practices performed by these people, questioning even the very concept of religion, as part of their constitutional rights and identity. The goal of the present work is to understand, through this conceptual approach, how the First National Plan may contribute to assure the rights of these traditional people in a more effective way than previously. The equality principle as a constitutional right to difference should be the interpretive key to their rights, in order to assure and safeguard their particular way of being and belonging to the world. At last, it should be noted, the potential of the First Plan as a chance of a clearest view of the real problems faced by these people, coming mainly from racism, and as a means to enable a dialogue with other levels of government, streamlining the proper relationship of the State and the society on recognizing the African ancestry, an important constitutive element of the Brazilian nation, acknowledging our African roots in the struggle against racism and for the diversity.

Keywords : Traditional Peoples and African Origin’s Communities Sustainable Development First National Plan. Inclusion Policy. Principle of equality. Right to difference. Racism. Reconstruction of the identity of the constitutional subject.

SIGLAS

CNDSPCT - Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais

CONAPIR - Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial

EMBRAPA - Empresa Brasileira de Pesquisa e Agropecuária

FCP - Fundação Cultural Palmares

GTI - Grupo de Trabalho Interministerial

IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

MDS - Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome

MMA - Ministério do Meio Ambiente

MinC - Ministério da Cultura

ME - Ministério da Educação

MS - Ministério da Saúde

MPOG - Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão

PNDSPCTMA - I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana

PNPCT - Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais

PCTMA - Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana

SDH - Secretaria de Direitos Humanos

SEPPIR - Secretaria de Políticas de Promoção de Igualdade Racial

SPCT - Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais

UNESCO - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	15
1.1 O tema.....	15
1.2 O universo da pesquisa.....	23
1.3 Organização do trabalho.....	30
CAPÍTULO 1 - I PLANO NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA – RECONHECIMENTO DOS DIREITOS DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA.....	33
2.1 Contexto teórico: a questão do “outro” e o princípio da igualdade como diferença.....	39
2.2 Contexto normativo: afirmação da pluralidade e valorização da ancestralidade africana no Brasil.....	42
2.3 Elaboração do I Plano.....	55
2.4 O que são Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana?.....	59
2.4.1 Quem seriam os Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana?.....	68
2.4.2 Por que “povo”? “Povo” como sujeito constitucional e “Povo” como titulares concretos de direitos.....	72
2.4.3 Comunidade: espaço de liberdade, identidade e cidadania.....	76
2.4.4 O conceito de Tradição: ritualização do passado, presente e futuro.....	78
CAPÍTULO 2 - A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE NACIONAL E O HISTÓRICO DE PERSEGUIÇÃO DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA - ANÁLISE DO CASO “QUEBRA DE XANGÔ”.....	86

3.1	“Comunidades imaginadas”: a construção da identidade nacional brasileira.....	89
3.2	O histórico da construção identitária dos Povos de Matriz Africana no Brasil.....	91
3.3	O “Quebra de Xangô”: a narrativa de Ulisses Rafael.....	103
3.3.1	O silêncio como tensão entre memória e esquecimento.....	106
3.3.2	‘Xangô rezado baixo’: a mudança nos rituais.....	110
3.3.3	A questão do <i>outro</i> : o diferente como ‘ameaça’.....	114
3.3.4	A Liga dos Combatentes Republicanos: A destruição dos Xangôs como forma de ascensão social.....	118
3.4	O passado para compreensão do presente.....	121

CAPÍTULO 3 - A RECONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE DO SUJEITO CONSTITUCIONAL: UMA ANÁLISE DO PROCESSO DISCURSIVO DE ELABORAÇÃO DO I PLANO NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL DOS POVOS E COMUNIDADES DE MATRIZ AFRICANA.....124

4.1	O que é identidade do sujeito constitucional?.....	130
4.2	A formação da identidade constitucional.....	132
4.3	Construção e Reconstrução da identidade do sujeito constitucional.....	134
4.3.1	Relações entre negação, metáfora e metonímia.....	138
4.3.1.1	Negação.....	140
4.3.1.1.1	Negação da herança sociocultural de discriminação dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana.....	143
4.3.1.1.2	Negação do uso do termo “religião”.....	146
4.3.1.2	Metáfora: Similaridade com os Povos Tradicionais.....	151
4.3.1.3	Metonímia: contextualização e a abordagem conceitual de Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana.....	158

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....167

6 REFERÊNCIAS.....173

Anexo A – Termos de autorização das entrevistas.....188

1 Apresentação

“o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia.”

Guimarães Rosa

1.1 O tema

“Ètò fún àwòn tó yàtò”, em yorubá, significa o direito à diferença, ou seja, o direito deve ser reconhecido a todos, e é nessa perspectiva que deve ser lido o princípio da igualdade, ou seja, ele se constitui para resguardar constitutivamente a possibilidade de cada um ser o que é ou o que pretende ser. Nesse sentido, possibilita a luta contra homogeneizações que, para nós, passem a significar exclusão, por que isso mesmo o princípio constitucional da igualdade incrementa a riqueza, a pluralidade e a complexidade da sociedade. Enfim é o direito constitucional à igualdade, entendido como direito à diferença, que garante a possibilidade de abertura para, contra o passado, proporcionar a inclusão de todos os que busquem afirmar-se como cidadãos na comunidade jurídico-política.

Assim, propõe-se analisar o I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, uma política pública de ação afirmativa, que visa incluir no cenário constitucional os Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, como sujeitos concretos de direito¹. Visando, portanto, explorar como esta perspectiva se traduz em uma reconstrução parcial da identidade do sujeito constitucional, com ela não se confundindo, nos termos da teoria “*Identidade do Sujeito Constitucional*” desenvolvida por Michel Rosenfeld, e o que ela significa em se tratando do reconhecimento de direitos a estes Povos.

Desse modo, quero dizer que este trabalho é o começo de uma pesquisa que não tem pretensão de ser um ponto de chegada, mas pretende ser o início da travessia de um tema que envolve uma complexa rede de relações que circundam o passado, o presente e o futuro do Brasil. A relação multicultural e diferenciada, que aqui se desenvolveu no nosso processo de formação e que, é claro, ainda perdura repleta de perplexidades e envolvendo muito mais

¹ SEPPPIR. *I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana*. Brasília, 2013. Disponível em: < <http://www.seppir.gov.br/arquivos-pdf/plano-nacional-de-desenvolvimento-sustentavel-dos-povos-e-comunidades-tradicionais-de-matriz-africana.pdf>>. Acesso em: 05 fev. 2014.

questionamentos do que respostas, pois, o tema dos direitos dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana se mostra pouco estudado em relação à sua profundidade que precisa e exige, muito, ser pensado e repensado.

O interesse geral para a pesquisa surgiu de uma preocupação sobre como “minorias étnicas”² acessam as instituições e, conseqüentemente, os direitos previstos na Constituição Federal de 1988. Com uma preocupação mais direcionada, inicialmente, em como as instituições dialogavam entre si para a efetivação dos direitos dos Povos e Comunidades Tradicionais³. Assim, construí o projeto que se denominava “Diálogos institucionais entre Poder Judiciário e Poder Legislativo em defesa do direito das minorias: Povos e Comunidades Tradicionais”.

A preocupação deste projeto de pesquisa se fundava em responder duas perguntas principais: em um primeiro plano, como as teorias do diálogo institucional entre Poder Judiciário e Poder Legislativo podem contribuir para a efetivação dos direitos fundamentais dos povos e comunidades tradicionais? Em um segundo plano, a argumentação e a participação dos representantes dos povos e comunidades tradicionais são de fato levadas a sério no diálogo institucional?

Após o início do curso de Mestrado, me deparei com a amplitude dos problemas que o meu projeto visava responder. Além de começar a perceber a insuficiência das teorias dialógicas para responder a essas questões. A partir de uma pesquisa empírica realizada com o apoio do Observatório da Justiça, conjuntamente com a Terra de Direitos, sobre o Mapeamento das Assessorias Jurídicas Populares, entrei em contato com várias organizações e movimentos sociais que lutam pela efetivação de direitos das minorias étnicas, principalmente, indígenas e quilombolas.

Assim, percebi que deveria reestruturar minha base de pesquisa e mudar meu olhar sobre o tema, percebendo que, ao invés de analisar as instituições, deveria compreender primeiro o que significava a abordagem conceitual de Povos e Comunidades Tradicionais⁴. E,

² Minorias aqui não se refere ao valor numérico, mas se traduz como grupos que demandam reconhecimento de direito. Não são dadas, mas construídas como tal em determinado contexto e a partir de uma situação relacional de construção de identidade, ou seja, resultado do encontro dinâmico entre eu e o outro, em que são estabelecidos os critérios de qual identidade prevalecerá em determinado contexto. As minorias sociais são as coletividades que sofrem processo de estigmatização e discriminação, resultando em diversas formas de desigualdades ou exclusão sociais.

³ Tendo como marco conceitual o Decreto 6040/07, o inciso I, do artigo 3º, que define como “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”.

⁴ Sertanejos – Associação de Mulheres Agricultoras Sindicalizadas (titular e suplente); Seringueiros – Conselho Nacional de Seringueiros; Comunidades de Fundo de Pasto – Coordenação Estadual de Fundo de Pasto;

então, primeiramente, resolvi delimitar qual minoria étnica eu pretendia pesquisar, para que a pesquisa fosse mais densa e aprofundada. Haja vista que, tendo como referencial o Decreto 6040/07, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, existiriam no mínimo quinze grupos que se incluem nesta categoria.

Nesse sentido, resolvi escolher os “povos de terreiro” que, ainda, neste momento, eram assim designados por alguns instrumentos jurídicos, mas que pela maioria da sociedade são conhecidos como religiões afro-brasileiras, religiões de Matriz Africana, e suas derivações, candomblé, batuque, Xangô, umbanda.

O meu interesse surgiu por duas questões principais: primeiro, por ser candomblecista iniciada há dois anos na tradição Nagô-yorubá⁵, nação Ketu⁶ no terreiro Ilé Orà Egbe Ifá (Casa boa da comunidade de Ifá), nascida em Ósun⁷, orisá⁸ que me guia e guarda, fonte de

Quilombolas – Coordenação Estadual de Fundo de Pasto; Quilombolas- Coordenação Nacional de Quilombolas; Agroextrativistas da Amazônia – Grupo de Trabalho Amazônico; Faxinais – Rede Faxinais; Pescadores artesanais – Movimento Nacional dos Pescadores – MONAPE; Povos de Terreiro – Associação Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu (titular) e Comunidades Organizadas da Diáspora Africana pelo Direito à Alimentação Rede Kôdya (suplente); Cigana – Associação de Preservação da Cultura Cigana (titular) e suplente indicado pelo Centro de Estudos e Discussão Romani; Pomeranos – Associação dos Moradores, Amigos e Proprietários dos Pontões de Pancas e Águas Brancas (titular) e Associação Cultural Alemã do Espírito Satno (suplente); Indígena – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (titular), e Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (suplente); Pantaneiros – Fórum Mato-grossense de Desenvolvimento(titular) e Colônia de Pescadores CZ-5 (suplente); Quebradeiras de Coco – Movimento Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu (titular) e Associação em Áreas de Assentamento no Estado do Maranhão (suplente); Caiçaras – Rede Caiçara de Cultura (titular) e União dos Moradores da Juréia (suplente); Gerazeiros – Rede Cerrado (titular) e Articulação Pacari (suplente).

⁵ No início do século XIX, as etnias africanas eram separadas por confrarias da Igreja Católica na região de Salvador, Bahia. Dentre os escravos pertencentes ao grupo dos Nagôs estavam os Yoruba (Iorubá). Suas crenças e rituais são parecidos com os de outras nações do Candomblé em termos gerais, mas diferentes em quase todos os detalhes.

⁶ Ketu é um local histórico, que atualmente situa-se a República do Benim. É uma das mais antigas capitais do povo de língua Yoruba. O reino foi um dos principais inimigos do ascendente reino do Dahomey, lutando frequentemente contra os dahomeanos como parte das forças imperiais de Oyo, mas finalmente sucumbiu aos Fons na década de 1880, quando o reino foi devastado. Um grande número de cidadãos de Ketu foram vendidos em escravidão durante estas invasões, que esclarece a importância do reino no Candomblé brasileiro. O Ritual de uma casa de Ketu é diferente das casas de outras nações, a diferença está no idioma, no toque dos Ilus (Atabaque no Ketu), nas cantigas, nas cores usadas pelos Orixás, os rituais mais importantes são: Padê, Sacrifício, Oferenda, Sassayin, Iniciação, Axexê, Olubajé, Águas de Oxalá, Ipeté de Oxum. A língua sagrada utilizada em rituais do Ketu é o (Iorubá ou Nagô), que é derivado da língua Yoruba. O povo de Ketu procura manter-se fiel aos ensinamentos das africanas que fundaram as primeiras casas, reproduzem os rituais, rezas, lendas, cantigas, comidas, festas, esses ensinamentos são passados oralmente até hoje. A nação Ketu do candomblé não foi fundada por um Alaketu. Ela foi fundada por Iyá ADetá, Iyá Kalá, Iyá Nassô e Babá Assiká. Devido à destruição de Ketu na África, para resguardar o Culto dos caçadores e de Osòósí, que só existia na cidade de Ketu. Ela(QUEM?), então, resolveu nomear a nação do candomblé de Alaketu, o Povo de Ketu, para conservar o culto e a sobrevivência de Osòósí. Porém, a comunheira da casa dela era de Sango, mais da nação ketu por sobrevivência a Osòósí, o rei de Ketu.

⁷ “Ósun, aqui grafado com ‘s’, como na língua yorubá que lhe deu origem, compartilha o ouro, a luta e a resistência sob ritmo de águas doces. “No que se refere à identidade ritual de Oxum, segundo as opiniões autorizadas de diversos autores, Oxum é cultuada como divindade que nasceu na cidade de Oshogbô, Nigéria, onde corre o Rio Oxum, e as autoridades daquele país lhe prestam homenagem a cada ano. [...] Os elementos da

asé⁹, pela Iyalorixá¹⁰ Iyá mi Cristina Ifatoki e Babalorixá Jair Ifabero; segundo, por me deparar com inúmeras violências – físicas, institucionais, emocionais, simbólicas – tanto ao longo do processo de formação do Brasil, como atualmente, em relação a estes Povos.

Além do que, o candomblé teve um papel fundamental de transformações no meu caminho de autoconhecimento. Foi, também, fundamental em minha educação, em minhas relações com os outros e comigo mesma, na formação da minha identidade – se é que seja possível falar em uma identidade, e não no processo constante que me faz reconhecer e identificar quem sou dia após dia. Ele se conectou com os meus objetivos de lutar pela transformação da nossa sociedade capitalista, injusta e desigual. E, me proporcionou experiências que me levaram a refletir sobre minhas práticas e sobre todas as práticas que me rodeavam, inclusive, as jurídicas e institucionais. Reflexões essas que me despertaram curiosidades e inquietações, que por sua vez me levaram a pensar na possibilidade de lançar-me no grande desafio de realizar esta dissertação.

Houve alguns receios sobre a desenvoltura desta pesquisa, primeiro, por ter a consciência de que a minha compreensão sobre o candomblé, ainda, é muito limitada, haja

natureza que lhe correspondem são os espaços das águas doces. [...] Nos Terreiros e na cidade, homenagens lhe são prestadas em diferentes ocasiões, incluindo-se ‘presentes’ [...]. Sua área de influência é a fertilidade, a riqueza, a abundância. Com bastante determinação e ao mesmo tempo com simplicidade ela é capaz de intervir com palavra de paz em áreas de conflito, relativizando situações aparentemente delicadas” (SIQUEIRA, 1998, p.70).

⁸ “Os ‘Orixás’ são ancestrais simbolicamente divinizados (VERGER, 1957 e L’ESPINAY, 1982). Sua presença se manifesta sob diversas formas na vida cotidiana das pessoas e da cidade. Historicamente os Orixás vêm da África negra. Ali se estabeleceu a diferença entre um antepassado e um Orixá, de acordo com o culto exercido, seja ele particular ou público. O antepassado da família foi honrado pelos seus em seu próprio espaço. O Orixá transcende o círculo da família. Pertence a um determinado povo, que o reconhece como ancestral. Os adeptos se reúnem ao seu redor, a fim de celebrar um culto público. Os Orixás têm a função de intermediários entre o grupo que representam e o Deus supremo longínquo, no qual o referido grupo acredita” (SIQUEIRA, 1998, p.42). “Os Orixás representam uma presença cantante e dançante dos ancestrais no meio dos seus para dizer-lhes de sua alegria de estar no meio deles e da certeza que podem ter de contar com eles” (MUNANGA, prefácio, SIQUEIRA, 1998 p.42). “Os Orixás transpuseram as fronteiras territoriais e culturais, e se tornaram o patrimônio de todo um povo, que atualmente neles se reencontra na diáspora africana. Isto quer dizer que os Orixás acompanharam a história, assumiram sua dimensão de referência para escravos libertos, como divindades de uma grande maioria de pessoas que buscaram uma expressão de identidade cultural e religiosa” (SIQUEIRA, 1998, p.43).

⁹ Os três significados de Àse: “Àse- como palavra, representa o “Que assim seja”, definindo o conceito de que é Deus, o Ser Supremo, somente Ele, que permite a realização de um pedido ou da outorga de um poder”. Àse- como matéria, representa as forças e o poder de todos os elementos representados por símbolos que se identificam com as divindades, sàsàrà, osé, àbèbè, as folhas (*ewé*), árvores, cânticos, rezas, e o próprio candomblé. Àse- como fluido mágico que não tem forma mas é sentido, e que dá vida e forma a tudo que existe”. (BENISTE, 2008, p. 278).

¹⁰ “Iyálórìsà - é a autoridade máxima de um Terreiro, cuja sucessão só se dá após sua morte. Iyá- mãe; I - ter, possuir; órìsà - divindade. A partícula é o resultado da transformação do verbo ní, ter no sentido de possuir, ter o conhecimento das coisas dos órìsà. Em candomblés tradicionais, existem os cargos de òtún e òsì, escolhidos entre as ègbón mais antigas. Bàbálórìsà é a versão masculina para este cargo.” (BENISTE, 2008, p. 239).

vista ser uma iaô¹¹. E, segundo, pelo pouco material escrito sobre o tema, no que se refere a esta nova perspectiva inaugurada pelo I Plano, haja vista a sua recente publicação, em janeiro de 2013. Mas, percebi que um trabalho acadêmico sobre os povos tradicionais de matriz africana poderia se somar aos trabalhos de outros, presentes na cena da construção dos conhecimentos, na medida em que a Ciência e a Academia são palcos estratégicos e poderosos em nossa sociedade. Por reconhecer e acreditar no potencial transformador e formador das práticas tradicionais de Matriz Africana, em uma perspectiva de crescimento integral do ser humano, e por perceber que existe muito desse potencial sendo realizado por estes Povos, nos espaços voltados para as suas práticas, é que defendo a importância de se reconhecer estes espaços como dignos de igual respeito e consideração.

Neste intuito, iniciei minha pesquisa compreendendo que muitas vezes as instituições não veem a questão da perseguição e da discriminação destas práticas tradicionais como problemas reais, conforme narrado no documentário “Conflitos da Fé”, elaborado, pelo INCT/ InEAC - Instituto de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos e do NUFEP – Núcleo Fluminense de Estudos e Pesquisas da UFF, 2011, conforme a seguinte ‘fala’:

Então, hoje, quando a gente tem uma das demandas da comissão que é buscar na polícia e no judiciário o reconhecimento de seus direitos, um dos conflitos que esses grupos encontram é que muitas vezes eles foram perseguidos, não obviamente pelos mesmos indivíduos, mas pela instituição. Então, a polícia já perseguiu, já fechou terreiros de candomblé e de umbanda no Rio de Janeiro. Então essa ambiguidade do lugar do Estado de ser um discriminador, de agir como alguém que persegue grupos religiosos que não são cristãos ou que sejam ligados aos grupos majoritários é um conflito que faz com que as pessoas tenham uma desconfiança muito grande na hora de apresentar sua queixa e faz também por outro lado que a polícia e o judiciário desqualifique esses conflitos, tratando esses conflitos como menores, conflitos de menor importância, como se importante fosse apenas conflitos de outra ordem. Esses conflitos muitas vezes são tratados como conflitos de uma esfera menor e não como uma violação de um direito básico que é o direito de liberdade de expressão (16:16-17:19’ - Ana Paula Miranda - antropóloga).

Compreendendo, aqui, além da violação da liberdade de expressão, conjuntamente o abuso ao princípio da igualdade, que deve ser interpretado como direito à diferença. Ademais, a partir de duas disciplinas que cursei: Antropologia Jurídica, ministrada pelo Professor Luiz Roberto Cardoso de Oliveira, e Sociologia Jurídica, ministrada pela Professora Alejandra

¹¹ “Uma vez praticada a cerimônia de iniciação, o indivíduo torna-se iaô ou esposa da divindade. Trata-se, naturalmente de um grau superior ao do abiã, mas não mais elevado. No decorrer de sua vida, essa iaô passará efetivamente por toda uma série de metamorfoses, cada qual marcada por um conhecimento mais amplo dos ‘segredos’ da religião.” (BASTIDE, 2001, p. 58).

Pascual, despertou em mim uma sensibilidade jurídica, principalmente, em relação à inclusão desses grupos na dinâmica do poder na sociedade brasileira.

Observa-se que a temática da discriminação em relação às práticas tradicionais de matriz africana continua a contemporânea, como descrita em “Conflitos da fé” (2011), alguns casos de ‘vitimização’ recentes¹²,

Porque simplesmente elas tinham medo de conviver com uma “macumbeira” no setor e tinham medo de que eu envenenasse a água com pó de macumba (2:47 - 2:54 Elisângela de Jesus - bancária e umbandista).

E de vez em quando nós sofremos algumas pedradas em cima do telhado durante a sessão. É porque você tem muito crente aqui nessa região. Mas essas coisas acontecem não só em função dos adultos, em função das crianças mesmo, porque mal orientadas pelos seus pais acabam tendo isso daqui como a casa do diabo, a casa do mal (3:00 - 3:18 - Carlos Eduardo - antropólogo e candomblecista).

Outro conflito é porque a tradição das religiões de matriz afro de fazer as suas oferendas e coloca-las no espaço público, conhecido o despacho na encruzilhada e isso provoca um incômodo nos não praticantes dessa religião (4:06 - 4:23 - Ana Paula Miranda - antropóloga).

A minha história de vitimização por intolerância religiosa começa em 2005. Eu me separei, termino um relacionamento aonde eu tive um filho. O pai do menino entrou na justiça pedindo a regulamentação de visitas, apesar de não ter tido nenhum impedimento a não ser uma questão de formalização de visitação dele. E aí o meu advogado, quando começou a audiência falou: olha excelência, o laudo da assistente social é muito preconceituoso. Agora ela descobriu o que todo mundo já sabe, a minha cliente é macumbeira, ela não esconde isso de ninguém, ela tem todo o direito de ser. E aí a juíza acabou lá e pediu um laudo psicológico de urgência, foi de uma celeridade impressionante. A juíza fez uma parecer, tomou uma decisão que tem quatro páginas dizendo que eu não tinha condições morais de criar aquela criança, porque eu sou uma pessoa que tem imagens de entidades do candomblé em casa, a casa é um pouco desorganizada, que levava os meus filhos pra terreiros de candomblé, que sou uma pessoa vingativa e que determina que o oficial de justiça vá acompanhado de força policial para fazer a inversão da guarda (6:16 - 7:59 Rosiane Rodrigues - jornalista e candomblecista).

Diante disso, a minha preocupação se tornou compreender por que mesmo vivendo em um Estado laico, que positiva em sua Carta Constitucional no art. 5º, inc. VI, a liberdade religiosa a todos os cidadãos brasileiros, permitindo a realização de qualquer culto, há tantos casos de discriminação em relação a este segmento populacional, não se aplicando a eles integralmente tal dispositivo constitucional. Além do que, vejo nas práticas dos terreiros, algo

¹² Observa-se que são transcrições das falas apresentadas no documentário. Portanto, qualquer erro na escrita é uma tentativa de correspondência com a linguagem falada.

além da ligação com o sagrado, sinto nos terreiros um espaço em que as tradições africanas tentam se perpetuar, como forma de resistência de uma matriz civilizatória. O tempo, o espaço, a idade, a forma de se alimentar, de se vestir, configuravam-se como algo além do que a categoria religião poderia caracterizar.

Por isso, quando foi lançado o I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, conjunto de políticas públicas que tem como objetivo primordial salvaguardar a tradição africana preservada no Brasil em territórios ancestrais, percebi um potencial para fornecer as respostas aos problemas enfrentados por estas comunidades. E o principal, a reflexão sobre a ausência do termo religião na redação do Plano, que traz a nova abordagem conceitual de Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana.

Portanto, me dediquei a compreender o I Plano, pois o considero uma medida de reconhecimento de identidade que tem sido negada ou negatizada, pelo processo de construção histórica brasileira. Afinal, as práticas religiosas destes povos foram consideradas bruxaria/feiticeira, como no caso “Quebra de Xangô” e até crime. E, mesmo sendo considerados como religião, ainda sim, continuam sendo considerados de forma pejorativa e excludente e , além de limitar a compreensão do que esse territórios, de fato significam.

Desse modo, tendo em vista que, neste momento histórico, há uma luta pela ressignificação do que realmente nós somos, para além da questão da religião, e enquanto povos em ‘luta’ pelo reconhecimento das nossas práticas tradicionais, todas estas questões traduzem-se em uma luta política, sendo também a abordagem conceitual de Povos e Comunidades Tradicionais inaugurada pelo I Plano uma conquista.

Assim, esta perspectiva situa-se dentro de uma conjuntura teórico-normativa de reconhecimento da pluriétnicidade do Estado brasileiro, em que o princípio da igualdade como direito à diferença se faz necessário para tutelar as diversas formas de vida existentes no país. Nesse sentido

o reconhecimento da diferença é peça fundamental para que a igualdade garantida pela Constituição não seja apenas formal, mas sim real e efetiva, que possa permitir a participação de todos os indivíduos e grupos na vida social, econômica, política e cultural do país e assim garantir a proteção de um conhecimento que é da comunidade, coletivo e que advém de geração para geração (SPAREMBERGER; COLAÇO, 2011, p.682).

Assim, a afirmação da identidade dos povos tradicionais dá-se mediante o reconhecimento de suas diferenças, que, por sua vez, estão estampadas nas suas formas

singulares de vida, na relação que eles mantêm com a biodiversidade, na significação e representação que eles conferem aos territórios que ocupam e, sobretudo, na riqueza cultural que essas comunidades representam, formando um patrimônio cultural que merece ser protegido e preservado.

Por isso, percebi, a partir desta política de reconhecimento, uma possibilidade de escrever sobre a conjuntura que me estava sendo apresentada, conjuntamente com a contribuição da disciplina Identidade e Direitos Humanos, ministrada pelo Professor Menelick Carvalho Netto, na qual discutimos o livro “*A identidade do sujeito constitucional*”, de Michel Rosenfeld (2012). Pois, a teoria de Rosenfeld (2003, 2008, 2010), compromete-se com uma refinada proposta constitucional, preocupada com a defesa do pluralismo e do constitucionalismo¹³, e, assim, pretendi articular essa teoria com o processo discursivo do I Plano.

Deste modo, compreendo que o discurso formulado pelo I Plano pode ser lido como uma possibilidade de reconstrução da identidade do sujeito constitucional, que se constitui como complexa, aberta e sempre incompleta, que discursivamente é apto a se relacionar com os requisitos inerentes à prática constitucional brasileira concreta e com o constitucionalismo, haja vista que para que se estabeleça a identidade constitucional “é necessário fabricar a tessitura de um entrelaçamento do passado dos constituintes com o próprio presente e ainda com o futuro das gerações vindouras” (ROSENFELD, 2003, p.17). E, ainda, como argumenta Carvalho Netto, no prefácio do livro de Rosenfeld (2003)

acredito que este seja um dos textos centrais para nos ajudar a pensar produtivamente o problema da efetividade dos direitos fundamentais em nosso país, pois parece pensado para lugares onde a afirmação do constitucionalismo recorrentemente encontrou dificuldades para se enraizar em todas as dimensões da vida social, sem que isso possa continuar a impedir ações destinadas a levar a sério os direitos fundamentais em nossa vida cotidiana, possibilitando a reconstrução de forma constitucional das nossas formas de vida (ROSENFELD, 2003, p.11).

¹³ Pode-se considerar que o constitucionalismo moderno tem por requisitos: a proteção dos direitos e garantias fundamentais; a existência de uma constituição (seja ela um texto escrito ou não), que estabelece os limites para o governo; o respeito ao pluralismo; e a institucionalização do Estado de Direito. A democracia moderna se efetiva e orienta a partir da base filosófica do constitucionalismo, que se constitui em cada caso concreto, ou seja, em cada comunidade política que adota os preceitos do constitucionalismo. A democracia se alicerça nas tensões existentes: entre os requisitos do constitucionalismo; entre a constituição específica e sua prática; e entre a constituição específica combinada com sua prática e os requisitos do constitucionalismo filosófico. Tais tensões, longe de serem irremediáveis e inibidoras da possibilidade do constitucionalismo e da democracia, é que garantem e viabilizam uma prática jurídico-política da comunidade, a partir da qual é possível realizar e avançar constitucionalismo e democracia conjuntamente.

A construção e reconstrução da identidade do sujeito constitucional exercem a tarefa de harmonizar as antinomias entre os fatos e “contrafatos”, ao “erguerem pontes entre o real e o ideal” (ROSENFELD, 2003, p.43). Percebe-se, nessa linha, que a construção vincula-se essencialmente à apreensão do real, ou seja, à apresentação do quadro político-institucional vigente de uma dada identidade constitucional. Já a reconstrução volta-se para a imaginação contrafactual, em busca de um vislumbre ideal que possibilite ou a justificação ou a crítica de uma situação vigente na comunidade política (e de sua correspondente construção da identidade constitucional). Logo, toda reconstrução tem como base uma construção da identidade constitucional, e ora visa sua justificação, ora visa sua própria crítica, ou ainda a crítica de outras possibilidades de construção da identidade constitucional.

Portanto, acredito que esta contribuição teórica se mostrou apta para analisar o processo discursivo do I Plano, principalmente, no que se refere a sua nova abordagem conceitual de Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e, o que ela pode significar para a reconstrução da identidade do sujeito constitucional e inclusão desses povos, frente às antinomias do sistema jurídico brasileiro em relação à efetivação dos seus direitos. Considerando, tratar-se, na verdade, de “velhas” demandas, mas que neste momento histórico ganham a força do reconhecimento das identidades culturais, do direito de ser e de praticar as tradições africanas, em seus territórios sagrados.

1.2 O universo da pesquisa

Encontramos-nos em plena crise de transformação de nossa cultura (LYOTARD, 1993), em que os nossos paradigmas reguladores estão sendo questionados (KUHN, 1978; SANTOS, 1989). Assim, a pesquisa se insere dentro do marco teórico da Modernidade tardia, compreendendo que “a modernidade revela-se como um projeto inacabado” (CARVALHO NETTO; SCOTTI, 2012, p.26). A Modernidade inaugurou um tempo em que se instaurou a noção de indivíduo e de sociedade civil, estabelecendo a racionalidade como seu fundamento. A ciência era considerada como única e absoluta forma de conhecimento válido e legítimo, tendo por característica a universalidade em relação a todas as outras formas de saber.

No entanto, emerge o questionamento com relação às bases sobre as quais essa Modernidade se edificou, na medida em que se percebe que a produção do conhecimento científico é limitada e finita, não se sobrepondo às demais formas de conhecimento. Assim, no final do séc. XX alguns se referem positivamente à emergência de um novo tipo de sistema

social, mas, a maioria, no entanto, sugere que, mais que um estado de coisas precedente, se está chegando a um encerramento da Modernidade. Neste sentido, compreendem alguns autores, como Lyotard (1993), que um novo período se inicia, um período que é então designado de “pós-modernidade”. Entretanto, o que se observa é que esta reflexividade apenas confirma a própria modernidade, pois

preferimos reconhecer nossos tempos como mais modernos do que aqueles dos homens que cunharam esse termo para designar a sua época, exatamente por não mais acreditarmos naquela racionalidade mítica, na ciência como saber absoluto” (CARVALHO NETTO; SCOTTI, 2012, p.26).

Desse modo, compreende-se que estamos iniciando um processo de desenvolvimento dos princípios da modernidade, pois se espera que sejamos mais sábios, reconhecendo nossa limitação em relação aos vários aspectos da vida. E, ao mesmo tempo, tendo conhecimento de que só temos capacidade de conhecer precariamente, ou seja, uma pequena parte de um grande universo que nos transcende.

Nesse sentido, marca-se, também, uma mudança de paradigma constitucional. Antes, a Constituição era interpretada como texto, barreira de proteção contra o Estado; depois, como um programa de atuação do Estado; e, agora, inaugura-se o Estado Democrático de Direito, com o giro linguístico/hermenêutico, com o qual a pergunta sobre o que é a Constituição se cambia para o que a Constituição constitui.

Para Dworkin (2000), a Constituição constitui uma comunidade de princípios, ou seja, uma comunidade em que seus membros se reconhecem reciprocamente como livres e iguais e como autores das leis que fizeram para reger efetivamente as suas vidas cotidianas em comum.

E, é a partir do paradigma do Estado Democrático de Direito que o presente trabalho pretende ser construído. A ênfase conferida concentra-se na ideia de cidadania, compreendida em sentido procedimental, de participação ativa. Como seria de se esperar de uma mudança paradigmática, os direitos consagrados nos modelos anteriores de constitucionalismo são redimensionados.

A dicotomia entre direito público e direito privado é novamente redimensionada. Em um ambiente no qual a comunidade exerce papel efetivo na vida jurídica e política, o direito público e o direito privado se reforçam e se inter-relacionam constantemente, tendo em vista a promoção democrática da soberania popular e dos valores e princípios contidos na carta constitucional; as questões públicas não se restringem unicamente ao Estado, nem tampouco

as questões privadas se limitam somente aos indivíduos. Assim, o constitucionalismo passa a evidenciar a necessidade do respeito à alteridade em um sentido novo, constitutivo e complexo, ao possibilitar, ou mesmo a incentivar, o reconhecimento do direito de minorias étnicas, promovendo e legitimando, a um só tempo, o caráter plural das sociedades contemporâneas (CARVALHO NETTO, 1998). Assim,

Não há espaço público sem respeito aos direitos à diferença, nem direitos privados à diferença, nem direito privados que não sejam, em si mesmos, destinados a preservar o respeito público às diferenças individuais e coletivas na vida social. Não há democracia, soberania popular, sem a observância dos limites constitucionais à vontade da maioria, pois aí há, na verdade, ditadura; nem constitucionalismo sem legitimidade popular, pois aí há autoritarismo. A igualdade reciprocamente reconhecida de modo constitucional a todos e por todos os cidadãos, uma vez que, ao mesmo tempo, a todos e por todos é também reconhecida reciprocamente a liberdade, só pode significar a igualdade do respeito à diferença, pois embora tenhamos diferentes condições sociais e materiais, distintas cores de pele, diferentes credos religiosos, pertencamos a gêneros distintos ou não tenhamos as mesmas opções sexuais, nos respeitamos ainda assim como se iguais fôssemos, não importando todas essas diferenças (CARVALHO NETTO, prefácio, ROSENFELD, 2003, p.12-13).

Nesse sentido, se insere o marco normativo deste trabalho, que é a Constituição Federal de 1988, que não é apenas um marco histórico no processo de redemocratização política do Brasil, mas, especificamente, desse novo tipo de democracia constitucional plural, inclusiva e aberta. O que fica evidente desde o seu início, por exemplo, ao estabelecer como objetivos fundamentais da República “promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação”. A abertura interpretativa desse dispositivo constitucional, densificador do princípio da igualdade, permite que as diretrizes que embasam as políticas de promoção da igualdade racial – principalmente, na criminalização do racismo, na valorização da diversidade cultural e no reconhecimento dos direitos territoriais dos povos e comunidades tradicionais, expressamente dos indígenas e comunidades quilombolas – ganhem nova densidade e concretude.

Além do que, a Constituição de 1988 oferece um processo de democratização mais amplo e de inclusão, ao reconhecer as formas diferenciadas de organização social e cultural de distintos segmentos da sociedade brasileira, como o disposto no art. 215 da Constituição de 1988, que estabelece o direito à sociodiversidade no Estado brasileiro, reconhecendo a natureza plural e complexa do processo civilizatório nacional.

A consolidação de tais direitos revela, por parte do Estado, não só o reconhecimento da diversidade sociocultural existente no Brasil, mas também a necessidade de se pensar esses

conceitos a partir de padrões diversos e complexos, atinentes às noções de memória, desenvolvimento, propriedade e uso dos recursos naturais. E de tal forma que tais padrões passem a incluir conteúdos mais adequados às distintas realidades desses povos e comunidades, e, assim, possibilitem um curso mais complexo para os princípios da igualdade e da liberdade, no campo da diversidade e riqueza da cultura brasileira.

Neste contexto, há, também, uma crise de identidade no mundo, em que velhas certezas se colapsam e nos vemos diante da necessidade de produção de novas formas de repensar os posicionamentos. Para Giddens (1991), esta é uma característica da Modernidade tardia, em que os sistemas simbólicos fornecem novas formas de se dar sentido à experiência e, assim, as identidades são contestadas. Destarte, a discussão sobre identidades sugere a emergência de novas posições e de novas identidades.

Desse modo, os movimentos sociais, na década de 1970, estabelecem novas formas de luta no que se refere à construção da identidade. O final do século XX assiste a explosão de grupos que questionam o discurso da promessa do futuro, como direito universal, para lutarem na construção do presente. Stuart Hall (2003) diagnostica a importância da luta na esfera da cultura, considerando que esta passa a ser mais simbólica e discursiva. A esfera pública é o espaço da luta pela significação, em que as compreensões serão reconstruídas, demonstrando a resistência dos grupos minoritários¹⁴ contra hegemônicos. Como identidade, podemos conceituar, a partir de Stuart Hall,

Utilizo o termo ‘identidade’ para significar o ponto de encontro, o ponto de sutura, entre, por um lado, os discursos e as práticas que tentam nos ‘interpelar’, nos falar ou nos convocar para que assumamos nossos lugares como os sujeitos sociais de discursos particulares e, por outro lado, os processos que produzem subjetividades, que nos constroem como sujeitos aos quais se pode ‘falar’. As identidades são, pois pontos de apego temporário às posições-de-sujeito que as práticas discursivas constroem para nós. Elas são o resultado de uma bem-sucedida articulação ou ‘fixação’ do sujeito aos fluxos do discurso. (HALL, 1995, p.112).

Assim, a construção da experiência do indivíduo desenvolve-se através de estruturas de significado operando sempre como um conjunto organizado, como um sistema de constructos (ALVAREZ, 1992 apud FERREIRA, 2000), e “a identidade é um de seus constructos centrais e o determinante para constituição e manutenção da integridade do próprio sistema” (FERREIRA, 2000, p.46).

¹⁴ Minorias étnicas, não necessariamente minorias no sentido numérico, mas político, de reivindicação de direitos, de reconhecimento, neste caso, povos que requerem que as suas formas de vida sejam reconhecidas e os direitos garantidos constitucionalmente a eles sejam aplicados, com igual respeito e consideração.

Por isso, a identidade não é vista, aqui, como uma categoria a expressar uma estrutura pessoal fixa, mantendo-se a mesma no tempo, como muitas teorias podem sugerir. “É um constructo que reflete um processo em constante transformação, cujas mudanças vêm sempre associadas a mudanças de referências e novas construções de realidade por parte dos indivíduos” (FERREIRA, 2000, p.46).

A categoria identidade, como uma referência em torno da qual o indivíduo se “autor-reconhece” e se constitui, estando em constante transformação é construída a partir de sua relação com o outro, ela seria mais bem compreendida se fosse considerada como uma ‘identidade em crise’. Portanto, não uma simples representação do indivíduo, mas, qualidade submetida a uma tensão (FERREIRA, 2000, p.49).

Desse modo, esta compreensão de identidade nos remete à necessidade de uma abertura permanente da própria identidade do sujeito constitucional que, em um Estado Democrático de Direito, é, e deve ser sempre, incompleta, pois precisa estar em constante transformação, frente aos desafios da alteridade.

O conceito de identidade do sujeito constitucional compõe-se de dois conceitos correlatos. O primeiro deles é o de sujeito constitucional, que se refere tanto aos elaboradores da Constituição, quanto àqueles que estão sujeitos às suas proposições. O segundo refere-se à matéria constitucional (*subject matter*), aos próprios elementos que constituem uma dada identidade constitucional. Além das dúvidas relativas a quem e o que compõem a identidade do sujeito constitucional, a identidade constitucional é problemática também por tender a se alterar com a passagem do tempo, e por se encontrar usualmente entrelaçada com outras identidades culturais da comunidade política, nas quais se mesclam aspectos étnicos, culturais, religiosos, linguísticos etc.

Então, compreende-se, neste trabalho, que a identidade constitucional é igualmente problemática em sua relação com um determinado texto constitucional escrito. Toda constituição escrita é necessariamente incompleta e aberta a múltiplas interpretações possíveis e plausíveis, muitas vezes conflitantes entre si. Do mesmo modo, um dado texto constitucional jamais será capaz de contemplar todos os temas pertinentes às questões oriundas tanto do constitucionalismo quanto da própria Constituição, o que torna a apreensão da identidade constitucional uma tarefa sempre carente de complementação, e, portanto, sempre necessariamente aberta à interpretação.

Assim, este processo de significação da identidade do sujeito constitucional se dá, principalmente, através da construção e da reconstrução, sendo que estas se utilizam para tanto dos seus eixos discursivos da negação, da metáfora e da metonímia.

Observa-se, assim, que há uma necessidade de constante reconstrução da identidade do sujeito constitucional em face das inescrutáveis lutas por reconhecimento verificadas na sociedade. Em consequência das lutas políticas, vários grupos sociais adquirem consciência de seus interesses, introduzindo-os no processo político. Durante o embate, os agrupamentos inicialmente excluídos lutam, também, por sua inclusão.

Por isso, a questão central que se coloca nesta dissertação é como o processo discursivo do I Plano, em especial a abordagem conceitual trazida por ele de Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, traduz-se em uma reconstrução da identidade do sujeito constitucional. Como veremos, estes povos são interpretados restritivamente apenas como ‘religiões de Matriz Africana’ ou ‘religiões afro-brasileiras’ – ou seja, como religiões – o que impede o reconhecimento da complexa estrutura que os envolve e, de certo modo, impede com que o Estado e toda a sua estrutura organizacional desenvolva políticas públicas de preservação dessas tradições, devido aos processos paulatinos de destruição dos territórios, de ‘intolerância religiosa’ e de racismo que são vítimas esses povos.

Isto ocorre devido à “armadilha” do Estado laico em que o Estado brasileiro que, por princípio se constitui como laico, ou seja, que não pode professar nenhuma fé e nem contribuir ou interferir em nenhuma religião – devendo apenas permitir que as liberdades de culto e religiosa sejam exercidas sem nenhuma interferência, como previsto no art. 5º, inc.VI, da Constituição Federal –, não poderia construir uma política pública direcionada, nos moldes construídos, pela Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, a uma religião.

No entanto, com a nova abordagem conceitual do I Plano, o debate muda completamente de eixo, deslocando-se para o eixo da cultura; assim, a identidade constitucional plural e aberta, que apenas incluía quilombolas e indígenas como culturas que deveriam ser preservadas, reconstrói-se, interpretativamente, e passa a incluir, também, esses povos.

Desse modo, as tradições de matriz africana preservadas nos espaços territoriais dos terreiros são incluídas interpretativamente na análise de outros dispositivos constitucionais, como o art. 215 da CF/88 que positiva que,

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.**(grifo nosso)

E, ainda, compreende-se, inclusive, que a discriminação em relação a esses povos ultrapassa a dimensão estritamente 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’¹⁵ negra.

Assim, a problemática principal que o I Plano pretende enfrentar é o racismo, que se refere a uma prática discriminatória institucionalizada de “desvalorização da identidade, opondo-se ao direito de cada indivíduo a viver segundo um enraizamento comunitário” (FERREIRA, 2000, p.91). Sua principal consequência, no campo político, é a “fragilização ou a negação da existência de entidades comunitárias, cultural e etnicamente diferentes” (FERREIRA, 2000, p.51). Integra o processo de construção e manutenção do racismo apresentar as culturas africanas como folclóricas, primitivas e inferiores, se comparadas à branco-europeia. Assim, alguns de seus elementos são simplesmente omitidos dos estudos da formação do brasileiro, com exceção da escravidão à qual o africano foi submetido (FERREIRA, 2000, p.52).

O que o I Plano propõe é a valorização destes povos, com políticas públicas específicas tanto para a valorização das suas práticas tradicionais, como formas de fortalecimento institucional destas comunidades, quanto para que possam ser respeitados na sociedade brasileira, e vistos como povos dignos de igual respeito e consideração. Esta proposta se coaduna com o que Rosenfeld denomina de pluralismo compreensivo, a possibilidade de maximização das concepções de bem em uma sociedade democrática. Assim, estas novas percepções acabam introduzindo uma nova dimensão para a identidade do sujeito constitucional, que é reconstruída pelos processos da negação, metáfora e metonímia.

A negação pode ser considerada como o mecanismo fundamental de conformação da identidade constitucional. Por meio da determinação, da renúncia, da repressão, do recalçamento, a negação possibilita à identidade constitucional definir o que ela não é, indicando as possibilidades plausíveis de busca por uma construção positiva da identidade constitucional. Já metáfora e metonímia assumem o papel secundário, mas não menos importante, de doar sentido e significado às funções da identidade e da diferença no cerne do discurso constitucional.

¹⁵ Utilizaremos o conceito de “raça” como categoria socialmente construída e indispensável para uma análise das relações sociais em que estão inseridos os Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana. Como bem sinaliza Stuart Hall: “A raça é uma categoria discursiva e não uma categoria biológica. Isto é, ela é a categoria organizadora daquelas formas de falar, daqueles sistemas de representação e práticas sociais (discursos) que utilizam um conjunto frouxo, frequentemente pouco específico, de diferenças em termos de características físicas e corporais, etc. - como marcas simbólicas, a fim de diferenciar um grupo do outro. Naturalmente o caráter não científico do termo ‘raça’ não afeta o modo com a lógica racial e os quadros de referência raciais são articulados e acionados, assim como não anula suas consequências” (HALL, 2009, p.66).

A metáfora faz sempre referência a um código; entretanto, o código simplesmente desvinculado de um contexto é incapaz, pelo menos discursivamente, de estabelecer sentidos e significados, de modo que o código depende necessariamente de um contexto que lhe sirva de ancoragem em uma situação concreta e específica.

A função metonímica exerce um importante papel na definição dos direitos constitucionais e na reconstrução da identidade constitucional, conduzindo “a uma maior contextualização e, portanto, a uma maior especificação, em contraposição a metáfora que aponta para as similaridades” (ROSEDENFELD, 2003, p.71).

Assim, utilizando esse material reconstrutivo, buscar-se-á uma autoidentidade dos povos e comunidades de matriz africana plausível e pertinente à identidade do sujeito constitucional, que inclua pessoas que, em virtude de suas práticas tradicionais, possam ainda situar-se fora do alcance constitucional. Tal exclusão, conforme visto, ocorre quando há desequiparação de direitos em relação a esses povos, ou quando há discriminação negativa em razão das suas características.

1.3 Organização do trabalho

O trabalho será dividido em três capítulos. No primeiro capítulo, preocupar-se-á em analisar o I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, no que se refere ao contexto teórico e normativo que lhe deram fundamento; o seu processo de elaboração; a forma como foi construído o diálogo com as principais matrizes e lideranças das tradições de Matriz Africana do país; e a própria interlocução com os Ministérios e órgãos e gestores do governo.

Assim, analisar-se-á o material coletado junto à SEPPIR, através da presidente da Secretaria de Políticas para Povos e Comunidades Tradicionais, Silvany Euclênio, e da gerente de projetos, Luana Lazzeri Arantes. Pois, ambas foram interlocutoras importantes para a compreensão do I Plano e, também, possibilitaram acesso a alguns materiais que embasaram a sua construção, como, por exemplo, a degravação das atividades e trabalhos desenvolvidos com o intuito de elaborar um marco conceitual que trouxesse a dimensão histórica e cultural dos espaços tradicionais de Matriz Africana no Brasil¹⁶.

¹⁶ Resoluções da I e II Conferências Nacionais de Promoção da Igualdade Racial, 2005 e 2009; Pré-Conferência Nacional de Cultura Afro-brasileira, 2009; Oficina Nacional para elaboração de políticas públicas de cultura para Povos Tradicionais de Terreiros, 2011, Ministério da Cultura; Seminário Territórios das Matrizes Africanas no

Além do que, neste capítulo preocupar-se-á em apresentar o que significa Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e quem se incluiria nesta denominação, justificando, também, o uso das palavras povo, comunidade e tradição.

Após essa exposição sobre o I Plano, convém compreender os motivos que levaram à criação de uma política específica para esse segmento da população brasileira; para tanto, se faz necessário analisar o passado, que nos mostra como estes povos foram perseguidos e tiveram a sua identidade negada ao longo da construção do Estado brasileiro.

Por isso, o segundo capítulo, buscará analisar o processo de formação da sociedade brasileira, a nossa herança sociocultural, em que se pode cartografar os mecanismos de exclusão destes povos, bem como as estratégias de resistência e proteção do seu universo simbólico e cultural que eles desenvolveram. Primeiramente, o resgate histórico será feito a partir da formação da República, com a emergência da política de branqueamento, que tinha como fundamento a inferioridade da raça negra e impulsionou a perseguição e a eliminação da religiosidade negra na primeira metade do século XX. Em um segundo momento, o mito da democracia racial, uma construção discursiva e ideológica que, ao negar o caráter racista das relações sociais no país, oculta as práticas discriminatórias e impossibilita uma política de combate à marginalização dos povos de matriz africana.

Assim, reconstrói-se a trajetória histórica que permitiu a construção do negro pertencente aos povos tradicionais de matriz africana, como sujeito constitucional negado pelo constitucionalismo. Neste capítulo, procura-se demonstrar como o preconceito com as ‘coisas’ negras e a necessidade de se construir uma identidade nacional branca, europeia, ‘civilizada’, que se encaixasse nos moldes da política colonial foi importante para o processo de exclusão das Tradições de Matriz Africana, que foram consideradas práticas de feitiçaria e crime. Para tanto, a título de ilustração das perseguições ocorridas, será analisado o caso “Quebra de Xangô”, com a ajuda do material coletado por Ulisses Rafael (2004) em sua tese de doutorado.

Desse modo, após essa discussão sobre o histórico de perseguição, no terceiro capítulo, verificar-se-á como é necessário se afirmar o pluralismo nas sociedades que se pretendem construir como democráticas e inclusivas. E, assim, o respeito à diversidade cultural e étnica se torna uma pauta fundamental nas democracias contemporâneas.

Por isso, é fundamental a afirmação do princípio da igualdade como direito à diferença, para que seja possível reconhecer identidades que são negadas devido a uma tentativa utópica de unidade, presente nas vertentes essencialistas que consideram a possibilidade de se estabelecer uma homogeneidade na determinação identitária. Hall expõe que isso “se desfaz quando se entende que a identidade é um lugar que se assume, uma costura de posição e contexto, e não uma essência ou substância a ser examinada” (HALL, 2011, p.15).

Assim, é a partir dessa inerente incompletude que o sujeito constitucional, em um paradigma moldado pelos ideais do constitucionalismo democrático, deve observar o risco e a dimensão do eu/outro, pois essa pode ser mais bem equacionada, já que ela possibilita uma entrada contínua da diferença e da complexidade, não negando todas as tensões que perpassam a construção dessa mesma identidade constitucional em um Estado Democrático de Direito de base pluralista, isto é, no qual o “outro” não pode mais ser visto somente como limite ao eu, mas sim como pressuposto para qualquer construção de identidade.

Nesse sentido, o terceiro capítulo visa apresentar o conceito de identidade constitucional – a sua formação e a construção e a reconstrução da identidade do sujeito constitucional e dos seus processos discursivos – a partir da teoria desenvolvida por Michel Rosenfeld, tecendo uma análise do processo discursivo do I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, a fim de se verificar como os mecanismos da negação, metáfora e metonímia podem ser articulados, e, assim, demonstrar como tais mecanismos se traduzem na reconstrução da identidade do sujeito constitucional e podem ampliar o alcance dos direitos a estes povos.

Por fim, as considerações finais, de caráter essencialmente aberto, buscam elucidar que o I Plano revela-se como uma combinação específica adequada – entre negação, metáfora e metonímia – para o tratamento dos problemas enfrentados, no cenário brasileiro, pelos povos de matriz africana e, que os processos discursivos devem sempre primar pela emancipação e consubstanciação da soberania popular nas várias reconstruções da identidade constitucional. Tal objetivo deve pautar-se não só pelos requisitos oriundos do constitucionalismo, mas, sobretudo, pelas exigências decorrentes do pluralismo, legitimado pelo direito à diferença.

Capítulo 1 - I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana – reconhecimento dos direitos dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana

Há um espaço de exercício da liberdade que não é uma utopia. É o lugar onde a liberdade é feita de uma história das contradições de nossas próprias escolhas, do desafio permanente da experiência do sentimento de uma vida pessoal e coletiva (SIQUEIRA, 1998, p.33).

O princípio da igualdade como direito à diferença constitui um dos fundamentos do constitucionalismo atual e ressalta o respeito às minorias como pressuposto central da própria democracia. Com a crescente complexidade das relações sociais e a mudança paradigmática na vivência constitucional, afirma-se o direito à diferença como base desse princípio de uma igualdade complexa, rica e plural, sendo a especificidade cultural um dos indicadores da mudança dos contextos sócio-políticos, em que se produz a dinâmica dos direitos.

Assim, é nesse contexto que o I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (PNDSPCTMA) se insere de modo a inaugurar uma política pública específica de reconhecimento dos direitos dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (PCTMA), um segmento que desenvolveu, ao longo do processo histórico, uma relação de ambiguidades com a sociedade brasileira. Nesse processo, esses titulares do direito constitucional à igualdade, portanto do direito ao reconhecimento de sua diferença, produziram crença e devoção¹⁷ que, paradoxalmente, tanto foram objeto de perseguição e repressão – tendo suas práticas sendo consideradas crime de feitiçaria a ser combatido e reprimido –, quanto passaram a ser vistas como práticas tradicionais a integrar a riqueza e a diversidade do patrimônio histórico e cultural da complexa sociedade brasileira.

O I Plano reconhece que nesta relação de ambiguidades, o real problema enfrentado por estes povos advém do racismo, ou seja, da dificuldade da sociedade valorizar e reconhecer com igual respeito e consideração as práticas marcadas por suas raízes africanas, ou seja, negras. Assim é que se observa, de acordo com Mestre Janja – em uma entrevista sobre os desafios que a prática da capoeira enfrenta no mundo contemporâneo –, que a sociedade

¹⁷ “Na África, o indivíduo que deixava sua tribo, para tentar a sorte na cidade, desligava-se rapidamente de seu passado, abandonava sua fé tradicional e adotava novos costumes. O islamismo e o cristianismo representavam, então, um progresso, uma promoção social que encorajava contatos, cada dia mais numerosos, com a civilização europeia. No Brasil, produziu-se o fenômeno inverso. O escravo negro apegou-se às lembranças e nelas buscou força para suportar a desgraça e manter-se fiel à suas origens” (COSSARD, 2008, p.26).

brasileira precisa reconhecer as suas africanidades como aspectos centrais da própria identidade nacional, e que os poderes públicos devem assegurar os procedimentos necessários a esse reconhecimento (2009). Para tanto, faz-se necessário

desarmar-se de nacionalismos, culturalismos e demais formas de intolerância que alimentam racismos, sexismos e xenofobias. Impedir que sejam transferidas para dentro da capoeiragem as violências políticas que buscamos eliminar na “grande roda”. Manter-se promovendo a construção da liberdade e da equidade e, à despeito da sua inserção mundial, refletir seus processos de massificação (ARAÚJO, 2009, p.3).

Por isso, o I Plano tem um caráter político de contribuir para a inclusão dos Povos de Matriz Africana no “mapa da História da Civilização e das grandes contribuições culturais, saberes amiúde tidos como ilegítimos, marginais e menos merecedores de prestígio” (SEGATO, 2005, p.15). Tendo em vista que, ao longo do processo histórico, houve um menosprezo da sociedade para com as tradições das Comunidades de Matriz Africana, pois “embora [...] façam uso de seus serviços, relutam em assinar-lhe um lugar a partir do qual seja possível iluminar a tarefa que lhe corresponde de gerar um pensamento para o país” (SEGATO, 2005, p.15).

O I Plano traduz-se em uma política que reconhece o direito à identidade¹⁸ destes povos. Considerando que a partir do diálogo do Estado com as principais lideranças das matrizes africanas, concluiu-se que outra perspectiva conceitual poderia melhor reconhecê-los. Uma vez que tratar a sua contribuição para a complexa identidade nacional brasileira apenas como religião equivaleria a limitar não somente o seu legado, mas, efetivamente, a reduzir o que eles realmente são, tendo em vista que são muito mais do que uma relação com o sagrado. E, ainda, a perseguição por eles sofrida não revela apenas ‘intolerância religiosa’, mas associa-se a uma visão preconceituosa intimamente vinculada à questão racial. Tendo em vista que

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

¹⁸ Sob a perspectiva dos estudos culturais, que “dizem respeito às formas históricas da consciência ou da subjetividade, ou às formas subjetivas pelas quais nós vivemos, ainda [...] dizem respeito ao lado subjetivo das relações sociais” (JOHNSON, 2010, p. 25), “a identidade é uma busca permanente, está em constante construção, trava relações com o presente com o passado, tem história e, por isso mesmo, não pode ser fixa, determinada num ponto para sempre, implica movimento.” (ESCOSTEGUY, 2001, p. 142). Dessa forma, podemos considerar que as identidades dos grupos de matriz africana não são imutáveis e se transformam ao longo dos anos.

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).

Além do que, atualmente, há certo grau de banalização e vulgarização dos conhecimentos próprios do mundo religioso afro-brasileiro como, por exemplo, descrições superficiais e estereotipadas, uma divulgação massiva e jornalística dos aspectos mais aparentes e folclorizados da religião raramente acompanhados dos conhecimentos sutis e complexos que lhe servem de suporte; traduções esquemáticas e redutoras do sistema dos “orixás” para outros sistemas de arquétipos como, por exemplo, o dos signos do zodíaco ou o do panteão dos deuses olímpicos; pais e mães de santo com uma preparação cada dia mais deficientes e produzidos em série, conjuntamente com operadores do oráculo de búzios improvisados¹⁹ (SEGATO, 2005, p.16).

Assim, o I Plano tem como intuito sistematizar em um instrumento normativo básico as políticas destinadas a este grupo. A primeira ação destinada especificamente aos povos tradicionais de matriz africana surgiu em 2005, com a previsão normativa de distribuição de alimentos. Iniciada devido à ação do governo Lula pela erradicação da pobreza, que se destinava a grupos em situação de extrema pobreza e vulnerabilidade social.

Observa-se que desde o início do Governo Lula houve uma proposta de diversificar o âmbito de beneficiários das políticas públicas que, muitas vezes, encontram-se na invisibilidade, sendo socialmente excluídos por pressões econômicas, fundiárias ou por processos discriminatórios. Conforme apresentado pelo I Plano

A invisibilidade dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana se reflete na ausência de levantamentos e dados oficiais sobre essa parcela da população brasileira. Atualmente são conhecidos sete levantamentos realizados por instituições públicas, privadas e universidades que buscaram cadastrar, inventariar ou mapear territórios tradicionais de matriz africana. Os dados desses levantamentos, ainda parciais em relação ao universo Brasil, são relativos a um total de 7.582 casas de

¹⁹ “Ademais, percebe-se, também, junto com a carnavalização dos ‘orixás’, uma moralização dos mesmos. São, em geral, tentativas tão bem-intencionadas quanto equivocadas que, destinadas a levantar a moral afro-brasileira, propõem frequentemente uma domesticação da mitologia, aparando suas arestas e transformando-a, por exemplo, em adaptações para T.V. de símiles de contos de fadas com personagens negros” (SEGATO, 2005, p.17).

tradição de matriz africana [...]. Segundo a pesquisa, 72% das lideranças tradicionais de matriz africana se autodeclararam negras e 55,6% são mulheres. Esse dado afirma o protagonismo das mulheres negras nas comunidades tradicionais de matriz africana no Brasil. Ao mesmo tempo, na história brasileira, do século XVI até os dias de hoje, as mulheres negras vivenciam o mais alto grau de vulnerabilidade social. Os dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) do IBGE indicam que o rendimento médio de uma mulher negra é o menor do Brasil, com ganho de R\$ 655,70, ao passo que o rendimento de um homem branco é, em média, de R\$ 1.675,10. Os dados referentes à situação de pobreza indicam que 7,4% das mulheres negras estão na situação de extrema pobreza e 13,4% em situação de pobreza, enquanto essa proporção para homens brancos é de 2,9% e 5,6% respectivamente. A pesquisa Mapeando o Axé indica que 71,6% das lideranças tradicionais de matriz africana possuem renda mensal média de até dois salários mínimos. Além disso, 46% dessas lideranças recebem aposentadoria e 35,7% são beneficiárias do Bolsa Família. (SEPPPIR, 2013, p.18).

Desse modo, os povos e comunidades tradicionais de matriz africana reivindicam visibilidade para as suas demandas, o que, inclusive, estimulou a ampliação da participação desses grupos na esfera pública e política, resultando no aumento de suas organizações e mobilizações.²⁰ Com o objetivo de estimular o protagonismo e a participação desses grupos, a SEPPPIR desenvolve ações voltadas ao fortalecimento institucional de lideranças e organizações tradicionais de matriz africana. Em 2012, ela lançou a Chamada Pública nº 01 de apoio a projetos voltados para a promoção, valorização e divulgação da cultura africana preservada no Brasil, e das suas influências linguísticas, filosóficas e culturais.

Por isso, o Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) – que preside a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais – realizou, em 2010, a Pesquisa Socioeconômica e Cultural desses povos, em parceria com a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) e com a Secretaria de Políticas de Promoção de Igualdade Racial (SEPPPIR), e que buscou retratar a situação dos povos tradicionais de matriz africana e as suas contribuições para as políticas públicas de segurança alimentar e nutricional.

Assim, a Secretaria de Políticas Públicas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPPIR)²¹ e a Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais (SPCT), que têm o dever de

²⁰ A influência no Poder Judiciário pode ser observada pela criação de uma rede jurídica na América do Sul, de defesa da Amazônia e seus Povos. Os povos e comunidades tradicionais também têm participado de debates sobre o decreto que irá regulamentar o Fundo Nacional de Desenvolvimento Florestal (FNDF), e estão presentes na Política Indianista, em elaboração, e de debates sobre o Programa Territórios da Cidadania e na Política Nacional de Manejo Comunitário e Familiar (ZIMMERMANN, Silvia A. A política nacional de desenvolvimento sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais - entre conflitos e conquistas. In: *Observatório de Políticas Públicas para a Agricultura*. Artigos Mensais OPPA – n. 24, março 2009. Disponível em: <http://www.observatoriodoagronegocio.com.br/page41/page42/files/Bol_024_09_SZ.pdf>. Acesso em 05 fev. 2014).

²¹ Na primeira gestão do presidente Luiz Inácio Lula da Silva, com a criação, em 2003, da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPPIR) – que representa a materialização de uma histórica

combater o racismo, verificaram nesta conjuntura, a necessidade de uma sistematização das políticas em um único instrumento. A partir do diálogo constante com a sociedade civil, e com as lideranças das principais matrizes africanas, que já protagonizavam a luta destes povos perante o Estado, formula-se o I Plano, que Silvany Prudêncio²² e Luanna Lazzari²³ consideram modesto em termos de metas, mas que, em termos de conceituação e resgate da dimensão histórica e cultural destes povos, é bem “revolucionário”. Nesse sentido, segue a apresentação do I Plano

O I Plano tem como objetivo primordial a salvaguarda da tradição africana preservada no Brasil, sendo composto por um conjunto de políticas que visa principalmente a garantia de direitos, a proteção do patrimônio cultural e o enfrentamento à pobreza, como a já implementada medida emergencial de distribuição de alimentos, construindo, assim, ações estruturantes. (SEPPIR, 2013, p.12).

Para tanto, o I Plano compreende que para atingir tais objetivos deveria ampliar-se para além do conceito de religião, situação na qual o Estado seria convocado apenas para proteger a liberdade de crença e de culto. E, nesta nova perspectiva de inclusão, há o reconhecimento de que o problema enfrentado por estes povos é o racismo, que coopera decisivamente para a sua exclusão e negação.

Reconhece-se que nos espaços de vida desses povos desenvolvem-se práticas diferenciadas, fontes de manutenção das tradições africanas que aqui foram reinventadas para sobreviverem ao processo histórico da barbárie da escravidão²⁴. Assim é que a dinâmica dessas comunidades refere-se a um determinado modo de vida, com concepções de tempo, espaço e até formas diferenciadas de relação com o dinheiro e com a produção econômica.

reivindicação do movimento negro em âmbito nacional e internacional - a questão racial é incluída como prioridade na pauta de políticas públicas do país. É uma demonstração do tratamento que a temática racial passaria a receber dos órgãos governamentais a partir daquele momento. A SEPPIR é responsável pela formulação, coordenação e articulação de políticas e diretrizes para a promoção da igualdade racial e proteção dos direitos dos grupos raciais e étnicos discriminados, com ênfase na população negra. No planejamento governamental, à pauta da inclusão social foi incorporada a dimensão étnica racial e, ao mesmo tempo, a meta da diminuição das desigualdades raciais como um dos desafios de gestão.

²² Coordenadora da Secretaria de Povos e Comunidades Tradicionais da Secretaria de Promoção da Igualdade Racial.

²³ Gerente de projetos da Secretaria de Promoção da Igualdade Racial.

²⁴ “Para manter os antagonismos tribais e evitar a união dos escravos numa possível rebelião, as autoridades deram apoio a reagrupamentos mais organizados, criando as irmandades, congregações religiosas nas quais os povos de cor, escravos ou libertos, se identificavam como membros de uma mesma etnia - um parentesco talvez duvidoso, mas em que eles encontravam o apoio de uma estrutura social. Tanto nos batuques como nas folias, essa estrutura compensava em parte o quadro familiar praticamente destruído. Sob a fachada dos santos católicos, essas associações permitiram que se substituísse a noção de parentesco de sangue pelo parentesco étnico, restabelecendo uma ligação afetiva com o grupo e favorecendo o resgate de um certo patrimônio cultural e religioso” (COSSARD, 2008, p.27).

Percebe-se, portanto, que para a manutenção e a não extinção dessas comunidades, faz-se necessária uma política pública em que se busque garantir, em caráter de urgência, direitos a estes povos.

Nesse sentido, as demandas desses povos atingem não só a Secretaria de Direitos Humanos, pois não versam apenas sobre violações à liberdade religiosa ou de culto, mas se referem a uma série de medidas que envolvem vários órgãos e ministérios do Estado, que também são responsáveis pela efetivação das suas demandas. Por isso, o I Plano foi construído em um Grupo de Trabalho Interministerial, instituído pela Portaria 138/2012 da SEPPPIR.

Assim, o I Plano foi elaborado em três capítulos. No primeiro, encontra-se uma contextualização normativa e política que possibilitou não só a formulação do instrumento, como também torna público o material já coletado nos mapeamentos até então realizados, revelando a caracterização socioeconômica dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana. O segundo capítulo aborda o processo de construção do I Plano, suas referências e diretrizes fundamentais. No terceiro capítulo, está descrito o Quadro de Iniciativas e Metas, que é o núcleo principal do I Plano, bem como os ministérios e órgãos responsáveis por cada uma das ações.

O conjunto de ações estruturantes organiza-se em três eixos:

O primeiro eixo, *Garantia de Direitos*, reúne as ações voltadas para a valorização da ancestralidade africana no Brasil, e para o enfrentamento ao racismo e à discriminação racial dos quais os povos e comunidades tradicionais de matriz africana são vítimas. O segundo eixo, *Territorialidade e Cultura*, agrega as ações sobre salvaguarda, valorização e divulgação do patrimônio cultural dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana, bem como aquelas voltadas para o mapeamento das casas tradicionais e as relativas à regularização fundiária. O terceiro eixo, *Inclusão Social e Desenvolvimento Sustentável*, reúne as iniciativas e metas relativas à promoção da segurança alimentar e nutricional, ao reconhecimento e à valorização das formas tradicionais de saúde preservadas e à ampliação do acesso dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana às políticas sociais do Governo Federal (SEPPPIR, 2013, p.12).

Observa-se a identificação de três eixos que se articulam em um amplo conjunto de ações estruturantes que visam a promover a inclusão desses povos, em um processo contínuo de construção das condições que possibilitem a um só tempo, a efetivação tendencial tanto de seu direito à igualdade como de seu direito à liberdade. Pois, ambos desenvolvem-se em uma tensão constitutiva, sendo compreendidos não como a preservação de uma suposta pureza cultural, mas como o direito às condições de possibilidade da autoestima e do orgulho de pertencimento a uma identidade digna de valor e consideração (SCOTTI, 2012).

Destarte, os direitos fundamentais assumem o papel de desestabilizador de usos, costumes e tradições naturalizados, a exigir que as etnicidades tornem-se reflexivas no sentido de que possam manter sua força enquanto elemento simbólico, enquanto potencial inclusivo e emancipatório. Por isso, importante se faz compreender o contexto teórico e normativo que possibilitou a construção dessa política pública de reconhecimento dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana.

2.1 Contexto teórico: a questão do ‘outro’ e o princípio da igualdade como diferença

A discussão sobre a igualdade ou o “direito à diferença”, bem como a questão relativa ao *Outro*, causa muitas reflexões e desse modo, há a necessidade de se discutir sobre a diversidade e as singularidades existentes dentro da sociedade. Geralmente, o *Outro* é aquele que frequentemente foi conduzido a se desvalorizar pelo poder da identidade hegemônica, a se colocar em situação de subordinação e submissão, vendo como negativa a sua própria identidade para assim se adequar ao padrão dominante.

Observa-se que a posição pluralista de tolerância à diversidade, em geral, apenas acomoda as características discriminatórias da diferença dadas pelos modelos dominantes, ignorando ou negligenciando outras espécies de diferença. O discurso de “celebrar a diversidade muitas vezes significa apenas a exorcização da diferença, do *Outro*, como algo exótico, fascinante ou curioso – mas ainda visto e avaliado em função de um ponto de vista dominante” (BURBULES, 2003, p.163).

A capacidade de conviver com o diferente, com o *Outro*, de reconhecê-lo como igual na sua diferença, de se colocar em seu lugar ou na sua própria “pele”, constrói *alteridade* (ZEA, 2005). Construir alteridade numa sociedade em que os indivíduos têm sido continuamente condicionados a se manterem fixados na valorização tradicional das diferenças – gênero, classe, sexualidade, etnia, nacionalidade, religiosidade, inteligência, aparência física – representa um grande desafio, porém, não uma utopia.

O *Outro* é construído como *diferente*, fixado, transformado, subordinado, minimizado pelas relações de poder, nega-se, no caso dos negros, inclusive a sua infinitude, reduzindo-os a meros objetos do mundo, a escravos. O *diferente*, para Skliar (2006), é a construção e o reflexo de um longo processo de “*diferencialismo*”, ou seja, de uma atitude de separação e de diminuição de algumas características, algumas marcas, de algumas identidades em relação a uma grande variedade de diferenças.

Estas diferenças não são melhores ou piores, boas ou más, superiores ou inferiores, positivas ou negativas, são simplesmente *diferenças*. Assim, o problema não está nas diferenças, mas sim em como produzimos, cotidianamente, os *diferentes*. Por isso, não basta apenas tolerar, é preciso questionar esta produção que gera discriminação, humilhação, perseguição, violência e morte, pois, muitas vezes a luta é para que determinada diferença seja reconhecida como igualdade, ou seja, para que não mais possa ser objeto de discriminação.

De acordo com Leopoldo Zea (2005), todo ser humano, ou povo, se assemelha exatamente pelas características que os diferenciam, demonstrando que cada um possui uma identidade, individualidade e personalidade. “Diversidade que longe de fazer dos homens indivíduos mais ou menos homens, lhes faz semelhantes” (ZEA, 2005, p.55).

Nesse sentido, a identidade constitui, assim, uma categoria relacional que se define na comparação de um frente ao *outro*, em processos dialógicos (TAYLOR, 2000). Um grupo étnico existe graças à diferenciação que apresenta em perspectiva comparativa com outras sociedades percebidas como de distinta natureza, ou seja, como outros grupos étnicos. O contraste é essencial porque é graças a ele que um grupo étnico se diferencia, exhibe suas características principais, possibilitando criar o sentimento de pertencimento. Em última análise, é do mecanismo de comparação que surgem os atributos que definem a identidade de um determinado grupo social.

Woodward (2000, p. 14) argumenta que “as identidades são fabricadas por meio da marcação da diferença” e, que “essa marcação da diferença ocorre tanto por meio de sistemas simbólicos de representação quanto por meio de formas de exclusão social”. A identidade, então, não é o oposto da diferença, mas depende dela, na medida em que a diferença cria a necessidade de se discutir sobre identidade. E a respeito da formação da identidade, acrescenta Taylor

a nossa identidade ser formada, em parte, pela existência ou inexistência de reconhecimento e, muitas vezes, pelo reconhecimento incorrecto dos outros, podendo uma pessoa ou grupo de pessoas serem realmente prejudicadas, serem alvo de uma verdadeira distorção, se aqueles que os rodeiam reflectirem uma imagem limitativa, de inferioridade ou de desprezo por eles mesmos (2010, p.45).

Como é possível perceber, a política de reconhecimento é fundamental para Charles Taylor, pela sua capacidade de formar a identidade do indivíduo. E o não reconhecimento, por sua vez, também tem o poder de afetar esta formação negativamente, constituindo-se em uma agressão e opressão para aqueles que sofrem discriminação. Ainda mais quando se tem em vista a violência da escravização, da redução à mercadoria, sofrida no Brasil pelos povos e

comunidades tradicionais de matriz africana, que têm como base formadora da sua identidade, o reconhecimento do outro. Conforme Oliveira,

Nisso reside o significado de “humano”, de ntu: “**Eu sou porque você me reconhece**”, ou seja, a valorização do coletivo. O entendimento e a aceitação desses processos, que passam pelo domínio da língua e das linguagens corpóreas, rítmicas e musicais oferece as condições para a identificação, para o reconhecimento da identidade (OLIVEIRA, 2011, p.12, grifo do autor).

Portanto, necessário se faz construir e divulgar novos caminhos de análise e interpretação que possibilitem concretizar a exigência da Modernidade e do seu constitucionalismo, qual seja, a não negação da realidade do *outro* e de suas diferenças, admitindo que a época de uma pretensa segurança total e de certezas transcendentalmente absolutas não mais existe, que o nosso horizonte de possibilidades de ação, de distintos modos de vida, é cada vez mais complexo e plural, determinando, desse modo, uma abertura permanente da identidade do sujeito constitucional.

Assim, o princípio da igualdade deve ser lido como direito à diferença, capaz de provocar a exposição da complexidade das desigualdades na sociedade contemporânea e de impor novos desafios ao sistema de realização de direitos e aos modelos de políticas públicas. “É imprescindível que essa leitura possa se afirmar como um dos componentes centrais do pano de fundo de um tratamento constitucionalmente adequado – e, portanto, produtivo em termos democráticos da temática” (DUARTE; CARVALHO NETTO, 2012, p.53). Em função disto,

O referencial teórico está na interpretação dinâmica do direito como processo de emancipação social que agrega às concepções de igualdade formal e material, desenvolvidas no constitucionalismo crítico europeu, a sensibilidade para construção de novos direitos por grupos sociais marginalizados nas regiões periféricas do capitalismo, mediante a “luta por reconhecimento”. Neste processo, igualdade e liberdade se encontram em uma tensão contínua e produtiva capaz de gerar novos direitos, assim como novas pretensões de abuso desses direitos (DUARTE; CARVALHO NETTO, 2012, p.54).

Neste contexto teórico, e dentro do paradigma constitucional do Estado Democrático de Direito, insere-se o I Plano Nacional, que surge como medida necessária ao enfrentamento das desigualdades raciais vividas no presente pelos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana. Devido à sua sofrida trajetória histórica de sofrer com o desrespeito aos seus direitos fundamentais, construíram territórios de resistência aos dismantelamentos das suas tradições. Estes territórios foram construídos para salvaguardar o que restava das tradições

africanas, após a diáspora, o que, é claro, comunicou-se à sociedade, além da incorporação de valores africanos, de forma difusa, na construção da sociedade brasileira como um todo.

Da perspectiva constitucional, o I Plano constitui-se em um programa de ações estruturantes que se justifica, também, no passado de exclusão e negação da identidade negra, e que será analisado mais profundamente no capítulo 2 desta dissertação. “A reparação enseja-se diante de uma realidade em que a degradação moral de valores advindos da escravidão e reproduzidos na República impôs o racismo e a desigualdade racial” (DUARTE; BERTÚLIO, 2012, p.192). A partir dessa reflexão, podemos dizer que

Longa é a trajetória de negação de direitos aos cidadãos negros sob o fundamento de argumentos irracionais, como o medo. Foi o medo das divisões, vale dizer da necessidade de reconhecer direitos iguais, de indenizar os negros pelo seu trabalho, de conceder-lhes o direito de voto, de garantir-lhes acesso à terra e às denominadas liberdades públicas, que adiou o processo abolicionista. Na ordem constitucional, o que divide não é o reconhecimento da existência de desigualdades, mas, novamente, a ausência de igual respeito e consideração que se perpetua por meio da inércia (DUARTE; BERTÚLIO, 2012, p.193).

O I Plano constrói-se neste contexto em que o Princípio da Igualdade deve ser considerado a partir de sua relação constitutiva, como direito à diferença na história institucional concreta, compreendendo o direito à diferença como capaz de provocar a exposição da complexa trama de desigualdades na sociedade contemporânea, bem como de impor novos desafios ao sistema de direitos e aos modelos de políticas públicas. O reconhecimento de “novos” sujeitos sociais é necessário para vencer as perspectivas autoritárias, positivistas e neutralizadoras da apreensão das diversas dimensões da desigualdade de uma sociedade marcada pelo escravismo, pelo genocídio e pelo racismo.

2.2 Contexto normativo: afirmação da pluralidade e valorização da ancestralidade africana no Brasil

A Constituição Federal de 1988 reconhece o direito à diferença como direito individual e coletivo; assegurando a pluriétnicidade do Estado brasileiro e salvaguardando os direitos dos povos tradicionais e das culturas que contribuíram para a formação da identidade nacional, despertando para a possibilidade para a construção de um espaço de diversidade individual e coletiva em nosso país, anunciando uma nova era constitucional: a era da diversidade e do início da superação da modernidade uniformizadora (MAGALHÃES, 2014, p.1).

Assim, a Constituição é um marco para o reconhecimento da pluriétnicidade, haja vista a enunciação detalhada de novos “sujeitos constitucionais”, ao fazer referência, principalmente, a novos sujeitos cuja representação é “local”, com paralelo somente em países marcados pelo colonialismo e pelo escravismo como “populações indígenas”, “comunidades quilombolas” e “grupos participantes do processo civilizatório nacional”, tais como os “afro-brasileiros”²⁵ (DUARTE, 2011, p.46).

Observa-se, dessa forma, que esta perspectiva constitucional exige uma abertura da identidade do sujeito constitucional, pois deve possibilitar a inclusão recorrente de novos sujeitos constitucionais, como, por exemplo, os povos tradicionais, a partir de um modelo procedimental e de uma eticidade reflexiva dos direitos fundamentais e dos direitos humanos, demonstrando como a emergência da diferença local como tensão entre o particular e o universal.

Observa-se que até pouco tempo o paradigma político e jurídico determinante da compreensão da política era o da integração e aculturação. E, somente com a Constituição de 1988, os povos tradicionais, explicitamente os indígenas e os quilombolas, passaram a ser tratados não mais como um vestígio de um passado que deveria ser ‘civilizado’ ou incorporado à sociedade moderna brasileira, mas como tendo um direito²⁶ a ser protegido e assegurado, garantindo-se e reconhecendo-se a pluralidade do Brasil.

²⁵ “De fato, o paradoxo poderia ser percebido a partir da experiência brasileira do seguinte modo: sob a hegemonia de uma ideologia de nossa diferença “constitucional” (do país miscigenado, da democracia racial, da história sem revoluções, do povo cordial etc.), os textos das constituições são alheios a representações de diferenças, sobretudo as culturais, porém, à medida que se percebe a crise dessa ideologia e são criados canais de participação num modelo de democracia procedimental, o que historicamente coincide com a participação popular na Constituinte de 1988, as representações sobre as diferenças brasileiras são incluídas no texto. Portanto, no momento em que a ideologia da diferença nacional entra em crise, o texto da constituição brasileira distancia-se da cópia ou da glosa das constituições europeias e americana e faz referência à pluralidade de seu povo” (DUARTE, 2011, p.54).

²⁶ José Luiz Quadro de Magalhães crítica a forma de aquisição de direitos, especialmente, neste momento histórico: “A questão essencial que ocorre nas democracias liberais representativas (e os países acima citados podem não se enquadrar mais neste conceito), é, em que medida, a luta por direitos resulta em ganho de poder, ou, ao contrário, como tem ocorrido com muita frequência, em ganho da possibilidade de aproveitar, usufruir, sem efetivamente uma transferência de poder de quem concede, permite, para quem é o permitido e concedido. Uma coisa é a pessoa poder usufruir de uma permissão de exercício de um direito. O poder continua com quem permite. Outra coisa é conquistar este direito para si, o que implica que quem detinha este poder de conceder ou não, não mais o detém. Trata-se neste caso de uma mudança de mãos do poder. O que podemos perceber, e precisamos ter atenção, é para o fato de que, a “democracia” representativa, pode cumprir uma outra função não democrática, a de manter o poder nas mãos de sempre, ou, em outras palavras, mudar para manter as coisas como estão. Não podemos generalizar mas precisamos observar. Percebendo que a democracia é apenas tolerada pelos que efetivamente detém o poder econômico na modernidade, são comuns as rupturas. Toda vez que esta democracia serve como canal de conquista de poder daqueles que não tinham, assistimos uma ruptura ou tentativa de ruptura, muito comum: Brasil (1964 e as várias e constantes tentativas de golpes e pequenos golpes diários); Chile (1973); as ditaduras da Argentina e Uruguai na década de 1970; a tentativa de golpe contra Hugo Chaves em 2001; o golpe em Honduras em 2011 e o golpe parlamentar no Paraguai em 2012, são alguns exemplos” (2014, p.5 e 6).

Dessa forma, surge a necessidade de mudar essas práticas sociais e (re)construir essa lógica, pois

sempre que o advento de novas gramáticas de práticas sociais permitirem a troca de paradigma, esse vai ser um novo filtro, como óculos que filtram o nosso olhar, que moldam a forma como vemos a chamada realidade; as normas performáticas decorrentes de nossas vivências sociais concretas condicionam tudo o que vemos e a forma como vemos. Dworkin marca o emergir de um novo paradigma que vem, enquanto tal, de forma cada vez mais difundida e internalizada se afirmando através da constituição de um novo senso comum social, de um novo pano-de-fundo para a comunicação social, no qual são gestadas pretensões e expectativas muito mais complexas, profundas e rigorosas no que respeita ao projeto de reencantamento com o Direito, seja como ordenamento ou esfera própria da ação comunicativa, do reconhecimento e do entendimento mútuo dos cidadãos para o estabelecimento e a implementação da normativa que deve reger sua vida em comum, seja como simples âmbito específico de conhecimento e exercício profissionais. (CARVALHO NETTO; SCOTTI, 2011, p.9).

Dessa forma, devem-se explorar os potenciais emancipatórios existentes na Modernidade tardia, presentes neste paradigma constitucional incorporado à Constituição de 1988, possibilitando o reconhecimento de direitos que nunca antes tinham sido ponderados e que, agora, a partir deste momento histórico, passam a ser debatidos e enfrentados. Percebendo-se que a diversidade cultural nos permite perceber que as identidades culturais nacionais não são um conjunto monolítico e único. Ao contrário, podemos e devemos reconhecer e valorizar as nossas diferenças culturais (MOREIRA, 2005, p.7). Neste sentido

A reivindicação dos direitos do cidadão pode ser percebida como um processo de demanda por direitos universais. Universal no sentido de que tais direitos e os movimentos sociais associados com o seu desenvolvimento tendem a reforçar um ideal capaz de englobar toda a sociedade. Os direitos civis, políticos e sociais foram configurados com base nessa ideia. Sua implementação possibilitou uma certa homogeneização social, o que está claro, por exemplo, no direito de uma educação igual e gratuita para todos. Entretanto, ao reforçarem um ideal oposto, o universal e homogêneo, em vez do particular e do heterogêneo, os movimentos sociais mais recentes dizem não ser mais possível um sistema jurídico cego a diferenças- étnicas, de cor, de gênero, etc. A questão que se coloca para o debate é se a implementação do direito à diferença representa ou não o antagonismo entre uma cidadania universal-inclusiva e outra particular-plural (LOPES, 2005, p.27).

Assim, é fundamental perceber que no lugar da uniformização hegemônica, a partir de um padrão europeu, ocorre o reconhecimento da diversidade enquanto direito individual e coletivo pelo ordenamento jurídico. Decorrente desta ideia, percebemos a afirmação do direito à diversidade, enquanto direito individual e coletivo, sobre a ideia de direito à diferença

(individual ou coletivo), o que implica na busca de superação de qualquer padrão hegemônico estabelecido pelo Estado e ainda presente na ideia de direito à diferença²⁷.

Outro eixo importante que marca o constitucionalismo democrático é a superação da exclusividade da lógica binária, fundada principalmente no dispositivo moderno “nós *versus* eles” (e do qual decorrem outros dispositivos como inclusão *versus* exclusão; capital *versus* trabalho; culturalismo *versus* universalismo, entre vários outros). É perceptível ainda a criação de espaços de diálogo, não hegemônico, intercultural (para além do multiculturalismo), o que permite a construção de um espaço comum, de um direito comum, em uma perspectiva transcultural, possibilitando a superação de uma lógica histórica linear, pela ideia de permanente complementaridade. Nesse sentido,

As inovações da Constituição Cidadã na incorporação de elementos plurais podem ser percebidas na enunciação exaustiva de novos “sujeitos constitucionais”. Os novos sujeitos nominados no texto representam normatizações conhecidas em outros países, como no caso das mulheres (art. 3º, IV; art. 7º, XX e XXX; art. 143, § 2º; art. 201, § 7º; art. 226, § 3º), dos deficientes físicos (art. 7º, XXXI; art. 23, II; art. 24, XIV; art. 37, VIII; art. 203, V; art. 208, III; art. 227, §§ 1º e 2º; art. 244) e das crianças e adolescentes (art. 7º, XXV; art. 203, I e II; art. 208, IV; art. 227, § 7º), mas também outras mais particulares, vinculadas a uma “história do Brasil” (art. 242, § 1º), que leva em consideração as contribuições das diferentes etnias e culturas para a formação do “povo brasileiro”, tais como “índios”, “grupos indígenas”, suas “comunidades e organizações” (art. 22, XIV; art. 109, XI; art. 129, V; art. 210, § 2º art. 215, § 1º; art. 231; art. 232; ADCT art. 67), “comunidades dos quilombos” (ADCT art. 68), “antigos quilombos” (art. 216, § 5º) e “grupos participantes do processo civilizatório nacional”, aqui incluídos os “afro-brasileiros” (art. 215, 1º). A novidade não poderia ser maior, a incompreensão também. Elas são reveladas na dificuldade de nomeação a partir das categorias utilizadas tradicionalmente pelos constitucionalistas. Novas realidades dependem de novas categorias e, comumente, estas representam novos usos e novas compreensões sobre dimensões daquilo que se considera real. Tome-se, por exemplo, José Afonso da Silva, doutrinador insuspeito na defesa da efetividade dos direitos fundamentais, com papel decisivo na construção dos “direitos indígenas” por entender que a constituição havia incorporado o instituto do indigenato (DUARTE, 2011, p.69).

Neste contexto de inclusão e de emancipação foi promulgada a Lei 10639/03 que, também, refere-se a um marco normativo importante para esta conjuntura de reconhecimento dos direitos dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, instituindo a obrigatoriedade do ensino da História da África e da Cultura afro-brasileira nos sistemas de ensino, que busca o combate ao preconceito, ao racismo e à discriminação na agenda brasileira de redução das desigualdades, ao mesmo tempo em que reconhece a escola como

²⁷ José Luiz Quadro de Magalhães nos alerta para o seguinte: “o que aparece como resistência, se transforma em luta por ruptura e reconstrução de sentidos, pode acabar por se transformar em aceitações de ‘permissões’ que contaminam a luta por direitos de diferença reproduzindo de novo o padrão moderno ‘uniformizador’ e ‘binário opressivo’ que rebaixa ou subordina um outro, qualquer outro” (2014, p.7).

lugar da formação de cidadãos e afirma a relevância da valorização das matrizes culturais que fizeram do Brasil o país rico, múltiplo e plural, como as matrizes africanas. Desse modo, compreende-se que

Integra o processo de construção e manutenção do racismo apresentar as culturas africanas como folclóricas, primitivas e inferiores, se comparadas à branco-europeia. Assim, alguns de seus elementos são simplesmente omitidos dos estudos da formação do brasileiro, com exceção da escravidão à qual o africano foi submetido. O africano tem sido considerado até como construtor de cultura, mesmo vista como folclórica, porém dificilmente como construtor de civilização. Assim, o preconceito contra a população afro-descendente tanto se dá em relação a variáveis raciais, visíveis na constituição fenotípica, quanto em relação às variáveis étnicas, entendidas como aspectos culturais também de menor valia (FERREIRA, 2000, p.52-53).

A referida Lei altera a Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB) do ano de 1996, instituindo a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileira e africana nas escolas do ensino fundamental e médio do sistema público e privado, atendendo a uma demanda antiga do Movimento Negro. Este dispositivo constitui um avanço significativo das políticas afirmativas de cunho valorativo no Brasil, apesar das inúmeras críticas que podem ser lançadas ao que se refere à sua efetividade, sendo um instrumento de promoção da igualdade racial e de enfrentamento às iniquidades raciais, principalmente para a construção de uma educação mais coerente com a história do país, incluindo a presença e a contribuição dos povos africanos e dos seus valores civilizatórios na construção do Brasil. A educação para as relações étnico-raciais é tema prioritário entre as ações contidas no I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, pois para a sua implementação depende-se também da participação dos guardiões e das guardiãs da cultura negra no país, ou seja, as lideranças tradicionais de matriz africana.

Além do que, a presente discussão nos remete a uma questão importante a escola laica como caminho preferencial para formação dos estudantes, pois esse cenário torna-se palco de inúmeras reproduções da discriminação contra esses povos²⁸, como descrito na pesquisa realizada por Stella Guedes Caputo (2012)

²⁸ ““Eu quero ser crente. Na escola só gostam dos alunos crentes!” Vi Luana Navarro crescer no terreiro da avó. Não houve um dia sequer que não a tenha visto feliz no candomblé, religião que sempre disse amar e desejar seguir. Quando Yánsàn anunciou que ela seria sucessora da avó, seu destino no culto cobriu-se de honras. No dia 27 de setembro de 2007, depois de vivenciar com alegria uma noite inteira de festa, ela me disse que na escola começou a sentir vergonha de sua fé e que desejava escolher outra religião para ser aceita e amada na escola, tanto pelas professoras quanto pelos demais alunos e alunas” (CAPUTO, 2012, p. 197).

Dos 14 professores, nove responderam que nunca pensaram sobre crianças no candomblé porque não acreditam que existam crianças que frequentam ou pratiquem candomblé na escola. Uma das entrevistadas afirmou: “Não temos crianças com esse ‘problema’ aqui na escola, a maioria é católica”. Cinco professores afirmaram que acham “absurdo” que crianças pratiquem candomblé [...] “As crianças não devem ser induzidas à macumba só porque os pais frequentam”, respondeu a professora. Perguntei a essa professora se os pais católicos também não “induziam” seus filhos ao catolicismo quando os batizam, levavam às missas, colocavam no catecismo para a Primeira comunhão etc. A professora respondeu: “Mas o catolicismo não é coisa do diabo, é a religião normal” (CAPUTO, 2012, p. 204).

Neste sentido, a Lei nº10639/03 e suas alterações, vêm corroborar para uma ‘quebra’ desses estereótipos, capacitando os professores para uma abordagem mais inclusiva dentro das escolas, haja vista a problematização das doutrinas cristãs nas escolas públicas, uma vez que tais concepções, difundidas no espaço público, têm como um dos objetivos desempenhar o papel de desqualificar as cosmovisões africanas. Desse modo, tratar da cultura negra no âmbito escolar, não tem a ver com doutrinação,

na medida em que o principal interesse é o de que estudantes apreendam, ainda que de forma incipiente, algumas informações que possam permitir o domínio de um repertório básico para abolir estereótipos e lidar com os colegas negros compreendendo-os, respeitando-os e superando o senso comum que transforma tudo proveniente de África em um pastiche que se perpetua sob o rótulo de coisa de negro (INOCÊNCIO DA SILVA, 2005, p.123 e124).

Destarte, o propósito da Lei é possibilitar a superação de algumas incompreensões que se sedimentaram ao longo da história e que inviabilizam o respeito às questões negras. Ao mesmo tempo, que é possível tratar sobre a cosmovisão de matriz africana, dentro de um processo cognitivo que não ponha em risco o caráter laico da escola pública. É importante, portanto, um programa educacional que ao tratar de cultura negra, em uma perspectiva absolutamente informativa e não doutrinária, contemple as mitologias e filosofias religiosas oriundas dos vários grupos étnicos africanos que compõem a sociedade brasileira, mesmo porque não existe cultura negra sem dimensão espiritual. Longe de cogitar-se um processo de doutrinação a partir das religiosidades africanas, para fazer frente à evangelização constante que ocorre nas escolas públicas, pretendemos e preferimos informar, ao invés de doutrinar (INOCÊNCIO, 2005, p.124). Nesse contexto,

os desafios da qualidade e da equidade na educação só serão superados se a escola for um ambiente acolhedor, que reconheça e valorize as diferenças e não as transforme em fatores de desigualdade. Garantir o direito de aprender implica em fazer da escola um lugar em que todos e todas se sintam valorizados e reconhecidos como sujeitos de direito em sua singularidade e identidade (MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO, 2004, p.5).

Além do que, as mais importantes marcas da desigualdade estão expressas no aspecto racial. Segundo a última PNAD/IBGE, 49,4% da população brasileira se autodeclarou da cor ou raça branca, 7,4% preta, 42,3% parda e 0,8% de outra cor ou raça (MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO, 2004). A população negra é formada pelos que se reconhecem pretos e pardos. Esta multiplicidade de identidades nem sempre encontra, no âmbito da educação, sua proporcionalidade garantida nas salas de aula. O país precisa mobilizar sua capacidade criativa e vontade política para adotar procedimentos que, no tempo, alcancem à justiça pela qual lutamos. A educação, como um direito que garante acesso a outros direitos, tem um importante papel a cumprir, haja vista que

Sugere [de acordo com Hutz, 1988] que os estereótipos, em relação à pessoa negra, já são desenvolvidos em crianças desde a época escolar. Investigando as atitudes de crianças com relação à cor de pele, concluiu que as crianças brancas atribuíram ações socialmente desejáveis a personagens brancos, em histórias a elas narradas, e ações socialmente indesejáveis a personagens negros, e as crianças negras pareceram demonstrar um reconhecimento da situação privilegiada obtida pelos brancos na sociedade (FERREIRA, 2000, p.57-58).

De fato, assim, a introdução da História da África e da cultura afro-brasileira nas escolas possibilita uma compreensão da complexidade da sociedade brasileira, que encontra-se permeada de contradições e conflitos, principalmente, no que se refere às relações étnico-raciais, apresentando o dinamismo da cultura e, que não há homogeneidade na história, há sempre uma luta por poder e um jogo de negociações entre dominantes e oprimidos. Observa-se que, “a “racionalidade moderna” é ainda dominante nas escolas, que representam espaços de educação formalmente legitimados em nossa sociedade, e influencia também os espaços onde as práticas das culturas populares se realizam”²⁹ (MACHADO, 2012, p.24).

E, ainda, sabe-se que o processo de constituição da sociedade brasileira foi marcado pelas atrocidades cometidas durante os vários anos de escravidão dos povos africanos, oriundos de diversas etnias e culturas. Vemos como essa história se reflete na atual brutalidade racista e classista, que ainda vivemos e que decai principalmente sobre os pobres e os negros deste país.

²⁹ “A mentalidade moderna não é um sistema homogêneo. Ao contrário, de acordo com Najmanovich (2001, p.11), ‘é o nome genérico de uma rede complexa de ideias, conceitos, modos de abordagem, perspectivas intelectuais, estilos cognitivos, modalidades de intelectualização e atitudes valorativas, sensíveis e perceptivas que caracterizaram uma época ampla’. A autora mostra que essas concepções foram geradas ao longo da história, no Ocidente, a partir do Renascimento, e que constituíram formas de vida e pensamento humanos radicalmente diferentes dos séculos anteriores, que caracterizavam a Idade Média. E defende que, ainda dentro dessa diversidade e complexidade, é possível se abstrair um protótipo do que chamamos ‘concepção moderna do mundo’, tendo claro que esses ‘protótipos’ são ‘objetos narrativos’” (MACHADO, 2012, p.24).

Nesse sentido, faz-se necessário valorizar a influência africana nas raízes da formação cultural brasileira, o que, claro, não significa que ela tenha sido a única. Todavia, reconhecer o seu papel marcante passou a ser uma questão político-identitária necessária, tanto no que se refere ao reconhecimento da relevância da matriz africana no Brasil, quanto à necessidade da inclusão da sua história na educação brasileira (MACHADO, 2014, p.34).

Portanto, reconhecer e valorizar a riqueza cultural das matrizes africanas, investindo na continuidade das tradições, e na manutenção do seu conhecimento, através do ensino, é, portanto, uma das formas de transformar essa história perversa que ainda marca as relações sociais matizadas de preconceitos e desigualdades em nossa sociedade (MACHADO, 2012, p.44).

Nesse sentido, também, outro marco normativo importante para este trabalho, que busca a valorização e a proteção das formas diferenciadas de vida existentes no Brasil, refere-se ao Decreto nº 6.040/2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT)³⁰. Essa política entende que, num país tão diverso em sua composição étnica e cultural, é um grande desafio estabelecer e implementar políticas públicas para a promoção do bem-estar social dessas populações.

Em agosto de 2006, foi criada, a Comissão Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais, que passou a ser ocupada pelos Representantes do Ministério do Meio Ambiente (MMA) e do Ministério do Desenvolvimento Social (MDS), com a finalidade de coordenar a elaboração e implementação da Política Nacional. Observa-se que houve uma série de debates públicos, promovidos por essa Comissão, que antecederam a PNPCT. Com o objetivo de operacionalizar a política, o MDS criou o Núcleo de Povos e Comunidades Tradicionais, composto por técnicos da área de antropologia e com experiência específica junto aos povos e comunidades tradicionais.

A criação da PNPCT foi envolvida por muitas polêmicas, que poderiam ser resumidas da seguinte forma: 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,

³⁰ A PNPCT divide-se em princípios gerais e objetivos específicos, e está estruturada em quatro grandes eixos: I) garantia de acesso a territórios tradicionais e aos recursos naturais; II) infraestrutura; III) inclusão social e educação diferenciada; e IV) fomento à produção sustentável.

Vazanteiros, Pantaneiros, Comunidades de Fundos de Pastos, Caiçaras, Faxinalenses, dentre outros.

Outra crítica direcionada ao PNPCT é a ausência em seu texto sobre a forma objetiva de solucionar os problemas enfrentados por esses povos, como os conflitos em torno do acesso à terra e ao uso dos recursos naturais. Além do que, a ocupação e uso sustentável das áreas ocupadas pelos povos tradicionais esbarram nas contradições em torno do projeto de desenvolvimento proposto pelo nosso próprio sistema econômico e, implementado pelas políticas desenvolvidas pelo Governo Federal.

No entanto a partir do PNCT, os povos e comunidades tradicionais vêm alcançando certa visibilidade, que provém de um trabalho sociopolítico que estimulou a ampliação da participação desses grupos na esfera pública e política, resultando no aumento de suas organizações e mobilizações.

Não obstante os problemas e desafios que a PNPCT vem enfrentando em sua implementação, pode-se afirmar, de uma forma geral, que a política teve efeitos positivos. Seu mérito reside, antes de tudo, em reconhecer as desigualdades sofridas pelos povos e comunidades tradicionais e trazê-las para o debate público, fortalecendo a participação de representantes desses grupos sociais nos espaços políticos, sejam eles formais ou informais. Nesse processo, apesar das controvérsias, foram criadas novas categorias sociais que vêm lutando por reconhecimento político.

É certo que as polêmicas em torno das definições conceituais e da abrangência das categorias da PNPCT ainda não foram superadas. Nesse sentido, o Deputado Luiz Alberto apresentou, perante o Congresso Nacional, o PL 7.447/10 que define diretrizes e objetivos para políticas públicas de desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais, já aprovado na Comissão de Educação e Cultura, e rejeitado, em um primeiro momento, pela Comissão de Direitos Humanos e Minorias, e que foi aprovado, em um segundo momento.

Assim, pretende-se transformar o Decreto 6040/07, que é uma política de governo, em uma política de Estado, na medida em que, a política pública é considerada de Estado quando estiver estreitamente ligada ao intuito de atingir as finalidades essenciais do Estado, relacionadas à sua organização, estrutura e desenvolvimento. São políticas públicas essenciais ao Estado, devendo ser perseguidas independentemente do governo que está à frente do Estado num dado momento histórico. Diferentemente das políticas de governo que podem ser mudadas a cada mandato, de acordo com a coerência política do governante, por se tratarem de políticas pontuais, dotadas de uma maior flexibilização e maior especificidade em seus objetivos.

Nesse sentido, Kitanji, representante do Fórum dos Povos e Comunidades Tradicionais, resalta aspectos importantes do projeto, como a autodeclaração dos povos e comunidades tradicionais. “Nós é que vamos dizer quem somos e onde estamos. Vivenciamos um modo diferente de agir, de nos comportar e falar”, ela observou. Quanto à questão dos territórios dos povos tradicionais, ela lembrou que é neles que os povos exercitam seus direitos. “E o uso desse território nos está sendo negado”, afirmou. Para Kitanji, o PL 7.447 pode dar um norte positivo a essa luta³¹.

A deputada federal Janete Pietá (PT) avalia que o PL contém apenas sete artigos, “mas são sete artigos revolucionários”. Para ela, o Projeto é uma forma de enfrentar questões que foram vetadas no Estatuto da Igualdade Racial, aprovado em Brasília, “O Estado tem que reconhecer que há racismo no Brasil e tem que estabelecer políticas públicas para acabar com isso”³².

O autor do projeto, o Deputado Luiz Alberto, destaca que a luta pela garantia dos territórios dos povos tradicionais faz parte das lutas de toda a população negra no Brasil. “Esses territórios muitas vezes estão em grandes cidades e a especulação imobiliária avança sobre eles”. Para o parlamentar, a aprovação da proposta no Congresso “só vai acontecer se houver uma grande mobilização nacional”³³.

Luiz Alberto, no relatório apresentado à Comissão de Direitos Humanos e Minorias, afirma que é preciso fortalecer a posição do Legislativo no processo de formulação de políticas de longo alcance destinadas à inclusão social, pois isso lhes dará maior legitimidade e tornará sua apreciação mais profunda, transparente e completa reequilibrando assim a divisão dos poderes constitucionalmente consagrada. Assim:

A proposição justifica-se pelo reconhecimento de que a plena democratização da sociedade brasileira implica dois processos. Por um lado, a completa implantação do Estado de Direito, de maneira que a igualdade formal entre cidadãos e cidadãs se manifeste na vontade e capacidade efetiva com que o Poder Público impede que indivíduos sejam alijados de seus direitos e prerrogativas por discriminações de qualquer espécie. Por outro lado, o reconhecimento da necessidade de assegurar a segmentos da população em situações de exposição à discriminação e desvantagem

³¹ KITANJI. *Diário Oficial Poder Legislativo*, 7 de setembro de 2013. Audiência discute aprovação de projeto que garante direitos de povos tradicionais Movimentos defenderam projeto federal que define diretrizes para diversos segmentos. São Paulo. Disponível em: <<http://www.radaroficial.com.br/d/5577612973834240>>. Acesso em: 05 fev. 2014.

³² Disponível em: <<http://www.radaroficial.com.br/d/5577612973834240>>. Acesso em: 05 fev. 2014.

³³ Disponível em: <<http://www.radaroficial.com.br/d/5577612973834240>>. Acesso em: 05 fev. 2014.

social, os instrumentos para a preservação de sua dignidade e para o exercício da cidadania em condições de efetiva igualdade com os demais segmentos³⁴.

De acordo com o Deputado Luiz Alberto, durante os oito anos do governo do Presidente Luiz Inácio Lula da Silva, ganhou intensidade, no âmbito do Poder Executivo Federal, a formulação e implementação de políticas públicas de democratização da sociedade brasileira. É o caso da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, instituída por meio de Decreto da Presidência da República, com o aval dos Ministérios do Desenvolvimento Social e do Meio Ambiente.

Entretanto, as políticas públicas de longo alcance devem ter sustentação em diplomas legais discutidos e aprovados no Congresso Nacional. Argumenta o Deputado Luiz Alberto que, infelizmente, tem tido cada vez maior peso a ideia de que a separação constitucional de competências deixa praticamente a critério do Poder Executivo tudo que diga respeito a planos e programas que seus órgãos devam concretizar. Nesse sentido, é a sua compreensão?

Ora, se é certo que as prerrogativas de auto-organização do Executivo devem ser preservadas, não é menos certo que uma interpretação muito estrita desse princípio redundaria em simplesmente excluir o Poder Legislativo do processo de formulação de políticas públicas, pois, por definição, elas são executadas por outro Poder. Não há como negar, portanto, que a indicação das diretrizes das políticas públicas mais gerais recai sob a competência do Congresso Nacional³⁵.

Assim, seguiu a aprovação do Projeto de Lei na Comissão de Educação e Cultura, pelo relator Deputado Paulo Rubem Santiago, que votou no seguinte sentido:

No caso das políticas de desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais, o presente projeto de lei reproduz, em suas linhas gerais, o Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, e seu Anexo, no qual são fixados os princípios, objetivos geral e específicos, e instrumentos de implementação da Política Nacional de Desenvolvimento dos Povos e Comunidades Tradicionais, então instituída. A

³⁴ CÂMARA DOS DEPUTADOS (2010). *Projeto de Lei nº 7.447* de 08 jun. 2010. Estabelece diretrizes e objetivos para as políticas públicas de desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais. Comissão de Direitos Humanos e Minorias, Brasília, Departamento de Taquigrafia, Revisão e Redação. Disponível em: <http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=777318&filename=PL+7447/2010>. Acesso em: 05 fev. 2014.

³⁵ CÂMARA DOS DEPUTADOS (2010). *Projeto de Lei nº 7.447* de 08 jun. 2010. Estabelece diretrizes e objetivos para as políticas públicas de desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais. Comissão de Direitos Humanos e Minorias, Brasília, Departamento de Taquigrafia, Revisão e Redação. Disponível em: <http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=777318&filename=PL+7447/2010>. Acesso em: 05 fev. 2014.

considerar-se o período de vigência desse Decreto, é nosso entendimento que a experiência já implementada pelo Executivo federal constitui base suficiente para sua instituição, como política pública no País, por meio de diploma legal a ser aprovado por esta Casa Legislativa. Por essa razão, somos pela aprovação do Projeto de Lei nº 7.447, de 2010³⁶.

Em sentido diametralmente oposto, foi a direção adotada pela Deputada Keiko Ota, relatora na Comissão de Direitos Humanos e Minorias, que votou pela negação do projeto, apresentado os seguintes aspectos negativos

(a) previsão no artigo 1º da “formulação e implementação de políticas públicas” essa expressão é extremamente abrangente, podendo definir até mesmo sobre o processo de identificação e demarcação de futuras terras indígenas ou de sua ampliação, terras quilombolas, ribeirinha, ciganas e etc. (b) no artigo 2º a previsão de atribuição ao poder público federal, municipal e distrital para formular políticas públicas “com ênfase no reconhecimento, fortalecimento e garantia dos direitos territoriais” é inconstitucional, já que a competência para identificar, desapropriar, demarcar e reconhecer territórios é da União. (c) no inciso I do artigo 3º do projeto ora analisado, destacamos que o nobre par pretende misturar os conceitos existentes dos povos e comunidades tradicionais. Ou seja, confundi os conceitos de indígenas, quilombolas, ribeirinhos, ciganos e etc. Cumpre ressaltar que são conceitos totalmente distintos, consequentemente, demarcação de terras distintas. (d) continuando a análise do artigo 3º a expressão “ou temporária” prevista no inciso II, amplia o marco temporal, físico e cultural do reconhecimento das áreas destinadas a esses povos e comunidades. Cabe destacar que para a caracterização do marco territorial dessas comunidades é necessário que as mesmas estejam convivendo coletivamente, frisa-se nunca individualmente, em certo espaço fundiário. Além deste requisito, é necessário constatar o caráter da perdurabilidade que se configura avaliando o sentido anímico e psíquico de continuidade etnográfica. Assim, se considerarmos a ocupação temporária vamos incentivar as invasões. (e) No Caput do artigo 5º a expressão “formulação e implementação de políticas públicas” fere a Constituição Federal, pois é competência exclusiva da União legislar sobre política indigenista, bem como sobre comunidades tradicionais, conforme o art. 22, XIV da CF. Portanto, há vício de iniciativa. (f) Ademais, o artigo 5º impacta negativamente nos incisos: VI – Imediato reconhecimento e consolidação dos direitos dos povos e comunidades tradicionais. O referido inciso pode gerar dupla interpretação, pois ao incluir a expressão “reconhecimento e consolidação dos direitos” induz à auto aplicabilidade da norma, o que viola o princípio constitucional do devido processo legal, contraditório e ampla defesa; VIII – ao proporcionar a participação dos povos e comunidades tradicionais nos processos decisórios relacionados a seus direitos e interesses. Esse direito não é proporcionado aos eventuais terceiros que possam ser atingidos pelo reconhecimento das terras. (g) o artigo 6º busca direcionar as políticas públicas para os povos e comunidades tradicionais, sendo prejudicial na medida em que: garante os territórios das comunidades tradicionais, soluciona conflitos demarcatórios, reconhece a auto definição dos povos e comunidades tradicionais, dentre outros. Ressalta-se que a identificação e delimitação das terras pela “auto identificação” dos povos e comunidades, ferem o marco temporal estabelecido na

³⁶ CÂMARA DOS DEPUTADOS (2010). *Projeto de Lei nº 7.447* de 08 jun. 2010. Estabelece diretrizes e objetivos para as políticas públicas de desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais. Comissão de Direitos Humanos e Minorias, Brasília, Departamento de Taquigrafia, Revisão e Redação. Disponível em: <http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=777318&filename=PL+7447/2010>. Acesso em: 05 fev. 2014.

Constituição Federal, conforme decisão da PET 3388-R e discussão na ADI 3239, ambas do STF³⁷.

No entanto, o referido projeto foi reanalisado pela Comissão de Direitos Humanos e Minorias, pelo Deputado Domingues Dutra, sendo aprovado, haja vista que ele considerou o PL 7447 como um documento importante para a agenda do Poder Legislativo, ressaltando a necessidade de se dar um tratamento “uniforme” e global às políticas públicas destinadas aos povos e comunidades tradicionais e contribuir para a continuidade deles ao longo do tempo. Compreende que tais grupos precisam ser objeto de políticas públicas que não só considerem sua diversidade mas, principalmente, que consigam tratá-los como grupos inseridos na sociedade brasileira em geral, como sujeitos de direito das conquistas democráticas do país³⁸. Assim,

Reconhecidos como comunidades diferenciadas, por outro lado, é urgente que, nas localidades geográficas onde se encontram, sejam respeitados seus direitos humanos e suas necessidades básicas sejam atendidas. Observa-se que a complexidade do tema foi muito bem abordada pelo presente projeto de lei que aponta para a elaboração de políticas públicas capazes de atender às necessidades dessas comunidades, independentemente de localização geográfica, respeitando suas especificidades, considerando o âmbito federal, o estadual e o distrital³⁹.

Neste sentido, Domingues Dutra continua argumentando,

O grande diferencial, contudo, está em tratar o tema em um diploma legal discutido e aprovado pelo Congresso. Concordamos com as palavras do autor que afirma ser tal aspecto um fator de maior legitimidade para as medidas adotadas pois “torna sua apreciação mais profunda, transparente e completa”. Certamente a aprovação da presente lei dará maior confiança em relação à continuidade e padrão das políticas públicas voltadas para esses grupos. Muitos anos de mobilização dos povos e comunidades tradicionais junto à sociedade e ao Congresso Nacional, inúmeros debates, audiências públicas, discussão de proposições, ou seja, todo o esforço de sustentação e sobrevivência desses grupos encontra agora o Parlamento como um aliado ao apreciar um projeto que atende demandas históricas, ao mesmo tempo em

³⁷ CÂMARA DOS DEPUTADOS (2013). *Projeto de Lei nº 7.447* 06 nov. 2013. Estabelece diretrizes e objetivos para as políticas públicas de desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais. Comissão de Direitos Humanos e Minorias. Brasília, Departamento de Taquigrafia, Revisão e Redação. Disponível em: <http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1176286&filename=Tramitacao-PL+7447/2010>. Acesso em: 05 fev. 2014.

³⁸ CÂMARA DOS DEPUTADOS (2013). *Projeto de Lei nº 7.447* 06 nov. 2013. Disponível em: <http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1176286&filename=Tramitacao-PL+7447/2010>. Acesso em: 05 fev. 2014.

³⁹ CÂMARA DOS DEPUTADOS (2013). *Projeto de Lei nº 7.447* 06 nov. 2013. Disponível em: <http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1176286&filename=Tramitacao-PL+7447/2010>. Acesso em: 05 fev. 2014.

que respeita a forma de gestão do poder público em suas diferentes esferas. Pelo exposto, voto pela aprovação do texto do projeto de lei nº 7.447, de 2010, que estabelece diretrizes e objetivos para as políticas públicas de desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais⁴⁰.

Portanto, verifica-se no PL 7447 todo este contexto teórico e normativo aqui apresentado, que propõe a leitura dos direitos fundamentais com enfoque no princípio da igualdade como direito à diferença, constituindo uma sociedade cada vez mais plural e inclusiva, sendo também fundamental para contextualizar o I Plano norteando, é claro, o seu próprio processo de elaboração, que contou com a participação das lideranças de matriz africana e com o diálogo constante com estas comunidades.

2.3 Elaboração do I Plano

O I Plano como uma política de reconhecimento considerou os vários aspectos da diversidade, dialogando com as principais lideranças de matriz africana, que já vinham construindo um diálogo com o Estado, tendo em vista que não se deve pensar na elaboração de uma política pública que pretende efetivar o direito à diferença sem consultar os principais afetados por ela. Nesse sentido, não se deve pensar numa política de mera preservação do “variado”,

Como se fosse um enorme “zoológico” destinado ao prazer de turistas estrangeiros e nacionais; e, portanto, não se deve furtrar os embates entre diferenças, balançando as certezas da cultura dominantes e controlando os excessos da cultura hegemônica (BRANDÃO, 2005, p.82).

Assim, dizer que o Brasil goza de um patrimônio de diversidade cultural invejável, como se diz também de sua diversidade natural é um lugar-comum. No entanto, o diálogo, enquanto embate de diversidades e divergências, ainda é prática pouco comum, perpetuando uma história marcada por reducionismos. Ou seja, em vez do diálogo, ocorre a hegemonia de apenas um dos agentes culturais, que se expressa de modo significativo nos processo de nomeação e, conseqüentemente de identidade (BRANDÃO, 2005, p.84).

Dessa forma, o ideal é que sejam abertos canais de comunicação, pré-requisito para o diálogo, a fim de que uma pluralidade de culturas sejam ouvidas e tenham as suas formas de

⁴⁰ CÂMARA DOS DEPUTADOS (2013). *Projeto de Lei nº 7.447* 06 nov. 2013. Disponível em: <http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1176286&filename=Tramitacao-PL+7447/2010>. Acesso em: 05 fev. 2014.

vida preservadas e acesso, também, a bens sociais e econômicos. Esse é um aspecto geralmente ignorado nas políticas públicas que se voltam para a diminuição da desigualdade social e promoção da diversidade cultural. Neste sentido

quando se fala em cultura brasileira é preciso ter consciência de que ela comporta diferentes estratos, em sentido horizontal e vertical. Cultivar a diversidade não se deve reduzir, portanto, à perspectiva preservacionista de que basta manter a cavalhada de Pirenópolis para seus habitantes [...], supondo-se que para quem vive em Pirenópolis Machado de Assis é supérfluo. Em primeiro lugar, porque nada há de incompatível entre Machado de Assis e cavalhada (ou entre cultura ‘erudita’ e ‘popular’ [...]). Em segundo lugar, porque, sendo o critério de justiça indispensável em qualquer ação política, na esfera cultural isso implica, antes de tudo, que se deve garantir ao cidadão o acesso à cultura, à sua, à do outro (sob o risco de se constituírem, senão guetos, zoológicos). Finalmente, porque, sem conhecimento, o diálogo se faz inviável, impedindo que as várias culturas se ponham em movimento, reforcem sua identidade no contato com outras identidades, ou seja, preservem sua vitalidade, o que seria o sentido básico da noção de preservação na esfera cultural (uma cultura que não dialoga está condenada à esclerose). Da perspectiva dessas necessidades é que os movimentos hegemônicos devem ser abordados, enquanto constituintes sim da cultura, mas como aquela parte dela que tende a ser antidialógica por excelência, já que neles, a comunicação se dá como um processo de mão única: há um que fala e se impõe àqueles que, por meios diversos [...], se deixam massificar e, a partir disso, agem e reagem em massa e como massa (BRANDÃO, 2005, p.86).

Assim sendo, o I Plano seguindo as diretrizes da Convenção 169 da OIT, ratificada pelo Brasil em 2002, em seu Artigo 2º, que estabelece ser de “responsabilidade dos governos desenvolverem ações coordenadas e sistemáticas com vistas a proteger os direitos dos povos interessados, sempre **com a participação destes**”⁴¹ (grifo nosso), estabeleceu um diálogo com a sociedade civil para o processo de construção do I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana.

Nesse sentido, realizou-se um trabalho de identificação de demandas. O primeiro momento foi de análise de documentos resultantes dos diversos diálogos entre representantes dos povos tradicionais de matriz africana e o Governo Federal, ao longo dos últimos 10 anos:

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, SEPPPIR;

⁴¹ BRASIL. Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004. Promulga a Convenção no 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm>. Acesso em: 05 fev. 2014.

5. V Conferência Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional, 2011, MDS.

Paralelamente, foi realizado estudo dos documentos institucionais de planejamento do Governo Federal, de forma que as metas do I Plano possam ser efetivadas e monitoradas. O Estado brasileiro já conta com um conjunto significativo de ações que direta e indiretamente chegam aos povos e comunidades tradicionais. No primeiro momento, a prioridade foi mapear e coordenar as ações já em curso.

1. Plano Plurianual (PPA) (2012-2015);
2. I Plano Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (2012-2015);
3. Plano Nacional de Cultura (2012);
4. III Programa Nacional de Direitos Humanos (2010);
5. Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (2009);
6. Plano Nacional de Promoção da Igualdade Racial (2009);
7. Diretrizes Curriculares para Educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana (2004);
8. Programa Nacional de Patrimônio Imaterial (2000).

Para além dos documentos citados, a elaboração do Plano foi por todo tempo respaldada por todo contexto teórico e normativo que nos tópicos anteriores eu apresentei como Constituição Federal de 1988; princípios e dispositivos do Estatuto da Igualdade Racial, Lei 12.288 de 20 de julho de 2010; Lei 10.639/03, que versa sobre o ensino da história e cultura afro-brasileira e africana, ressalta a importância da cultura negra na formação da sociedade brasileira; a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, Decreto 6.040 de 07 de fevereiro de 2007.

Ademais das consultas documentais, ocorreram diversas articulações entre os órgãos governamentais e encontros presenciais de diálogos entre governo e sociedade civil. O Grupo de Trabalho Interministerial reuniu-se, de junho de 2012 a janeiro de 2013, no processo de construção do Plano. Em paralelo, a SEPPIR realizou outros diálogos com instituições federais. Cabe destacar, também, a ênfase na interlocução com a sociedade civil durante o processo.

Mencionam-se, a seguir, as principais atividades realizadas junto com a sociedade civil:

“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.

Assim, o I Plano elaborado pela SEPPIR tornou-se um instrumento de planejamento, implementação e monitoramento das políticas públicas prioritárias para os Povos Tradicionais de Matriz Africana a serem executadas com base no PPA 2012-2015. Coordenado pela Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República, por meio da Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais (SECOMT), com participação de outras 10 instituições federais responsáveis, diretamente, pela elaboração, monitoramento, avaliação e revisão do I Plano.

Conforme a Portaria 138, de 6 de dezembro de 2012, o Grupo de Trabalho Interministerial (GTI) do I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana foi composto pelos seguintes órgãos, Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (coordenação); Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome; Ministério do Meio Ambiente; Ministério da Cultura; Ministério do Planejamento Orçamento e Gestão; Ministério da Educação; Ministério da Saúde; Secretaria de Direitos Humanos; Fundação Cultural Palmares; Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional; Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária.

Diante disso, observa-se que esta política, que inaugura a nova perspectiva conceitual de Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, convoca os diversos órgãos do governo para o diálogo com essas comunidades, atribuindo também ações e metas a serem cumpridas. O grupo se reuniu no período de junho de 2012 a janeiro de 2013 para a elaboração do I Plano, mediante procedimento aberto a interlocuções com as demais instituições governamentais e com a sociedade civil.

Desse modo, observou-se no diálogo com algumas lideranças, que participaram da elaboração do caderno conceitual, a perspectiva dialógica que o I Plano insere, sendo que alguns desses documentos foram disponibilizados para a presente pesquisa, o que contribuiu para a compreensão, principalmente, do significado desta abordagem conceitual elaborada por esta política pública.

2.4 O que são Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana?

Dentro desse contexto, pergunta-se: Quem são os povos tradicionais? Santilli (2005) utiliza-se do termo populações tradicionais, apresentando a sua construção normativa e teórica. A Lei Snuc (Sistema Nacional de Unidade de Conservação) os define como populações “cuja subsistência baseia-se no extrativismo e, complementarmente, na agricultura de subsistência e na criação de animais de pequeno porte” (SANTILLI, 2005, p.128). Entretanto, o conceito foi desenvolvido pelas ciências sociais estabelecendo que fossem populações que se utilizam de técnicas ambientais de baixo impacto e das formas equitativas de organização social e de representação. Para Cunha e Almeida (2001),

o emprego do termo ‘populações tradicionais’ é propositalmente abrangente. Contudo, essa abrangência não deve ser confundida com confusão conceitual. No momento, a expressão ‘populações tradicionais’ ainda está na fase inicial de sua vida. Trata-se de uma categoria pouco habitada, mas já conta com alguns membros e candidatos à entrada [...]. No início, a categoria congregava seringueiros e castanheiros da Amazônia. Desde então expandiu-se, abrangendo outros grupos. O que esses grupos possuem em comum é o fato de que tiveram pelo menos em parte uma história de baixo impacto ambiental e de que têm no presente interesses em manter ou recuperar o controle sobre o território que exploram. Contudo, podemos afirmar que os povos tradicionais são grupos que conquistaram ou estão lutando para conquistar uma identidade pública que inclui algumas e não necessariamente todas as características: o uso de técnicas ambientais de baixo impacto; formas equitativas de organização social; a presença de instituições com legitimidade para fazer cumprir suas leis; liderança local e, por fim, traços culturais que são seletivamente reafirmados e reelaborados (CUNHA; ALMEIDA apud SANTILLI, 2005, p.129).

Pode-se dizer, também, que as populações tradicionais são “grupos humanos diferenciados sob o ponto de vista cultural, que reproduzem historicamente seu modo de vida, de forma mais ou menos isolada, com base na cooperação social e relações próprias com a natureza” (DIEGUES; ARRUDA, 2001, p.27 apud SANTILLI, 2005, p. 132).

Nessa linha, segue a definição de povos e comunidades tradicionais, estabelecida pela Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, estabelecido pelo Decreto 6040/07, o inciso I, do artigo 3º, e dada a

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.

No entanto, Santilli (2005) argumenta que os povos indígenas e quilombolas guardam características semelhantes às das populações tradicionais, contudo, do ponto de vista jurídico, há uma clara distinção entre os povos indígenas e os quilombolas e as populações tradicionais, especialmente em relação ao reconhecimento constitucional de direitos especiais. Por entender que a Constituição apresenta um detalhamento específico sobre as particularidades dos indígenas e quilombolas.

No entanto, compreende-se que por mais que não haja um detalhamento específico na Constituição em relação aos demais Povos Tradicionais, isto não os distingue e, os direitos dos indígenas e quilombolas também podem ser reinterpretados. Assim, insere-se a polêmica que envolve a criação da PNPCT relacionada à dimensão conceitual, no que se refere ao universo de abrangência da categoria “povos e comunidades tradicionais”; e à 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.

Segundo dados analisados pelo antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida, pode-se afirmar que cerca de ¼ do Território Nacional Brasileiro é ocupado por povos e comunidades tradicionais, sendo aproximadamente:

Quadro 1 - Território Nacional Brasileiro ocupado por Povos e Comunidades Tradicionais

<i>Povo ou Comunidade Tradicional</i>	<i>Área habitada/há</i>	<i>Número de Famílias</i>
Povos Indígenas (220 etnias)	110 milhões	734.127
Quilombolas	30 milhões	2.000.000
Seringueiros	3 milhões	36.850
Seringueiros e Castanheiros	17 milhões	163.000
Quebradeiras de Coco-de-Babaçu	18 milhões	400.000
Atingidos por barragens –	-----	1.000.000

incluindo parte dos Pescadores e Ribeirinhos		
Fundos de Pasto	-----	140.000
Totais:	176 Milhões	4.5 milhões

Fonte: MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL. *Antecedentes da Política Nacional dos Povos Tradicionais de Terreiro* (PNCT). Brasília, 2007. Disponível em: <<http://culturadigital.br/setorialculturaspopulares/files/2010/02/2007-Antecedentes-da-PNPCT-povos-e-comunidades-tradicionais.pdf>>. Acesso em: 05 fev. 2014.

Considerando-se exclusivamente os grupos indicados pelo referido antropólogo, estes chegam a quase 5 milhões de famílias, aproximadamente 25 milhões de pessoas; enquanto o antropólogo Paul Little identifica pelo menos 26 grupos específicos sobre os quais ainda é precária a disponibilização de dados no Brasil.

Pode-se dizer que esta “invisibilidade”, associa-se a um modelo de desenvolvimento universalista e capitalista, em que o lucro deve ser obtido a qualquer custo, o que historicamente, resulta em processos como o êxodo rural, a favelização nos centros urbanos, o aumento da pobreza e a degradação ambiental dos territórios tradicionais remanescentes. Isto também se traduz no pouco investimento na promoção do desenvolvimento sustentável dessas comunidades e na preservação dos seus territórios.

Diante dessa ausência de política públicas destinadas a subsidiar e contribuir para a manutenção desses povos, Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome criou uma Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais, presidida pelo, por meio da Secretaria de Articulação Institucional e Parcerias, que elaborou e está implementando uma Política Nacional voltada para o desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais, estabelecendo princípios e diretrizes para políticas públicas relevantes no âmbito do Governo Federal e dos demais Níveis de Governo, além de outras várias atribuições.

O primeiro desafio encontrado é a própria delimitação das realidades sociais que compõem os povos e comunidades tradicionais. Para isso, foram realizados alguns encontros para dialogar com essas comunidades como o I Encontro Nacional de Comunidades Tradicionais: Pautas para Políticas Públicas, realizado entre os dias 17 e 19 de agosto de 2005, na cidade de Luziânia, no estado de Goiás. Tal evento teve como principal objetivo estabelecer uma discussão conceitual a respeito do termo “comunidades tradicionais” no

Brasil, e identificar, junto aos representantes⁴² das diversas comunidades subentendidas neste conceito, quais seriam as principais demandas⁴³ do setor em políticas públicas e os principais entraves para que tais políticas pudessem ser efetivadas.

Dessa forma, para o melhor entendimento do desafio exposto, torna-se importante observar os princípios constitucionais e legais já existentes para atendimento de parte dessas populações. De modo a considerar as suas fragilidades, e, a partir delas, mensurar os desafios implicados no estabelecimento de uma Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais.

⁴² “Um dos resultados alcançados durante o encontro foi a eleição dos representantes das comunidades tradicionais, os quais passariam a compor a Comissão Nacional. A este respeito, os participantes compreenderam como necessário que a Comissão Nacional passasse a ser composta por 15 órgãos governamentais e por 15 representantes das comunidades tradicionais, mantendo-se a presidência pelo Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome e a Secretaria-Executiva pelo Ministério do Meio Ambiente. As comunidades tradicionais estão representadas segundo 15 categorias eleitas pelos participantes, a partir de uma dinâmica de autoidentificação executada durante os trabalhos, quais sejam: “- Sertanejos - Associação de Mulheres Agricultoras Sindicalizadas (titular e suplente);- Seringueiros - Conselho Nacional de Seringueiros (titular e suplente);- Comunidades de Fundo de Pasto - Coordenação Estadual de Fundo de Pasto (titular e suplente);- Quilombolas - Coordenação Nacional de Quilombolas (titular e suplente);- Agroextrativistas da Amazônia - Grupo de Trabalho Amazônico (titular e suplente);- Faxinais - Rede Faxinais (titular e suplente);- Pescadores artesanais - Movimento Nacional dos Pescadores - MONAPE (titular e suplente); - Povos de terreiro - Associação Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu (titular) e Comunidades Organizadas da Diáspora Africana pelo Direito à Alimentação Rede Kôdya (suplente); - Cigana - Associação de Preservação da Cultura Cigana (titular), e suplente indicado pelo Centro de Estudos e Discussão Romani (suplente); - Pomeranos - Associação dos Moradores, Amigos e Proprietários dos Pontões de Pancas e Águas Brancas (titular) e Associação Cultural Alemã do Espírito Santo (suplente);- Indígena - Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (titular), e Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (suplente);- Pantaneiros - Fórum Mato-grossense de Desenvolvimento (titular) e Colônia de Pescadores CZ-5 (suplente);- Quebradeiras de Coco - Movimento Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu (titular) e Associação em Áreas de Assentamento no Estado do Maranhão (suplente); - Caiçaras - Rede Caiçara de Cultura (titular) e União dos Moradores da Juréia (suplente); - Gerazeiros - Rede Cerrado (titular), e Articulação Pacari (suplente)” (ANTECEDENTES PNCT, 2007, p.4).

⁴³ Durante o Encontro, os representantes das comunidades tradicionais também indicaram um rol de 35 (Trinta e cinco) demandas, dentre as quais 12 (Doze) foram consideradas prioritárias para os trabalhos da Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais, sendo elas: 1. Regulamentação fundiária e garantia de acesso aos recursos naturais; 2. Educação diferenciada, de acordo com as características próprias a cada um dos povos tradicionais; 3. Reconhecimento, fortalecimento e formalização da cidadania (exemplo: documentação civil); 4. Não criar mais UCs de proteção integral sobre territórios dos povos tradicionais; 5. Resolução de conflitos decorrentes da criação de UCs de proteção integral sobre territórios de povos tradicionais; 6. Dotação de infra-estrutura básica; 7. Atenção à saúde diferenciada, reconhecendo suas características próprias, valorizando suas práticas e saberes; 8. Reconhecimento e fortalecimento de suas instituições e formas de organização social; 9. Fomento e implementação de projetos de produção sustentável; 10. Garantia de acesso às políticas públicas de inclusão social; 11. Garantia de segurança às comunidades tradicionais e seus territórios; 12. Evitar os grandes projetos com impactos diretos e/ou indiretos sobre territórios de povos tradicionais e quando inevitáveis, garantir o controle e gestão social em todas as suas fases de implementação, minimizando impactos sociais e ambientais. (MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL, *Antecedentes* - PNCT, 2007, p.5. Disponível em: <<http://culturadigital.br/setorialculturaspopulares/files/2010/02/2007-Antecedentes-da-PNPCT-povos-e-comunidades-tradicionais.pdf>>. Acesso em: 05 fev. 2014).

Inicialmente, os povos indígenas são os primeiros a serem reconhecidos historicamente como povos tradicionais a compor a cena da diversidade social e cultural brasileira. Esses povos sempre tiveram sua presença, enquanto população diferenciada, marcada no cenário político e social, mesmo que de forma assimilacionista. Atualmente, o direito indígena encontra-se, atualmente, consubstanciado nos artigos 231 e 232 da Constituição Federal de 1988, além de contar com uma vasta legislação infraconstitucional⁴⁴.

Em linhas gerais, os direitos reconhecidos são pautados no reconhecimento e respeito às diferenças sociais e culturais, na formalização de direitos territoriais particularizados e, principalmente, no reconhecimento dos direitos destas populações viverem em consonância com princípios culturais, sociais e históricos, que definem sua diferenciação em relação à sociedade envolvente.

No caso das populações quilombolas, o Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias - ATCD⁴⁵ reconhece a propriedade definitiva das terras que estão ocupando, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos. A regulamentação deste direito se dá, atualmente, pelo Decreto nº. 4.887, de 20 de novembro de 2003⁴⁶, que estabelece os procedimentos administrativos para a identificação, o reconhecimento, a delimitação, a demarcação e a titulação da propriedade definitiva das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos.

A leitura dos princípios legais citados no artigo 68 do ADCT indica o reconhecimento da condição diferenciada quilombola é definido por uma condição histórica e territorial específica, só que, no entanto, limita-se apenas a questões fundiárias. Cabe chamar atenção para a ampla discrepância existente nas considerações e prerrogativas legais relativas aos povos indígenas e comunidades quilombolas. Esse fato se deve, em parte, ao recente reconhecimento formal das particularidades das comunidades remanescentes de quilombos. Os textos legais deixam claro, também, que a própria história destas comunidades frente à

⁴⁴ Na esfera infraconstitucional, esses direitos se expressam pela Lei nº. 6.001, de 19 de dezembro de 1973, que dispõe sobre o Estatuto do Índio; o Decreto nº. 1.775, de 8 de janeiro de 1996, que trata do procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas e dá outras providências; Convenção 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais, promulgada no Brasil pelo Decreto nº. 5.051 de 19 de abril de 2004; além de outras normas e princípios que tratam periférica ou pontualmente de assuntos atinentes aos povos indígenas.

⁴⁵ BRASIL. Constituição (1988). Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias – ADCT. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, 1988. Disponível em: <<http://quilombos.files.wordpress.com/2007/12/artigos-68-215-e-216.pdf>>. Acesso em: 05 fev. 2014.

⁴⁶ BRASIL. *Decreto nº 4.887* de 20 de novembro de 2003. 2007. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm>. Acesso em: 05 fev. 2014.

sociedade nacional é outro elemento influente na definição dos direitos específicos a eles reconhecidos.

Para os demais segmentos sociais que compõem a ampla categoria de povos e comunidades tradicionais não há o estabelecimento de direitos diferenciados específicos, embora na legislação infraconstitucional possa ser observado um movimento neste sentido, a exemplo dos direitos reconhecidos aos povos indígenas e às comunidades locais sobre seus conhecimentos tradicionais associados ao patrimônio genético, como por exemplo, o Decreto Legislativo 02/2004; o Decreto 2.519/1998; a Medida Provisória 2186-16/2001 e o Decreto 4339/2002.

Nesse sentido, faz-se imperativo o estabelecimento formal de conceitos, objetivos, princípios e diretrizes que possam nortear a interpretação e a ressignificação da atuação das ações tanto do Poder Público quanto da sociedade como um todo, junto aos povos e comunidades tradicionais. Fazendo-se, assim, justiça à relevância da participação desses povos na sociedade brasileira.

E, por isso, importante se faz compreender quem se inclui na categoria dos povos tradicionais para que se possa dar visibilidade às suas demandas e sejam destinatários da política nacional. Assim, em 14 de julho de 2006, foi publicado no D.O.U o Decreto de 13 de julho de 2006, que instituiu a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades tradicionais, alterando a sua composição, que daí em diante passou a contar com os seguintes membros

Pelo Governo Federal:

- Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome - MDS (Presidência);
- Ministério do Meio Ambiente - MMA (Secretaria Executiva);
- Ministério do Desenvolvimento Agrário - MDA;
- Ministério da Cultura - MinC;
- Ministério da Educação - MEC;
- Ministério do Trabalho - MTE;
- Ministério de Ciência e Tecnologia - MCT e Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq;
- Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República - SEPPIR;
- Secretaria Especial de Aquicultura e Pesca da Presidência da República - SEAP;
- Fundação Cultural Palmares;
- Fundação Nacional do Índio - FUNAI;
- Fundação Nacional de Saúde - FUNASA;
- Companhia Nacional de Abastecimento - CONAB;
- Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis - IBAMA
- Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA

Pela Sociedade Civil:

- Associação de Mulheres Agricultoras Sindicalizadas (titular e suplente);
- Conselho Nacional de Seringueiros (titular e suplente);

- Coordenação Estadual de Fundo de Pasto (titular e suplente);
- Coordenação Nacional de Quilombolas (titular e suplente);
- Grupo de Trabalho Amazônico (titular e suplente);
- Rede Faxinais (titular e suplente);
- Movimento Nacional dos Pescadores - MONAPE (titular e suplente);
- **Associação Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu (titular) e Comunidades Organizadas da Diáspora Africana pelo Direito à Alimentação Rede Kôdya (suplente);**
- Associação de Preservação da Cultura Cigana (titular), e suplente indicado pelo Centro de Estudos e Discussão Romani (suplente);
- Associação dos Moradores, Amigos e Proprietários dos Pontões de Pancas e Águas Brancas (titular) e Associação Cultural Alemã do Espírito Santo (suplente);
- Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (titular), e Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (suplente);
- Fórum Mato-grossense de Desenvolvimento (titular) e Colônia de Pescadores CZ-5 (suplente);
- Movimento Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu (titular) e Associação em Áreas de Assentamento no Estado do Maranhão (suplente);
- Rede Caiçara de Cultura (titular) e União dos Moradores da Juréia (suplente);
- Rede Cerrado (titular), e Articulação Pacari (suplente)⁴⁷.

Nesse ínterim, inclui-se os povos de matriz africana na categoria de Povos e Comunidades Tradicionais, prevista no Decreto 6040/07, atendendo uma pauta do movimento negro e das lideranças de Matriz Africana, tendo em vista a conjuntura teórica e normativa de reconhecimento da pluriétnicidade brasileira, compreendendo que esta nova abordagem conceitual consegue proporcionar uma leitura adequada para a compreensão destes povos e dos espaços/terreiros que ocupam. Além de uma melhor dimensão para todas as medidas políticas e atos de preservação, que os tenham como referência para a elaboração de políticas públicas e para o entendimento das complexas “teias” daquilo que conhecemos por “sociedade brasileira”.

Assim sendo, as comunidades de matriz africana são reconhecidas como povos tradicionais, tendo em vista que se caracterizam pela manutenção de um contínuo civilizatório africano, constituindo territórios próprios marcados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços sociais e pelo fato de serem uma importante referência de africanidade na sociedade brasileira. Nestes termos, importante se faz analisar o texto proferido por Makota Valdina⁴⁸ no Seminário de abertura da Plenária Nacional dos

⁴⁷ MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL. *Antecedentes da Política Nacional dos Povos Tradicionais de Terreiro* (PNCT). Brasília, 2007, p.11-12, grifos nossos). Disponível em: <<http://culturadigital.br/setorialculturaspopulares/files/2010/02/2007-Antecedentes-da-PNPCT-povos-e-comunidades-tradicionais.pdf>>. Acesso em: 05 fev. 2014.

⁴⁸ Valdina Oliveira Pinto ocupa o cargo de Makota (auxiliar direta da Iyálorisá) do Tanuri Junsara, Terreiro de Candomblé Angola, na Bahia. Professora aposentada da rede pública municipal e Educadora do bloco afro Ilê Aiyê, Valdina Pinto é uma referência para as comunidades negras de Salvador, sendo reconhecida como mestra nos ambientes intelectuais nacionais e internacionais pela articulação entre a prática e a teoria da sabedoria bantu. Makota Valdina é ainda membro do Conselho Estadual de Cultura da Bahia e do Fórum Cultural Mundial.

Povos Tradicionais de Matriz Africana, etapa preparatória para a III CONAPIR - Conselho Nacional de Políticas para Igualdade Racial, em que ela elabora os seguintes significados

1. **Povos Tradicionais de Matriz Africana** - referindo ao conjunto dos povos africanos para cá transladados, 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.
3. **Autoridades Tradicionais de Matriz Africana** - são os mais velhos, investidos da autoridade que a ancestralidade lhes confere;
4. **Lideranças Tradicionais de Matriz Africana** - demais lideranças constituídas dentro da hierarquia própria das casas tradicionais;
5. **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 valoração 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;
6. **Expressões Culturais de Matriz Africana** - Trata-se das muitas manifestações culturais originárias das matrizes africanas trazidas para o Brasil: reizado, congada, moçambique, capoeira, maracatu, afoxé, blocos afro, dança afro, etc.⁴⁹

Tais conceituações são importantes para a compreensão do real significado dessas tradições e para, assim, subsidiar os passos de um conjunto de ações que resultem na efetivação de uma política, ampla e consistente, voltada a esse complexo universo da população brasileira. Além do que, trata-se de uma estratégia de diálogo com o Estado para a concretização de políticas públicas.

Neste contexto, o que se verifica para o enquadramento como povos tradicionais, além da sua forma diferenciada de vida é a questão da territorialização. Pois, como nos ensina Sodré (2002), ela é que é, de fato, dotada de força ativa, ou seja, ela que se traduz como uma

No ano de 2005 foi proclamada “Mestra de Saberes” pela Prefeitura Municipal de Salvador, além de ter sua vida retratada em um documentário financiado pela Fundação Cultural Palmares/MinC. (SEPPIR. *Relatório preliminar: SEMINÁRIO TERRITÓRIOS DAS MATRIZES AFRICANAS NO BRASIL POVOS TRADICIONAIS DE TERREIRO*. Brasília, 2011. Disponível em: <<http://www.seppir.gov.br/publicacoes/relatorio-territorios-das-matrizes-africanas-no-brasil-povos-tradicionais-de-terreiro>>. Acesso em: 05 fev. 2014.

⁴⁹ SEPPIR. *Relatório preliminar: SEMINÁRIO TERRITÓRIOS DAS MATRIZES AFRICANAS NO BRASIL POVOS TRADICIONAIS DE TERREIRO*. Brasília, 2011. Disponível em: <<http://www.seppir.gov.br/publicacoes/relatorio-territorios-das-matrizes-africanas-no-brasil-povos-tradicionais-de-terreiro>>. Acesso em: 05 fev. 2014.

relação entre seres e objetos que se estabelece a partir das especificidades de um território. Pensar assim implica admitir a heterogeneidade de espaços, a ambivalência dos lugares e, deste modo, acolher o movimento de diferenciação, a indeterminação, o paradoxo quanto à percepção do espaço, a infinita pluralidade do sentido (como no espaço sagrado, onde cada lugar tem um sentido próprio). (SODRÉ, 2002, p.14).

O território aparece, assim, como um dado necessário à formação da identidade grupal/individual, ao reconhecimento de si por outros. Entre os povos antigos, de um modo geral, a própria noção de ser humano discriminava os indivíduos não abrangidos pelos limites espaciais do grupo em questão. Isto se deu também com o Ocidente cristão: até o século XVI, discutia-se para determinar se eram plenamente humanos os índios que habitavam as Américas, (SODRÉ, 2002, p.15).

Assim, parece adequado adotar essa ótica que privilegia os aspectos de contato e comunicação (logo, de diferença e pluralidade) nas relações funcionais de coexistência, quando se trata de examinar as formas assumidas pela vida de certos grupos de descendentes de escravos no Brasil, em face das diferenças deles para com os grupos de dominação. Assim,

Do lado dos ex-escravos, o terreiro afigura-se como a forma social negro-brasileira por excelência, porque além da diversidade existencial e cultural que engendra, é um lugar originário de força ou potencia social para uma etnia que experimenta a cidadania em condições desiguais. Através do terreiro e de sua originalidade diante do espaço europeu, obtêm-se traços fortes de subjetividade histórica das classes subalternas no Brasil. (SODRÉ, 2002, p.20).

Desse modo, a ideia de território está estritamente vinculada à concepção de Povos e Comunidades Tradicionais, haja vista que estes constroem a partir e dentro de seus territórios as suas práticas e salvaguardam suas tradições, tendo, inclusive, posições diferenciadas de lidar com eles, sendo a questão fundiária o que mais circunda as suas demandas. É o território que traça limites, especifica o lugar e cria características que irão dar corpo à ação do sujeito. Por isso,

Os terreiros se transformam em espaços de encontro, lazer, e solidariedade, em que, inicialmente, os negros reconstituíam as heranças e tradições para a afirmação de sua identidade cultural. Com o tempo, também passaram a ser espaços compartilhados por pessoas de outras etnias em busca do conforto espiritual. (MORAIS, 2010, p. 35).

Neste sentido, há necessidade de políticas públicas específicas para certos grupos minoritários na sociedade, para proteção desse processo de territorialização que eles criaram

na tentativa de salvaguardar as suas identidades, os seus valores e sua cosmovisão. E é nessa percepção que se encaixaria o conceito de Povos e Comunidades Tradicionais, que deve ser sempre aberto a novas inclusões para o maior alcance de direitos.

Desse modo, o que se conclui é a necessidade de abertura da identidade do sujeito constitucional, sendo essa cada vez mais plural e inclusiva, reconhecendo exclusões até então ‘invisíveis’⁵⁰ (CARVALHO NETO; SCOTTI, 2011). Lembrando que toda nova anunciação de direitos, ao mesmo tempo em que inclui novos titulares, expõe a realidade daqueles que não são contemplados, dos que terão que reivindicar um novo processo de inclusão. (SCOTTI, 2011, p.13).

2.4.1 Quem seriam os Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana?

De acordo com a pesquisa realizada junto a SEPPIR, a atribuição a esta categoria de Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, se daria da mesma forma como o I Plano foi construído: com a participação das lideranças de Matriz Africana, ou seja, seria realizada através do critério da autoatribuição, ou seja, cada terreiro e pessoa que deve se autodeclarar pertencente a estes povos, seguindo a linha estabelecida pela Convenção 169, da OIT, de 1989, promulgada pelo Decreto 5051 de 2004, em seu art. 6º.

Artigo 6º

1. Ao aplicar as disposições da presente Convenção, os governos deverão:
 - a) consultar os povos interessados, mediante procedimentos apropriados e, particularmente, através de suas instituições representativas, cada vez que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente;
 - b) estabelecer os meios através dos quais os povos interessados possam participar livremente, pelo menos na mesma medida que outros setores da população e em todos os níveis, na adoção de decisões em instituições efetivas ou organismos administrativos e de outra natureza responsáveis pelas políticas e programas que lhes sejam concernentes;
 - c) estabelecer os meios para o pleno desenvolvimento das instituições e iniciativas dos povos e, nos casos apropriados, fornecer os recursos necessários para esse fim.
2. As consultas realizadas na aplicação desta Convenção deverão ser efetuadas com boa fé e de maneira apropriada às circunstâncias, com o objetivo de se chegar a um acordo e conseguir o consentimento acerca das medidas propostas.

Assim, analisando o conceito construído e apresentado pelo I Plano, Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana são “grupos que se organizam a partir dos

⁵⁰ O uso das aspas refere-se à intenção de deixar claro que invisíveis está aqui não no sentido de pouca ocorrência, mas no de serem camufladas ou até mesmo não vistas, diante da naturalização das suas práticas.

valores civilizatórios e da cosmovisão trazidos para o país por africanos para cá transladados durante o sistema escravista, o que possibilitou um contínuo civilizatório”, ou seja, são comunidades que se uniram para continuar compartilhando as tradições africanas no território brasileiro. Nesse sentido,

Desde os remotos trabalhos de Nina Rodrigues [...]; Pierre Verger [...]; Roger Bastide [...] e tantos outros, muito já se escreveu sobre a religião de origem africana na Bahia. Com diversos enfoques (evolucionista, funcionalista, estruturalista, dinamista, simbolista, etc.), esses autores tentaram descrever e explicar essa religião, ora como visão do mundo que possui uma lógica baseada num sistema de pensamento mitológico, teológico e cosmológico herdado do mundo negro-africano, ora como forma de sobrevivência ou cultura de resistência dotada de um conteúdo ideológico-político através do qual foram conservados os elementos estruturadores da identidade afro-descendente. Outros viram nessa religião estratégias de afirmação de identidade contrastiva de uma cultura que consciente das relações assimétricas definidas pelo escravismo-colonialista da época, teve de aceitar uma troca de influência, acomodando seus deuses na estrutura e no calendário litúrgico do cristianismo hegemônico. O que se denominou sincretismo, um conceito até hoje muito polêmico entre os estudiosos defensores da pureza e da ortodoxia da religião nagô na Bahia por um lado, e os defensores do fenômeno de transculturação entre culturas que conviveram no mesmo espaço geográfico e cujos deuses e membros se tocam, se comunicam e interagem, apesar dos preconceitos étnicos e das relações de força assimétrica existente entre elas. (MUNANGA, prefácio, SILVEIRA1998, p.31).

Observa-se que sempre houve uma busca por respostas acerca do que são as práticas tradicionais africanas e quem pertence a elas, mesmo com as inúmeras formas de se manifestar e denominar – calundu, batuque, xangôs, tambor de minas, candomblé, umbanda – apesar das divergências existentes, elas conservam suas raízes africanas tendo que se reestruturar diante de um novo contexto histórico e sociopolítico.

Assim, inserindo-se na dinâmica contemporânea caracterizada pelos processos de reconstituição e de recuperação das etnicidades, de resistência, de justaposições e de mestiçagens interétnicas transcendendo o quadro nacional para projetar-se nas relações de um mundo ‘globalizado’, a abordagem conceitual de Povos Tradicionais de Matriz Africana, abarcaria, por assim dizer, aquelas que hoje são conhecidas como as religiões afro-brasileiras, não mais no sentido cristianista de religião ‘entre muros’, ‘mas sim como uma opção sociocultural, um sistema sociocultural fundamentado numa cosmovisão’ (MUNANGA, prefácio, SIQUEIRA, 1998, p.31).

Deste modo, verifica-se que a nova abordagem conceitual de Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana importa em uma ressignificação cultural, utilizada, neste momento histórico, como forma de inclusão e reconhecimento das formas diferenciadas de vida e de valorização da formação histórica do Estado brasileiro, no que diz respeito,

principalmente, às tradições de Matriz Africana. Pode-se dizer que se emprega esta categoria da mesma forma como os movimentos sociais utilizam-se da nomenclatura ‘negro’ (SCOTTI, 2011, p.95-96). Neste sentido,

Essa estratégia de luta ideológica como ressignificação cultural constitui [...] um elemento central da evolução do Direito numa perspectiva emancipatória [...]. A não correspondência necessária entre gênese histórica e sentido dos signos culturais e sua possibilidade de ressignificação marcam os princípios jurídicos como os da igualdade e da liberdade [...] (SCOTTI, 2011, p.96).

Assim, esta constante ressignificação resulta da possibilidade conferida pela abertura da identidade do sujeito constitucional – como desenvolvida por Rosenfeld (2012) – que permite o reconhecimento de novos direitos advindos das pautas de luta dos sujeitos constitucionais que foram até então invisíveis e que lutam para que novas interpretações sejam dadas aos direitos e princípios fundamentais da Constituição.

Estes novos significados foram possíveis a partir da luta destes povos e, também, pelo reconhecimento de que dentro dos terreiros busca-se a manutenção de uma pequena África em território brasileiro, pois o campo semântico das comunidades reveste-se de um fenômeno linguístico⁵¹, corporal e dinâmico diferenciado que tem como intuito manter, ou pelo menos tentar preservar, a ancestralidade africana⁵².

Assim, a resistência das religiões africanas na América Latina e até em África, é um fato inegável, e por isso, como defendido por Marco Aurélio Luz (2000) e Muniz Sodré (2002), há uma linha de continuidade – um *continuum* – de determinados princípios e valores negro-africanos no Brasil. Segundo Luz, “esses princípios caracterizam a afirmação

⁵¹ “A importância do problema da linguagem religiosa não é de se menosprezar. Para um dos intervenientes, não se trata de abordar o problema perguntando-se qual das línguas africanas é falada nos terreiros. É preferível compreender a maneira original como a mensagem simbólica é transmitida e que gêneros de sinais intervêm na linguagem do grupo. É a altura de reconhecer que no seio do terreiro “tudo é sinal, e sinal de sinal”: uma dança, a cor de um colar, um ritmo de batuque, tal gesto das mãos ou de outras partes do corpo, a configuração dada pelos diferentes elementos que foram agrupados, etc., transmitem uma mensagem. Há, por conseguinte, sublinhou um interveniente, o fenômeno que se poderia chamar ‘pacto semântico cultural do grupo’, propício à garantia da sua continuidade simbólica. É evidente que, neste conjunto de sinais de providências diversas que permitem fazer passar a mensagem, o sinal fônico desempenha um papel importante” (UNESCO, 1985, p.39).

⁵² “Dessas civilizações, nos foram legadas dimensões essenciais incorporadas à vida cotidiana: uma relação privilegiada com a natureza, conhecimentos das plantas e das folhas, valores que lhes foram conferidos pela ancestralidade; o sentido de respeito pela família extensa [...]; a confiança na vida, estruturada em esperança mítica; uma solidariedade cotidiana, que se nutre na responsabilidade pelo compromisso assumido com a palavra dada por amizade, pelo respeito ou pela expectativa da troca; essa alegria de viver, que ilumina o cotidiano e se intensifica em dias de festa; musicalidade e expressão rítmica próprias do rigor das cerimônias rituais [...]. Tudo isso é vivido de um lado do mesmo mundo, onde o outro lado passa pelos sistemas dominantes e seus desdobramentos que têm por referência o Ocidente, sua cultura e seus princípios” (SIQUEIRA, 1998, p.35).

existencial do homem negro e constituem sua identidade própria” (LUZ, 2000, p.31). E que “esta identidade negra não se caracteriza apenas pelo *continuum* negro-africano, mas por sua forma própria de reposição no Brasil, desenvolvendo uma forma própria de relações sociais, valores e linguagem características e originais” (LUZ, 2000, p.32). Obviamente, a cultura está em constante transformação e, assim, não existe *uma identidade*, própria ou exclusiva do homem negro, pois a identidade deve ser vista como um processo dinâmico de identificações e diferenciações.

A existência e potencialidade desse *continuum*, compreendido a partir de uma concepção mais complexa e integrada do mundo, existindo dentro dessa mesma sociedade dominada pela visão de mundo eurocêntrica. Seriam princípios, valores, formas de ser e estar no mundo que foram se desenvolvendo, transformando, resistindo, constantemente, na relação entre pessoas, grupos, comunidades. Relações essas que não foram igualitárias, mas excludentes – daí a necessidade atual de afirmação e reconhecimento dessa matriz cultural que foi historicamente renegada em nossa sociedade. E mesmo em situação de desvantagem socioeconômica e de poder, a força dessa cultura se mantém de alguma forma, pelas gerações de pessoas que compõem comunidades que buscam formas de preservar a sabedoria que as gerações passadas foram adquirindo ao longo do tempo, em suas experiências (MACHADO; JUNGERS, 2011, p.4-5). Assim,

Apesar dos efeitos destrutivos que o tráfico e o sistema escravista imprimiram nos costumes africanos, a memória coletiva negra conseguiu encarnar-se no solo brasileiro. Preserva-se desta forma o culto de grande parte dos deuses africanos, ao mesmo tempo em que se reinterpretem determinadas práticas e costumes [...]. Pouco a pouco a herança africana se transforma assim em elementos culturais afro-brasileiros. Por outro lado deve-se levar em conta que a memória coletiva negra se distribui de forma desigual segundo as regiões; ela se confina às divisões étnicas das tribos africanas. Os cultos religiosos vão então se limitar às nações, sendo que estas podem ser agrupadas em três tipos gerais de cultura: sudanesa, islâmica e banto (ORTIZ, 1978, p.20).

Assim, os povos tradicionais de matriz africana são o que a sociedade, em uma medida precária de conceituação, denominou de “religiões afro-brasileiras ou religiões de matriz africana”, após um processo histórico de criminalização como feitiçaria, que, dentre as diversas nomenclaturas existentes⁵³, podemos citar como sendo as mais conhecidas, o candomblé e a umbanda.

⁵³ “As diferentes nações de candomblé celebram seus rituais levando em conta as culturas sobre as quais o candomblé é recriado, guardando como referência essencial as diferenças étnico-culturais existentes no interior das civilizações africanas aqui reelaboradas.” (SIQUEIRA, 1998, p.36).

A umbanda corresponde à integração das práticas afro-brasileiras na ‘moderna’ sociedade brasileira; o candomblé significaria justamente ao contrário, isto é, a conservação da memória coletiva africana no solo brasileiro. É claro que não devemos conceber o candomblé em termos de ‘pureza’ africana; na realidade ele é um produto afro-brasileiro resultante ‘bricolagem’ desta memória coletiva, sobre a matéria nacional brasileira que a história ofereceu aos negros escravos. Entretanto, pode-se afirmar que para o candomblé a África continua sendo a fonte privilegiada do sagrado, o culto dos deuses negros se opondo a uma sociedade brasileira branca ou embranquecida. [...] O que nos parece importante é sublinhar que para o candomblé a África conota a ideia de terra Mãe, significando o retorno nostálgico a um passado negro. (ORTIZ, 1978, p.14).

Nesse sentido, importante se faz compreender os significados constantes em cada termo que compõe a abordagem conceitual de Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana.

2.4.2 Por que “povo”? “Povo” como sujeito constitucional e “Povo” como titulares concretos de direitos

Na teoria política e constitucional, povo não é um conceito descritivo, mas claramente operacional, trata-se de encontrar um sujeito para a atribuição de certas prerrogativas e responsabilidades coletivas, no universo jurídico-político. A noção de povo, como se sabe, já era conhecida e utilizada na antiguidade clássica, em matéria de teoria política e de direito público. Mas, não tinha a importância decisiva que adquiriu na era moderna, com o ressurgimento da ideia democrática⁵⁴ (COMPARATO, prefácio, MULLER, 2003, p.13-14).

Povo, como salienta Frederick Müller, não é um conceito unívoco, mas plurívoco, pois é o titular da soberania, no regime democrático, ou seja, dele emanam todos os poderes. Assim, como se trata de um sujeito coletivo, seria impróprio reduzi-lo a um só entendimento, uma só opinião e uma só vontade. (COMPARATO, prefácio, MULLER, 2003, p.20).

⁵⁴ “A primeira utilização consequente do conceito de povo como titular da soberania democrática, nos tempos modernos, aparece com os norte-americanos. Antes mesmo da declaração de independência que, por ‘respeito decente pelas opiniões do gênero humano’, principiava dando as razões pelas quais ‘um povo vê-se na necessidade de romper os laços políticos que o ligaram a outro’, Thomas Jefferson atribuía ao povo um papel preeminente na constitucionalização do país. Ao redigir o projeto de Constituição para Virgínia, no primeiro semestre de 1776, propôs que essa lei suprema, após declarar caduca a realeza britânica, fosse promulgada ‘pela autoridade do povo’ (COMPARATO, prefácio, 2003, p.15). A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, votada em 26 de agosto, embora assinada ‘pelos representantes do povo francês’, contém no entanto, em seu art. 30, a disposição inequívoca: ‘O princípio de toda soberania reside essencialmente na Nação (com maiúscula). Nenhum corpo, nenhum indivíduo pode exercer autoridade que dela não emane expressamente’. A ironia da história é patente. Para afastar a ambiguidade do termo povo, os revolucionários franceses acabaram entronizando, em lugar do rei, um dos mais notáveis ícones políticos dos tempos modernos: a nação, a cuja sombra têm-se abrigado comodamente, desde então, os mais variados regimes antidemocráticos”. (COMPARATO, prefácio, 2003, p.18-19).

Observa-se que as constituições falam com frequência do povo e gostam de falar dele. A razão está no fato de que precisam legitimar-se. A invocação do povo deve fornecer a legitimação (CHRISTENSEN, 2003, p.33, introdução, MULLER, 2003). O povo igualmente aparece na teoria jurídica da democracia enquanto bloco. Ele é a pedra fundamental imóvel da teoria da soberania popular e fornece como lugar comum de retórica a justificativa para qualquer ação do Estado. Nessa utilização *em bloco* o conceito de povo justamente encobre as diferenças que permitiriam distinguir entre retórica ideológica e democracia efetiva. O povo e o seu poder, sem os quais a sociedade nem seria capaz de receber uma constituição, não podem permanecer uma metáfora citada em discursos domingueiros inofensivos. Muito pelo contrário, o poder constituinte do povo deve tomar-se práxis efetiva (CHRISTENSEN, 2003, introdução, MULLER, 2003, p.34).

Em verdade existe, contudo, uma diferença entre povo enquanto fonte de legitimação e povo enquanto objeto de dominação. As duas grandezas estão separadas por uma diferença, pois, o povo enquanto totalidade não possui nenhum corpo unitário e não constitui nenhuma vontade unitária. Em oposição às teorias tradicionais da democracia, o povo não é homogêneo nem sujeito. São sempre os representantes de representantes que agem pelo povo (CHRISTENSEN, 2003, introdução, MULLER, 2003, p.37).

Exigimos da teoria da democracia mais do que a justificação do *status quo*, essa inconsequência no ponto de partida da argumentação não pode ser ignorada de todo. A fonte da legitimação deve então ser deslocada do início do processo para a sua meta. O fato de que o processo da democracia substitui o povo por estruturas de dominação é compreendido como deficiência transitória; o povo é consolado no eixo temporal. É certo que o sujeito social global não é ainda o fundamento, mas de qualquer modo a meta sempre aberta para o futuro do processo histórico. No princípio, talvez só os representantes dos homens proprietários tenham constituído a vontade geral como constituição. Em consequência das lutas políticas, o conceito de povo se amplia cada vez mais. Uma multiplicidade de grupos sociais adquire consciência dos seus interesses, introduzindo-os no processo político.

Por mais difícil que seja conceituá-lo, importante se faz admitir a sua abertura para o futuro ao invés de, como se fez na própria tradição constitucional, utilizá-lo como uma entelúquia substantiva pronta e acabada (fechada sobre si mesma) a consubstanciar um limite permanente à cidadania. É necessário retomar a abertura constitucional ao reconhecimento dos direitos dos novos sujeitos que emergem nas lutas sociais de nossa história constitucional como uma história digna de ser contada.

Neste sentido, pode-se dizer que o termo ‘povo’ utilizado na conceituação elaborada pelo I Plano, refere-se a uma reafirmação da titularidade de direitos em que estes povos tradicionais se incluem, só que até pouco tempo eram excluídos da ordem constitucional e, portanto, também invisíveis suas demandas no cenário constitucional. E que, devido às discriminações sofridas, estas minorias políticas exigem, através de uma luta constante por reconhecimento, políticas de ação afirmativa para que sejam, também, incluídos. Tal inclusão é permitida através da abertura do sujeito constitucional (povo), no contexto interpretativo inaugurado pela Constituição de 1988, que possibilita a inserção desses novos sujeitos constitucionais.

Já para Muniz Sodré (2011) o termo “povo” seria um conceito apenas político, o que ainda assim, nos dá a dimensão de uma definição que é ampla, “em movimento”, e capaz de indicar objetivamente o conjunto de sujeitos, individuais e coletivos, em uma perspectiva que envolve a história, a cultura e ações políticas desse agrupamento humano, na sua afirmação e expressão da vida em contextos diferentes, na maioria adversos. Trata-se de uma concepção histórica e cultural, portanto, carregada dos sentidos étnicos e geográficos, mas que transcendem esses pela sua característica eminentemente política, aberta, ativa, enfim dinâmica (NOGUEIRA, 2012, p.4) Contudo, o político aqui envolve, mesmo para esses autores, a dimensão da luta por direitos, por reconhecimento, ou seja, a dimensão jurídico-política tipicamente constitucional.

Desse modo, com esses autores, não se pretende deixar de criticar o uso do termo povo que tradicionalmente fundamentou os sentidos modernos de nação, Estado, sociedade, comunidade, e que se dissolveu em abstrações totalizantes e excludentes como “cultura brasileira”, “nação brasileira” e “povo brasileiro”, comumente usadas com o propósito de negar identidades, de descaracterizar e sufocar a diversidade, e que serviu também de alibi para a não implementação de políticas públicas de ação afirmativa que contemplassem e fortalecessem as especificidades identitárias latentes na sociedade (NOGUEIRA, 2012, p.4).

Ressalta, ainda, Sodré que os Estados Nação tentaram, insistentemente, renovar o uso dessa expressão, mas enfrentaram em todos os momentos históricos, grandes dificuldades para ligá-la a uma referência que não fosse pura ideologia, ou seja, enfrentam uma dificuldade de objetivação dado o caráter móvel do “objeto” referente e as diversidades próprias daquilo que se entende, no ocidente, por Nação (NOGUEIRA, 2012, p.5). Por isso mesmo, com Müller, Rosenfeld, Carvalho Netto, pudemos ver a natureza constitucional, ou seja, a um só tempo jurídico-política, da luta por igualdade e liberdade ou, em outros termos, da luta pelo reconhecimento dos direitos fundamentais das minorias. E ainda mais, como no caso em tela

de exame, uma vez reconhecidos esses direitos, pode e muitas vezes deve ter lugar a luta por políticas públicas de ação afirmativa para a correção das injustiças historicamente perpetradas, de sorte a buscar viabilizar os direitos fundamentais agora reconhecidos e afirmados.

No entanto, o caso é inteiramente diverso no que se refere ao uso do mesmo vocábulo “povo”, apenas que agora para designar “comunidades tradicionais.” Aqui não mais se trata da entelúquia “povo,” tal como vimos acima, ou seja, como a totalização do sujeito constitucional, que, sabemos agora deve permanecer em uma tensão constitutiva que possa possibilitar a sua recorrente abertura para o futuro. Nesse segundo uso da mesma palavra, o conceito, o objeto representado, é inteiramente outro. Aqui a designação envolve a identificação e a identidade de seguimentos populacionais minoritários (no mínimo em de direitos), específicos e determinados, com formas de vida, histórias, culturas e trajetórias próprias. Ao contrário da entelúquia constitucional totalizante, abstrata, tendencial e recorrentemente aberta anteriormente examinada, aqui falamos de sujeitos de direitos fundamentais, sem dúvida, coletivos, no entanto, concretos e determinados ou, pelo menos, determináveis: os denominados “povos e comunidades tradicionais.”

Por outro lado, Sodré e Nogueira ressaltam ainda que esses segmentos populacionais usualmente tendem a encontrar a sua definição de forma mais acentuada nos movimentos de luta, nos confrontos, nos conflitos, nos enfrentamentos de diferentes ordens, políticas, culturais, enfrentamentos que definem a sua existência histórica em contextos adversos. (NOGUEIRA, 2012, p.5).

Dessa forma, o significado de povos de matriz africana, neste contexto, se sustenta na concretude histórica, ou seja, legitima-se pela luta desses povos desde a diáspora e a escravidão; povos com culturas de origem identificáveis cronológica e geograficamente e, em cujas trajetórias, incluindo perdas e desaparecimentos tanto quanto resistência e renovação, preservam, inventam e reinventam as suas tradições, suas fontes de saber e de identidade. Povos que assim se caracterizam por também reconhecerem a legitimidade da sua própria luta por direitos fundados na Constituição, a ser interpretada de sorte a incluí-los como titulares de direitos da comunidade jurídico-política maior.

Analisou-se aqui, portanto, a duplicidade conceitual do termo “povo.” Indicou-se, no primeiro âmbito conceitual, tanto os potenciais de sua utilização como conceito recorrentemente aberto para futuro, quanto os riscos de sua utilização retórica como meio de dominação em sua aproximação totalizante e fechada com o termo nação, que viabiliza exclusões ao tentar realizar ‘integracionismos’ a fim de legitimar uma falsa unidade. Na

segunda acepção, usualmente empregada no plural, o termo refere-se a comunidades específicas, sujeitos de direitos concretos, como, no caso, os Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana.

2.4.3 Comunidade: espaço de liberdade, identidade e cidadania

É necessário buscar o entendimento sobre a categoria Comunidade, para refletir sobre a própria abordagem conceitual de “Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana”. O sentido comunitário que as práticas tradicionais de matriz africana introduzem, nos espaços onde se constituem, justificam o uso do termo ‘comunidade’ para designá-las, haja vista que os espaços onde se perpetuam traduzem-se em lugares em que a liberdade de ser e pertencer às tradições africana é possível. E, ainda, são territórios que constroem identidades, que se formulam para lutar pelo exercício da cidadania.

o Terreiro cumpre diversas funções e reveste a numerosas significações. Espaço social, político, econômico, ritual, mítico e simbólico, o Terreiro apresenta-se como o espaço de liberdade, de preservação do território étnico simbolicamente recriado, como um *maquis* e um campo de resistência da identidade. Nele o exercício da cidadania e o jogo democrático que deveriam reger as relações numa sociedade pluricultural e pluriétnica fazem parte do cotidiano e das práticas do ‘povo do santo’ (MUNANGA, prefácio, SIQUEIRA, 2003, p.31).

As Comunidades de Matriz Africana, atualmente, assumem uma opção sociocultural daqueles que compreendem que assumir criticamente posições face à realidade significa comprometer-se com um mundo político e culturalmente plural, que em muitos momentos negados por certas determinações e propósitos do sistema colonial-escravagista, que em parte foi reatualizado no sistema capitalista de produção e seus desdobramentos (SIQUEIRA, 2003, p.34).

Na concepção de Zygmunt Bauman, a palavra Comunidade sugere a ideia de um “lugar confortável e aconchegante” (2003, apud MACHADO, 2012, p.7), necessário para vivermos seguros e confiantes no mundo atual, que, segundo o autor, caracteriza-se por tempos de competição, individualismo e falta de solidariedade. Para ele, comunidade seria algo que não está ao nosso alcance (BAUMAN, 2003, p.10 apud MACHADO, 2012, p.75-76). No entanto, como veremos, existem espaços em que isso, ainda, se configura, como ocorre nos terreiros.

Neste sentido, Rosângela Araújo (2004) destaca a importância do exercício comunitário, proporcionado nas práticas tradicionais de matriz africana, e a sua relação com um aprendizado para a formação dos sujeitos, utilizando como referência a prática da capoeira:

‘o exercício’ da Capoeira Angola no cotidiano dos seus iniciados cumpre o aspecto filosófico que lhe é primordial: o exercício entre a Pequena e a Grande Rodas. Ou seja, embora a sua prática assegure as complexidades da individuação, é no exercício comunitário que ela é avaliada, refletida e re-avaliada, constantemente (ARAÚJO, 2004, p.113).

No mesmo entendimento, segue Abib (2005) que complementa essa perspectiva, enfatizando também a importância e a riqueza de significados da vivência comunitária no aprendizado, na perspectiva cultural africana:

Na perspectiva africana, como afirma Gonçalves e Silva, a construção da vida encontra um sentido maior quando relacionada à comunidade da qual faz parte o sujeito, não se restringindo ao seu aspecto individual. O crescimento das pessoas tem sentido quando representa fortalecimento para a comunidade a que pertencem (ABIB, 2005, p.125 apud MACHADO, 2012, p.77).

Abib apresenta que a comunidade “trata-se de uma reconstrução criativa das possibilidades de se viver e se relacionar com o mundo, com base em outros princípios e valores, pautados por uma dimensão mais solidária e humanizante” (2005, p.151). E o autor ainda defende que

Talvez seja esse o maior ensinamento que a cultura popular possa estar nos disponibilizando nesse momento atual, em que vem se revitalizando em várias partes do mundo, e com isso, revitalizando também as possibilidades de se pensar e agir sobre os processos de educação vigentes em nossa sociedade, a partir de outros ângulos e outras possibilidades (ABIB, 2005, p.151 apud MACHADO, 2012, p.81).

Além do que, de acordo com a pesquisa Mapeando o Axé⁵⁵, os territórios tradicionais de matriz africana mantêm intensa relação com a comunidade do seu entorno, como é possível verificar pelos seguintes resultados da pesquisa: 81,6% das casas desenvolvem atividades comunitárias, sendo que, desse total, 60,5% desenvolvem reuniões comunitárias frequentes e

⁵⁵ MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL E COMBATE À FOME. *Mapeamento das Comunidades Tradicionais de Terreiro nas Capitais e Regiões Metropolitanas dos Estados do Pará, Pernambuco, Minas Gerais e Rio Grande do Sul*. Disponível em: <<http://www.mapeandoaxe.org.br/>>. Acesso em> 05 fev. 2014.

10,7% oferecem cursos profissionalizantes. Ações no domínio da saúde e da assistência social são desenvolvidas, respectivamente, em 17,3% e 18,7% das casas de Matriz Africana. Destas, 95% distribuem alimentos e 47% fazem-no diariamente. Esses dados confirmam o potencial desses espaços para promoção da saúde, da educação, da cultura e da segurança alimentar. Nesse contexto, o I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana converge com a preservação desse potencial comunitário (SEPPPIR, 2013).

Assim, o termo comunidade refere-se a esta comunhão inerente às práticas tradicionais de matriz africana que constituem estes povos que buscam se organizar de uma forma comunitária e solidária, tanto em relação à “família” que compõe os terreiros, como em relação à sociedade em seu entorno, sendo os terreiros um lugar que visa cultivar princípios contra-hegêmonicos, como do coletividade e do bem comum.

2.4.4 O conceito de Tradição: ritualização do passado, presente e futuro

A expressão Povos Tradicionais de Matriz Africana apresenta o sentido de tradição “não como uma fixação no passado”, mas refere-se a práticas tradicionais que têm como fundamento a circularidade como interpretação do tempo. Ou seja, os povos de matriz africana tradicionalmente compreendem que o tempo é circular, assim, o passado, presente e futuro são circulares, e o que aconteceu ontem pode acontecer hoje e acontecerá amanhã. É claro que esta compreensão não é algo estanque e fixo, mas uma compreensão de que passado, presente e futuro fazem parte de uma dimensão sagrada que se comunica no tempo, como ‘lugar que se ritualiza a origem e o destino, ou seja, tradição como ritualização da origem de todos’, ressaltando que ‘nem todos ritualizam’ origens e destino.

Assim, o que se quer dizer é que a base de compreensão desses povos é o culto à ancestralidade, àqueles que aqui já viveram, como escreveu Siqueira

Apontando para os ancestrais, na entrada do mais velho Terreiro da Bahia, o do Engenho Velho da Federação, encontra-se um barco de pedra, voltado para a África; é ‘sinal do futuro’ dizia François de l’Espinay. Este símbolo mostra que o ser mais profundo dos descendentes de africanos ainda está ligado às suas origens mais remotas, que aqui se reelaboram a cada dia em terras brasileiras, com suas singularidades social e culturalmente contextualizadas (SIQUEIRA, 1998, p.35).

Nesse processo de continuidades, descontinuidades, recriações e identificações realiza-se uma busca e reencontro de um sentimento de pertencer a um processo que cria uma nova

referência sociocultural, capaz de assegurar um novo tipo de enfrentamento, ante as determinações da sociedade hegemônica em sua dinâmica contemporânea (SIQUEIRA, 1998, p.34).

A saga e as lutas do povo negro na diáspora, durante a escravidão e até os dias atuais, são exemplos históricos de mudança abrupta e transformação violenta das formas de vida e de existência. Essas mudanças remetem então à resistência, a necessidade vital de recriação, de reconstituição e reconstrução da cultura, do espaço, do universo simbólico anterior, uma necessidade de construir uma (re)territorialização, em novo contexto, novo espaço físico e geográfico.

Dessa forma, tanto no território brasileiro como de outros países das Américas, não ocorre uma criação e uma recriação a partir de um vazio ou de uma 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 reconstruindo em novo contexto o que foi destruído, fragmentado, sufocado, mas que permanece vivo para a nova experiência.

Nesse sentido, “tradição é invenção e reinvenção, tradição se inventa e reinventa” (HOBSBAWN apud NOGUEIRA, 2012, p.5), e afirmação que dá a dimensão da dinâmica, do caráter de movimento, do aspecto vivo da cultura que não se prende de forma fixa ao passado nem vive do “apego ao passado”, mas o reinventa sem perder raízes, origens e sem perder a perspectiva do movimento da história na construção do presente e do futuro. O conceito adotado distancia-se, assim, do conservadorismo e do uso que privilegia a tradição como passado estático, que apenas sofre alguma ação para a simples manutenção.

Tal leitura dialoga e ainda avança em relação a outras mais conhecidas em estudos específicos como o de Hobsbawn e Ranger (1997) no qual afirmam que “toda tradição é uma invenção”. Esses estudos também dão conta da condição viva, em movimento, das tradições, particularmente diante de transformações, de mudanças abruptas ou violentas sofridas por uma comunidade, por um povo em determinados contextos históricos.

Essa compreensão da tradição a distancia da noção conservadora que redundava nos tradicionalismos ligados aos modos de preservação de poder e das relações de dominação, que não possibilitam o questionamento das estruturas de poder vigentes, não reconstrói o *ethos* da origem, mesmo quando em sistemas opressores e autoritários. Neles, o apego ao passado de forma fixa abstrai a própria história e neutraliza a ação dos sujeitos, dos portadores da cultura que deixam de ser protagonistas da própria tradição, sucumbindo às adversidades. É importante frisar que a forma viva da tradição, tal como entendida aqui, não lhe tira a

condição política de emuladora de atitudes transformadoras e de conquistas de novos espaços físicos e simbólicos.

Observa-se que os povos e comunidades tradicionais de matriz africana resistiram, em grande parte, às relações advindas do processo de assimilação imposto pelas classes escravistas e, mais tarde, pelas oligarquias republicanas. A conservação do patrimônio cultural africano, apesar das circunstâncias desfavoráveis do tempo da colônia e dos regimes burgueses, constitui um dos mais belos exemplos da resistência – à vontade de destruição advinda de um sistema de exploração – dos valores de uma cultura e da fidelidade às tradições ancestrais, como diria Roger Bastide.

Ressalta-se, ainda, que essas relações não foram igualitárias, mas excludentes – daí a necessidade atual de afirmação e reconhecimento dessa matriz cultural que foi historicamente negada em nossa sociedade. E mesmo em situação de desvantagem socioeconômica, em desvantagem de poder, a força dessa cultura se mantém, pelo trabalho das gerações de pessoas que se identificam como negras ou com suas causas e compõem comunidades, povos, culturas, que buscam formas de preservar os conhecimentos e a sabedoria que as gerações passadas foram adquirindo ao longo do tempo, em suas experiências. Vale lembrar que a civilização negro-africana, que marcou forte presença na cultura brasileira, trata-se das civilizações mais antigas da humanidade.

As tradições de matriz africana perpetuadas nos terreiros configuram-se como um dos caminhos em que podemos encontrar esse *continuum* em sua resistência para manter viva uma filosofia de vida, uma forma de ver o mundo, que se atualiza e se insere no jogo político, na luta por reconhecimento.

As tradições nos terreiros se transmitem pelo *Asé*⁵⁶, corporal e presencialmente, de forma ritualizada e se caracteriza como um processo iniciático, como explica Muniz Sodré:

A ligação entre os vivos e os outros seres (mortos, animais, plantas, etc.) é iniciática. A iniciação – processo complexo de entrada do indivíduo no ciclo das trocas simbólicas – é fundamental a uma ordem de *arkhé* e, ao mesmo tempo, é o fato que coloca em questão os fundamentos ideológicos do Ocidente. Através dela, os princípios da morte entram em contato com os da vida, os da natureza e do Cosmos se encontram com os humanos, ou seja, as grandes dicotomias que engendram o princípio de realidade do Ocidente (vivo/morto, natural/humano, abstrato/concreto, etc.) são simbolicamente resolvidas, exterminadas (SODRÉ, 1988b, p.128).

Com isso, o autor destaca uma diferença básica entre a forma de ver o mundo, na cosmogonia africana e na Ocidental, na relação entre seres vivos, espirituais, o ambiente, a

⁵⁶ Grafado com ‘s’ para se aproximar da escrita original yorubá.

natureza: “No pensamento africano⁵⁷ essas coisas não podem ser entendidas de forma separada. Todos esses elementos são parte de uma mesma coisa. Todos estão em constante comunicação”⁵⁸ (SODRÉ, 2002, p.129). Na perspectiva de Eduardo Oliveira, são destacados três princípios fundamentais da cosmovisão africana: diversidade, integração e ancestralidade (2007a, p.100).

Os povos tradicionais de matriz africana têm outra forma de compreensão de mundo para além da racionalidade moderna, como a circularidade do tempo; os rituais são imprescindíveis na ligação com os aspectos míticos e sagrados, como a força vital de comunicação entre os dois mundos (*em yorubá aiyê- terra- e orun- céu*); a oralidade, como forma primordial de transmissão do conhecimento; e a memória, como espaço simbólico de preservação dos saberes e conhecimentos e onde se afirma a identidade coletiva, sendo a ancestralidade fundamental na dinâmica das práticas tradicionais de matriz africana (MACHADO, 2012, p.73).

Pode-se dizer que uma das formas de manutenção das práticas tradicionais dos povos de matriz africana, apesar da diáspora, foi à oralidade. De acordo com Bornheim (1987), o sentido etimológico da palavra tradição vem da expressão latina *traditio*, do verbo *tradire* que significa entregar, e que define “o ato de passar, transmitir coisas, idéias, pensamentos, relatos a alguém”, a outra pessoa ou a outra geração. Bornheim ressalta ainda que outros estudiosos relacionam o verbo *tradire* mais diretamente ao conhecimento oral e escrito e sua transmissão entre gerações, continuamente (NOGUEIRA, 2012).

Nas práticas tradicionais de matriz africana, a Iyalorisá e o Babalorisá são as maiores referências, que demonstram um saber adquirido por meio de suas experiências, fundamentalmente de forma oral, seja contando histórias, mitos, fábulas, fórmulas rituais, ou por meio de cantigas. Consideramos a oralidade de forma ampla, não apenas restrita à palavra falada, mas relacionada ao que diz respeito à vivência, à observação prática e aos exemplos de conduta.

⁵⁷ “Sou biólogo e viajo muito pela savana do meu país. Nessas regiões encontro gente que não sabe ler livros. Mas que sabe ler o seu mundo. Nesse universo de outros saberes, sou eu o analfabeto. Não sei ler sinais da terra, das árvores e dos bichos. Não sei ler nuvens, nem o prenúncio das chuvas. Não sei falar com os mortos, perdi contacto com os antepassados que nos concedem o sentido da eternidade. Nessas visitas que faço à savana, vou aprendendo sensibilidades que me ajudam a sair de mim e a afastar-me das minhas certezas. Nesse território, eu não tenho apenas sonhos. Eu sou sonhável” (COUTO, 2011, p.15).

⁵⁸ “Do mesmo modo, a ideia de ‘meio ambiente’ pressupõe que nós, humanos, estamos no centro e as coisas moram à nossa volta. Na realidade, as coisas não nos rodeiam, nós formamos com elas um mesmo mundo, somos coisas e gente habitando um indivisível corpo. Esta diversidade de pensamento sugere que talvez seja necessário assaltar um último reduto de racismo que é a arrogância de um único saber e a incapacidade de estar disponível para filosofias que chegam das nações empobrecidas” (COUTO, 2011, p.21).

No trabalho de Abib, ele cita um trecho de uma entrevista com o Mestre Cobra Mansa, em que ele também fala sobre a importância da oralidade nas culturas tradicionais africanas

O mais importante nessa tradição é o hálito, é o que você tá passando [...] a sua alma que você tá transmitindo [faz o gesto como se estivesse passando a alma através da boca]. Então você não está transmitindo simplesmente a sua palavra, mas o hálito... a alma...então quando você recebe aquilo, você tá recebendo uma tradição de muitos e muitos antepassados, porque alguém já me passou isso... agora eu tô passando pra você, você vai internalizar, e depois vai poder passar a mesma coisa para o outro, então é muito mais do que você pegar o livro e ler... tem uma alma ali, tem um gesto, um olhar, tem uma forma [...] tudo isso fica marcado, porque é legal você ler um livro, mas a emoção de alguém estar te contando uma coisa, te passando alguma coisa, tem todo um gesto, um brilho nos olhos, que você sente uma alma sendo passada para você (ABIB,2005, p.124).

Sara Machado (2012), em seu trabalho, narra um episódio em que Mestre Cobra Mansa, durante um debate realizado com um grupo de capoeiristas, falava sobre a diferença entre a palavra escrita e falada. Momento em que ele nos chamou a atenção para o fato de ser condição para a oralidade o “estar presente”. Ela descreve que pode sentir exatamente a diferença da qual ele falava – “a partir daquele momento, as mesmas palavras que eu havia lido tomavam outro sentido para mim e se cravavam mais fortemente em minha memória”. Ele citou a autora Juana Elbein dos Santos na qual, em seu livro *Os Nàgô e a morte*, ele encontrou a ideia de que:

quando se fala, você não está transmitindo simplesmente a palavra, mas a sua alma. E que o que estou falando agora é o que me foi passado por pessoas, que receberam de outras pessoas, que receberam de outras pessoas, e assim por diante. O que vale é a alma, que está no olhar, no gesto, no movimento. (Mestre Cobra Mansa [Informação verbal] apud MACHADO, 2012, p.83).

Assim, Abib afirma que essa seria “a essência da oralidade, uma forma de transmissão dos saberes e da cultura de um povo” (ABIB, 2005, p.125). Muniz Sodré também destaca a importância da oralidade, relacionando-a com a transmissão do “Asé”, com a noção da circularidade do tempo que une passado, presente e futuro e com a corporalidade, quando diz

A transmissão do axé implica na comunicação de um cosmos que já inclui passado e futuro. Nesse processo, a palavra pronunciada é muito importante, porque pressupõe o hálito – logo, vida e história do emissor. Não tem aí vigência, entretanto, mecanismos da lógica analítica ou da razão instrumental, pois a transmissão se opera pelo deslocamento espacial de um conjunto simbólico – gestos, danças, gritos, palavras – em que o corpo do indivíduo tem papel fundamental (SODRÉ, 2002, p.96).

A oralidade está intimamente vinculada à memória cultural do povo, que se atualiza pelas palavras dos mais antigos, quando contam histórias, bem como na realização dos rituais. Vanda Machado (2006) contribui com essa reflexão quando diz

A memória realiza uma “revivência” dos fatos que são atualizados pelos rituais, renovando-se e repetindo-se nas suas diferenças expressas em tempos e lugares. Neste sentido, a memória vai além e transcende a mera repetição. A memória não separa o presente do passado, uma vez que o primeiro contém o segundo, que vai atualizando fatos da história e da vida. Dizendo de outro modo, a memória assume a condição de representações coletivas, trazendo no seu contexto a história de um povo (MACHADO, 2006, p.81).

Assim, para entender essa questão, é necessário localizar a oralidade na perspectiva comunitária e da valorização da Ancestralidade, sendo a figura dos ‘mais velhos’ na hierarquia, para garantir essa forma de transmissão e manutenção dos saberes, como diz Abib

O mestre é aquele que é reconhecido por sua comunidade, como o detentor de um saber que encarna as lutas e sofrimentos, alegrias e celebrações, derrotas e vitórias, orgulho e heroísmo das gerações passadas, e tem a missão quase religiosa, de disponibilizar esse saber àqueles que a ele recorrem. O mestre corporifica assim, a ancestralidade e a história de seu povo e assume por essa razão, a função do poeta que através do seu canto, é capaz de restituir esse passado como força instauradora que irrompe para dignificar o presente, e conduzir a ação construtiva do futuro (ABIB, 2005, p.60-61 apud MACHADO, 2012, p.86).

A referência à ancestralidade diz de quem somos nós, de onde viemos, a quem devemos a nossa existência aqui e agora. Pensar no processo de formação identitária sem a referência à ancestralidade é como pensar em uma árvore sem raiz. É como algo que fica superficial, frágil, desconectado da própria espiritualidade. A referência à ancestralidade implica, também, em conhecer e reconhecer-se na construção de sua própria história e missão de vida.

A ancestralidade é o elemento mais importante da denominada cosmovisão africana. Segundo minha análise de Marco Aurélio Luz (2000), Ronilda Ribeiro (1996) e Fábio Leite (1984), a ancestralidade concomitantemente compõe e manifesta a expressão visível da “dinâmica civilizatória africana”. Esta dinâmica civilizatória africana foi engendrada pela cosmovisão africana, que por sua vez está ancorada na ancestralidade. A ancestralidade, assim, passa a ser o principal referencial para o negro brasileiro tanto na vivência profana quanto na experiência religiosa (OLIVEIRA, 2007b, p.182).

Mas a ancestralidade remete não ao passado descolado do presente e do futuro, pois deve ser compreendida também a partir da ideia de circularidade, em que os tempos passado e futuro não estão descolados do presente. Ela remete ao reconhecimento dos valores e sentidos que nos conformam, que dão sentido à nossa autopercepção no mundo, ao autoconhecimento, à compreensão mais ampla de nossa própria existência. Ancestralidade que envolve a dimensão espiritual, passando pelo corpo e pela natureza.

Oliveira (2007a) explica que a ancestralidade tornou-se e difundiu-se como categoria analítica, que supostamente se refere à tradição da África tradicional, para interpretar as várias esferas da vida do negro brasileiro, principalmente nas práticas tradicionais como o ‘candomblé’. E mostra como não se restringe aos negros, incluindo qualquer grupo racial que se identifique com a “africanidade”

Legitimada pela “força” da tradição, a ancestralidade é um signo que perpassa as manifestações culturais dos negros no Brasil, esparramando sua “dinâmica” para qualquer grupo racial que queira assumir a identidade de “africano”. Passa assim a ser a portadora autêntica de uma “lógica” africana que organiza a vida de seus adeptos – brancos ou negros – e engendra estruturas sociais capazes de manter e atualizar os “valores africanos” forjados na África pré-colonial (OLIVEIRA, 2007a, p.23).

Pode-se perceber, a partir dessa perspectiva da ancestralidade, que o reconhecimento da “africanidade” nas práticas tradicionais de matriz africana, não significa negar que ela vem sendo constantemente (re)criada no Brasil, pois se trata, mais, de uma posição política que luta pela valorização desta que se reconhece como “cultura negra” no Brasil, diante da história de discriminação que ainda se faz presente na sociedade.

Assim, o conceito de Ancestralidade não se refere a um passado congelado no tempo, mas é constantemente (re)construído e (re)significado nas práticas cotidianas dos grupos ou comunidades. E os rituais são fortes veículos para tal. Compreendo, assim, essa categoria da Ancestralidade como fundamental e orientadora para o entendimento que aqui buscarei com relação às demais – oralidade e ritualidade –, enquanto a Comunidade é tida como o lugar onde os outros elementos se realizam e se (re)constroem, continuamente.

No entanto, é importante destacar que não devemos falar de tradição como um imperativo absoluto e inalterável, mas como um movimento dialético em que a manutenção e a superação encontram-se em tensão permanente, formando um complexo circuito de continuidade e ruptura que se retroalimentam. Ademais, resta saber se algumas tradições requisitadas em alguns discursos ufanistas realmente são resultado de ações coletivas

sistematicamente exercitadas ou se existiram em determinados momentos “áureos” que muitos querem resgatar (FALCÃO, 2004, p.80 apud MACHADO, 2012).

Por isso, faz-se necessário contextualizar as referências às tradições como elementos trabalhados no interior das comunidades de prática, que portando dependem da forma como as tradições estão conformadas. Ou seja, para avaliar essas questões é preciso olhar, a fundo, para experiências concretas das práticas educativas, buscando compreender como se dão as vivências como grupo e comunidade.

Mestra Janja, em sua tese, discute sobre as formas de manutenção das tradições na Capoeira Angola e a importância da referência ao pertencimento a determinada “linhagem” de mestres, porém, defende que esse pertencimento não é – nem deve ser – contrário ao fortalecimento da autonomia dos sujeitos que seguem tais ensinamentos. Assim, ela explica que esses sujeitos tornam-se responsáveis pela manutenção do conhecimento estruturado sobre os pilares da ancestralidade e oralidade, e a busca das definições necessárias à produção e seleção de valores que atuem como “alimentos” necessários ao fortalecimento não apenas do corpo físico, mas da própria cadeia de pertencimento, sendo protagonistas da sua permanência e autonomia. (ARAÚJO, 2004, p.97 apud MACHADO, 2012, p.92-99).

Do mesmo modo, isto pode ser trasladado às práticas tradicionais de matriz africana praticadas nos terreiros, em que toda a comunidade é responsável pela produção do conhecimento daqueles espaços, construindo um espaço de resistência contra-hegemônico e também reflexivo sobre sua atuação dentro e fora deste território, sendo o Tradicional nelas expresso como algo não primitivo e retrógrado, mas que comunga com a noção de tempo circular de comunhão entre passado, presente e futuro; tendo na ancestralidade, a construção do conhecimento e na oralidade, a sua transmissão.

Destarte, toda a contextualização do I Plano e da nova abordagem conceitual que ele apresenta, importante se faz ressaltar os motivos pelos quais se faz importante uma política pública de reconhecimento e inclusão que propicie a emancipação e a consideração dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana na sociedade brasileira. Para tanto, será analisada no próximo capítulo o processo histórico de negação de identidade e exclusão social pelo qual passaram estes povos na formação do Brasil, tendo como recorte temporal o início da República e o período da formação nacional, como períodos importantes para a discussão aqui realizada, ainda mais por circunscrever o período em que ocorreu o caso paradigmático que, também, se pretende analisar, o “Quebra de Xangô”.

CAPÍTULO 2 - A Construção da Identidade Nacional e o histórico de perseguição dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana - análise do caso “Quebra de Xangô”

A história é feita pelo povo e escrita pelo poder
Glauber Rocha

Nos tempos atuais – de crescente visibilidade pública dos candomblés, dos seus registros como patrimônio cultural e da preservação dos territórios e práticas tradicionais afro-brasileiras – em que se cresce o diálogo das lideranças das principais matrizes africanas com o Estado, resultando, inclusive, no conjunto de ações estratégicas para o reconhecimento e efetivação de direitos, por isso, importante se faz compreender os motivos que levam a necessidade atual de ações afirmativas de inclusão para esses povos. Então, para isso, importante se faz voltar ao passado, em que tais práticas de matriz africana eram ora silenciadas, ora perseguidas, porquanto identificadas com atraso e desvio dos modelos civilizatórios europeus.

Se esse olhar retrospectivo resulta salutar ao constatar o quanto se avançou, ele também nos alerta para o quanto ainda se precisa avançar, pois os discursos da intolerância religiosa de ontem se alastram até hoje, embora em novos púlpitos, com os mesmos efeitos perniciosos. Por isso, se faz importante compreender a complexidade do passado para, através dele, iluminar os paradoxos do presente (PARÉS, prefácio, SANTOS, 2009, p.13).

A passagem do século XIX para o XX foi um tempo de significativas mudanças, de todas as ordens, no cenário internacional e brasileiro. As ex-colônias e ex-metrópoles redimensionavam as páginas da geopolítica mundial; descobertas científicas e tecnológicas socializavam-se. Na recém-constituída República dos Estados Unidos do Brasil, a década de 1890-1900 “pode ser vista como um momento dramático [...]. Em diferentes níveis, aparece a preocupação de controlar, de classificar, ligada ao objetivo das elites de instituir uma nova ordem urbana” (FAUSTO, 1984, p.11 apud SCHRITZMEYER, 2004, p.55).

Instituir regras para o mundo urbano significava compatibilizar a manutenção da *ordem* com a chegada do *progresso*, como bem anunciava o lema da nova bandeira nacional de inspiração comteana. Colocava-se o desafio de transformar cada brasileiro em um cidadão capaz de ocupar, ordenada e corretamente, as modernas funções e espaços públicos. Tratava-se, enfim, de programar uma “cruzada modernizadora” em que uns poucos brasileiros,

“avançados”, levariam muitos outros, “atrasados”, a alcançar, em ordem, o progresso (SCHRITZMEYER, 2004, p.56).

Ademais, no século XIX, reconhecem-se a heterogeneidade e o sincretismo culturais presentes no país e, isso se tornará uma preocupação e um problema intelectual, político e social. Assim, surge o debate sobre o valor de uma civilização mestiça e a existência ou não de uma identidade nacional.

Apesar de muitas dúvidas, tornou-se praticamente hegemônica a ideia de que, se não fosse construída uma identidade cultural para o Brasil e, de preferência, muito próxima àquela considerada melhor – branca, educada, intelectualizada – não haveria identidade nacional. Concebeu-se que sem harmonia não haveria civilização, correspondendo, assim, identidade cultural e identidade nacional ao mesmo significado, combatendo-se o sincretismo e a miscigenação.

Diante desse contexto histórico, busca-se analisar como estas construções teóricas repercutiram nas relações com o universo dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana, pois este período proporcionou mudanças significativas na formação das identidades na sociedade brasileira. Observa-se que estes povos sempre mantiveram uma relação paradoxal com a sociedade nacional como um todo. Por um lado, eram e, ainda, são em alguns lugares e momentos, rechaçados como primitivos, barulhentos e perigosos. Mas por outro lado, são amados e admirados. Se por um lado a elite imaginava um Brasil de ordem e progresso, necessitando, portanto, reprimir os ‘africanismos’, essa mesma elite acreditava nos poderes dos espíritos e procurava-os para resolver os seus problemas (RAFAEL, 2012, p.7).

No entanto, o catolicismo era a religião por excelência. Apesar da Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 1891 admitir a liberdade de qualquer culto religioso, foi o catolicismo que sempre gozou de maior prestígio, a ponto de outras vertentes religiosas existentes, como o espiritismo, as religiões evangélicas e os cultos afro-brasileiros terem sido colocados sob constante vigilância. E, ainda, o Código Penal de 1890 criminalizava as práticas, classificadas de feitiçaria, que deveriam ser extirpadas (RAFAEL, 2012, p.105 e 106).

Assim, com a formação da República brasileira iniciou-se a tentativa de construção de uma identidade nacional homogênea e, para isso, instituiu-se uma política de branqueamento, que tinha como fundamento a inferioridade da raça negra, impulsionando a perseguição e a tentativa de eliminação da religiosidade negra na primeira metade do século XX.

Neste sentido, para compreensão dessa conjuntura farei a análise de um caso específico, o “Quebra de Xangô”, ocorrido em 1912, em Maceió. Esse nome designa o movimento de perseguição religiosa, liderado por integrantes da Liga dos Republicanos Combatentes, associação civil de caráter miliciano. O movimento tinha um forte viés político com o objetivo de afastar do poder o governador do Estado, Euclides Malta, que já administrava Alagoas por doze anos seguidos. Pois, considerava-se então que existia um estreito relacionamento⁵⁹ entre o governador e os “Xangôs”, o que implicou na destruição dos terreiros da capital e na perseguição de pais, mães e filhos de santo, que foram temporariamente ‘calados’, dando razão para que, na sequência dessa destruição, surgisse uma modalidade exclusiva de culto: o “xangô rezado baixo”⁶⁰.

Apesar da motivação da perseguição ter sido a insatisfação com o governo de Euclides Malta, que já durava doze anos, a justificativa da destruição dos terreiros, também, se legitima, dentro deste contexto de homogeneização da sociedade brasileira, a partir da emergência da política de branqueamento da população e das ideias positivistas e cientificistas de unidade nacional, que motivavam as perseguições aos povos de matriz africana.

Assim, importante se faz sua análise, tendo em vista que esse fato apresenta, apesar das suas particularidades, informações muito relevantes sobre uma parte da nossa história, a história da destruição de vidas, territórios, dos terreiros dos Xangôs no Brasil, que foram silenciados pela história oficial. O episódio demonstra como as práticas tradicionais de matriz africana foram negadas, inferiorizadas e destruídas, e, por isso, trazer a tona esta história torna-se uma tentativa de revivificar um passado, que, infelizmente, ainda, é presente na vida destes povos⁶¹ e é uma questão relacionada aos objetivos do I Plano, ou seja, promover a valorização da história negra e da ancestralidade africana no país.

⁵⁹ “Foi uma perseguição ao governador Euclides Malta, que tinha ligação com os terreiros e havia recebido até o título de papa do xangô alagoano, o Soba. O interessante é que Euclides era um fervoroso católico”, conta o historiador, médico e vice-presidente do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas (IHGAL), Fernando Gomes. De acordo com Gomes, o episódio do Quebra de Xangô teve grande importância para apressar a renúncia de Euclides Malta, que aconteceu em 13 de março de 1912. “Em 12 de julho de 1912, Clodoaldo Fonseca, figura de relevo nos quadros do Exército e primo-irmão de Hermes da Fonseca, é empossado governador, juntamente com o vice José Fernandes de Barros Lima”, completa o vice-presidente do IHGAL.

⁶⁰ O culto era feito sem o som dos atabaques, apenas, ao som de palmas.

⁶¹ “Vera Lúcia Torres Covas, por exemplo, mora em Alcântara, São Gonçalo, e é filha de santo de Mãe Palmira. No dia 12 de fevereiro de 2011, em uma atividade³ nesse terreiro, ela me contou que seus netos, Isabele, de 13 anos, e Lucas, de 12, ambos praticantes do candomblé, saíram da escola em que estudavam porque uma professora ‘passava óleo ungido na testa dos alunos para que todos ficassem mais tranquilos e para tirar o Diabo de quem fosse do candomblé’”. (CAPUTO, 2012, p. 197).

Portanto, este episódio condensa uma longa história de perseguições, repressões e negações dos direitos dos povos de matriz africana. O silêncio que paira sobre este movimento se traduz em uma estratégia de desconstruir e retirar da história institucional e constitucional de nosso país a memória e, por conseguinte, a própria identidade dos povos da diáspora africana. Por tal razão, a resposta às objeções sobre a identidade e a diferença deve partir do reconhecimento da luta das populações negras pela busca da dignidade humana, do igual respeito e consideração devido a todos os integrantes de uma comunidade estruturada a partir do princípio da igualdade. E, daquilo que foi negado, a igualdade e a liberdade de ser e praticar as suas tradições ancestrais, tornando-se esta uma pauta atual para o constitucionalismo brasileiro e, é claro, para a reconstrução da identidade constitucional.

3.1 “Comunidades imaginadas”: a construção da identidade nacional brasileira

De acordo com Benedict Anderson, a nação é uma comunidade política imaginada. “É imaginada porque ainda os membros da nação mais pequena não conhecerão, jamais, a maioria dos seus compatriotas, não os verão nem ouvirão se quer falar deles, mas, na mente de cada um vive a imagem de sua comunhão” (ANDERSON, 1993, p.23).

Gellner propõe que o nacionalismo não é o despertar da autoconsciência das nações: inventam-se nações onde não existem (1996). Anderson, todavia, critica esta posição por considerar que Gellner está mais preocupado em “desmascarar” a falsidade das nações, que equipara invenção com fabricação e falsidade. “As comunidades não devem se distinguir por sua falsidade ou legitimidade, [mas] sim pelo estilo com que são imaginadas” (ANDERSON, 1993, p.24).

A identidade nacional não exige adesão inequívoca e fidelidade exclusiva, a identidade nacional não reconhece competidores, muito menos opositores. Cuidadosamente construída pelo Estado, a identidade nacional objetiva o direito monopolista de traçar a fronteira entre “nós” e “eles”.

a identidade nacional só permitiria ou toleraria essas outras identidades se elas não fossem suspeitas de colidir (fosse em princípio ou ocasionalmente) com a irrestrita prioridade da lealdade nacional. Ser indivíduo de um Estado era a única característica confirmada pelas autoridades nas carteiras de identidade e nos passaportes. Outras identidades, “menores” eram incentivadas e/ou forçadas a buscar o endosso-seguido-de-proteção dos órgãos autorizados pelo estado, e assim confirmar indiretamente a superioridade da “identidade nacional” com base em decretos imperiais ou republicanos, diplomas estatais e certificados endossados pelo Estado. Se você fosse ou pretendesse ser outra coisa qualquer, as “instituições adequadas” do Estado é que teriam a palavra final (BAUMAN, 2005, p.28).

Assim, a ideia de ‘nação’ foi construída, como uma comunidade imaginada, sendo que a aparência de naturalidade e, assim também a credibilidade do pertencimento declarado, só podiam ser um produto final de antigas batalhas postergadas. Por isso, a ‘identidade’ é um ideal inescapavelmente ambíguo, uma “faca de dois gumes: pode ser um grito de guerra de indivíduos ou das comunidades que desejam ser por estes imaginadas” (BAUMAM, 2005, p.83).

Contudo, a identidade normalmente se constrói influenciada pelo lado ideologicamente hegemônico e mais forte, ou seja, uma elite dominante. Esse lado deseja que não se dê importância às diferenças, que a presença delas seja aceita como inevitável e permanente, embora insista que elas não são suficientemente importantes para impedir a fidelidade a uma totalidade mais ampla que está pronta a abraçar e abrigar todas essas diferenças e todos os seus portadores (BAUMAN, 2005, p.83).

Nota-se, portanto, que a ideia de ‘nação’ pertence exclusivamente a um período particular e historicamente recente. Ela é uma entidade social apenas quando relacionada ao Estado territorial moderno, o ‘Estado-nação’; e não faz sentido discutir nação e nacionalidade fora desta relação. Assim, para que se compreenda o processo de construção de identidade é necessário ter em mente o debate entre as teorias essencialistas e não-essencialistas. O essencialismo determina a identidade como fixa, imutável, com traços de unidade, indivisibilidade e mesmice, sendo, com frequência reivindicada nos termos de quem não pertence e de quem pertence a um determinado grupo identitário (WOODWARD, 2005, p.13).

As teorias essencialistas se baseiam tanto na história como na biologia, como também nos movimentos étnicos ou religiosos ou nacionalistas que argumentam ter uma história comum como fundamento identitário. E, no caso da base biológica, o fundamento se baseia na identidade sexual e nas relações de parentesco. Neste sentido,

Hall endossa a posição de que o Estado-nação não é apenas uma entidade política, mas, também, uma formação simbólica que produz uma ‘ideia’ de nação enquanto uma ‘comunidade imaginada’. Porém, o percurso desses movimentos pró-nacionalismo tem revelado com frequência a tentativa de construção de formações etnicamente ‘fechadas’, isto é, ‘puras’, alinhando-se a uma concepção essencialista de identidade nacional (ECOSTEGUY, 2010, p. 146).

No entanto, como defendido por Woodward (2005), a identidade é relacional, ou seja, deve ser pensada na diferença, com uma marcação simbólica em relação a outras identidades. A marcação simbólica é o meio pelo qual damos sentido a práticas e a relações sociais, definindo “quem é quem” dentro das relações sociais. Por isso, a identidade, na perspectiva não-essencialista, é uma construção fluída e aberta, que não pode ser unificada, pois pode haver contradições no seu interior que têm que ser negociadas e pode haver discrepâncias entre o nível coletivo e o nível individual. Desse modo,

Com o processo de globalização, essa relação estável entre identidade cultural nacional e Estado-Nação começa a mudar, isto é, a ideia de que uma formação nacional possa ser representada por uma identidade nacional passa a estar tensionada. (ECOSTEGUY, 2010, p. 143). [...] quando a era dos estados nacionais, na globalização, começa a declinar, pode-se ver uma regressão a uma forma de identidade nacional muito defensiva e altamente perigosa, que está dirigida por uma forma muito agressiva de racismo⁶² (HALL, 1991b, p.26 apud ECOSTEGUY, 2010, p.144).

Além do que, a unidade e a fixação impedem o reconhecimento de outras identidades relevantes, na tentativa de homogeneizar e essencializar a discussão, há o risco de se criar autoritarismo no processo de determinação identitária, legitimando opressões, exclusões e renúncias de direitos dos grupos minoritários, contra-hegemônicos.

E, ainda, as diásporas traduzem uma multiplicidade de identidades. Nesse sentido, em um contexto brasileiro, que foi formado por diásporas, principalmente a negra, são plúrimas as identidades que constituem o Brasil, e, daí a impossibilidade de se unificar a identidade nacional.

Portanto, o que se pretende demonstrar é, como faz Hobsbawn (1991), que a nação não existe desde tempos imemoriais, como prega a ideologia nacionalista, mas surgiu somente na era moderna, sendo uma construção social para legitimar certa organização da sociedade, podendo assumir um caráter violento e étnico. Assim, para compreender esta configuração da identidade nacional, de exclusão da religiosidade negra, importante se faz analisar o processo histórico da construção identitária do universo africano após a diáspora na sociedade colonial.

3.2 O histórico da construção identitária dos Povos de Matriz Africana no Brasil

⁶² “O racismo é, pois, uma ideologia. Um conjunto de crenças e preceitos que moldam a ideia de superioridade de determinados grupos sobre outros, a partir da identificação de distinções raciais. Ele justifica e corrobora não apenas a discriminação racial, como o preconceito, entendido aqui como a individualização do racismo, sua reprodução no dia a dia, por meio de visões ou predisposições negativas face aos indivíduos negros” (THEODORO, 2008, p.175).

O processo de formação do Brasil foi marcado por um universo de ambiguidades entre povos indígenas, colonizadores portugueses, povos africanos que aqui aportaram, em decorrência do tráfico negreiro, e outros povos que se instalaram na colônia. Este processo de ambiguidades pode ser percebido no choque entre culturas e na necessidade de dominação demonstrada pelos portugueses, através do trabalho escravo, em que se utilizavam dos recursos da opressão cultural e religiosa para criarem uma rede de manutenção da sua superioridade em relação aos demais povos, principalmente, africanos e indígenas. Assim,

A proibição ou permissão para que os negros festejassem a seu modo, em determinados momentos do ano, foi tema sempre associado à constatação de que tinham costumes próprios [...]. Tendo em vista os riscos de revoltas que sempre pairavam no ar, e a maior exploração possível do trabalho escravo, senhores e administradores assumiram posturas mais ou menos liberais, aglutinadas em dois eixos básicos. De um lado estavam os que defendiam a repressão a qualquer ajuntamento de negros, geralmente em torno de tambores e danças cujo significado era impermeável aos agentes da sociedade colonial, vendo nessas ocasiões momentos potencialmente perigosos, nos quais sublevações podiam ser tramadas ou detonadas. De outro lado, estavam os que achavam que a permissão para os negros praticarem suas festas e ritos contribuiria para extravasarem as tensões acumuladas no seu duro cotidiano de trabalho e retomarem a rotina com maior boa vontade (SOUZA, 2002, p. 228).

Desse modo, podem-se pontuar três aspectos básicos que pautavam o comportamento dos senhores e as relações mantidas entre estes e os escravos: a conversão do africano em negro através da escravidão, a disjunção entre o mundo dos negros e o mundo dos brancos e a existência de concessões que viabilizaram a socialização do africano na comunidade negra. Nesses processos, características raciais e culturais eram invocadas para definir as diferenças que estabeleciam as separações e hierarquias entre senhores e escravos. Apesar da grande diversidade étnica dos africanos, ao construírem uma “comunidade negra” no âmbito da sociedade escravista, as rivalidades originais entre os cativos tendiam a ser suplantadas por uma unidade negra, formada a partir dos processos de reconstrução de laços sociais e novas identidades (VAINFAS apud SOUZA, 2002, p. 229).

Em um quadro de ambiguidades e ameaças, medos e negociações, as práticas que remetiam às origens culturais dos escravos eram muitas vezes vistas pelos senhores como benéficas à consolidação do seu domínio, não por serem fator de arrefecimento das tensões cotidianas, mas por reforçarem a separação entre o mundo dos “brancos” e dos “negros”. Além disso, as rivalidades entre as diferentes etnias eram frequentemente estimuladas, permitindo-se que mantivessem tradições características de suas culturas de origem com o

intuito de enfraquecer a comunidade negra que se formava no Novo Mundo, unida pela situação de exploração e pelo processo de reconstrução de laços sociais.

Observa-se que na dinâmica das relações raciais no Brasil permanece a denominada *proibição da coalizão*, ou seja, o medo racial do grupo branco de se constituir a possibilidade de organização do grupo negro. Desde o período colonial, a presença de uma maioria negra permitiu a formação de um medo generalizado da insurreição negra, retratada como capaz de gerar uma violência sem controle (AZEVEDO, 1987; MATTOS, 2004 apud DUARTE; BERTÚLIO, 2012, p.177).

Ao lado do projeto ideológico dos senhores, havia outro, elaborado pelos letrados da sociedade colonial, jesuítas que queriam transformar todos os negros em cristãos, motivo básico de sua escravização. Nesse modelo, senhores e escravos, brancos e negros deviam ser antes de tudo cristãos, inseridos numa grande família patriarcal, na qual os antagonismos seriam suplantados pelo consenso relativo aos papéis desempenhados por cada segmento social. Nesse modelo, não havia tolerância com as práticas de origem africana, vistas como demonizadoras, afastando a inserção dos negros no universo cristão, que deveria abarcar a todos.

Dessa forma, observa-se um desencontro entre a visão senhorial e a jesuítica do que seria a integração do africano na sociedade colonial. Enquanto para uns, o africano deveria ser convertido em negro, portanto, escravo – sendo os ritos e costumes tradicionais praticados pela comunidade negra instrumentos essenciais nesse processo –, para outros, a escravidão supunha uma comunidade na qual senhor e escravos deviam antes de tudo ser cristãos, o que ia contra a dualidade proposta pelos senhores, segundo a qual a separação entre o mundo dos brancos e o mundo dos negros definiria o lugar de cada grupo na hierarquia social (SOUZA, 2002, p.230).

Fugindo à norma da ideologia construída pelos jesuítas, que buscava demonizar e eliminar as tradições de origem africana, converter os escravos ao cristianismo e integrá-los numa grande família gerida pelo senhor, havia uma proposta no tratamento das práticas características da comunidade negra, que permitiria folgedos e festejos com reis próprios, e aceitaria, assim, a manutenção da “dualidade religiosa e a disjunção entre brancos e negros, contestada pelos intelectuais cristãos” (SOUZA, 2002, p.231).

É necessário ressaltar, entretanto, que a eleição de reis e a participação em músicas e danças de cunho africano, como parte das comemorações levadas a cabo pela comunidade negra em homenagem aos santos católicos, era uma situação muito mais digerível para os

representantes da Igreja e do sistema colonial do que batuques que envolviam adivinhações, possessão pelos espíritos e ritos africanos identificados como as “feitiçarias”.

Assim, o que se nota é que o desenvolvimento das práticas tradicionais de matriz africana foi marcado, entre outros fatores, pela necessidade manifesta por parte dos grupos negros de reelaborarem sua identidade social e religiosa sob as condições adversas da escravidão e posteriormente do desamparo social, tendo como referência as matrizes religiosas de origem africana (SILVA, 1994, p.15). Há, dessa forma, uma “reinvenção” da África no Brasil, ou seja, os negros trazidos da África tentaram conservar, a todo custo, os valores e tradições culturais, tendo em vista o passado que a brutalidade do cotidiano não pôde apagar (SILVA, 1994, p.30).

O escravo deveria aceitar a religião do branco, embora este raramente procurasse se aproximar para entender a religião do negro que, desde cedo, foi estigmatizada, considerada “coisa do mal”, enfim, ofensiva a Deus (SILVA, 1994, p.36), pois “a alegria, a dança e os instrumentos musicais, ingredientes da religiosidade dos negros, chocavam a sociedade conservadora colonial”⁶³ (SILVA, 1994, p.39).

Irmandades negras foram criadas pela Igreja para agrupar os negros e para serem devotos de santos negros “procurando traduzir o catolicismo para a compreensão dos negros, a Igreja permitia que as irmandades sem seus folgedos como forma de participarem das comemorações cristãs” (SILVA, 1994, p.41). A enorme separação social entre brancos, negros e índios não significou que suas tradições culturais se mantivessem impermeáveis uma às outras. O que se verificou no universo religioso do Brasil colonial foi que as religiões que o compunham romperam seus limites e se traduziram mutuamente, dando origem às novas formas.

Durante todo o período colonialista, o Brasil tinha como religião oficial a religião católica. Mesmo após a declaração de Independência brasileira, a Constituição de 1824 manteve o Estado confessional, como previsto no “Art. 5. A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Império. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fóma alguma exterior do Templo”.

⁶³ Cf.: BOFF, Leonado. *Por que no meio da dor os negros, dançam, cantam e riem?*. Disponível em: <<http://leonardoboff.wordpress.com/2013/12/12/por-que-no-meio-da-dor-os-negros-dancam-cantam-e-riem/>>. Acesso: 12.01.2014.

Entretanto, o que se verifica é que apesar de constar expressamente na Constituição que a religião oficial brasileira é a católica – em que há um regime de padroado, ou seja, o Estado tinha relação direta de ajuda econômica e interferência na administração da Igreja Católica –, garantia-se a liberdade de culto limitada, isto é, desde que no ambiente doméstico sem exteriorização.

Com a abolição da escravatura e a Proclamação da República reconstituiu-se o cenário brasileiro estabelecendo-se o Estado laico⁶⁴, com a Constituição de 1891, que trouxe mudanças significativas para a liberdade religiosa, separando a Igreja Católica e o Estado brasileiro, o que já estava previsto, através do Decreto 119 A do Governo provisório, o fim do padroado. Ademais, ampliou-se o direito à liberdade religiosa, como previsto no

Art 72 - A Constituição assegura a brasileiros e a estrangeiros residentes no País a inviolabilidade dos direitos concernentes à liberdade, à segurança individual e à propriedade, nos termos seguintes: [...] A República não admite privilégios de nascimento, desconhece foros de nobreza e extingue as ordens honoríficas existentes e todas as suas prerrogativas e regalias, bem como os títulos nobiliárquicos e de conselho.

§ 3º - Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum.

Assim, portanto, com a formação da República, por princípio, se instauraria um Estado laico, em que haveria uma separação entre Igreja Católica e Estado, o que, no entanto, não ocorreu mantendo-se uma identidade religiosa ‘camuflada’ na identidade do sujeito constitucional da Constituição de 1891. E, ainda, o Brasil foi o último a abolir a escravidão e isso só ocorreu por pressões externas de um capitalismo de mercado no qual o trabalho escravo consistiria uma anomalia.

Desse modo, surge, nos discursos científicos e nas práticas governamentais, a preocupação com a influência negra sobre a formação da população brasileira. A aliança entre as ideias positivistas de ordem e disciplina racialistas justificadoras da supremacia da raça

⁶⁴ A Laicidade é a forma institucional que toma nas sociedades democráticas a relação política entre o cidadão e o Estado, e entre os próprios cidadãos. No início, onde esse princípio foi aplicado, a Laicidade permitiu instaurar a separação da sociedade civil e das religiões, não exercendo o Estado qualquer poder religioso e as igrejas qualquer poder político. Para garantir simultaneamente a liberdade de todos e a liberdade de cada um, a laicidade distingue-se e separa o domínio *público*, onde se exerce a cidadania, e o domínio *privado*, onde se exercem as liberdades individuais (de pensamento, de consciência, de convicção) e onde coexistem as diferenças (biológicas, sociais, culturais). Pertencendo a todos, o espaço público é indivisível: nenhum cidadão ou grupo de cidadãos deve impor as suas convicções aos outros. Simetricamente, o Estado laico proíbe-se de intervir nas formas de organização coletivas (partidos, igrejas, associações etc.) às quais qualquer cidadão pode aderir e que relevam do direito privado.

branca em relação aos negros e indígenas permeou as instituições políticas, pedagógicas, médicas e jurídicas.

O darwinismo social ou determinismo social partia do pressuposto de que os grupos humanos tinham origens variadas – poligenia – e que as diferenças e hierarquias existentes entre eles eram inatas e imutáveis, prevalecendo os mais aptos sobre os menos aptos, não devendo ocorrer “misturas” entre elementos com diferentes aptidões (SCHRITZMEYER, 2004, p. 60).

O evolucionismo social, por sua vez, admitia uma origem única para todos os grupos – monogenia –, não considerando inatas as diferenças que os hierarquizavam e sim resultantes de graus de aperfeiçoamento distintos, passíveis de mutação inclusive por meios de ‘mistura’ entre mais evoluídos e menos evoluídos (SCHWARCZ, 1993, p.18 apud SCHRITZMEYER, 2004, p.60).

Aparentemente inconciliáveis esses modelos explicativos foram, contudo, compatibilizados pelos nossos “homens de ciência”, influenciando toda a sociedade. Eles aproveitaram de cada modelo apenas argumentos que servissem, simultaneamente, à inegável miscigenação brasileira e ao projeto republicano de modernidade. Obtiveram, assim, do darwinismo, a ordem – hierarquias e diferenças naturais a serem respeitadas – e do evolucionismo, o progresso – transformação do Brasil Império em uma República “civilizada” (SCHRITZMEYER, 2004, p.60).

Assim, a partir do final do século XIX e intensificadas no início até meados do século XX, a perseguição às manifestações tradicionais africanas se somaram a concepções e atuações educacionais e políticas que buscavam a “mestiçagem”, a “miscigenação” na perspectiva do “branqueamento” da sociedade brasileira. Essa ideologia fortaleceu-se com a militância de intelectuais racistas ligados às concepções e organizações que pregavam as teses da eugenia, a busca da “depuração” e “aprimoramento” das “raças”, construídas a partir do biologismo social dos europeus Friedrich Ratzel (1844-1904) e Gobineau (1816-1922). No Brasil, nomes como Oliveira Viana e Sílvio Romero e, posteriormente, Arthur Ramos e Gilberto Freyre alimentaram a ideologia do branqueamento, que ganhou nova roupagem com o mito da “democracia racial” e envolveu outros nomes de grande influência na construção do pensamento e dos processos educacionais, como o escritor Monteiro Lobato.

Nina Rodrigues foi uma figura muito emblemática do discurso racista brasileiro. Para fundamentar a sua ciência determinista, elegeu as manifestações religiosas da diáspora africana no Brasil, um dos campos de sua pesquisa que tinha como objetivo a tentativa de estabelecer, através dos estudos da religiosidade, o atavismo e a inferioridade negra.

Através dos estudos da mentalidade religiosa de herança africana, considerada por Rodrigues (1935) “atrasada”, “patológica” e incapaz de manipular as elevadas abstrações de uma religião monoteísta, postula a confirmação de sua tese de que, a partir do estado mental atrasado dos grupos negros no Brasil, poderia ser explicado o incipiente desenvolvimento do país.

Desta forma, fundamenta-se a inferioridade das religiões de matriz africana em relação ao cristianismo. O fenômeno passa a ser aferido por critérios biológicos evolucionistas. Diante do contexto brasileiro, sentencia a superioridade do monoteísmo cristão frente ao “animismo fetichista”⁶⁵ que caracterizavam as religiões africanas.

Para Nina Rodrigues (1935), a inferioridade negra era algo irreversível, tendo em vista a desigualdade com a qual se desenvolvia a genética da humanidade, sendo a forma religiosa que os negros cultuavam demonstração deste atraso. Por isso, as suas práticas religiosas estariam na base inferior da evolução religiosa, ocupando o cristianismo o mais alto nível de civilização.

Assim, com a construção “científica” da inferioridade negra, cria-se uma relação de dominação sobre as religiões afro-brasileiras, o que disseminou na sociedade brasileira uma ideologia racista⁶⁶, contribuindo para a negação da religiosidade negra, na medida em que a eliminação da identidade dessas comunidades corroboraria para a manutenção do discurso oficial da nação brasileira. Sueli Carneiro vai sustentar que

no Brasil, também emergiu um tipo peculiar de dispositivo, o da racialidade, ou seja, durante a formação da ideia de nação no Brasil republicano, a negação da identidade negra surgiu como alvo privilegiado do projeto da elite branca. Todas as instituições do Estado e da sociedade tinham na eliminação da racialidade negra o modo de ser de suas práticas (CARNEIRO apud ARAÚJO, 2007, p.20).

⁶⁵ Nesta descrição, “fetichismo” surge ligado à experiência religiosa e feitiçaria: *A persistência do fetichismo africano como expressão do sentimento religioso dos negros bahianos e seus mestiços, é facto que as exterioridades do culto aparentemente adoptados por elles, não conseguiram disfarçar nem as associações híbridas que com esse culto largamente estabeleceu o fetichismo, nem ainda as praticas genuínas da feitiçaria africana, que ao lado do culto christão por ai vegeta exuberante e valida.* (RODRIGUES, 1935, p.15). Segundo Émile Durkheim (1996), o “animismo” tem por objeto os seres espirituais, os espíritos, as almas, gênios, demônios, divindades propriamente ditas; agentes animados e conscientes como o homem, caracterizados por não afetarem os sentidos do mesmo modo, ou seja, normalmente não são perceptíveis aos olhos humanos. Chama-se de “animismo” a religião dos espíritos. Nina Rodrigues utiliza diferentes estágios do “animismo” para qualificar o “fetichismo” das religiões africanas na Bahia, dessa forma, ao falar de “animismo”, o termo “fetichismo” assume a acepção de sentimento religioso.

⁶⁶ “O Brasil tem sido capaz de impedir qualquer declaração pública da dor provocada pelo racismo. Nenhuma das políticas públicas dominantes está voltada para permitir a declaração dessa dor. Porém, não é incomum que palestras sobre o racismo, reuniões do movimento negro e debates sobre os programas de cotas sejam palco de manifestações de quase catarse de brancos e negros sobre suas experiências pessoais, ora percebidas como fraqueza, ora como violação de um tabu” (DUARTE; BERTÚLIO, 2012, p.176).

Observa-se na tentativa de construir uma ideia de nação e modernidade no Brasil, a articulação entre a política de construção da nação brasileira e o racismo, constituindo-se em uma biopolítica de branqueamento junto à população negra e, mais especificamente, perante suas práticas religiosas.

A conjunção entre a biologia e a política possibilitou uma prática ostensiva de afirmação da branquitude e dos valores eurocêntricos, só assim se evitaria a degeneração do povo brasileiro. Então, para o bem da nação era necessário o extermínio das práticas culturais e religiosas de Matriz Africana, tendo em vista que as teorias racistas divulgavam que o continente africano encontrava-se em último lugar na escala da evolução, prova disso pode ser encontrada na leitura dos jornais da época, conforme pesquisado por Edmar Ferreira Santos (2009), como no jornal *A Ordem*, de Cachoeira, Bahia

Chega-nos reclamações de um fato triste e deponente que se está dando em plena cidade. À rua Martins Gomes, no prédio n°67, há, quase diariamente, as encenações da *missa negra* dos africanos, transplantada infelizmente para os nossos costumes antes da lei Euzébio de Queiroz, que aboliu o tráfico de escravos. Essas encenações são sempre acompanhadas de incomodativo e ensurdecedor *candomblé*. E porque a época que atravessamos traz o rótulo de *Civilizemo-nos!* Bem será que o Sr. Major delegado, cujas atribuições são manter a ordem em bem da civilização indígena, volva a sua vista perscrutadora para as missas negras da rua Martins Gomes⁶⁷ (SANTOS, 2009, p.28).

Percebemos no clamor da imprensa, os elementos que compõem a tecnologia do Biopoder sobre as manifestações religiosas de parte da população negra, exaltando-se um universo simbólico eurocêntrico em contraposição à barbárie e selvageria das ‘práticas fetichistas’ das tradições africanas, e é na repressão policial que vemos emergir o racismo institucional na relação do Estado e do Candomblé. Assim, esta notícia e muitas outras que podem ser colecionadas dos jornais da época sintetizam os argumentos da imprensa contra as práticas culturais e religiosas de matriz africana e de seus partícipes, bem como em favor de

⁶⁷ Em 21 de outubro de 1905, outra notícia do Jornal *A Ordem* revela as intenções dos setores da imprensa de Cachoeira, no Recôncavo Baiano: “Estamos na Costa da África? É o que se torna necessário ser averiguado pela polícia, porquanto se lá não estamos também de lá não nos separam grande distância os nossos costumes negreiros. E a prova é que, fechando ouvidos a repetidas da imprensa e de particulares, a polícia consente que dentro da cidade, porque é no outeiro que o vulgo denominou de ‘Cucuí’, *descendentes vadios de negros selvagens* façam *candomblés*, todos os dias, à noite principalmente, incomodando com um bate-bate dos pecados o sono tranquilo da população. Já lá se foram os tempos dos ‘feitiços’ e dos ‘candomblés’, e porque atravessamos um século de largo progresso e ampla civilização, apelamos para a energia e a boa vontade, ainda não desmentidas, do Sr. Manuel Mendes de Magalhães, sub-comissário de polícia, certos de que s.s. porá ponto final na folia macabra dos negros desocupados do ‘Cucuí’.” (SANTOS, 2009, p.29).

suas ideias de civilização. Assim, há uma dicotomização, de um lado o candomblé e as ‘coisas negras’ e, de outro, o progresso e a civilização.

Desse modo, pela leitura percebe-se a campanha da imprensa contra as práticas de matriz africana, em Cachoeira e região, por considerar o samba, o batuque e o candomblé como o que havia de mais atrasado na sociedade, herança da África trazida por escravos ignorantes. As danças consideradas libidinosas e a sonoridade “infernai” eram atacadas a pretexto de perturbar o sono e a tranquilidade das “famílias honestas” e trabalhadoras, bem como, os textos reprovavam os “ditos obscenos” e as constantes desordens que eram diretamente relacionadas a tais práticas de origem africana.

Observa-se, assim, no discurso construído pela imprensa o uso de qualificações que geravam a depreciação dos candomblés e, conseqüentemente, dos seus seguidores, contribuindo para a construção de estereótipos, que reforçavam a desqualificação das práticas lúdicas e religiosas de matriz africana e, conseqüentemente, dos sujeitos que lhes davam corpo. Como por exemplo,

É freqüente a identificação dessas práticas e desses sujeitos como um “cancro social”, portadores de “crendices insuportáveis”; “malandros”, “capadócijs” e “vadijs”; “degeneração da família, da sociedade e da raça”; “povo bárbaro” ligado a “bruxarias”, “sortilégios” e “orgias”; portadores de “costumes antigos, atrasados, africanos”; herdeiros de um “africanismo barato, desabusado, desprezível”; fazedores de “batecuns”, “bozós” e “bródios”; representantes do “atraso espiritual” do que classificavam como “heranças do africanismo” (SANTOS, 2009, p.30).

Assim, a partir dessas representações legitima-se a campanha da sociedade, em especial da imprensa e da Igreja Católica pela eliminação das manifestações religiosas e culturais de Matriz Africana. Apropriando-se do discurso médico-higienista, aliado ao argumento do fetichismo, construiu-se um estereótipo que associou a feitiçaria, quase que exclusivamente aos candomblés e à “raça africana”, com o objetivo de criminalizar e destruir os candomblés e os seus adeptos.

Além do que, ganhou relevo o argumento da prática de exercício ilegal de medicina, em que se associava as práticas das mães e pais de santo com curanderismo e feitiçaria, em razão da forma como realizavam a cura dos mais diversos problemas físicos e mentais. Referia-se que os ‘feiticeiros’ utilizavam-se de feitiçarias e torturas que levavam pessoas à morte.

Desta forma, apesar de a liberdade religiosa estar assegurada pela Constituição de 1891 e de ter sido reclamada por lideranças da religiosidade de Matriz Africana, setores

letrados da sociedade baiana faziam recair sobre os candomblés uma singular retórica do fetiche, que tentava impedir sua identificação como religião e os relacionavam com crimes e feitiçarias.

A partir da década de trinta, as teorias racialistas do racismo científico começam a cair em desuso como interpretação das relações raciais abrindo, desta forma, uma lacuna na compreensão da sociedade brasileira, devidamente preenchida pela vertente culturalista que passa a orientar os estudos sociais no Brasil. Surge então uma nova concepção do fenômeno racial no país, visto que, procurando apagar o passado racista da nação, alguns teóricos, como Gilberto Freire, constroem uma interpretação da formação do Brasil enquanto sociedade miscigenada, produto da fusão entre as três raças fundadoras (negra, branca e indígena).

Deste modo, após este período de negação da cor negra, há um projeto de construção da identidade nacional, que tem como fundamento a miscigenação, com a ideologia da democracia racial, cujos defensores acreditam que as relações sexuais inter-raciais aplainaram na família as possibilidades de conflito.

A emergência dessa nova verdade discursiva sobre as relações raciais no país convergiu com o projeto nacional – desenvolvimentista, era tempo de desenvolver a nação, mas, para tanto seria preciso fomentar um mito que ao mesmo tempo superasse a imagem negativa da miscigenação no Brasil e permitisse o enraizamento, no senso comum, da ideia de que diferentemente de outros países, a formação da sociedade brasileira havia sido marcada pela harmonia e tolerância social.

No entanto, a miscigenação entre as três culturas fundantes da identidade nacional não se constituía propriamente na colaboração em igualdade de condições, na medida em que o modelo civilizatório branco afirmava-se como marco de referência, mantendo, assim, a biopolítica do branqueamento da sociedade e a negação das diferentes identidades negras e indígenas. Neste caso, a exaltação da mestiçagem transformada em valor dava continuidade ao percurso das ideias que naturalizavam a inferioridade da população negra.

Os exemplos de integração social propostos para justificar a existência de uma democracia racial no Brasil fundavam-se em uma versão peculiar do individualismo. Um negro se tornaria um indivíduo à medida que ele se reconhecesse como um mestiço e, ao mesmo tempo, rompesse com qualquer identidade de grupo. O negro de sucesso, aparentemente não racializado, mas sempre um ‘bom exemplo’ para o seu grupo racial, era o paradigma desse discurso (DUARTE; BERTÚLIO, 2012, p.178).

Nesse sentido, permanecer negro significaria uma crítica radical à discriminação racial e denunciaria o mito da boa convivência entre as raças. E, ainda, os espaços de negro

são aqueles comumente utilizados como representação da integração racial brasileira, não mais em uma perspectiva de relações privadas, mas de relações públicas, ou sociais, permeadas pela lógica da harmonia supostamente existente nos espaços privados. Assim

As manifestações religiosas e cultural são apresentadas como folclóricas facilmente utilizadas pela indústria do entretenimento. Tenta-se justificar a participação de brancos e negros em atividades como o candomblé ou o carnaval, inclusive como manifestação de um *ethos* brasileiro, até mesmo africano. Tais explicações suprimem o cenário de poder no qual tais relações se constituem e os percalços históricos que conduziram a determinadas configurações (DUARTE; BERTÚLIO, 2012, p.179).

Dessa forma, a construção do ideário de paraíso racial enraizou-se na sociedade brasileira sobre o seguinte pressuposto, a colonização portuguesa fora diferenciada das demais, devido à plasticidade do colonizador português, o que provocou, de acordo com Gilberto Freyre, uma escravidão mais humana e suportável, justamente pelo fato de que não existia barreira racial para o relacionamento social e sexual entre negros e brancos⁶⁸.

Assim, o imaginário da democracia racial que passou a orientar as relações raciais e as políticas do Estado brasileiro sob o argumento de valorização da influência negra no país construiu uma imagem folclorizada, exótica e reificada das religiões de Matriz Africana. Desse modo, mantinha-se um movimento de eliminação das identidades dos povos de matriz africana, desta vez não com uma perseguição ostensiva e declarada, mas através de uma política de assimilação da negritude à identidade nacional miscigenada.

O mito da democracia racial tornou-se o vetor de explicação das relações raciais no país, mas trouxe em si uma contradição interna, surgiu como uma crítica às concepções oriundas do racismo científico das primeiras décadas da república, porém carregou em seu bojo a nova conformação do dispositivo da racialidade sobre a população negra. Ou seja, a disseminação de um discurso ideológico que possibilitou a permanência da hierarquia econômica, social, religiosa, política e cultural calcada no racismo enquanto fator de desigualdade e discriminação da população negra e mais especificamente das manifestações religiosas na diáspora africana no Brasil. Na exaltação da democracia racial, floresce uma

⁶⁸ “Para aqueles que defendem às cegas os pressupostos da democracia racial, a atitude fundada no racismo brasileiro de se sentir com direito às vagas reservadas porque ‘um negro não pode ter mais direito do que um branco ou ter direitos iguais a um cidadão universal’ é a representação do *jeitinho brasileiro*. Porém, ao tensionar nos limites, ela impede a construção do reconhecimento da lei como resultado dos procedimentos democráticos. Melhor seria dizer que o *jeitinho* reflete a expropriação privada e marcadamente racial do espaço social que deveria ser público. Ou seja, contrapõe-se à necessidade de perpetuar o debate público no processo de ocupação das vagas destinadas para a política de ação afirmativa” (DUARTE; BERTÚLIO, 2012, p.180).

tolerância assimilacionista e paternalista no discurso, porém racista nas práticas sociais que permanecem disseminadas na capilaridade do fascismo sócio-racial e do racismo institucional.

Observa-se, então, que a demanda por reconhecimento da liberdade de ser e praticar as tradições de matriz africana, que tem no racismo um elemento de negação de direitos, tornava-se uma ameaça ao projeto de nacionalidade em curso. Assim sendo, o dispositivo da racialidade produz os interditos sobre as religiões africanas enquadrando-as como práticas religiosas residuais, primitivas e cuja anormalidade deve ser controlada pelo Estado, impedindo, de alguma forma, a falta de reconhecimento jurídico desses sujeitos de tornarem-se titulares do direito a liberdade religiosa.

Neste cenário, os discursos oficiais promovem uma retórica de democracia marcada pela harmonia e livre manifestação das raças que compõem a identidade miscigenada do Brasil, camuflando os mecanismos de exclusão das manifestações culturais negras e impedindo a articulação de uma demanda por direitos, construindo um conjunto de práticas normalizadoras assentadas em um suposto sincretismo racial e cultural, e é neste contexto que emerge a prática difundida de uma tolerância assimilacionista.

Portanto, todas estas questões sobre nosso processo de formação histórica contribuíram para a construção das identidades dos povos de matriz africana. Estes povos, mesmo diante da repressão e da assimilação souberam elaborar mecanismos de diálogo e uso estratégico de alianças com intelectuais e políticos que possibilitaram a sua sobrevivência e mais, a expansão da religião que, após o período de repressão cresceu consideravelmente, chegando a contabilizar cerca de três mil terreiros apenas em Salvador, o mesmo fenômeno podendo ser percebido em todo o território nacional. Essa capacidade de negociação que marcou a resistência negra na diáspora teve na luta das comunidades-terreiros, um modelo paradigmático.

Contudo, mesmo resistindo e impondo sua matriz religiosa, o candomblé continuou a ser alvo de práticas intolerantes, ao tempo que via a possibilidade de proteção jurídica de sua religiosidade ser refutada, sob o fundamento de que qualquer demanda de combate ao racismo e legitimação das alteridades africanas significava uma subversão ao modelo de democracia racial. Uma nova articulação do racismo, que mantinha as religiões excluídas da gramática dos direitos fundamentais, assim “criou-se intencionalmente uma dicotomia entre o que está consagrado nas leis e no discurso político genérico de conteúdo isonômico e a realidade profundamente desigual das relações sócio raciais, permitindo a construção do mito da harmonia racial” (VIDA, 1999 apud ARAÚJO, 2007, p. 38).

Neste cenário de negociações, repressão e resistência, houve um movimento de perseguição religiosa, que se enquadra no período histórico da política de branqueamento, no início do período republicano, o “Quebra de Xangô”. Pelas razões já apresentadas no início do capítulo, entendo a importância de analisá-lo por compreendê-lo como um caso paradigmático de toda esta conjuntura histórica, apesar de todas as particularidades que ele reserva, para isso conto com apoio da narrativa de Ulisses Rafael, que coletou os dados sobre esta silenciosa história ‘esquecida’ pelo Brasil.

3.3 O “Quebra de Xangô”: a narrativa de Ulisses Rafael

A tese de doutorado, *‘Xangô rezado baixo’*: um estudo das perseguições aos terreiros de Alagoas em 1912 foi defendida por Ulisses Neves Rafael, no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, no ano de 2004, sob a orientação de Peter Henry Fry. A etnografia trabalha com um dos episódios mais violentos de que se tem notícia na história dos cultos afro-brasileiros em Alagoas, o “Quebra de Xangô”.

O interesse de Rafael (2004) pelo episódio advém da época do seu mestrado, da ocasião em que ele encontrou um documento organizado por Abelardo Duarte, *Catálogo Ilustrado da Coleção Perseverança (1974)*, o qual narrava o ‘quebra-quebra de Xangô’. Além do que, tal fato chamou sua atenção, na medida em que ele observou não haver quase nenhum material a respeito do fato, apesar de existir uma tradição antropológica em Alagoas e o movimento de perseguição ter repercutido nos rituais das religiões afro-brasileiras da região.

Desse modo, a reconstituição desse episódio precisou ser feita através dos únicos documentos disponíveis. Na falta de processos judiciais ou de inquéritos policiais, foram os principais jornais em circulação no estado, entre os anos de 1900 e 1912, a principal fonte para construção do fato⁶⁹, os escritos de Gonçalves Fernandes⁷⁰ que testemunhou a ‘nova

⁶⁹ O Jornal *A Tribuna*, órgão oficial do Partido Republicano de Alagoas; *Jornal de Debates*, periódico da +oposição; *Correio de Alagoas*, maior responsável pelos ataques contra Euclides Malta; *Jornal de Alagoas*; *Correio de Maceió*; *O combatente*.

⁷⁰ “Candomblé em silêncio”, tendo dedicado ao assunto, todo o primeiro capítulo do seu livro *O Sincretismo Religioso no Brasil*, intitulado, “Uma nova Seita Afro-brasileira – O Xangô rezado-baixo”, no qual trata da sua incursão a algumas casas de culto de Maceió em junho de 1939, portanto, quase trinta anos depois da fatídica “Operação Xangô”.

modalidade' de culto 'O Xangô-rezado-baixo'⁷¹, e, também, a colheita de depoimentos dos pais e mães de santo de Maceió sobreviventes à perseguição⁷².

No caso, assistiu-se a um processo de acusação de bruxaria em Maceió-Alagoas, em que a crença na bruxaria apresenta-se como um sistema básico de explicação para os infortúnios e reflete uma realidade social extremamente marcada por tensões e conflitos, em que interesses antagônicos são acentuados pelas acusações de feitiçaria (RAFAEL, 2012, p.17 e 18).

Assim, a crença no poder da feitiçaria nunca é posta em questão, pelo contrário, sua eficácia é totalmente confirmada quando se atribui aos pais de santo a responsabilidade pela permanência prolongada de Euclides Malta no poder. O que se condena nesse caso é o uso indevido que se faz da magia e dos poderes malignos dos “xangozeiros”, que promovem o infortúnio, atingindo uma grande parcela da população submetida à administração do governador. Desse modo, “a crença na bruxaria em Alagoas, e por que não dizer no Brasil, funciona como um valioso corretivo contra impulsos supostamente antissociais, sem que jamais se ponha em cheque sua verossimilitude” (RAFAEL, 2012, p.18).

Desse modo, a permanência de Euclides Malta no poder por mais de uma década representou o que a oposição mais abominava e temia. O pacto antioligárquico reuniu desde os coronéis do interior até as camadas mais pobres da população, mas, não teria sido suficiente para subjugar-lo se contra ele não recaísse a acusação de ligação com as Casas de Xangô, o que se tornou um reforço à indignação popular.

De acordo com Bruno César Cavalcanti (2012), a razão política viabilizou e autorizou a ação radical, e o preconceito com a herança africana funcionou como uma espécie de elemento capaz de fornecer aos ‘militantes combatentes’ a sensação de legitimidade civilizatória, amparado na premissa nacionalista de “nós” e “eles”, como se os ‘xangôs’ fossem eles e a sociedade civilizada fossem o ‘nós’. Assim,

Embalados por motivações racistas, a Liga dos Republicanos Combatentes liderou o ataque, o ‘rezado de Xangô foi interrompido pela violência’ era como se o açoite da escravidão houvesse voltado. Líderes religiosos de cerca de trinta terreiros de

⁷¹ Gonçalves Fernandes visitou os terreiros da capital alagoana em junho de 1939 e presenciou que, depois da perseguição, os cultos afro-brasileiros passaram a ser em silêncio, apenas ao som de palmas, e não mais ao som dos atabaques, instrumento simbólico fundamental para os rituais.

⁷² Foi entrevistada Laura Maria da Silva, mais conhecida na cidade como Mãe Netinha, de 93 anos e mãe de santo do Centro Africano Nossa Senhora do Carmo, no bairro do Jacintinho, periferia de Maceió, que relatou o modo como as cerimônias religiosas de cunho afro-brasileiro realizavam-se na casa dos seus parentes, no período posterior à perseguição. No entanto, na maioria das entrevistas, os entrevistados se mostraram reticentes e tinham cuidado com as palavras, sendo perceptível a pobreza da narrativa (RAFAEL, 2004, p. 41).

Maceió foram espancados⁷³. Alguns fugiram para nunca mais voltar. Na bagagem, uma única riqueza: a cultura negra (CAVALCANTI, 2012, p.12).

O “Quebra” configurou-se como um marco da discriminação em relação aos cultos afro-brasileiros, resultando na destruição do patrimônio cultural e tradicional dos povos de matriz africana. Para Bruno César Cavalcanti, “o candomblé era a imagem da África entre nós, algo que se acreditava ser merecedor de abandono, de esquecimento ou, no limite, de combate ostensivo” (CAVALCANTI, 2012, p.12).

A intenção de agredir as casas de santo e os seus membros referia-se à intenção, ainda, de agir na direção de extirpar uma característica cultural considerada atrasada, incompatível com os valores dominantes, contrária aos valores desejáveis de civilização e de modernidade, ou seja, o que se aproximava do modelo europeu de vida cotidiana, de crença e prática religiosa. Por isso,

O nacionalismo requer um cheque em branco e o cancelamento de efeitos passados do registro de crimes. A maior virtude que espera de seus seguidores, os patriotas, é a fidelidade, enquanto declara como maior vício [...] uma ampla gama de condutas desleais ou não fiéis o bastante que vão da dissensão aberta à mera indiferença. Algo que não se admite em hipótese alguma aos membros da nação é o questionamento da razão daquilo para o qual se espera lealdade e a moralidade da exigência de que os valores e normas sejam obedecidos sem questionamento (BAUMAN, 2005, p.170).

Assim, observa-se que a perseguição sinalizou uma negação da cultura negra na sociedade de Alagoas. Contribuindo para a invisibilidade das práticas tradicionais de matriz africana, que apesar de tudo, resistiram e insistiram a continuar existindo, no entanto, com uma perda de características importantes para a constituição da sua identidade, como a complexidade simbólica dos seus rituais e a dificuldade, inclusive, de se assumirem e reconhecerem suas práticas como legítimas⁷⁴.

A perseguição intensifica no imaginário social o não reconhecimento dessas religiões, caracterizando-as como algo ‘ruim’, pejorativo, negando seus valores, filosofias, visões de mundo, subjetividades, a favor de uma concepção etnocêntrica, colonialista, escravocrata,

⁷³ “Tia Marcelina não arredou o pé [...] resistiu com dignidade às investidas. Levou chutes e tapas, ouviu improperios e viu com os olhos rasos d’água e de dor as chamas da fogueira, feita na porta de casa, consumindo tudo o que lhe era mais sagrado”. “Cem anos de solidão”. In: *Revista da Imprensa Oficial Graciliano Ramos* [online]. Editora Cepal: Maceió, ano V, nº13, mar./abril 2012. Disponível em: <http://issuu.com/editoracepal/docs/graciliano_-_quebra_de_xang_-_miolo_115-116>. Acesso em: 29.03.2013.

⁷⁴ Para alguns integrantes, a mudança nos rituais era algo necessário e eles não conseguiam notar o ato violador da medida, muitos só continuavam no culto por medo dos ‘orixás’ e, por isso, cumpriam suas obrigações com eles, no entanto, se diziam católicos.

elitista e discriminatória que prega que fora da concepção ocidental eurocêntrica de mundo, hegemonicamente cristão e capitalista, não existe cultura.

O “Quebra de Xangô” contribui para a fabricação de crenças no processo de socialização, que induzem o indivíduo a se posicionar no espaço social, seguindo critérios e padrões do discurso dominante, o que gera aculturação⁷⁵. Quando estes padrões transformam-se em regras de conduta social, invadem não somente a consciência coletiva de uma sociedade, mas se legitima a partir dos aparatos legais de repressão⁷⁶, dizemos que esta violência é não somente simbólica como também institucional. Por isso, o silêncio pode ser considerado resultado desse processo de produção de crenças, no qual o esquecimento e a desmemória da Operação Xangô simbolizam a manutenção da ordem dominante, compreendendo a perseguição não como crime, mas como uma medida necessária para manutenção da identidade nacional forjada pelo discurso dominante.

3.3.1 O silêncio como tensão entre memória e esquecimento

Observa-se, então, que o silêncio é uma característica marcante no movimento do “quebra”, como apresentado no documentário *1912 - O Quebra de Xangô*, elaborado por Siloé Amorim⁷⁷, na seguinte passagem:

Repórter: A senhora já ouviu falar do Quebra de Xangô?
Elza (Casa da Pomba Gira): Quebra de Xangô? Do Quebra? Não.
Repórter: Já ouviu falar da Tia Marcelina?
Ângela Brandão (Casa dos Pretos Velhos): Quem?
Repórter: Tia Marcelina

⁷⁵ “A aculturação refere-se ao encontro de duas culturas diferentes e, segundo afirmações mais tradicionais, a sobreposição de uma cultura sobre a outra. Historicamente, a aculturação moderna tornou-se evidente a partir da colonização nas Américas, África e Oceania. Nos tempos atuais, a aculturação é percebida como resultado de um processo de intercâmbio cultural em que duas culturas absorvem mutuamente suas características e costumes gerando uma nova referência. Essa nova referência ou nova cultura apresenta traços da cultura inicial e da cultura absorvida. A cultura brasileira é formada por traços portugueses, africanos e indígenas; formação ocorrida no decorrer de nossa história pela colonização e pelo processo de imigração. A globalização e a interatividade das mídias permitem um processo de aculturação e nivelamento das culturas pela proximidade das sociedades, das trocas e da rapidez dos veículos de comunicação que distribuem diversas referências, comportamentos e signos culturais em diferentes países. Acredita-se que a aculturação, sendo um processo moderno de expansão, não consegue destruir por completo a identidade social e local de um povo. Hoje, a aculturação é considerada proveniente de um processo não violento, mas proveniente de uma necessidade de informação e busca de aspectos culturais por parte de vários povos” (INFOESCOLA, 2014).

⁷⁶ “A repressão policial dificultava qualquer tentativa de contacto com a vida íntima dos terreiros, nome que os negros dão aos seus templos. Só mesmo os iniciados tinham acesso às cerimônias do culto” (FERNANDES, 1937, p.8).

⁷⁷ AMORIM, Siloé Soares de. *1912: O Quebra de Xangô*. Maceió: UFRGS, 2007. (Documentário: Digital, 52 min.). Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=n3Obri5EnxA>>. Acesso em: 05 fev. 2014.

Ângela Brandão (Casa dos Pretos Velhos): Não, eu conheço a tia Celina dali.

Pai Maciel (Federação dos Cultos Afro-Umbandistas de Alagoas): Tia Marcelina é verdade que ela foi a Yalorixá mais famosa do estado de Alagoas, porque foi ela que fundou o candomblé nesse estado, agora a nação de origem que ela fundou foi Nagô.

Repórter: E o senhor já ouviu falar do Quebra dos terreiros em 1912?

Luiz Brandão (Casa dos Orixás): Rapaz eu já ouvi falar, mas não tenho conhecimento dele não.

Narradora: 1912, meu Deus. Meu Deus o que foi aquilo?

Nesse sentido, verifica-se que no caso de Alagoas, a memória da perseguição nunca é acionada sem a presença de um estímulo, como a indagação sobre o episódio. Quando isso acontece, as vagas referências ao acontecido assumem a forma de um relato remoto e sem a qualidade e o crédito que o investigador espera encontrar. Assim sendo, a lembrança só desponta quando provocada, e quando narrada, vem destituída dos requintes que a situação exige. Tem-se uma história genérica e, exatamente por isso, indefinida, imprecisa e vaga. Os informantes sabem da existência do evento, mas “o descaso que revelam nos comentários a seu respeito consideram como uma condição de sobrepujamento e, portanto, apenas vagamente referido” (RAFAEL, 2004, p.44).

Para compreender esta questão, Rafael (2004) faz referência ao historiador Michel Pollak (1989), que compreende a estratégia do silêncio como uma forma razoável de viver encontrada entre aqueles que sofreram ou poderiam sofrer alguma agressão ou perseguição e, dessa forma, estabelecem entre si um ‘pacto de silêncio’, na forma de um consentimento tácito, para que não sejam vítimas novamente.

Dessa forma, o silêncio está também associado a uma saída encontrada pelas vítimas e seus descendentes, diante da condição de convívio a que se viram forçados, com vizinhos e outros habitantes daquela comunidade, alguns dos quais tinham participado efetivamente do episódio da perseguição e com quem estavam fadados a manter vários tipos de relações.

Nesse sentido, a ausência revela não apenas o trauma, mas também a dificuldade de lidar com a memória da violência e, por essa razão, entender os mecanismos defensivos é tão importante quanto reconstruir o registro do evento. A ausência de informações sobre o fato é reveladora do trauma que o episódio implicou, bem como a dificuldade em lidar com a ferida aberta pelo ocorrido que insiste em machucar⁷⁸.

Nota-se, então, que o silêncio funcionaria como uma estratégia de ‘sobrevivência’ dos seguidores do culto e, também, uma possibilidade de convivência social tranquila com a

⁷⁸ RAFAEL, Ulisses. In: *Revista da Imprensa Oficial Graciliano Ramos* [online]. Editora Cepal: Maceió, ano V, nº13, mar./abril 2012. Disponível em: <http://issuu.com/editoracepal/docs/graciliano_-_quebra_de_xang_-_miolo_115-116>. Acesso em 29.03.2013.

comunidade. Nesse sentido, Rafael (2004) cita a seguinte passagem escrita por Geovani Jacó de Freitas, em *Ecos da violência: Narrativas e relações de poder no Nordeste canavieiro*:

O silêncio, tal como é experimentado e aparentado na realidade em discussão, não tem significado apenas de cumplicidade. Embora venha, a princípio, ocultar a realização do discurso na esfera pública, e seja decorrente, fundamentalmente, do medo de perder a vida, também tem se revelado com vários sentidos e como práticas que, em sua mudez, recria-se num sistema de linguagem alternativo capaz de nominar e julgar os fatos. Essa rede de comunicação alternativa se revelou como táticas (sic) que permitem exercitar um campo de articulação e circulação de linguagens e símbolos, além de práticas materiais que as acompanham, que têm contribuído na construção da identidade coletiva desses grupos sociais (FREITAS, 2003 apud RAFAEL, 2004).

Dessa forma, o esquecimento do episódio ‘Quebra de Xangô’, representa o poder de invisibilizar a violência física ou moral perpetrada contra pessoas e grupos portadores de algum tipo de estigma na sociedade brasileira (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2011). Além do que, a memória constitui um campo privilegiado da política e em torno dela se desenvolve surdamente um embate nem sempre explicitado. Por isso, ir ao passado é importante, para que “o exercício de cidadania esteja ancorado em uma memória capaz de afirmar a diversidade e o conflito com dimensões constitutivas da história” (CUNHA, 1992, p.11).

Ademais, “a memória social constitui um dos mais sólidos alicerces da dominação e do poder. A possibilidade de construção fechada de uma versão unívoca do passado repousa no poder de decidir o que será ou não preservado” (SILVA, 1992, p.18).

Pode-se dizer, também, que o silêncio caracteriza-se como uma violência simbólica⁷⁹ sofrida pelos praticantes do culto, pois se naturalizou um movimento de perseguição religiosa, tanto que as ‘novas’ gerações não têm conhecimento do fato, que deveria ser lembrado com toda força, sendo símbolo de resistência por parte dos seguidores do culto.

Ademais, não há nenhum processo judicial ou inquérito policial sobre o fato, o que deixa a ver o entendimento de que muito provavelmente essa violência física contra os seguidores do culto não fosse vista como crime, apesar do fato ter acontecido em 1912, sob a égide da Constituição de 1891, que determinava liberdade de culto e instituía um Estado laico.

⁷⁹ “A violência simbólica apoia-se nas disposições induzidas pelos processos de dominação, e o dominado não se opõe a essa indução, já que não se percebe como vítima desse processo; ao contrário, considera a situação inevitável. Assim, a dominação se expressa na imposição dissimulada de uma cultura concebida como superior. Esse mecanismo, na concepção de Bourdieu (1998), é entendido como efeitos simbólicos da dominação aceita como legítima e natural” (GUIMARÃES, 2012, p.188).

Dessa forma, observa-se, o exercício do poder simbólico⁸⁰, com o qual a elite incomodada com os cultos afro-brasileiros queria destruí-los sob uma violência física, mas também simbólica, ao construir no imaginário social, que a respectiva violência seria algo natural para aqueles que não seguem a religião ‘correta’.

Dizemos que esta violência é simbólica por que se funda na fabricação de crenças no processo de socialização, que induzem o indivíduo a se posicionar no espaço social, seguindo critérios e padrões do discurso dominante. Quando estes padrões transformam-se em regras de conduta social, invadem não somente a consciência coletiva de uma sociedade, mas se legitimam a partir dos aparatos legais de repressão, dizemos que esta violência é não somente simbólica como também institucional.

Assim, o “esquecimento” é uma categoria que funciona como uma elaboração da técnica da ‘desmemória’, que estabelece aquilo que deve ser lembrado e o que deve ser esquecido. Ou seja, a historiografia oficial decidiu por esquecer o fato, ou deixá-lo cair o esquecimento como algo sem importância, tendendo a estender o espaço do empobrecimento ao espaço do esquecimento (RAFAEL, 2004).

Desse modo, observa-se a importância dos ditos e dos não-ditos para a construção de uma memória, seja ela coletiva ou individual. Além, é claro, de ressaltar a importância de rastros significativos que uma pessoa, um grupo ou uma nação vai deixando em suas experiências, memória que se tornam pontos de referência para qualquer estudo histórico. Principalmente quando os rastros, muitas vezes esquecidos ou ignorados, revelam interpretações distintas da oficial ou mesmo da que se acostuma ouvir.

Por isso, o silêncio pode ser considerado resultado desse processo de produção de crenças, em que o esquecimento e a desmemória da Operação Xangô simboliza a manutenção da ordem dominante, compreendendo a perseguição não como crime, mas como uma medida necessária para manter o que era certo, ou seja, as crenças e padrões do discurso dominante.

A história ‘esquecida’ do “Quebra de Xangô” nos mostra como voltar ao passado é importante para entender o presente, compreender a invisibilidade e naturalização das práticas discriminatórias direcionadas às religiões afro-brasileiras. Por isso, o ‘resgate’ dessa história

⁸⁰ A categoria de *poder simbólico* (BOURDIEU, 1998) é definida como a habilidade para conservar ou transformar a realidade social pela formação de suas representações, isto é, pela inculcação de instrumentos cognitivos de construção da realidade que escondem ou iluminam suas arbitrariedades inerentes. É um poder que se exerce como oculto, imperceptível, como uma mão invisível dentro das relações sociais. O poder simbólico é aquele que consegue se impor e legitimar significados de forma sutil na sociedade, como conceituado por Bourdieu: “O poder simbólico é uma forma transformada, irreconhecível, transfigurada e legitimada, das outras formas de poder. O trabalho de dissimulação e de transfiguração que garante uma verdadeira transubstanciação das relações de força fazendo ignorar-reconhecer a violência que elas encerram objetivamente e transformando-as assim em poder simbólico” (BOURDIEU, 1998, p.15).

constitui um compromisso com o povo negro, com os povos tradicionais de matriz africana, configura a efetivação dos direitos fundamentais da liberdade e da igualdade, consagrados na Constituição Federal de 1988.

Ademais, o silêncio, também, alcançou os rituais, constitutivos da identidade desses povos, o que pode servir como justificativa dos cultos afro-brasileiros existirem de forma quase invisível em Maceió, primando por uma estética despojada de luxos, discreta, sem as ostentações, para não chamar a atenção.

Portanto, verifica-se que o “Quebra” instituiu uma forma perversa e vergonhosa de relação dos cultos afro-brasileiros com o restante da cidade, forjando um alto preconceito em relação a essas religiões e impedindo que esses cultos sejam vistos como expressões legítimas da religiosidade alagoana, que contribuem para a formação do povo e da identidade brasileira (ARAÚJO, 2012).

3.3.2 ‘Xangô rezado baixo’: a mudança nos rituais

Outro silêncio tomou conta dos terreiros após o ‘Quebra de Xangô’. O medo de novos ataques repercutiu na forma dos rituais e dos cultos afro-brasileiros de Alagoas, pois devido ao movimento de perseguição, as manifestações populares integradas por negros passaram a ser vistas com certa desconfiança, principalmente os ‘Xangôs’, que continuaram a ser cultuados pelos poucos remanescentes das antigas casas, que insistiram em permanecer no local mantendo suas atividades religiosas.

Dessa forma, o ‘quebra-quebra’ resultou em uma nova modalidade de culto, mais discreta, reservada e sem a complexidade de outrora, e a qual se convencionou chamar de “Xangô rezado baixo”, por Gonçalves Fernandes, assim denominado por dispensar o uso de tambores e zabumbas.

Observam-se, também, evidências de violência simbólica na transformação dos rituais da religiosidade afro-brasileira, pois para os integrantes dos cultos afro-brasileiros, a relação com o seu universo místico está cercada de embaraços, haja vista a identificação primordial com a Igreja Católica, através da associação com santos e símbolos católicos, conforme se verifica na entrevista realizada por Rafael (2004) com Laura Maria da Silva, mais conhecida na cidade como Mãe Netinha, de 93 anos e mãe de santo do Centro Africano Nossa Senhora do Carmo

Você chegava numa casa que você sabia que lá, colocava um búzio, uma carta, um negócio assim. Então, peji, não é peji como nós temos hoje esse peji, temos esse salão. Então era uma casa comum. Então num quartinho ali, então tinha, uma mesa de madeira, muito bem forrada com uma toalha de linho, muito bem engomada, muito bem forrada, então ali tinha, as estatuas. [...]. Então tinha aquelas imagens de São Jorge, geralmente tinha São Jorge, Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição e, outros assim, como o Senhor do Bomfim [...] Sempre tinha aquela mesa, tinha um quartinho e tinha essas estatuetas. Que sempre tinha São Lázaro, São Jorge, Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição e o Senhor do Bomfim. Então aquela toalha ali comprida, e embaixo é que tinha as oferendas. Então geralmente tinha pipoca, tinha um acarajé, um açaçá. Então se alguém chegasse ali não percebia nada. Só tinha santo da Igreja Católica. Então diziam: “Disseram que aqui tinha uma macumba”, que era o nome realmente esse, né?, “mas eu não to vendo nada. O que eu tô vendo aqui é o Senhor São Jorge. E os toques não eram de atabaque, era de palmas”. (RAFAEL, 2004, p.41).

Desse modo, nota-se na narrativa apresentada à imitação do modelo dominante, judaico-cristão para qualquer grupo minoritário, parece ser um passo importante para todo um conjunto de sociedades ou grupos dentro de uma sociedade específica, que buscam, contraditoriamente, afirmar-se na sua diferença (NOVAES, 1993, p.70).

Entretanto, não foi só isso que mudou nos cultos, os rituais também se modificaram, perdendo, em grande parte, toda a simbologia em que se baseavam, como narrado na etnografia:

Esses cultos realizavam-se sem música, sem danças, sem toadas, tudo se passando como uma novena comedida, numa sala de visitas acima de qualquer suspeita, sem a presença dos objetos litúrgicos que sempre foram a marca desse tipo de cerimônia. Os sacrifícios, embora mantidos como etapa fundamental na abertura da função, eram agora realizados como uma atividade doméstica qualquer, já que em vez da imagem de Exu, sobre a qual era despejado o sangue do animal morto, um prato de sopa qualquer é que recebia o líquido derramado, semelhante ao modo como qualquer dona de casa preparava uma galinha caipira a ser consumida nos dias de domingo. Não havia mais também, a possessão. A mediunidade aparente foi suprimida em favor de um sentimento contido que dispensava manifestação. Restaram as orações sussurradas, acompanhadas de palmas discretas, como se tanto crentes como orixás tivessem vergonha de ainda precisarem se cruzar em situação tão vexatória (RAFAEL, 2004, p.39).

Diante disso, a ausência dos atabaques rompe com o sistema simbólico do culto, haja vista que os atabaques possuem importante representatividade nas religiões afro-brasileiras, pois são elementos que constituem o sagrado e, são utilizados em quase todos os rituais, tendo a função de comunicação com as divindades. Como Geertz apresenta

os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o ethos de um povo – o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos – e sua visão de mundo – o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas ideias mais abrangentes sobre ordem [...]. Os símbolos religiosos formulam uma congruência básica entre um estilo de vida particular e uma

metafísica específica (implícita, no mais das vezes) e, ao fazê-lo, sustentam cada uma delas com a autoridade emprestada do outro (GEERTZ, 1989, p.67).

Desse modo, verifica-se que a imposição tácita na mudança dos cultos e dos rituais constitui em uma violação na identidade da religiosidade afro-brasileira do estado de Alagoas, tendo em vista que os símbolos constituem a identidade da religião, o que reflete também, no sistema de crença dos seguidores e, também, na sua própria identidade.

No entanto, para os seguidores do culto a mudança nos rituais era algo necessário e eles não conseguiam notar o ato violador da medida, muitos só continuavam no culto por medo dos ‘orixás’ e, por isso, cumpriam suas obrigações com eles, no entanto, se diziam católicos. Nota-se, então, mais uma vez a violência simbólica, exercendo seu papel, de incutir no imaginário desse grupo a religião ‘correta’ que deveriam seguir para que fossem aceitos socialmente.

E, ainda, após a “Operação Xangô”, o novo governador Silvério Péricles continuou a interferir nos terreiros fechando aqueles que não se apresentavam de acordo com o estabelecido pelas elites locais, conforme apresentado na tese de Rafael (2004), na entrevista da D. Pastora, proprietária de uma casa de consultas de mesa branca no bairro do Tabuleiro, que narra o seguinte acontecimento:

*Nas entrevistas realizadas durante a realização dessa pesquisa, tivemos a oportunidade de confirmar a continuidade em Maceió do trânsito entre a política e esse ramo marginalizado da religião. Quando indagamos a D. Pastora, proprietária de uma casa de consultas de mesa branca no bairro do Tabuleiro, se ela já havia sofrido algum tipo de perseguição policial, obtivemos a seguinte resposta: *Não, graças a Deus não. Nunca. Eu sou uma pessoa que graças a Deus eu trabalhava até pros Governador, como pra aquele Dr. Silvestre Péricles. Eu trabalhei muito. Ele ia na minha casa e muitas vezes ele mandava o empregado dele, Seu Bernardo, me lembro como hoje, ir me buscar na minha casa, com meu esposo, pra eu jantar lá no palácio com a D. Constança, mãe dele. Eu era uma pessoa muito feliz, graças a Deus e ainda hoje sou. O Silvestre Péricles perseguiu muita gente aqui. Perseguiu muito. A mim graças a Deus... Ele dizia mesmo, dizia em voz alta que ele era todo nervoso: “a única pessoa que vai ficar trabalhando aqui dentro de Maceió e em todo o Estado de Alagoas é a D. Maria Pastora”* (RAFAEL, 2004, p.146).*

Dona Pastora tinha o amparo das mais altas autoridades políticas de Alagoas, entre as quais, o próprio Silvestre Péricles (1951/51) e o ex-governador que o sucedeu no executivo, Arnon de Mello (1951/1956), porque o culto consistia basicamente em “cantarolas e as palminhas”. Raramente essa zeladora realizava toques em sua casa e quando isso acontecia, por ocasião de alguma festa, como a de São João, por exemplo, ela contratava o pessoal dos terreiros conhecidos para vir tocar e os pagava por esse serviço (RAFAEL, 2004, p.147).

A seguinte passagem identifica-se com o conceito de violência simbólica de Pierre Bourdieu (1998), pois a D. Pastora acreditava que não sofrera nenhuma violência e que mudar o culto pelas exigências do governador não fora nenhuma afronta à sua religiosidade. O culto na sua casa se parecia mais com a Igreja Católica do que com o culto afro-brasileiro. E, ela, ainda, vangloriava o governador e não se via vítima de violência.

Dessa forma, a violência simbólica se apresenta nas repercussões do episódio, pois se baseia na fabricação de crenças no processo de socialização, que induzem o indivíduo a se enxergar e a avaliar o mundo de acordo com critérios e padrões definidos por alguém. Trata-se da construção de crenças coletivas a partir do discurso dominante.

Nesse sentido, como as religiões afro-brasileiras foram vistas como símbolo de algo ‘criminoso’, que deveria ser extirpado da sociedade, não sendo merecedoras da tutela estatal e, muito menos, do seu respeito, os próprios seguidores do culto acreditavam nessa construção e buscavam no sincretismo formas para estarem de acordo com os padrões dominantes, como se constata na fala de D. Pastora.

Assim, a interferência na identidade de crença de um grupo religioso, como aconteceu com os ‘xangozeiros’, representa o não reconhecimento do valor ou da identidade/substância moral dos indivíduos, estimulando a negação de sua dignidade, podendo inviabilizar o seu tratamento como seres humanos respeitáveis, igualmente merecedores de atenção, respeito e consideração.

Observa-se, diante do silêncio que circunda o episódio, que o “Quebra” atrapalhou a própria construção da memória da vida religiosa afro-brasileira, e a consagração desses direitos fundamentais por parte dos adeptos dos cultos, que muitas vezes não conseguiram e não conseguem verificar que são vítimas de preconceito, naturalizando práticas discriminatórias. Além disso, o movimento de perseguição de 1912 foi muito bem sucedido, ele conseguiu atingir o cerne da memória coletiva afro-brasileira de uma maneira muito duradoura.

Desse modo, observa-se que o “Quebra” instituiu uma forma perversa e vergonhosa de relação com o restante da cidade com os praticantes dos cultos afro-brasileiros, forjando um alto preconceito em relação a essas religiões e impedindo que esses cultos sejam vistos como expressões legítimas da religiosidade alagoana que contribuem para a formação do povo e da identidade brasileira (ARAÚJO, 2012).

Portanto, ressalta-se a importância de mecanismos que construam outra concepção sobre o que significa a religiosidade de matriz africana, a fim de que se retire do imaginário social a associação dela como algo ruim, pejorativo, que deve ser destruído.

Além do que, precisam sair do esquecimento os atos de violência que esses grupos sofreram ao longo de tantos anos de história brasileira e, se afaste futuras agressões, para que estes grupos, também, possam usufruir dos direitos de cidadania e, sejam reconhecidos com igual respeito e consideração. Por isso, é necessário, que os atabaques e zabumbas, voltem a ser tocados com toda força!

3.3.3 A questão do *outro*: o diferente como ‘ameaça’

De acordo com Zea (2005), ao analisar a obra de Marx e Engels, a tomada de consciência histórica é a compreensão do ser humano como indivíduo entrelaçado ao meio social, em que ele ao tomar essa consciência atribui significado a um fluxo sobre o qual não se tem controle, compreendendo o passado e o presente.

O sistema seria a expressão da tomada de consciência de que trata Marx, e a partir disso, o ser humano compreende as realizações humanas, tanto o já realizado como o que está em processo de realização. Trata-se a tomada de consciência de uma grande tarefa que os homens, realizam, realizaram e continuarão realizando, mas já com conhecimento de causa, isto é, sabendo, cada um desses homens, sobre as implicações da sua própria tarefa (ZEA, 2005, p.48).

A tomada de consciência evidencia sua própria origem: o indivíduo, o homem concreto em relação inevitável com outros indivíduos. O ser humano concreto que toma consciência do sentido que adquirem as múltiplas ações dos múltiplos humanos que formam a humanidade compreende a sua realidade e a do contexto social que vivencia.

Leopoldo Zea (2005) analisa a metáfora elaborada por Marx e Engels para compreender o processo de tomada de consciência histórica: ‘a relação que a floresta mantém com as árvores que a compõem’ (2005, p.49). Os filósofos gregos entendiam que somente as Divindades poderiam captar a totalidade da floresta, enquanto o ser humano só poderia ver as árvores concretas e que, para ver a floresta inteira deveria conhecer cada árvore. Assim:

A tomada de consciência é a forma como o homem concreto trata de captar a floresta inteira da qual ele mesmo é parte. O sistema que origina esta tomada de consciência é a cristalização do esforço em conhecer a floresta como totalidade, mas sempre na condição que não sejam esquecidas as árvores que formam a floresta (ZEA, 2005, p.49).

No entanto, o problema reside no fato de que o ser humano ao tomar consciência se esquece das outras árvores da floresta e, assim, acredita que a tomada de consciência realizada

por ele é a única e exclusiva possibilidade de compreensão, esquecendo que ele é árvore passa a se considerar floresta.

Dessa forma, a floresta é ordenada e concebida de acordo com sua própria visão, o que implica, por sua vez, que os interesses da floresta sejam seus próprios interesses. Qualquer visão que não seja a dele será falsa e, por isso, qualquer expressão verbal da mesma, bárbara (ZEA, 2005).

E, ainda, há quem não só se esquece como, também, sacrifica as árvores em favor de um suposto benefício da floresta. A consciência dita por Marx e Engels deve ser de que sem árvores não existe floresta, que cada árvore tem sua importância para a existência da floresta, assim como, cada ser humano é essencial para a sociedade. A tomada de consciência deveria implicar que todas as árvores devessem ser consideradas, e conciliassem as suas vontades na realização de metas comuns, sem sacrificar nenhuma árvore, ou melhor, nenhuma identidade, respeitando o que é diferente, o *outro*.

Todavia, infelizmente, ao longo da história, a tomada de consciência histórica realizou-se de forma equivocada, ou seja, um conjunto de árvores se viram como floresta e, então, construíram e organizaram a floresta (sociedade) como elas acreditavam ser verdadeiro, sendo que tudo que não se encaixasse em sua percepção de mundo deveria ser marginalizado e subjugado.

Desse modo, o *outro* é visto como algo ruim, sendo inferiorizado. E, por isso, as relações são dicotomizadas, classificando como ‘civilizado’/‘verdadeiro’, o que está de acordo com as árvores ‘donas’ da floresta e, o que não converge com o ‘ditado’ por essas árvores, deve ser considerado ‘barbárie’.

O estabelecimento da dicotomia perdura ao longo da história, sendo apresentado por Zea (2005) o seu percurso. Desse modo, o bárbaro, no sentido original, significa aquele que não tem acesso ao *logos*, ou seja, aquele que não possui a verdade, sendo considerado balbuciante por ser diferente do que é estabelecido pela “árvore dominante”, pode ser marginalizado na floresta.

Contudo, o civilizado é aquele que detêm a verdade, suposto conhecedor da floresta inteira, ou ainda, considerado por ele mesmo a floresta inteira e, por isso, parâmetro para poder subjugar as demais árvores. Nesse sentido, a partir dessas duas concepções de civilizado e bárbaro, se inicia a história da divisão das árvores da floresta.

Para os gregos, bárbaros eram aqueles alheios ao *logos*; era então aqueles que não tinham acesso à verdade e a palavra capaz de expressá-la. O *logos*, nesse sentido, pode ser

visto como paradigma que estabelece o que está fora, à margem, que é considerado como simples doxa/opinião (ZEA, 2005, p. 51).

O *logos* tem o significado de razão e de palavra (ZEA, 2005, p.59). A razão esclarece e define o que se conhece (precisar o que se conhece a partir do conhecido). A palavra é a possibilidade de expressar este conhecimento a outros (capacidade de comunicar ao outro o conhecido e definido). Então, fora do *logos* só existia o nada, aquilo que não se podia falar.

Assim, o *outro* – bárbaro – não deve nem pode discutir o expresso pelo *logos*. O diálogo com o outro é impossível. E, por isso, o dono do *logos* é a única expressão possível da ordem, qualquer outra expressão resulta bárbara, isto é, balbuciante. Portanto, compreendem que ‘os outros’ são os mal falantes e, portanto, antes que devem ser submetidos.

Contudo, ao longo da história, com o Império Romano, o termo bárbaro passa a designar povos exteriores ao campo de vigência do Direito (ZEA, 2005, p.30). Aqueles que não estivessem sob a proteção da lei seriam considerados os marginalizados, desse modo, surge a dicotomia civilização/barbárie como signo de poder e dependência, de centro e periferia, os povos dominantes e os povos destinados a serem dominados por serem bárbaros, isto é, por não serem cópias de seus dominadores (ZEA, 2005, p.52).

Com o Cristianismo, o termo bárbaro passa a designar os povos não cristãos. Surge, então, a barbárie cristianizada, e também, o novo *logos*, todos os homens que acreditam em Cristo e na sua promessa de vida santa. Assim, todos os não cristãos podem ser subjugados, marginalizados, por não conhecerem/acreditarem no novo *logos*. ‘É Deus mesmo, encarnado em Cristo, quem dá unidade e sentido a esta ordem nova do mundo’ (ZEA, 2005, p.75). Mas fora desta ordem estarão os pagãos, os não cristãos, os bárbaros novos: forma-se, então, uma nova dicotomia.

Na sequência, a Europa, quando forma um corpo de nações, mantém a dicotomia civilização/barbárie como expressão de suas relações com os povos situados ao oriente do seu continente, como Ásia e África. E, também, com os iberos e os russos.

Já os britânicos, apesar de separados do continente europeu por obstáculos naturais, estavam mais determinados a criar um novo império, do que em fazer parte da Europa. Então, convertem sua suposta barbárie em expressão de civilização, sendo novo centro de poder e de civilização que abarcará a mesma Europa, que se aliará à América do Norte. Tratam os bárbaros, não no sentido de incorporar à civilização, mas no sentido de selvagens, os quais devem ser explorados. Nesse sentido:

Árvores que já não fazem parte da floresta, senão lenha para cortar em suposto benefício da floresta [...] entes cuja humanidade está em suspeição. Entes com os quais os homens e os povos por excelência têm de evitar de se misturar. Entes, conseqüentemente, condenados à exploração ou à periferia, à barbárie ou à selvageria permanente (ZEA, 2005, p.53).

Desse modo, ao longo da história, sempre houve o estabelecimento de uma dicotomia, apesar de haver mudanças de paradigmas, persiste uma dificuldade de lidar com o diferente, com o *outro*. Ao invés de ter sido feita a tomada de consciência histórica compreendida por Marx e Engels, em que os seres humanos se unem, mesmo com suas diferenças, para realizar algo com seus esforços e suas necessidades peculiares, os seres humanos decidiram se dividir e estabelecer noções de hierarquia, adjetivando de forma negativa a diversidade.

Portanto, a relação de dicotomia se perpetua nas relações sociais e, pode ser percebida na questão religiosa, como é o caso da relação com as religiões afro-brasileiras, como ilustra o movimento de perseguição religiosa, ‘Operação Xangô’.

A questão do esquecimento da ‘Operação Xangô’ e a mudança dos cultos, também, caracterizam a questão do *outro*, retratada por Zea (2005), pois aquilo que é diferente, ou seja, os cultos afro-brasileiros, é considerado como algo que não deve ser respeitado e, por isso, são árvores da floresta que podem ser destruídas sem problema algum.

A dificuldade de lidar com a diversidade humana faz com que os indivíduos subjuguem o que é diferente, o *outro*. Nesse sentido, a história do episódio é esquecida e silenciam-se os rituais para que fiquem na invisibilidade o que é visto como algo natural, pois tais rituais são considerados bárbaros, e têm sua humanidade posta em suspeição (ZEA, 2005).

Assim, não são respeitadas as individualidades, identidades e personalidades, pois, para serem respeitadas elas devem estar de acordo com o imposto pelo padrão dominante, ou seja, pela religião católica. Dentro da dicotomia cristãos/e não cristãos aqueles não adeptos da religião dominante podem ser excluídos, violentados, pois não são donos do *logos*, não detêm a palavra e nem a razão.

E, ainda, o *outro* não quer ser visto como o *outro*, isso faz dele excluído e, então, quer negar a sua identidade para ser incluído na sociedade, ao invés de opor resistência aos padrões construídos sob o interesse de um grupo, pois já está incutido e naturalizado em sua consciência que ser diferente é ruim, devido à construção elaborada pelo poder simbólico.

Desse modo, o insulto religioso, ainda mais da religiosidade de matriz africana, engloba o insulto da pobreza, da raça e da cultura, construindo uma identidade social

estigmatizada, que, neste contexto, de barbarização, pode ser tratada como coisa, ou seja, essa religiosidade e sua expressão acabam não sendo consideradas árvores pertencentes à floresta.

3.3.4 A Liga dos Combatentes Republicanos: A destruição dos Xangôs como forma de ascensão de social

A Liga dos Republicanos Combatentes, principal responsável pela devassa nas casas de cultos afro-brasileiros, era composta em sua grande maioria por “homens de cor”, motivo pelo qual se faz necessária uma discussão sobre as causas que levaram ao confronto entre este segmento e os integrantes das casas de Xangô, com as quais eles estavam profundamente identificados, não apenas pelas relações de contiguidade que mantinham, já que moravam e frequentavam as mesmas áreas sociais, como por uma série de outras condições socioculturais semelhantes (RAFAEL, 2012, p.23).

Os combatentes não queriam ser “*eles*” (ou o ‘*outro*’), pois como é incutido na construção da identidade nacional, com a dicotomia “nós” e “eles”, a concepção do inimigo, aquele que não está adequado. Então, para que não fossem identificados com os Xangôs, o ideal seria destruir o *outro* como uma solução.

Observa-se, desse modo, que o grupo dominante detém o poder de fazer crer a si e aos próprios marginalizados, que tais estigmas são (ou podem ser) verdadeiros. O primeiro modo de estigmatizar é a pobreza. Para utilizá-la, o grupo dominante precisa monopolizar as melhores posições sociais, em termos de poder, prestígio social e vantagens materiais. Apenas nessa situação, a pobreza pode, então, ser vista como decorrência da inferioridade natural dos excluídos (GUIMARÃES apud CAPUTO, 2002, p.201-202).

O segundo modo de estigmatizar é atribuir como características do outro grupo a anomia (a desorganização social e familiar) e a delinquência (o não cumprimento das leis). O terceiro é atribuir hábitos deficientes de limpeza e higiene. O quarto e último é tratar e ver os dominados como animais, ou quase animais, ou não inteiramente pertencentes à ordem social (GUIMARÃES apud CAPUTO, 2002, p.201-202).

Assim, o que se observa no “Quebra de Xangô” é a união de todos esses insultos: da pobreza, da raça e da cultura, juntamente com o insulto religioso, o que contribui com a construção de uma identidade social estigmatizada, pois no Brasil, emergiu o dispositivo da racialidade, ou seja, durante a formação da ideia de nação no Brasil republicano, houve a negação da identidade negra e de tudo aquilo referente a ela surgiu como alvo privilegiado do projeto da elite branca.

Por isso, para não sofrer com a discriminação, os Combatentes imaginavam-se que aquele *outro* devia ser destruído, como forma de eliminar o estigma⁸¹, e, a partir disso, o grupo de cor, que morava na periferia, conseguiria sua ‘ascensão’ social. Por isso, aqueles negros, suburbanos, vizinhos de terreiro queriam e procuravam destruir aqueles que deturpavam a sua identidade, pois a melhor identidade era ser branco, católico, que morava no centro, para alcançar isso, o *outro* precisava ser destruído. Como se constata na seguinte passagem da tese de Rafael (2004),

A Liga é a união de um punhado de bravos a reagir, ao preço das mais cívicas abnegações e ao salário do mais acendido heroísmo, na defesa dos poderes constituídos, no amparo dos direitos, das liberdades e fraquezas populares, na salvaguarda da autonomia do Estado e no combate aos invasores de lar alagoano [...]. A Liga é o plantador descalço e suarento, o operário honesto e diligente, o caixeiro activo e leal, o machinista que conduz a machina, o motorneiro que dirige o carral, o typographo que nos imprime o livro, o barqueiro que no traz a mercancia, o carregador que nos transporta a mala, apostilhão que nos entrega a gazeta, os que trabalham, os que produzem, enfim, e algo que têm a salvar neste paiz, semi-perdido. [...] a liga é o baluarte das redensões políticas, a coluna vertebral da reacção sobre que há de se assentar-se o magro edifício social, afaiado das benções somente das alagoas, mas do Brasil unido (RAFAEL, 2004, p.217-218).

Observa-se, então, o ressentimento contra as Casas de Xangô verificado, sobretudo, entre os membros da Liga e isso tem sua explicação, primeiro, na imputação de uma competência e eficácia às práticas ali desenvolvidas que necessitavam ser frustradas e, depois, no fato de que, entre os combatentes e os integrantes dos xangôs antepunham-se algumas características sociológicas que os aproximavam profundamente, entre as quais se encontravam os traços associados à cor, o que, no Brasil, traduz certa condição social, mais próxima das camadas mais baixas da população. Também o local de residência que, nos dois casos, compreendia as áreas mais desprovidas da cidade, que era onde moravam ou circulavam os seguidores dos cultos e onde se situavam alguns dos terreiros da cidade.

O sentimento de pertença a uma mesma categoria social explica a revolta contra os seguidores dos cultos e a consequente invasão de suas casas. Assim, a interpretação realizada pela Liga sobre os seus vizinhos “xangozeiros”, encontra-se permeada por ressentimentos. A manutenção das práticas religiosas, desenvolvidas muitas vezes à contragosto, mas que nem sob ameaças os fiéis cogitavam abandonar, reveste-se de uma resignação, que num contexto de dominação e subserviência, marcado pôr relações socioeconômicas autoritárias e

⁸¹ “estigma - a situação do indivíduo que está inabilitado para a aceitação social plena” (GOFFMAN, 1981, p.4).

excludentes, denota uma atitude afrontosa e indesejável, sobretudo, pôr parte daqueles acostumados a obedecer.

O homem de origem africana e seus valores foram sistematicamente associados a qualidades negativas pelo europeu. “Deve-se ter em mente que em torno de meados do século XIV a grande agência legitimadora de valores e práticas humanas foi a Igreja. Esta, ainda com os olhos postos na África, procurou regulamentar a ação dos cruzados e colonizadores” (FERREIRA, 2000, p.40-41).

O processo de negação da importância dos elementos da cosmovisão africana determina aos afrodescendentes uma desvalorização pessoal e desenvolve a “perspectiva do direito de dominar para os grupos humanos que se consideram mais adiantados que outros” (D’Adesky, 1996, p.91 apud FERREIRA, 2000) e, em decorrência, mecanismos de exclusão da população afrodescendente por parte do grupo considerado hegemônico. Como nos aponta Souza, a identidade da pessoa negra traz do passado a negação da tradição africana, a condição de escravo e o estigma de ser um objeto de uso como instrumento de trabalho. O afrodescendente enfrenta, no presente, a constante discriminação racial, de forma aberta ou encoberta e, mesmo sob tais circunstâncias, tem a tarefa de construir um futuro promissor (SOUZA, 1991 apud FERREIRA, 2000, p.41).

A cor de pele e as características fenotípicas acabam operando como referências que associam, de forma inseparável, raça e condição social, o que leva ao afrodescendente a introjeção de um julgamento de inferioridade, não somente quanto ao aspecto racial, mas também em relação às condições socioeconômicas, implicando o favorecimento de uma concentração racial de renda, de prestígio social e de poder por parte do grupo dominante (SOUZA, 1991, apud FERREIRA, 2000, p.42).

A elite brasileira autoidentifica-se como branca. Assume as características do branco-europeu como representativas de sua superioridade étnica. Em contrapartida, o negro é visto como o tipo étnico e culturalmente inferior. Entre essa dicotomia estabeleceu-se uma escala de valores, aqui chamada de *gradiente étnico*, de tal maneira que a pessoa cujas características se aproximam do tipo branco tende a ser mais valorizada, e aquela cujas características são próximas do tipo negro, tende a ser desvalorizada e socialmente repelida (FERREIRA, 2000, p.42).

A ‘ideologia do branqueamento’ reflete-se, entre outros exemplos, nas narrativas populares que incluem referências à necessidade de ‘limpar o sangue’, por meio de sucessivos casamentos entre negros e brancos. A miscigenação tem servido de argumento para se afirmar

o quanto o brasileiro ‘aceita’ a convivência de raças, isto é, o quanto ‘não há preconceito no Brasil’ (FERREIRA, 2000, p.42). Assim,

a sociedade brasileira cria mecanismos desfavoráveis ao desenvolvimento de uma identidade articulada em torno de valores positivamente afirmados, não somente para os afro-descendentes, mas para todo e qualquer cidadão, aí incluindo os brancos e indígenas, pois, na verdade, trata-se de um problema de constituição da identidade do brasileiro (FERREIRA, 2000, p.43).

Assim, a Liga dos Combatentes organizaram o grosso do material que sobreviveu a essa destruição para a exposição na sede da Liga, cuja principal sala foi transformada em Museu, dando ao lugar um aspecto festivo e alegre, semelhante ao de um presépio de natal, atraindo um grande número de curiosos que para aquela parte da cidade se dirigiu. A decisão de expor publicamente imagens e objetos ritualísticos, anteriormente reservados aos redutos sagrados dos terreiros, demonstra um desdobramento da violência sofrida por aquelas casas (RAFAEL, 2004, p.37).

A exposição nos remete à exposição de cabeças de líderes revolucionários na história das revoluções do Brasil, como um alerta à sociedade de que ser diferente é sinônimo de morte ou destruição, ou seja, não estar adequado aos padrões ‘civilizados’, é um risco para a própria vida ou para aquilo que é valioso para aquele grupo, como, no caso, a exposição dos objetos ritualísticos do culto dos Xangôs, que têm um grande valor religioso e sagrado para aquele povo.

Portanto, pode-se observar que a política do branqueamento tinha na criminalização das manifestações culturais e religiosas da população negra o instrumento da tentativa de “normalização” ou negação da cosmovisão africana no país. Inscritos no dispositivo de racialidade, a capoeira, o samba e as religiões de matriz africana foram considerados “caso de polícia”, e o objeto da elite branca foi o de remover qualquer influência da população negra na formação da nacionalidade brasileira.

3.4 O passado para compreensão do presente

Assim, a ideia de ‘identidade’, e particularmente de ‘identidade nacional’, não foi ‘naturalmente’ gestada e incubada na experiência humana, não emergiu dessa experiência como um ‘fato da vida’ autoevidente. A convergência do racismo científico com a política do branqueamento via nas religiões afro-brasileiras, *in casu* nos Xangôs, o símbolo do primitivo,

do atraso, do selvagem, levando o Estado e a sociedade a uma campanha ostensiva de repressão e controle sobre essas comunidades religiosas.

Dessa forma, a identidade só poderia ingressar como uma tarefa ainda não realizada, incompleta, um estímulo, um dever e um ímpeto à ação. E o nascente Estado moderno fez o necessário para tornar esse dever obrigatório a todas as pessoas que se encontravam no interior de sua soberania territorial. Nascida como ficção, “a identidade precisava de muita coerção e convencimento para se consolidar e se concretizar numa realidade [...] e a história do nascimento e da maturação do Estado moderno foi permeada por ambos” (BAUMAN, 2005, p.26).

Por isso, importante se faz desconstruir a identidade, principalmente, nacional, como algo natural e, assim, se faz necessário tornarmo-nos conscientes de que o ‘pertencimento’ e a ‘identidade’ não têm a solidez de uma rocha, não são garantidos para toda a vida, são negociáveis e revogáveis. A ideia de ‘ter uma identidade’ não vai ocorrer às pessoas enquanto o ‘pertencimento’ continuar sendo o seu destino, uma condição sem alternativa. “Só começarão a ter essa ideia na forma de uma tarefa a ser realizada, e realizada vezes e vezes sem conta, e não de uma só tacada” (BAUMAN, 2005, p.17-18).

Em todos os casos, existirá sempre uma relação dialética entre construção da nação e direitos das minorias. Os Estados adotaram políticas de construção da ideia de nação e essas políticas são incompatíveis com o pluralismo cultural e com o reconhecimento de direitos especiais às minorias. Os nacionalistas liberais tomam a existência do Estado-nação como um dado, mas nós sabemos que este sentido de nacionalidade comum não é “natural” e não existiu sempre. Levou muito tempo a formar-se e a instalar-se na mentalidade das pessoas, e é produto de cuidadosas políticas de construção da nação, adotadas pelo Estado, para difundir e fortalecer um sentido de nacionalidade.

Aliás, trata-se de um processo contínuo que recorre a uma multiplicidade de ferramentas, como a imposição de um único currículo educativo, a existência de meios de comunicação nacionais e de uma língua oficial e a criação de leis específicas para definir a cidadania e regular a naturalização.

Assim, diante da análise realizada do “Quebra de Xangô”, percebe-se os efeitos sócio jurídicos do dispositivo de racialidade – negação da raça negra – sobre as práticas culturais e religiosas de matriz africana na constatação que, junto com os princípios liberais de igualdade e liberdade da Constituição de 1891, surgiram diversos instrumentos legais que representavam o sentido racista dos legisladores pátrios. O Código Penal de 1890 fixava como práticas criminosas a mendicância; a capoeiragem, o espiritismo e o curandeirismo.

Compreendendo que tudo isto foi formulado para dar viabilidade ao projeto de construção nacional, pois se acreditava que “pouco se poderia esperar de uma nação composta por raças pouco desenvolvidas como a negra e a indígena, isso sem falar nos mestiços, maioria absoluta em nossa população” (SCHWARCZ, 1993, p.213 apud SCHRITZMEYER, 2004, p.60).

Por isso, tudo que estivesse associado a estas raças, como a religiosidade negra, foi considerada pelo olhar republicano ameaçador e merecedor de repressão, assim como ocorreu no caso do “Quebra de Xangô”, legitimando a ação da Liga dos Combatentes Republicanos, pelo fato dos integrantes dessa compreenderem estar agindo em prol da “limpeza civilizatória” brasileira.

Assim, contar a História do “Quebra” e, analisar todo este passado de negação e exclusão da identidade dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana transforma em palavra o que era silêncio. Faz-se memória. Devolvem-se nome, história e identidade à uma história ‘esquecida’. É a materialização dos que eram um não ser, tradução de uma violação dos direitos humanos. Salvar do esquecimento um capítulo da história brasileira. Agora, é preciso lembrar. Porque a história não pode ser esquecida. Porque a perseguição também não acabou. Ao ignorá-la, nos tornamos cúmplices dos crimes que se repetem diariamente diante de nossos olhos. Enquanto o silêncio acobertar a indiferença, a sociedade continuará avançando em direção ao passado de barbárie. É tempo de escrever uma nova história e de mudar o final.

Capítulo 3 - A Reconstrução da Identidade do Sujeito Constitucional: uma análise do processo discursivo de elaboração do I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades de Matriz Africana

“Por um momento, confundiram-se África e Brasil; aboliu-se o oceano, apagou-se o tempo da escravidão.”

Roger Bastide, *O candomblé da Bahia*.

Para que seja possível a escrita de outra história, necessário se faz romper com este *ethos* racista e intolerante de opressão e negação das práticas tradicionais de matriz africana, construído ao longo do processo histórico brasileiro. Por isso, em 1985 foi realizado o colóquio sobre “As sobrevivências das tradições religiosas africanas nas Caraíbas e América Latina”, organizado pela UNESCO⁸², segundo o plano de trabalhos adotado pela Conferência Geral. Esta reunião está no seguimento da que se realizou em Cotonou em 21-25 de março de 1983 sobre “As contribuições culturais dos Negros da Diáspora à África”.

O objetivo era estudar como é vivida a herança religiosa e espiritual africana – crenças, práticas e valores culturais e morais – e, em que medida, as tradições religiosas de origem africana informam e estruturam a vida quotidiana dos descendentes de africanos nas sociedades pluriétnicas e multiculturais da América Latina e das Caraíbas. Levantam-se, assim, algumas questões, a saber,

- i) Que tipo de tradições religiosas ou cultos de origem africana podem ser assinalados ou são conhecidos nas sociedades da América do Sul e das Caraíbas? Conviria fazer o ponto sobre os conhecimentos acerca do “candomblé”, do “macumba”, dos “Orixás” no Brasil; do “vodum” no Haiti; do “kumina” na Jamaica; do “winti” no Suriname; do “xangô” na Trindade e Tobago, etc.
- ii) Em que número existem? Qual é ou quais são as suas denominações, por um lado em África, por outro nas Américas? Qual é, nas Caraíbas e na América Latina, a implantação das religiões ou cultos vindos de África?
- iii) Trata-se de “religião(ões)”? Qual é a sua cosmogonia, o seu pensamento ou filosofia? Que valores culturais, que código de comportamento e de moralidade, que conceito do homem e do universo são veiculados por esta ou estas religiões? Quais são as suas estruturas e as suas funções?
- iv) Alguns entendem que de modo algum se trata de religião mas antes de tradições religiosas e, até mais, de sobrevivências, e portanto de fósseis, de objectos de museu. Outros, em contrapartida, nas próprias Américas, defendem que se trata de

⁸² UNESCO. (Org.). *Documentos da reunião de peritos sobre “As sobrevivências das tradições religiosas africanas nas Caraíbas e na América Latina”*. Paris: Unesco, 1986. Disponível em <<http://unesdoc.unesco.org/images/0007/000719/071971porb.pdf>>. Acessado em: 05/02/2014.

verdadeiras religiões ou de cultos bem vivos e dinâmicos, entendendo até que esses cultos ou religiões são mais autênticos do que na própria África, por não terem sofrido nenhuma deturpação cultural no contacto com as outras culturas da região ou do mundo.

v) As religiões e os cultos vindos de África ainda praticados nas Américas: quem os professa; quem os pratica? De que forma são eles vividos? Unicamente pelos descendentes de Africanos? Certas crenças e práticas, como a festa anual de “Iemanjá”, não são agora comuns a toda a sociedade brasileira da Bahia e do Rio, por exemplo? Como explicar estes cultos populares e intercéntrico? Que categorias sociais procuram o “babalaô”, o chefe de culto, por exemplo? Sugere-se que o Colóquio inventarie e determine, na medida do possível, as diferentes tradições e práticas religiosas africanas.

vi) O “candomblé” brasileiro é ou não diferente do “vodum” ou do “orixá” africano?

vii) Há cedências dum culto ou duma religião a outro(a)? Não se poderá falar dum sincretismo interafricano no Novo Mundo?

[...]

x) Este último ponto leva a interrogar-nos sobre o seu papel histórico (durante o tráfico negreiro e a escravatura) e no mundo contemporâneo: um refúgio? Uma forma de resistência e de afirmação duma identidade cultural? Mas não poderia perguntar-se se a religião africana, ou pelo menos “as sobrevivências das tradições religiosas africanas”, não é hoje, na América Latina e nas Caraíbas, ou não poderá ser percebida como uma recusa à integração na sociedade global nacional? Ou então, se ela não poderia ser uma das componentes dinâmicas da sociedade nacional num país como o Brasil, mas como?

xi) Por outro lado, não poderemos deixar de nos interrogar sobre o futuro das religiões, tradições religiosas ou dos cultos africanos. Não tenderiam a sua actualidade e a sua vitalidade a ilustrar quanto – contrariamente a certas afirmações – as culturas africanas, longe de serem frágeis no que elas têm de essencial e de específico, se encontram bem vivas e dinâmicas? Encontrar-se-ão estes cultos e tradições condenados a não ser mais do que folclore e resquícios de um exotismo ultrapassado e caído em desuso?

xii) Resta-nos perguntar se as religiões africanas podem induzir o desenvolvimento económico, social ou mesmo político. Com efeito, há quem fale duma “religião de libertação”, baseando-se na teologia negra. O que é que isso significa? Qual é a sua problemática? Quais são os seus princípios (o dogma), as suas estruturas e os seus objectivos culturais, sócio-políticos e económicos? Quais são os seus aspectos nacionais ou internacionais? Como situá-las em relação às outras religiões e doutrinas sociais (positivismo, marxismo—leninismo, cristianismo, islão, etc.)? Desempenham algum papel no desenvolvimento como processo global de libertação e de realização do Homem? O Homem é por elas representado, ou não, como fim (finalidade) do desenvolvimento? Por entre as sobrevivências das tradições religiosas africanas no Brasil, onde situar o culto “umbanda”, ou o “santeria” de Cuba? Poder-se-á falar de movimentos milenaristas? Duma cultura ou duma civilização religiosa ou espiritual de origem e de inspiração africanas, nutrida e favorecida pelas permutas entre a África e o Novo Mundo? Tantas são as perguntas a que nos conduz o tema do presente Colóquio: “as sobrevivências das tradições religiosas africanas nas Caraíbas e na América Latina” (UNESCO, 1986, p.4-7).

Verifica-se, nessas inúmeras questões, quão complexo é o universo das tradições africanas que aqui se reconstruíram e se reinventaram após a diáspora negra no território brasileiro devido ao tráfico negreiro que forçou o traslado desses povos para outro continente onde eles foram tratados como sub-humanos, coisas, objetos, produtos, mercadorias.

No entanto, apesar de todo este processo de barbárie e rejeição, os valores e as tradições de matriz africana não se perderam, inclusive surgem, mais contemporaneamente,

como uma pauta da UNESCO⁸³, que construiu um Colóquio para melhor compreender a dinâmica dessas transformações tradicionais e culturais nas Américas e Caraíbas, o que se insere no debate sobre as inovações e permanências das tradições religiosas presentes no campo afro-brasileiro, mobilizando diversos pesquisadores na controversa discussão entre o que alguns comentadores denominam como uma visão “internalista” – que buscou detectar “sobrevivências africanas” –, e outra abordagem, surgida a partir da década de 1970, que apregoava “que esses ritos, mitos e símbolos deveriam ser analisados como a expressão de relações sociais concretas contemporâneas, e não como sobrevivências de um passado mais ou menos remoto” (GOLDMAN, 2009, p.105).

As perguntas, inicialmente formuladas, deram origem a um relatório final, em que ‘peritos’⁸⁴ tentaram avaliar e responder aos inúmeros questionamentos. Observa-se dentre os questionamentos um que neste trabalho se torna fundamental: se, de fato, tratam-se, de religiões, ou, qual seria a melhor abordagem conceitual para classificá-las em sua dimensão real.

Nessa imensidão de perguntas surgem, também, os questionamentos sobre como estas questões devem ser tratadas pelo constitucionalismo, e inseridas na dinâmica da identidade do sujeito constitucional. Haja vista que o constitucionalismo moderno⁸⁵, não pode evitar o

⁸³ E não só da Unesco. Mas, neste contexto, referimo-nos a este debate específico, pela riqueza que ele nos apresenta.

⁸⁴ Os peritos designados: Sr. Wande ABIMBOLA (Nigéria); Sr. Gabriel Alapini AGOSSOU (Benim); Sr. Honorat AGUESSY (Benim); Sr. A. AHANHANZO (Benim); Sr. Max BENOIT (Haiti); Prof. BUAKASA Tulukia Mpansu (Zaire); Rev. P. Waldeli COSTA (Brasil); Sra. Nair CULL (Brasil); Sr. D. dos SANTOS (Brasil); Sr. J. Elbein dos SANTOS (Brasil); Sr. Jt D. ELDER (Trindade e Tobago); Prof. Sérgio F. FERRETTI (Brasil); Sr. Rogelío Martinez FURE (Cuba); Sr. Laennec HURBON (França); Sr. Abel KOUVOUAMA (Congo); Sr. Fabio LEITE (Brasil); Prof. Argéliers LEON (Cuba); Sra. Helena Teodoro LOPES (Brasil); Sr. Jorge MACEDO (Angola); Sr. Mboumba MOULAMBO (Gabão); Sra. Yeda PESSOA DE CASTRO (Brasil); Sr. Frank O. PILGRIM (Guiana); Sra. Marta VEGA (Estados Unidos da América); Sr. Pierre VERGER (França); Dr. Manuel ZAPATA OLIVELLA (Colômbia).

⁸⁵ Segundo Carvalho Netto (1998), a corrente filosófica do constitucionalismo pode ser analisada a partir de três grandes paradigmas constitucionais, que definiram e definem os principais contornos e caracteres de sua realização nas comunidades políticas modernas. A organização política e jurídica pré-moderna pode ser largamente condensada em um único paradigma, caracterizado por “um amálgama normativo indiferenciado de religião, direito, moral, tradição e costumes transcendentemente justificados e que essencialmente não se discerniam” (1998, p.237). O direito é fixado de acordo com critérios de hierarquia e estratificação sociais. A dissolução do paradigma pré-moderno, erodido pelo surgimento da moralidade individualista e racionalista característica da Modernidade, conduz ao surgimento do paradigma do Estado de Direito, primeiro paradigma constitucional moderno. O direito passa a ser compreendido como “um ordenamento de leis racionalmente elaboradas e impostas à observação de todos por um aparato de organização político laicizado” (1998, p.239). Ideias abstratas e racionais extraídas do jusnaturalismo, definidas e impostas pelos Estados Nacionais, tornam-se universalmente válidas para todos os membros da sociedade – homens livres, que são, ao mesmo tempo, proprietários e sujeitos de direitos. O direito público tem a função de evitar o retorno ao Absolutismo, por meio da adoção dos princípios da limitação do Estado e da separação dos Poderes, promovendo a representação censitária da “melhor sociedade” na sociedade política. Já o direito privado deveria garantir, por meio da menor quantidade possível de leis, a liberdade, a igualdade e a propriedade dos cidadãos. O Estado restringe-se a estabelecer direitos negativos (direitos de primeira geração), pretendendo assim resguardar a liberdade de cada indivíduo. A insatisfação diante da liberdade e da igualdade meramente abstratas conduz ao surgimento do

contraste entre o eu (*self*) e o outro como uma consequência do pluralismo que lhe é inerente. Em um nível, o eu (*self*) constitucional pluralista enfrenta o seu outro que é a tradição que mantinha integrada a ordem sociopolítica pré-moderna. Pode-se referir a esse outro como o “outro externo”. Em outro nível, o pluralismo constitucional requer que um grupo que se constitua em um “eu coletivo” reconheça grupos similarmente posicionados, e que cada eu individual trate os demais indivíduos como outros eus.

Assim, o que se quer dizer é que uma vez que o constitucionalismo moderno inclui, dentre seus requisitos, o pluralismo social, torna-se necessário que a identidade forjada pelos constituintes, ao formularem a Constituição, direcione-se para além da subjetividade de seus autores, de modo a levar os “outros” em adequada consideração.

Assim, do ponto de vista dos constituintes, a identidade do sujeito constitucional surge como um vazio, uma ausência (*lack*), gerado pela distância que separa a auto-imagem própria dos constituintes daquela da comunidade política constitucional pluralista. (ROSENFELD, 2003, p.36).

A elaboração de uma constituição escrita, nesse sentido, pode ser interpretada como a tentativa de preencher o vazio da identidade constitucional por meio da busca pelo outro, mediante o estabelecimento de uma identidade comum com fulcro em um texto constitucional compartilhado.

Desse modo, Rosenfeld (2003) desenvolve a tese segundo a qual o sujeito constitucional se encontra constantemente carente de reconstrução, mas essa reconstrução jamais pode se tornar definitiva ou completa. A identidade do sujeito constitucional se desenvolve, dessa forma, em um hiato, ou seja, na sua abertura para o futuro. Entretanto, a ausência ínsita ao sujeito constitucional não nega o seu caráter indispensável, daí a necessidade recorrente de sua reconstrução. Nesse momento reconstrutivo, entra em cena uma

paradigma do Estado Social, no qual pretende-se a materialização dos direitos anteriormente formais (a conquista dos direitos coletivos e sociais de segunda geração e a redefinição dos direitos de primeira geração). A liberdade e a igualdade pressupõem garantias materiais por meio do direito público. Todo o direito torna-se público, na medida em que o Estado passa a ser o responsável pela sociedade, tendo as suas funções extraordinariamente ampliadas e complexificadas (CARVALHO NETTO, 2001). O Estado, acima da sociedade, deve promover a materialização do direito. A crise do Estado Social inicia-se com o fim da Segunda Guerra Mundial e aprofunda-se com a crise econômica, a falência da racionalidade tecnocrata e dos planejamentos econômicos, a antítese entre técnica e política. A derrocada do modelo de racionalidade do Estado-interventor dá causa ao surgimento do paradigma do Estado Democrático de Direito apto a satisfazer as novas demandas e problemas que surgem no seio das sociedades modernas. Este novo paradigma prefigura um direito participativo, pluralista e aberto, capaz de abarcar os direitos de terceira geração (direitos difusos) e dar novo significado aos direitos de primeira e segunda gerações, inserindo-os no debate público que informa a soberania democrática prevista pelo paradigma em questão. Nesse paradigma, como já anunciado acima, há um giro hermenêutico sobre o significado constitucional, em que a pergunta sobre o que é a Constituição transforma-se para o que a Constituição constitui. (CARVALHO NETTO, 2001).

das principais características do constitucionalismo, o pluralismo, pois como afirma Rosenfeld

Em termos mais amplos, o pluralismo busca promover a maior diversidade possível de concepções de bem como meio para a maximização da autonomia e dignidade humanas. Desse modo, o primeiro estágio do pluralismo deve ser um momento negativo, no qual ele nega exclusividade ou predomínio de todas as concepções concorrentes de bem (exceto, é claro, a do próprio pluralismo). (ROSENFELD, 2003, p.54).

É a partir dessa inerente incompletude que o sujeito constitucional observa, em um paradigma moldado pelos ideais do constitucionalismo democrático, que o risco inerente à dimensão do “nós” versus “eles,” do “eu” em oposição ao “outro,” pode ser melhor equacionados, uma vez que se compreenda que eles possibilitam essa incompletude um recorrente reentrar da diferença e a contínua possibilidade de incremento da própria complexidade, não negando as tensões que perpassam a construção da identidade constitucional em um Estado Democrático de Direito de base pluralista, isto é, “eles” e o “outro” não mais podem ser vistos somente como limites ao “nós” e ao “eu”, mas sim como pressupostos para a construção de uma identidade constitucional democrática aberta para o futuro, ou seja, potencialmente cada vez mais pluralista.

E, assim, apesar da igualdade plena ser um ideal inalcançável, precisamente pelo fato da complexidade social requerer a hierarquização de papéis e funções, naturalizando-os, é que a tensão reciprocamente constitutiva entre identidade e diferença é inerente à mutável sociedade moderna, instaurando a sua permanente possibilidade de reconstrução inclusiva “puede hacer la igualdad constitucional más inteligible, proporcionarnos una guía mejor sobre la dirección de su evolución, y otorgarnos un test contrafáctico útil y apropiado para una defensa significativa del *statu quo* o para su crítica efectiva” (ROSENFELD, 1998, p.414).

Salienta-se, ademais, o sentido adquirido e o papel a ser desempenhado pelo constitucionalismo e nele pelo princípio da igualdade na busca por uma sociedade cada vez mais pluralista e inclusiva. Não por outra razão, argumenta Rosenfeld que

“cualquier tipo de compromiso de preservar alguna forma de pluralidad dentro de una sociedad será suficiente para justificar la apelación a la igualdad constitucional”. E acrescenta que “cuanto más grandes son los compromisos con el pluralismo más fundamental es el papel que el constitucionalismo y la igualdad constitucional están destinados a desempeñar” (ROSENFELD, 1998, p.419).

Por isso, o *eu constitucional* não pode ser definido sem que se considere o *outro* ou os inúmeros e “*multifacetados eus*”, de que a sociedade contemporânea é composta – compreendo que há múltiplos e plurais projetos de vida, os mais díspares possíveis – lidando com todas as variáveis que a moderna diversidade social concretiza constantemente. Ou seja, uma visão monódica do sujeito constitucional é incompatível com a atual compreensão dos princípios basilares do constitucionalismo, em um contexto em que não mais é possível prever, de antemão, os rumos que uma determinada ordem constitucional irá tomar.

Assim, a inclusão dos povos tradicionais de matriz africana integra a própria dinâmica da identidade do sujeito constitucional, pois esses povos lutam pela afirmação e reconhecimento de sua identidade, construída por meio de sua diferença, buscando a validação de um passado e de uma história vivida em meio a opressões e tentativas assimilacionistas. E que, apesar de tudo, resistem e suas práticas continuam sendo significativas para seus membros e para toda a humanidade, reafirmando sua força e importância como cultura.

Deste modo, a abertura do sujeito constitucional requer precisamente, portanto, a sua reflexividade, “que requer que ele esqueça a sua identidade utilizando-se do *medium* de um discurso constitucional” (ROSENFELD, 2003, p.39), que figura como “uma linguagem comum que vincula e une o multifacetado *eu* constitucional aos seus múltiplos outros” (ROSENFELD, 2003, p.39). E, considerando que esse discurso constitucional é construído a partir de um texto constitucional localizado em contexto específico, bem como que todo texto é dependente de contexto, “e como o contexto é aberto a finalidades [...] e sujeito a transformações ao longo do tempo, o sujeito constitucional precisa recorrer ao discurso constitucional para inventar e reinventar a sua identidade” (ROSENFELD, 2003, p.40).

Por isso, neste capítulo, procura-se analisar como o I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, que resultou de processos discursivos de construção, requer, a um só tempo, para a sua implementação, a sua permanente reconstrução, através de cadeias argumentativas complexas nas quais interagem a negação, a metáfora e a metonímia para articular a abordagem conceitual dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana.

E, compreendendo, portanto, que a combinação desses três elementos não apenas possibilita a projeção de imagens distintas e diversas da identidade constitucional, como também permite que elementos criticáveis e questionáveis de uma dada construção da identidade constitucional possam ser retrabalhados, por meio da reconstrução, para servirem

de base e esteio para novas visões relativas à identidade constitucional e para a uma aproximação entre o ideal e real, contribuindo para a efetividade de direitos destas minorias.

Portanto, a proposta é a desnaturalização de conceitos construídos ao longo do processo histórico brasileiro, para que a identidade do sujeito constitucional, constituída na Constituição de 1988 seja reinterpretada com as bases do pluralismo, para que albergue sujeitos até então excluídos desta identidade. Que uma vez vitoriosos em sua luta por reconhecimento passam a também integrar esta mesma comunidade de princípios.

Para tanto, se faz necessário compreender o que significa a identidade do sujeito constitucional, e como ela se constitui. Além do que, como se traduzem os processos de construção e reconstrução da identidade do sujeito constitucional e os seus instrumentos discursivos de negação, metáfora e metonímia.

4.1 O que é identidade do sujeito constitucional?

A ideia da identidade constitucional vincula-se estreitamente ao conteúdo ético presente no desconstrutivismo de Rosenfeld, de forma que mesmo a legitimidade de uma determinada ordem constitucional depende do compromisso dos discursos sobre a identidade constitucional com os pressupostos éticos de superação do abismo entre o “eu” e o “outro”, que evitam o colapso do direito em mera política, impedindo a completa arbitrariedade e subjetividade interpretativas.

Michel Rosenfeld inicia a sua reflexão sobre a identidade do sujeito constitucional com a seguinte afirmação: “A identidade do sujeito constitucional (*constitutional subject*) é tão evasiva e problemática quanto são difíceis de estabelecer fundamentos incontrovertidos para os regimes constitucionais contemporâneos.” (ROSENFELD, 2003, p.17). Assim

Para se estabelecer a identidade constitucional através dos tempos é necessário fabricar a tessitura de um entrelaçamento do passado dos constituintes com o próprio presente e ainda com o futuro das gerações vindouras. O problema, no entanto, é que tanto o passado quanto o futuro são incertos e abertos a possibilidades de reconstrução conflitantes, tornando assim imensamente complexa a tarefa de se revelar as linhas de continuidade (ROSENFELD, 2003, p.17-18).

Um dado texto constitucional jamais será capaz de contemplar todos os temas pertinentes às questões oriundas tanto do constitucionalismo quanto da própria Constituição, tornando a apreensão da identidade constitucional uma tarefa sempre carente de complementação, e, portanto, sempre necessariamente aberta à interpretação.

Por isso mesmo é que essa identidade mais ampla e geral não se encontra em conflito com as várias outras identidades mais particulares e muitas vezes até mesmo específicas, integrantes das tradições plurais que compõem a sempre complexa e diversa comunidade constitucional. Em decorrência do pluralismo que caracteriza o constitucionalismo moderno, a identidade constitucional necessariamente sobrepõe-se a essas várias identidades diversas, específicas e muito mais densificadas que a compõem, requerendo assim que se combata o risco de que alguma (ou algumas delas) busque adquirir ou manter uma posição dominante e excludente de sorte a tentar suprimir ou oprimir outras identidades relevantes. Por isso mesmo, conquanto a identidade constitucional não possa se definir apenas de uma forma negativa e abstrata, sob pena de se tornar um conceito vazio e inútil, em oposição às outras identidades que a integram, possui um grau de densificação muito menor, até mesmo como condição para que possa acolher e incorporar a todas elas. Desse modo, é que esclarece Rosenfeld:

a identidade constitucional é problemática porque além de permanecer distinta e oposta a outras identidades relevantes, é inevitavelmente forçada a incorporá-las parcialmente para que possa adquirir sentido suficientemente determinado ou determinável. [...] Assim é que a questão-chave passa a ser a de como a identidade constitucional pode se distanciar o suficiente das outras identidades relevantes contra as quais ela precisa forjar sua própria imagem, enquanto, ao mesmo tempo, incorpora elementos suficientes dessas identidades para continuar viável no interior de seu próprio ambiente sociopolítico (ROSENFELD, 2003, p.22-23).

Logo, a identidade constitucional constitui-se não só a partir da oposição às demais identidades jurídico-políticas, mas também substantivamente em decorrência da incorporação de elementos das outras identidades de diversos tipos que contribuem para dar sentido e significado àquela determinada identidade constitucional, preservando, contudo, um alto grau de abertura.

E como afirma Rosenfeld:

podemos concluir que a identidade constitucional surge como algo complexo, fragmentado, parcial e incompleto. Sobretudo no contexto de uma constituição viva, de uma living constitution, a identidade constitucional é o produto de um processo dinâmico sempre aberto à maior elaboração e à revisão. Do mesmo modo, a matéria constitucional (the constitutional subject) – de qualquer modo que seja definida – parece condenada a permanecer incompleta e sempre suscetível de maior definição, de maior precisão (ROSENFELD, 2003, p.23).

Percebe-se que a matéria e o sujeito constitucionais, de acordo com as formulações apresentadas, não são fáceis de serem definidos, sendo muito mais simples determinar o que

eles não são do que o que eles efetivamente são. É justamente a partir dessa ideia que Rosenfeld desenvolve sua tese: a identidade constitucional deve ser considerada antes uma ausência, um vazio, do que uma presença efetiva que legitime a ordem constitucional. Pelo contrário, o potencial legitimador da ordem constitucional decorre, portanto, precisamente da perene necessidade de se reconstruir e de se reinterpretar recorrentemente a própria identidade constitucional.

Dessa forma, tanto o sujeito quanto a matéria constitucionais serão sempre incompletos porque não de permanecer potencialmente abertos para o futuro. E, portanto, a identidade constitucional, assim como toda interpretação jurídica, deve permanecer sempre sujeita ao crivo da comunidade de intérpretes constitucionais, ou seja, de todos os cidadãos. Haja vista as variadas tensões existentes na sociedade da Modernidade tardia, sejam resolvidas, ou reelaboradas e reinterpretadas, como aconteceu na interpretação inclusiva elaborada pelo I Plano Nacional com o conceito de Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana.

4.2 A formação da identidade constitucional

Como vimos, a identidade do sujeito constitucional insere-se na própria questão do sujeito – que só pode surgir em decorrência do confronto com o “outro”. Se a interação humana não é percebida como uma distinção entre o “eu” e o “outro”, o problema relativo ao sujeito carece de efetivo significado. Justamente por isso esse problema não emerge na ordem política pré-moderna e pré-constitucional, pois ali não era possível a oposição entre o “eu” e o “outro”, uma vez que nela prevalecia uma única visão de mundo assentada em um amálgama transcendental de natureza, a um só tempo, ética, religiosa e jurídica, compartilhado por todos os membros da sociedade.

O constitucionalismo, produto típico da sociedade moderna, no entanto, devido ao seu compromisso com o pluralismo societário, não pode ignorar o conflito entre o “eu” e o “outro”. Esse conflito decorre da separação entre o sujeito e o objeto – pois aqui o sujeito, guiado pelo seu desejo subjetivo, persegue os objetos em busca de satisfação. Os objetos, entretanto, satisfazem o desejo apenas momentaneamente, de modo que, uma vez alcançados os objetos perseguidos, o desejo invariavelmente volta-se para novos objetos. Eventualmente o sujeito compreende que os objetos são incapazes de satisfazer o desejo e descobre que, para se perpetuar e satisfazer o desejo ao longo do tempo deve voltar-se para outros sujeitos. Logo, é o desejo que conduz o sujeito à busca pelo “outro”.

De acordo com Hegel, e a partir da análise relativa à relação dialética existente entre Senhor e Escravo, a mera compreensão de que a satisfação do desejo só se realiza por meio do reconhecimento oriundo dos outros sujeitos não produz necessariamente o *reconhecimento recíproco entre iguais*. Para Hegel, o Senhor é aquele que supera o medo da morte, e o Escravo, aquele que permanece constrangido pelo medo da morte. O Senhor, visando se tornar o seu “eu” reconhecido, impõe ao Escravo que o reconheça; o Escravo, temeroso por sua vida, aceita a imposição – desse modo, o Escravo abre mão de sua identidade para preservar a própria vida, enquanto o Senhor reforça a sua própria identidade ao obrigar o Escravo a cumprir suas ordens (ROSENFELD, 2003, p.42).

Esse movimento dialético, porém, termina por realizar uma inversão das posições iniciais. Uma vez que as necessidades do Senhor só são satisfeitas pelo trabalho do Escravo, o próprio Senhor torna-se dependente do Escravo, de modo que a identidade do eu reconhecido deve se conformar ao trabalho do eu que reconhece. Já o Escravo, por meio de seu trabalho, ainda que submetido às ordens do Senhor, acaba por adquirir um sentido próprio de identidade, na medida em que nele se reconhece e torna-se consciente de sua maestria e habilidade sobre o dado natural. Logo, ao menos em relação à configuração da identidade, o Escravo transforma-se em Senhor, e o Senhor, em Escravo⁸⁶.

Assim o sujeito, também na teoria de Rosenfeld, decorre da carência e requer a mediação pelo reconhecimento dos outros em sua tentativa de adquirir a própria identidade – igualmente, a confiança inicial do sujeito em sua identidade (que se ampara na tentativa de defini-la por meio da incorporação dos objetos) revela-se alienante, pois resulta necessariamente na sujeição do sujeito ao outro.

A posição de sujeito constitucional não é tão absoluta quanto parece, mas depende de muitos dos elementos constantes da ordem política pré-revolucionária. Uma vez que, na vida política, de fato inexistente criação *ex nihilo*, a diferenciação total entre a ordem política pré-revolucionária e a ordem política pós-revolucionária não só é impossível como também indesejável. Logo, elementos e tradições pré-revolucionárias são “transformadas e seletivamente incorporadas na nova ordem forjada pelo sujeito constitucional.” (ROSENFELD,

⁸⁶ “A ideia de que o movimento do ‘eu’ para configurar sua identidade conduz à sujeição ao ‘outro’ é igualmente utilizada por Lacan: [...] Segundo a análise de Lacan, a compreensão inicial da criação da identidade como sujeito envolve um duplo processo de alienação ou de sujeição ao outro. Impulsionada por seu fracasso em se assimilar completa ou plenamente ao objeto de seu desejo, a criança se experiencia como uma carência e se esforça por preencher esse sentimento de vazio pela aquisição de uma identidade como sujeito – uma identidade estável para se opor ao movimento centrífugo do desejo ilimitado de séries infinitas de objetos que resistem à incorporação suficiente. Para adquirir uma identidade como sujeito, a criança, no entanto, deve abandonar o mundo dos objetos e entrar na ordem simbólica da linguagem. Somente pela mediação da linguagem a criança pode esperar afirmar sua identidade como sujeito”, (ROSENFELD, 2003, p.32-33).

2003,) Desse modo, em boa medida, é justamente o passado que se desejava repudiar que determina parte do conteúdo constitucional elaborado pelos constituintes revolucionários. Conclui-se que o constitucionalismo não se constrói por meio da imposição irrestrita da vontade revolucionária que simplesmente eliminaria ou desconsideraria o “outro” pré-revolucionário.

Desse modo, parece que a nova realidade a ser constituída pela nova ordem constitucional não romperá de imediato com uma herança sociocultural já estabelecida por um longo processo histórico, por mais revolucionária que seja a nova ordem que se pretende construir. Assim, a identidade constitucional deve ser sempre aberta às mudanças para que aos poucos consiga romper com esta herança, principalmente, se esta negar o pluralismo, e a ‘melhor’ interpretação dos direitos fundamentais, no sentido mais inclusivo possível. Portanto, a construção da identidade do sujeito constitucional estará sempre aberta a uma nova reconstrução, que será possível para criticar uma ordem vigente e, também, mostrar e apresentar novas possibilidades reflexivas, abertas por novas interpretações da ordem constitucional, a fim de promover a adequação entre as tensões constitutivas existentes dentro da sociedade cada vez mais complexa, aberta e plural.

4.3 Construção e Reconstrução da identidade do sujeito constitucional

Tendo em vista a apresentação do processo de formação do sujeito constitucional, resta claro que é somente por meio da construção intersubjetiva do discurso constitucional que ele pode adquirir sua identidade. Uma vez que a identidade do sujeito constitucional deve harmonizar os interesses e aspirações dos vários “eus” e “outros” da comunidade política, deve-se evitar a sua personificação precisa e determinada. Em verdade, ele é formado pelos constituintes originários, pelos intérpretes constitucionais, por aqueles que se encontram sujeitos ao texto constitucional, pelos membros da comunidade política pertencentes aos diversos grupos sociais, sem, no entanto, reduzir-se a nenhum de seus componentes. Desse modo

o sujeito constitucional enquanto tal só pode ser apreendido mediante expressões de sua auto-identidade no discurso intersubjetivo que vincula todos os atores humanos que estão e serão reunidos pelo mesmo conjunto de normas constitucionais. A expressão plena da auto-identidade constitucional (constitutional self-identity) só é concebível mediante um exercício imaginário que envolve uma extrema compressão de todas as épocas e uma simultânea apreensão de todas as variáveis interpretativas possíveis, combinadas com a habilidade de destilar, condensar tudo isso em uma narrativa coerente e confiável. Em resumo, a auto-identidade constitucional, no

entanto, só pode ser articulada pouco a pouco por um sujeito parcial que deve construí-la a partir de fragmentos díspares que precisam ser projetados em um passado e em um futuro incertos. E, ainda, para que essa construção não seja vista como meramente arbitrária, ela deve ser suplementada por uma reconstrução. Como veremos a construção não nos possibilita mais do que um vislumbre da identidade constitucional, e, assim, a função da reconstrução é transformar esse vislumbre em uma imagem definida (ROSENFELD, 2003, p.40-41).

Apesar de ser possível imaginar a existência de uma efetiva identidade constitucional, que reuniria os aspectos fáticos e normativos condensados de toda uma história constitucional, integrada pelo passado, pelo presente e pelo futuro, além de todas as possibilidades interpretativas plausíveis e legítimas decorrentes dessa experiência constitucional específica, tal identidade completa e determinada é efetivamente inapreensível. Nessa medida, a construção oferece mais um vislumbre da identidade constitucional, e a função de desconstrução e reconstrução é transformar essa visão em uma imagem determinada.

Para entender a relação entre a construção, desconstrução e reconstrução deve-se ter em mente que a auto-identidade constitucional gira em torno das antinomias entre fato e norma, e entre o real e o ideal. A antinomia entre fato e norma se manifesta através da justaposição das normas constitucionais, e os fatos sociopolíticos e históricos, bem como, através do conflito entre um dos requisitos normativos da Constituição e constitucionalismo existente real. Em termos da relação entre a norma constitucional e fato histórico, a aplicação da mesma norma constitucional pode levar a resultados diferentes, dependendo dos fatos históricos relevantes. Desse modo

A antinomia entre o real e o ideal figura descaradamente na determinação da auto-identidade do sujeito constitucional como uma consequência das limitações e deficiências inerentes à efetiva posição historicamente situada desse sujeito. A realidade do sujeito constitucional, enquanto perpassada pela carência (lack) e incompletude, é sempre por demais empobrecida, enfraquecida para gerar uma auto-identidade viável capaz de fornecer um fundamento consistente, coerente, para a ordem constitucional. Assim, se levarmos em conta que da perspectiva fragmentada e limitada de um juiz constitucional singular, por exemplo, que, na melhor das hipóteses, tem um acesso parcial e incompleto à realidade empírica do constituinte e a mais pálida e fugidia intuição da realidade das gerações futuras, parece ser absolutamente impossível desenvolver um quadro coerente da auto-identidade constitucional com base exclusivamente no que lhe é empírica e historicamente acessível (ROSENFELD, 2003, p.42-43).

O mérito de uma teoria que lança mão da construção e da reconstrução para trabalhar as antinomias entre o real e o ideal depende do grau de lógica e de persuasão com que essa teoria compara o factual e a imaginação contrafactual. Desse modo, toda tentativa reconstrutiva de comparação entre o real e o ideal será baseada em uma das seguintes

finalidades: quando o ideal é concebido como suplementação do real, a reconstrução busca formular uma fundamentação normativa para o *status quo*; por outro lado, quando o ideal é apresentado em contradição com o real, a reconstrução procura fornecer uma crítica das instituições vigentes na comunidade política. Assim

Construção e reconstrução representam dois momentos distintos da investigação em curso que objetiva alcançar uma melhor apreensão da incompleta e sempre em desenvolvimento auto-identidade do sujeito constitucional. A tomada de decisão constitucional sempre se dá sob condições que excluem a possibilidade de determinação plena, o que torna a construção necessária. De fato, a tomada de decisão constitucional envolve a construção já que as questões constitucionais sempre requerem escolhas entre duas ou mais alternativas plausíveis. [...] todas as decisões constitucionalmente significativas produzem algum impacto na identidade constitucional e assim, por isso mesmo, requerem justificação. A reconstrução fornece os meios para se realizar a tarefa de justificação e torna possível a defesa convincente ou a condenação das construções associadas ao processo da tomada de decisão constitucional (ROSENFELD, 2003, p.44-46).

A reconstrução tem por função harmonizar os novos elementos com os elementos anteriormente presentes na identidade constitucional; ou, na medida em que os novos elementos abalam e quebram as harmonias entre os elementos anteriores, a reconstrução deve formular um novo quadro harmônico, inteligível e convincente, que recombine todos os elementos envolvidos. Ou, dito ainda de outro modo, toda tomada de decisão constitucional, necessariamente interpretativa, acrescenta novos elementos ao quadro da identidade constitucional. Entretanto essa: “harmonização ou recombinação não pode ser alcançada [...] exclusivamente com base na realidade fragmentária com que ela se defronta e, assim, requer o exercício dessa imaginação contrafactual.” (ROSENFELD, 2003, p.46).

O compromisso com o pluralismo, com o princípio do governo limitado, a adoção do Estado de Direito (*rule of law*), e a proteção dos direitos fundamentais são limites que, além de apontarem para o mútuo reconhecimento entre o “eu” e o “outro”, situam ambos no mesmo grau de dignidade e respeito. Além disso, o exercício de reconstrução, quando limitado pelos princípios decorrentes do constitucionalismo, serve igualmente como critério de avaliação da legitimidade das normas constitucionais efetivamente vigentes. Ademais, o exercício de reconstrução pode ser suplementado pelo conceito de integridade formulado pelo próprio Rosenfeld

Além de requerer a observância às restrições do constitucionalismo, a reconstrução contrafactual pode ser reforçada suplementarmente pela integridade sob a condição da plausibilidade lógica, avaliada nos termos das circunstâncias prevaletes. Essa última condição, inspirada no conceito hegeliano do sujeito que se desenvolve em

uma série de diferentes estágios, exige uma reconstrução contextualmente fundada apta a apreender as tensões e contradições efetivas encontradas no interior das relações políticas e sociais prevaletentes. Em cada estágio do seu desenvolvimento histórico, o sujeito constitucional enfrenta determinadas contradições que o motivam a buscar coerência mediante o emprego da imaginação contrafactual. Assim, a reconstrução parece mais útil se ela apontar para uma solução plausível das contradições prevaletentes ao elaborar um quadro contrafactual que não exceda o horizonte de possibilidades delimitado pelas condições materiais existentes. Em suma, do ponto de vista da identidade do sujeito constitucional, a legitimidade da reconstrução depende da adoção das normas incorporadas no constitucionalismo, vinculada ao respeito aos limites impostos pelo relevante horizonte das possibilidades (ROSENFELD, 2003, p.48).

Nesse sentido, a integridade funciona, para a identidade do sujeito constitucional, como vínculo com o contexto sociopolítico da comunidade. A necessidade de plausibilidade e razoabilidade no exercício reconstrutivo exige que a reconstrução respeite os limites materiais impostos pelo contexto da identidade constitucional analisada, de modo que a reconstrução nem estabeleça padrões contrafactuais virtualmente inalcançáveis, nem justifique o *status quo* indiferente aos problemas e às contradições constantes do momento histórico específico de uma dada identidade constitucional. É apenas desse modo que o exercício reconstrutivo pode estabelecer uma ponte efetiva entre o ideal e o real, sem sacrificar nenhum dos dois às exigências e limites constantes de um e outro.

Em resumo, a construção é o instrumento básico de apreensão da realidade, que possibilita vislumbres de uma identidade constitucional que, apesar de presente e existente, é sempre incompleta, aberta, e carente de interpretação. Já a reconstrução funciona como um recurso de segundo grau, que, além de servir de justificativa para as várias possibilidades plausíveis de construção da identidade constitucional, serve de instrumento crítico apto a rechaçar construções ilegítimas, bem como estabelece padrões ideais – com base na imaginação contrafactual – ambas fundamentais para a crítica das instituições e das práticas vigentes na comunidade política, e para a formulação de novas possibilidades interpretativas de construções legítimas e razoáveis da identidade constitucional.

O discurso constitucional confunde-se com as construções e reconstruções da identidade constitucional. Todo discurso constitucional se apoia em uma construção ou em uma reconstrução (ou ainda em ambas) da identidade constitucional, mesmo que tais construções e reconstruções sejam ilegítimas, ou, ainda, nem tenham correspondência com a identidade constitucional. Estar-se-ia, no caso, diante de um discurso embasado em alguma outra identidade, que se pretende constitucional, mas ignora a identidade constitucional. De qualquer forma, resta a compreensão de que o processo de construção e reconstrução constitucional, e o processo de formação da própria identidade constitucional são

indissociáveis dos discursos constitucionais que emanam na comunidade política. E, se articulam através dos processos discursivos da negação, metáfora e metonímia.

4.3.1 Relações entre negação, metáfora e metonímia

A negação pode ser considerada como o mecanismo fundamental de conformação da identidade constitucional. Por meio da determinação, da renúncia, da repressão, do recalçamento, a negação possibilita à identidade constitucional definir o que ela não, é indicando as possibilidades plausíveis de busca por uma construção positiva da identidade constitucional. Já metáfora e metonímia assumem o papel secundário, mas não menos importante, de doar sentido e significado às funções da identidade e da diferença no cerne do discurso constitucional. Assim

A negação, é claro, delimita o sujeito constitucional ao fazer a mediação entre identidade e diferença. Mas identidade e diferença só podem adquirir formas determinadas ao se utilizar o trabalho da metáfora e da metonímia. Em outros termos, somente a metáfora e a metonímia revelarão qual identidade – ou mais precisamente, quais identidades – e qual diferença – ou diferenças – devem ser mediatizadas pela negação para a produção de uma reconstrução plausível de um sujeito constitucional adequado (ROSENFELD, 2003, p.83).

Deve-se lembrar de que a negação é o principal mecanismo que cria o vazio, o hiato que caracteriza a identidade constitucional, uma vez que seu trabalho não só repudia e extirpa elementos considerados inadequados, como também derruba situações vigentes anteriormente aceitas como legítimas e plausíveis. Logo, a substituição de cadeias de sentido e significado repudiadas pelo trabalho da negação exige a fixação conjunta e concorrente de coordenadas tanto no eixo paradigmático, por meio da metáfora e quanto no eixo sintagmático, por meio da metonímia.

A negação, por ser o mecanismo primeiro, usualmente estabelece os espaços, ou seja, os sentidos e significados vedados para a metáfora e a metonímia, assim como determina quais sentidos e significados precisam ser substituídos pelo trabalho reconstrutivo. Do mesmo modo, entretanto, metáfora e metonímia, a partir do trabalho reconstrutivo, fornecem novos elementos sobre os quais a negação deverá incidir, visando sempre o necessário “aperfeiçoamento” da identidade constitucional.

A metáfora faz sempre referência a um código; entretanto, o código simplesmente desvinculado de um contexto é incapaz, pelo menos discursivamente, de estabelecer sentidos

e significados, de modo que o código depende necessariamente de um contexto que lhe sirva de ancoragem em uma situação concreta e específica. Do mesmo modo, a metonímia sempre se refere a um contexto; porém, desligada de um código, tampouco as cadeias de contiguidade fazem sentido por si só.

Entretanto, um enfoque mais abrangente da formação da identidade constitucional permite compreender que os procedimentos metafóricos e metonímicos se entrecruzam em um processo dialético que não só garante a percepção de continuidade da identidade constitucional na comunidade política, como também visa promover o equilíbrio, a superação do hiato entre identidade e diferença. De fato, a configuração adequada de uma construção ou reconstrução da identidade constitucional exige que tanto identidades quanto diferenças relevantes sejam levadas em conta na conformação do discurso. Logo, deve-se evitar “o duplo perigo da identidade por demais restritiva e da diferença insuficientemente delimitada.” (ROSENFELD, 2003, p.90).

Na medida em que os argumentos da cadeia paradigmática desenvolvem-se de forma correlata aos argumentos da cadeia metonímica, resta a questão de como o discurso consubstanciado, em ambas as cadeias de similaridade e de contiguidade, pode se delinear de modo a cumprir com as exigências éticas da desconstrução, mormente a perene busca pela superação da distância entre o “eu” e o “outro”. Ou, em outros termos, como é possível estabelecer o valor das marcas semânticas, tanto em relação aos códigos que determinam campos associativos disponíveis para o discurso constitucional, quanto em relação às efetivas cadeias de discurso que se referem a contextos específicos para adquirir sentido.

A seleção de certas identidades e diferenças para figurar em um dado projeto de reconstrução constitucional é uma função da confluência dos limites estruturais impostos por uma ordem constitucional, bem como pela herança sociocultural da forma política relevante (*polity*). Esses limites estruturais valem para o estabelecimento de uma identidade constitucional plausível e dependente da produção de uma narrativa significativa por meio da negação, da substituição (metáfora) e do deslocamento (metonímia). Por outro lado, a herança sociocultural, fornece o material que deve ser reconformado mediante a negação, a metáfora e a metonímia; de tal modo que promova, contemporaneamente, ambos os vínculos com e em oposição ao “eu” pré-constitucional e extraconstitucional.

Negação, metáfora e metonímia combinam e selecionam os materiais hauridos da herança sociocultural da comunidade política, bem como de suas identidades relevantes, para formar uma identidade constitucional plausível, tanto com base na ontologia desconstrutivista, quanto a partir do papel exercido pelo direito constitucional nas comunidades políticas atuais.

Mesmo as leis decorrentes de procedimentos democráticos necessariamente impõem limitações e constrangimentos externos a todos aqueles cidadãos e pessoas sobre os quais incidem. Entretanto, na medida em que muitas vezes o direito constitucional pode ser invocado para se opor às leis democraticamente constituídas, ele igualmente adquire contornos emancipatórios, possibilitando a autoafirmação do sujeito.

Como a identidade constitucional deve promover a reconciliação ou o equilíbrio entre: o eu e o outro; a identidade e a diferença; a imposição coercitiva e a emancipação; a herança sociocultural e a renovação ou reinvenção sociocultural; os aspectos mais privilegiados ao longo da via metafórica e da metonímica serão mais provavelmente os mais adequados – nos termos das circunstâncias específicas envolvidas – para se alcançar a maioria, senão a totalidade, desses objetivos. Por isso, importante se faz compreender como estes mecanismos operam tendo como objetivo de pesquisa analisá-los dentro do processo discursivo do I Plano.

4.3.1.1 Negação

A negação é fundamental na medida em que o sujeito constitucional apenas surge como eu distinto da tradição pré-revolucionária e dos “outros” sociais, por meio da renúncia e da exclusão. Assim

O papel da negação no processo de estabelecimento da identidade do sujeito constitucional é multifacetado, intrincado e complexo. Ele envolve, dentre outras coisas, a rejeição, o repúdio, a repressão, a exclusão e a renúncia. Essas funções podem se entrelaçar de vários modos e operar simultaneamente em vários níveis de realidade (ROSENFELD, 2003, p.51).

A identidade inicial do sujeito é adquirida no momento em que a negação permite-lhe compreender que sua identidade não se confunde com os objetos do seu desejo. Ou seja, o primeiro rudimento de identidade depende da negação dos objetos como elementos constantes da identidade. “Essa identidade inicial do sujeito, no entanto, é puramente negativa e oposicional na medida em que enfoca aquilo que o sujeito não é sem revelar o que ele é.” (ROSENFELD, 2003, p.51).

No primeiro estágio, a identidade do sujeito constitucional é a pura negação, porque o sujeito constitucional adquire uma identidade diferenciada, distinta, mediante a negação daquilo que é o sujeito pré-constitucional, ou seja, um mero produto das identidades cultural, histórica, étnica ou religiosa vigentes. Em outros termos, o sujeito constitucional primeiramente entra em cena ao se diferenciar atravessando todos os sujeitos já constituídos encontráveis no quadro espaço temporal relevante.

O sujeito constitucional chega a essa identidade puramente negativa mediante o repúdio ao passado pré-revolucionário; por meio da rejeição das identidades tradicionais; da repressão à sua necessidade de acolher uma identidade positiva, forte, em detrimento da pluralidade de identidades não constitucionais que requeriam ser protegidas pelo constitucionalismo; da exclusão de qualquer tendência agressivamente, militantemente, antipluralista que pudesse derrotar o constitucionalismo; e, por fim, mediante a renúncia aos sonhos de hegemonia daqueles em condição de moldar o destino do sujeito constitucional. (ROSENFELD, 2003, p.52).

Logo, percebe-se que esse primeiro momento do sujeito constitucional assemelha-se ao estágio inicial da identidade do sujeito hegeliano, na qual ele percebe que sua identidade não é redutível aos objetos de seu desejo, do mesmo modo que o sujeito constitucional compreende que sua própria identidade não se resume às tradições já vigentes na comunidade da qual ele emerge.

No período em que o sujeito constitucional não passa de pura negatividade e ausência, invariavelmente surgirá a necessidade de preencher o vazio e o hiato internos, nos quais o sujeito se percebe, por meio do estabelecimento de uma identidade positiva. O segundo estágio do desenvolvimento lógico da identidade do sujeito constitucional é caracterizado pela busca por uma identidade positiva, que só pode ser alcançada recorrendo-se às mesmas tradições e identidades que, em um primeiro momento, foram repudiadas e descartadas. Tal ocorre porque “os objetivos do constitucionalismo não podem ser perseguidos no vácuo; eles requerem o estabelecimento de um aparato institucional viável que deve, necessariamente, se assentar na história, nas tradições, no patrimônio cultural da comunidade política pertinente.” (ROSENFELD, 2003, p.53).

Desse modo, quando o sujeito constitucional recorre às identidades anteriormente descartadas para se preencher positivamente, não ocorre um retorno ao passado pré-constitucional; pelo contrário, trata-se de uma incorporação seletiva de elementos das identidades repudiadas, em consonância com os objetivos e interesses do próprio sujeito constitucional. “Em outras palavras, as tradições incorporadas ao sujeito constitucional no segundo estágio o são em seu próprio benefício. Essas tradições só são invocadas à medida que sejam capazes de servir aos interesses do constitucionalismo” (ROSENFELD, 2003, p.53).

Dessa forma, as identidades pré-constitucionais repudiadas são parcialmente reincorporadas à identidade do sujeito constitucional no segundo estágio; entretanto, combinam-se e ocupam posições distintas daquelas que anteriormente ocupavam no período pré-revolucionário. Ou seja, importantes identidades da comunidade política, de cunho

histórico, cultural, étnico, religioso, etc., não são simplesmente eliminadas do universo constitucional – pelo contrário, elas são seletivamente incorporadas à identidade constitucional, na medida em que promovam, ou, ao menos, que não interfiram nos objetivos específicos do constitucionalismo e da ordem constitucional instituída na comunidade política.

O momento final da evolução dialética da identidade do sujeito constitucional consubstancia-se em uma nova inversão de perspectiva, caracterizada pela negação da negação, ou seja, pela negação de que a busca pela identidade representa igualmente a perda da unidade e da subjetividade – possibilitando ao sujeito constitucional compreender que o desenvolvimento de sua identidade positiva é efetivamente determinado por sua própria vontade e interesses, e não por forças externas alheias ao seu controle. Desse modo

o trabalho da negação da negação encontra-se completo quando o sujeito constitucional compreende que, embora o material bruto que figura em sua identidade positiva se origine do mundo objetivo exterior, sua seleção, combinação, organização e emprego em um todo coerente é o produto de sua própria obra, o resultado de seu próprio trabalho, de seus próprios esforços na luta por uma identidade distinta. [...] a construção pelo sujeito constitucional de sua identidade positiva não pode ser completada sem que o material bruto originariamente externo à esfera constitucional seja submetido aos limites normativos prescritos pelo constitucionalismo (ROSENFELD, 2003, p.57).

Percebe-se, portanto, que a evolução da identidade do sujeito constitucional culmina, similarmente ao sujeito hegeliano, no tornar-se um em si para si. Na medida em que o sujeito constitucional compreende que ele é o senhor da sua identidade, sua evolução lógica se completa com o estabelecimento de uma identidade positiva que, ao incorporar e re-combinar seletivamente elementos externos oriundos de outras identidades relevantes da comunidade política, possibilita a construção de uma linguagem constitucional comum e compartilhada, apta a unir os “eus” e os “outros” da comunidade política em questão.

O I Plano Nacional se utiliza da negação para renunciar, rejeitar e negar, discursivamente, dois pontos fundamentais: primeiro, a herança sócio cultural da comunidade política brasileira, que até hoje, tem dificuldades de incluir os povos e comunidades tradicionais de matriz africana, como identidade relevante, tratando-os, ora como invisíveis, aplicando um racismo institucional⁸⁷, ora, com práticas discriminatórias⁸⁸, até mesmo

⁸⁷ O racismo institucional atua de forma difusa no funcionamento cotidiano de instituições e organizações, provocando uma desigualdade na distribuição de serviços, benefícios e oportunidades aos diferentes segmentos da população do ponto de vista racial. Aponta-se que, para sua desconstrução, é preciso a implementação de políticas públicas que provoquem um processo de desracialização, assim como gerar reflexões acadêmicas de como operam esses mecanismos.

violência física, como depredações dos terreiros e, morte dos integrantes dessas comunidades. Neste aspecto, há uma rejeição de uma concepção de bem, o que não se adéqua ao proposto pelo constitucionalismo, que tem como princípios o pluralismo e, portanto, a negação legitima-se pela sua correspondência com os princípios constitucionais, principalmente, o princípio da igualdade como direito à diferença.

O segundo ponto em que se verifica a utilização da ferramenta da negação é que, discursivamente, o I Plano, nega a exclusividade do conceito de religião para qualificar integralmente as práticas dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana, pois, a partir de um diálogo com esses povos, nota-se que suas práticas não se traduzem apenas como ligação com o sagrado, alcançando um universo bem mais complexo e possibilitando, na sequência, a elaboração conceitual de Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana.

Portanto, como decorrência do pluralismo, inerente ao constitucionalismo, por meio da negação, o sujeito constitucional emerge como um “eu” distinto através da exclusão e da renúncia. A igualdade, ou seja, a inclusão do respeito à diferença, na inexorável tarefa de (re)construção da complexidade da identidade do sujeito constitucional manifesta-se agora, segundo o I Plano Nacional, tanto nos processos de justificação quanto nos de aplicação normativa. Esse é o primeiro momento na busca da definição de uma autoidentidade constitucional positiva, a ser complementada pelas ferramentas reconstitutivas da metáfora e da metonímia, como momentos seguintes.

4.3.1.1.1 Negação da herança sociocultural de discriminação dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana

Toda identidade constitucional emerge como um hiato, uma ausência, um vazio, que deve ser superado por meio dos mecanismos discursivos e com base no material sociocultural haurido da comunidade política. Obviamente, todo hiato da identidade constitucional depende do contexto histórico específico de uma dada comunidade política para que seus contornos possam ser adequadamente delineados.

Desse modo, em comunidades nas quais a herança sociocultural esteja muito presente e seja muito forte, o primeiro passo da identidade constitucional seria o de negar essa herança. Igualmente, em comunidades nas quais a herança já houvesse sido repudiada, a identidade

⁸⁸ Cf.: STECK, Juliana. Intolerância religiosa é crime de ódio e fere a dignidade. In: *Jornal do Senado*. Brasília, 16 de abr. 2013. Especial Cidadania. Disponível em: <<http://www12.senado.gov.br/jornal/edicoes/2013/04/16/intolerancia-religiosa-e-crime-de-odio-e-fere-a-dignidade>>. Acesso em: 05 fev. 2014.

constitucional precisaria desenvolver novos materiais e conteúdos por meio da reincorporação⁸⁹ de elementos da herança descartada.

Isso ocorre com a herança sociocultural da comunidade política brasileira em relação aos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, que foi construída sobre uma lógica de opressão e exclusão frente a estes povos, como descrito no capítulo 2 deste trabalho, o que impede que tais identidades sejam incorporadas, ou que sejam reconhecidas como concepções de *bem* legítimas e válidas dentro da sociedade. Nesse sentido, cito uma história de vida que retrata um pouco dessa negação dos povos tradicionais de matriz africana como sujeitos constitucionais dignos de igual respeito e consideração,

Praticamente todos os anos, para ser precisa no mês de agosto, me vem a seguinte lembrança: eu, com seis anos de idade, sentada na varanda de casa, com a minha mãe (que é a minha avó materna) antes das seis da tarde esperando para fazer a reza de Omolú. A fé pelos orixás, bem como a religião de matriz africana se fez presente na minha vida desde cedo. Bisneta de africano e índia, o candomblé entrou na família segundo a história oral da minha mãe pelo meu tataravô, que nasceu na África e aqui no Brasil veio a ser capitão do mato. Diz minha mãe que ele era feiticeiro, dos bons, de nação Angola. Foi repassando para os filhos como cuidar da “nossa família” (maneira de denominar o nosso candomblé até hoje, já que a família toda praticamente é iniciada na religião). Até a linhagem da minha mãe (avó) todos nasceram na Bahia e foram iniciados no candomblé da Nação Engenho Velho. No meu caso, precisei ser iniciada na religião bem cedo, mais precisamente aos quatro meses de idade, devido a problemas que no início pensava-se que eram de saúde e que na verdade eram de herança. Eu, por ser a primeira filha da primeira filha herdei um orixá que aos olhos de alguns é complicado além de toda mediunidade da minha mãe. Cresci neste meio e passei a seguir um caminho que confesso que no início não entendia muito a logicidade e a complexidade da minha herança o amor e a caridade aos orixás, pois quem batesse no nosso portão necessitando de uma ajuda, uma reza não era negado. Minha mãe (vó) nunca quis que seguissemos a religião da família, por mais que estivéssemos dentro da coisa em si, sempre quis que fôssemos à igreja católica, íamos à missa, fizemos primeira comunhão, eu fiz crisma e até fui professora de catequese, situação que teve fim assim que comecei a questionar o padre da igreja que eu frequentava. Isto somou-se à dificuldade que notava em minha mãe de prosseguir com os cuidados da nossa casa, já com o cansaço da idade (aos 6 anos de idade já trabalhava para ajudar os outros e desenvolvia sua mediunidade) e o descaso da minha família, já que só procuravam cuidar do orixá quando necessitavam de algo – e isto me causava uma certa revolta. Observando tudo isto e um pouco confusa, resolvi abandonar de vez a igreja católica e mergulhar de cabeça na minha origem e herança. Confesso que o ingresso na graduação de história onde surgiu a oportunidade de estagiar no Laboratório de Estudos Afro-Brasileiros, literalmente retirou a venda dos meus olhos. Nós, negras e negros brasileiros andamos vendados ou vendidos a uma realidade que não é nossa, é

⁸⁹ A reincorporação de elementos oriundos de outras identidades, que pode ser interpretada como o retorno do reprimido, exige a utilização dos recursos da metáfora e da metonímia para impedir que a ordem constitucional seja simplesmente subvertida. Assim, para que o retorno do material reprimido seja bem sucedido, é necessário que esse material tenha sido transformado e alterado o suficiente para que o sujeito constitucional possa identificá-lo como elemento integrante de sua identidade positiva. Logo, o vínculo necessário que deve se estabelecer entre os materiais antigos e os novos materiais seletivamente incorporados à identidade do sujeito constitucional depende de uma série de deslocamentos e substituições efetivadas por meio de recursos metafóricos e metonímicos.

imposta. A meu ver, o conhecimento resulta na defesa, na não estagnação, no não rendimento e aceitação de qualquer coisa ou cultura que nos seja imposta. Assim como minha mãe não queria que nós seguíssemos a religião trazida pelo meu bisavô, ou até poderíamos seguir “mas tínhamos que frequentar a igreja católica”, “tínhamos que tomar a hóstia”. Como sempre, tudo o que negro faz é errado, há de se fazer algo branco pra se “purificar”. Minha bisavó sempre olhava para mim, principalmente quando estava macerando as ervas e dizia: “primeira filha da primeira filha”. Hoje eu entendo a responsabilidade de dar continuidade a toda a história de um povo e de uma família, ser parte da herança e o mais importante, repassar esta história com a liberdade e a consciência de estar fazendo o certo, não deixar minha cultura se esvaír. O conhecimento liberta da culpa, possibilitando o real entendimento e o livramento que há tempos impuseram sobre nosso povo. Compreender todo este processo não foi fácil, estamos falando de escravidão e servidão de corpo e alma, que não vem de hoje. Se libertar de certos preconceitos que já se tornaram conceitos na sociedade é um processo árduo e complicado, porém não é impossível. Hoje, cuido do que é meu e da minha família há gerações e agora repasso para a minha filha, já sem medo, já sem culpa. Acredito que se ela for repassar para os filhos dela já terá algo de diferente: a liberdade. (FERREIRA, Carla. A minha maior e melhor herança. In: *Blogueiras Negras: 18.10.2013*).

Este texto é um bom exemplo de como a sociedade brasileira tratou as tradições africanas no país, como algo que deveria ser escondido, invisível, por não ser digno de respeito e consideração. Com a abolição da escravatura e a Proclamação da República reconstituem-se os contextos históricos que permearam o caminho dessas “religiões” na luta pelo reconhecimento jurídico de suas identidades. Dois fatores são preponderantes para a análise das primeiras décadas de República: o resultado da abolição da escravidão com a emergência da política de branqueamento da população e a consolidação de direitos, como a liberdade religiosa e sua respectiva negação, quando relacionada às manifestações religiosas de matriz africana. Nesse sentido, é a ‘fala’ de Silvany Prudêncio:

A SEPPPIR tem o dever o combate contra o racismo. Nós acabamos percebendo que a ação afirmativa, por si só não combate o racismo, ela promove o sócio economicamente o indivíduo beneficiado. O racismo se baseia na negação de valor da cultura do outro, não é apenas a cor da minha pele. O que o racista nega por traz da minha pele, Ele nega o valor civilizatório; a relação com o sagrado, a forma de relacionamento com o sagrado. Promover positivamente essa ancestralidade africana, que o Brasil sempre negou. É lidar com o imaginário que está consolidado. Dar oportunidade das pessoas de conhecerem e escolher se serão ou não racistas. As pessoas se posicionarem. Racismo não é só o caso de ausência de conhecimento: Promover a ancestralidade africana no Brasil, resgatar este modo civilizatório. (PRUDÊNCIO, Silvany. *Silvany Prudêncio*. Brasília: UnB, 02 julho 2013. Entrevista concedida Andréa Guimarães para a sua pesquisa de dissertação.).

Portanto, o ideal é negar essa herança como forma de retorno do oprimido, ou seja, daqueles que não foram incorporados na identidade do sujeito constitucional, o que foi feito pelo processo discursivo do I Plano, que se utilizou do recurso da negação para negar a herança sociocultural de discriminação em face desses povos, reconhecendo e promovendo

acesso a direitos. Do mesmo modo, nega, também, o conceito de religião, como veremos a seguir.

4.3.1.1.2 Negação do uso do termo “religião” para conceituação dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana

Fernando Augusto Albuquerque Mourão, prefaciando a obra de Fábio Leite, *A Questão Ancestral: África Negra* (2008)⁹⁰ expõe que não se refere à religião, mas trata, sim, de identidade. Mourão mostra o peso das “idéias-força” (ix), tão aceitas, mas mal fundamentadas. Citando como exemplo, também, de “idéias-força”, o censo populacional brasileiro que, pelas colocações que oferece, acaba por induzir o declarante, quando é o caso, a assinalar as “religiões afro-brasileiras”, o espiritismo, na categoria de “religião”, o que, para ele, é uma posição assumida por muitos praticantes em busca de certa legitimação, o que reforça essa zona cinzenta do entendimento que, no fundo, é uma maneira de tratar com o poder.

Nesse sentido, mesmo sendo o trabalho de Fábio Leite uma etnografia sobre a questão ancestral das tribos africanas, a sua pesquisa se origina de uma inquietação vivida aqui no Brasil, quando se encantava com os atabaques dos candomblés em São Paulo, e percebia neles escalas e divisões musicais que não tinham nada a ver com a estrutura da música ocidental, e, por isso, iniciou sua busca pelo entendimento deste universo aqui no Brasil

li todo o possível sobre negro brasileiro e o Candomblé, constatando com o tempo não estar tratando nem apenas com música nem com religião, mas sim com um foco de resistência à destruição de valores contendo multiplicidades de explicações do mundo e do homem. Como seria na África de tamanha antiguidade? A essas alturas, já tinha sido admitido na pós-graduação com uma proposta de estudo diferencial sobre o Candomblé indo para além da música e da religião, este último termo bastante utilizado para designá-lo. Mas percebi, com a ajuda inestimável do Prof. Mourão, ser necessário caminhar para mais longe. (LEITE, 2008, p. XVI).

Assim, Fábio Leite em seu trabalho não se utiliza do termo religião, por rigor de análise e para não cair nas armadilhas de uma linha de explicações limitadas, periféricas e superestruturais. Uma dessas armadilhas sugere ser necessário o estabelecimento de laços importantes entre religião (do latim *religione*) e religar (do latim *religare*). Entende que o

⁹⁰ A obra explora a proposição de que várias esferas ligadas à estruturação e dinâmica dos processos sociais de três sociedades negro-africanas (Iorubá, Agni e Senufo) possuem uma dimensão ancestral dotada de concretude histórica. O estudo não é um trabalho sobre religião mas, sim, de identidade negro-africana e o tratamento tem fundamento universal, evitando assim uma visão redutora da condição humana dessas sociedades. (LEITE, 2008).

termo religião, embora possa ter formulações significativas, parece ter adquirido um sentido imediatista e comum de injunção formal submetida a crenças em poderes celestiais e sublimação da condição humana.

Isso ocorreria através da possibilidade de uma elevação contínua em direção ao Criador, numa espécie de divinização do Homem, tendo vicejado fortemente na África negra sob múltiplas configurações geralmente unidas à dominação. Mas os valores originários a que me referi propõem, ao contrário e se crença existe, a humanização dos deuses. Na realidade, as relações sociais ancestrais captadas abrangem praticamente todos os níveis - como se verá - mas a religiosidade atribuída aos inter-relacionamentos, principalmente, em face de determinados momentos solenes e específicos de participação permitida, parece-me bastante restrita, oferecendo ângulos extremamente limitados a definições emanadas dos dogmas do conhecimento ocidental. Sem embargo, como considerar mero ato religioso, por exemplo, as magníficas manifestações de inúmeras práticas sociais que envolvem um funeral negro-africano originário com sua rica variedade de fases ainda que pesquisadas apenas em ritos passíveis de acesso? (LEITE, 2008, p.XIX).

Por isso, considera ingênuos aqueles que reduzem ou consideram o seu trabalho como sendo sobre religiões africanas. No entanto, ele também, critica aqueles que as intitulam como sendo sobre “tradicional”, por compreender que o termo “tradição” não parece adequado para as práticas sociais negro-africanas, preferindo designá-las por práticas ancestrais. E as ações atinentes à espiritualidade ficariam mais bem explicitadas sob a designação de ritos ancestrais.

Compreendo que apesar dele referir-se à sua tese sobre as sociedades africanas Ioruba, Agni e Senufo. Estas considerações sobre o uso do termo religião, também, podem ser transladadas às práticas dos candomblés, ou mais, genericamente, dos terreiros. Considerando, assim, o termo religião insuficiente para descrever e compreender a dinâmica da estrutura (re)construída aqui no Brasil após a diáspora.

Todavia, em relação à compreensão feita por Leite (2008) sobre “tradicional”, não será seguida aqui, pois, neste trabalho, a tradição é vista como forma de reforçar o fato dos candomblés não serem definidos apenas como religião, mas como povos ou comunidades tradicionais, assim, como, argumentativamente conceituam os marcos legais aqui trabalhados – Decreto 6040/07 – e as políticas do governo.

Neste aspecto, considera-se o termo tradicionais de outra forma e, apesar de compreender as críticas que, por ventura, ele consigo carrega, por ser comparado a algo primitivo, a uma separação com o moderno, como se não devesse existir nesse momento histórico. A ideia interpretada, neste trabalho, seguindo uma diretriz do próprio caderno conceitual elaborado pela SEPPPIR, juntamente com as principais lideranças, é de que tradição

“afirma-se não como *forma paralisante, mas como algo capaz de configurar a permanência de um paradigma negro na continuidade histórica.*” (SODRÉ, 1988, p.56).

E, por isso, compreende-se que os povos africanos, após a diáspora, no movimento de reterritorialização encontram no culto da tradição a possibilidade de viver um *continuum* apesar de espaço e tempo históricos diferentes.

E, é nesse sentido que o I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana utiliza-se do instrumento da negação, para negar o conceito de religião que definia os candomblés, reconhecendo juntamente com as lideranças das principais matrizes a real dimensão do que significam, construindo, assim, o conceito de Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana que é definido pelo I Plano 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.

Observa-se, nesta conceituação, a ausência do termo religião, sendo eles considerados como grupos, que construíram uma forma de manter suas tradições no Brasil, e, também, contribuíram para a formação do Estado brasileiro. Assim, dentro desta perspectiva surgem algumas questões: o que significa negar o conceito de religião?

De acordo com a Enciclopedia Einaudi, o conceito de religião, quer quando indica uma realidade autônoma distinta (no sentido de preliminar a-histórico), quer quando indica uma qualquer formação histórico-religiosa (o hinduísmo, o hebraísmo, a religião dos Uíto, etc.), nasce da artificiosa extensão de uma noção culturalmente determinada e que pertence a um âmbito histórico preciso. Assim

Quando se usa o termo, evoca-se um conceito que pertence essencialmente ao mundo cultural cristão ocidental e que, devido à particular evolução dos factos religiosos ocidentais, pressupõe pelo menos duas componentes: a) uma nítida separação dos chamados factos religiosos e sagrados, dos factos denominados não-religiosos, laicos e profanos; b) uma estrutura ideológica mítica e ritual organizada que é regida por leis autônomas e que, embora inserida na realidade profana e laica, estabelece com ela um conflito dialéctico e tem fins diversos do dela (Enciclopedia Einaudi, p.107).

Por isso, torna-se arbitrário estender às práticas tradicionais dos terreiros, oriundas de um universo não ocidental, africano, o termo religião. Tratando-se, assim, na verdade, de 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, o termo religião torna-se inadequado quando pretende designar questões, práticas, ações não ocidentais ou não ocidentalizadas, que não compartilhem dos princípios cristãos, pois está ‘viciada’ por um quadro cultural de origem. Compreender esta dimensão significa resgatar outra interpretação do que se vivencia hoje no Brasil, nos terreiros e, então, compreender melhor as suas práticas, possibilitando analisar a realidade com ‘outros olhos’. Desse modo,

Além do que, a própria história etimológica-semântica do termo revela não só a sua raiz ocidental, mas também o processo de variações significantes a que foi submetido na história, passando de um valor estranho ao nosso actual conceito de religião (por exemplo, entre os Latinos) ao de “verdadeira religião” no cristianismo e, finalmente, ao de religião como esquema conceitual referido a um absoluto distinto nas várias religiões históricas (Enciclopedia Einaudi, p.110).

Ademais, em 2010, realizou-se a Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros – em parceria com a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), e com a Secretaria de Políticas de Promoção de Igualdade Racial (SEPPIR) –, que buscou retratar a situação das casas de matriz africana e afro-indígena e suas contribuições para com as políticas públicas de segurança alimentar e nutricional.

Observou-se que os espaços de prática das religiões de matriz africana são, no Brasil, não apenas locais de culto religioso, mas também instrumentos de preservação das tradições ancestrais africanas e de luta contra o preconceito e de combate à desigualdade social. Cabe ainda destacar que os terreiros, em sua maioria, estão localizados em áreas de vulnerabilidade social e caracterizam-se como espaços de solidariedade, acolhimento e promoção de ações sociais para toda a população que vive em seu entorno.

Desse modo, observa-se que à necessidade de um maior acúmulo de conhecimento por parte do poder público sobre quem são, como vivem, e como se organizam os povos de terreiro, representantes das diversas matrizes religiosas de origem africana no Brasil, as quais conformam, em seu conjunto, uma completa matriz civilizatória, com tradições de sabedoria de vida, convivência, economia, arte, filosofia, psicologia, relação com a natureza e espiritualidade que nos distinguem positivamente no rol das nações do mundo.

Nesse sentido, Makota Valdina⁹¹ nos ensina, no Seminário de abertura da Plenária Nacional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana, etapa preparatória para a III CONAPIR

Em todo território tradicional, incluindo os chamados “terreiros” ou “roças”, são vivenciados valores civilizatórios e tradições, incluindo a relação com o sagrado, mas não somente. Esse reducionismo das práticas tradicionais de matriz africana apenas a “religião”, nega a real dimensão histórica e cultural dos territórios negros constituídos no Brasil, e, ainda nos coloca diante de uma armadilha, a do Estado Laico, que na prática ainda está longe de ser real, mas o É quando está em “risco” a hegemonia cultural eurocêntrica no país. Ademais, concordamos plenamente que o Estado deve SER LAICO, para toda e qualquer manifestação religiosa, garantindo sua liberdade de existir, mas não promovendo-a. Entretanto, é dever do Estado promover e valorizar as diversas tradições que formam o país.

Assim, a negação pode ser considerada como o mecanismo fundamental de conformação da identidade constitucional. Por meio da determinação, da renúncia, da repressão, do recalçamento, a negação possibilita à identidade constitucional definir o que ela não é, indicando as possibilidades plausíveis de busca por uma construção positiva da identidade constitucional. Ou seja, os Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana não se enquadram em nenhum dos conceitos pejorativos com que a herança sociocultural os designou, como também não devem ser designados como apenas religião.

A negação cumpre, então, dois papéis de negar as concepções pejorativas que foram atreladas a esses povos ao longo do processo histórico brasileiro, que legitimou a perseguição e destruição dessas comunidades. Ao negar essas compreensões, o I Plano viabiliza a inclusão na identidade constitucional da concepção de bem desses povos, dentro dos moldes do pluralismo defendido pelo constitucionalismo. Nesse sentido, é a “fala” de Silvany Prudêncio

O Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades de Matriz Africana revoluciona em termos de conceituação como uma medida de recuperação da dimensão histórica e cultural de um segmento populacional chamado tradicionalmente de candomblé ou de terreiro. Na verdade, esses territórios tradicionais constituídos no Brasil, não são apenas territórios de relação com o sagrado. Então, eles não podem ser reduzidos apenas à ideia de religião. Ao longo da história, devido à violência e devido à repressão. Durante muito tempo, foram considerados como práticas criminosas e depois como práticas de loucura, depois seita satânica e depois como religião. Isso foi um conquista dessas lideranças, mas ao longo desse processo, elas perderam o reconhecimento da dimensão real do que elas possuíam, porque na verdade, o que elas possuíam eram territórios, o que Muniz

⁹¹ Valdina Oliveira Pinto ocupa o cargo de Makota (auxiliar direta da Iyálorisá) do Tanuri Junsara, Terreiro de Candomblé Angola, na Bahia. Professora aposentada da rede pública municipal e Educadora do bloco afro Ilê Aiyê, Valdina Pinto é uma referência para as comunidades negras de Salvador, sendo reconhecida como mestra nos ambientes intelectuais nacionais e internacionais pela articulação entre a prática e a teoria da sabedoria bantu. Makota Valdina é ainda membro do Conselho Estadual de Cultura da Bahia e do Fórum Cultural Mundial. No ano de 2005 foi proclamada “Mestra de Saberes” pela Prefeitura Municipal de Salvador, além de ter sua vida retratada em um documentário financiado pela Fundação Cultural Palmares/MinC.

Sodré chama de uma África qualitativa, condensada. São pessoas a respeito da imposição do Estado e da sociedade racista abriram mão de princípios civilizatórios, idioma, forma de se relacionar com o sagrado e forma de relacionar com as pessoas, foram construídos territórios fechados, que toda vez que chegava a urbanização eram despejados, obrigados a mudar para não abrir mão de sua origem étnica, sua ancestralidade. O Plano insere essa discussão, que possa resgatar a verdadeira dimensão do que pode ser resgatado ali. E, isso é permitido a ser feito pelo Dec. 6040/07, que institui a Política para Povos e Comunidades Tradicionais, e que algumas lideranças de matriz africana reivindicaram essa condição e foram reconhecidos como tal. A partir daí, a partir do que estabelece a política, inicia-se um diálogo com a sociedade, principalmente, com a liderança das principais matrizes, que se constituíram no país a partir da migração da África ao Brasil. E, a partir do diálogo com as principais matrizes nasceu a conceituação de Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana. (PRUDÊNCIO, Silvano. *Silvano Prudêncio*. Brasília: UnB, 02 julho 2013. Entrevista concedida Andréa Guimarães para a sua pesquisa de dissertação.).

Assim, o I Plano utiliza-se da negação para renunciar a essas concepções, mediante a recusa ao uso de um termo que foi durante muito tempo imposto a esses povos, requerendo também aqui neste campo semântico o respeito aos povos de matriz africana, a fim de que as suas tradições sejam a eles reconhecidas como uma forma distinta e diferenciada de vida e de organização social, tão complexa e rica quanto as demais.

Dessa forma, a negação da identidade exclusivamente religiosa dos povos de matriz africana altera o *status quo* da sua identidade, criando um hiato, um vazio que precisa ser preenchido pelos processos discursivos da metáfora e da metonímia. A nova identidade constitucional pretendida necessita, então, de um processo dialético de estabelecimento das novas coordenadas paradigmáticas (metáfora) e sintagmáticas (metonímia). Segundo Rosenfeld: “essa dialética procura estabelecer um equilíbrio entre o pólo da identidade e o pólo da diferença, numa tensão que deve evitar o duplo perigo da identidade por demais restritiva e da diferença insuficientemente determinada” (2003, p.86).

Assim, a negação da identidade constitucional promove um vazio ou hiato, sendo necessário um rearranjo na identidade do sujeito constitucional por meio dos processos metafóricos e metonímicos, que culminarão na sobredeterminação, isto é, no assentamento de “novos marcos ao longo das vias metafórica e metonímica na identidade constitucional” (ROSENFELD, 2003, p.94).

4.3.1.2 Metáfora: Similaridade com os Povos Tradicionais

Nesse sentido, utiliza-se da metáfora para construir a identidade do sujeito constitucional para dizer o que ele é, dando concretude, após a negação constituir uma abstração, um vazio. Assim, primeiramente, o I Plano, com esta nova abordagem conceitual,

metaforicamente vai aproximar os povos de matriz africana com outros povos tradicionais como os indígenas e quilombolas.

Os povos indígenas são considerados historicamente a primeira e principal alteridade a compor a cena da diversidade social e cultural brasileira. Esses povos sempre tiveram sua presença, enquanto população diferenciada, marcada no cenário político e social. Desta forma, é à condição diferenciada destes povos que se direciona o reconhecimento formal mais estabelecido e consistente. O direito indígena encontra-se, atualmente consubstanciado nos Artigos 231 e 232 da Constituição Federal de 1988, além de contar com uma vasta legislação infraconstitucional.

Os textos legais deixam claro, também, que a própria história destas comunidades frente à sociedade nacional é outro elemento influente na definição dos direitos específicos a eles reconhecidos. Para os demais segmentos sociais que compõem a ampla categoria de povos e comunidades tradicionais não há, nos princípios constitucionais, o estabelecimento de direitos diferenciados específicos, embora na legislação infraconstitucional possa ser observado um movimento neste sentido, a exemplo dos direitos reconhecidos aos povos indígenas e às comunidades locais sobre seus conhecimentos tradicionais associados ao patrimônio genético (MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL, 2007).

Nesse sentido, os Povos de Matriz Africana passam a reivindicar o reconhecimento de direitos constitucionais previstos na Constituição de 1988, nos art.215 e 216 CF/88, sendo também reconhecida a igualdade entre eles e os povos indígenas e quilombolas no que se refere à forma diferenciada de vida. E, nesse sentido, pode-se analisar a presença da metáfora no processo discursivo do I Plano. A metáfora é a ferramenta que, para Rosenfeld, no discurso jurídico e constitucional, explora as similaridades e equivalências para o estabelecimento de vínculos de identidade, numa dialética entre semelhanças e diferenças. Para o autor, “a função metafórica exerce um papel essencial tanto na retórica jurídica quanto no discurso constitucional” (2003, p.62). Nesse sentido, a “fala” na entrevista concedida por Silvaney Prudêncio,

A pauta veio, tradicionalmente, como religião. O Estado é laico, apesar de saber que na prática não é. Esta Pauta enquanto religião é uma pauta apenas do direitos humanos. Como liberdade de crença de cada um. Quando se resgata esta pauta para além de religião, compreende estes territórios para além de religião, você resgata a responsabilidade para os parceiros de governo (MDS, SECRETARIA DA MULHER), responsáveis pelas demandas desses povos. Agora você está pensando em uma Política pública para um segmento populacional, e não para uma religião.

Assim, metaforicamente pode-se comparar, no eixo paradigmático, a formação histórica tanto dos quilombos como dos terreiros, o que possibilitaria uma discussão de um

reconhecimento de direitos em relação tanto a um quanto ao outro, pois no contexto da diáspora, durante e após a vigência do escravismo, a territorialização, em seu sentido amplo, foi condição necessária para a manutenção de fundamentos identitários do povo negro e, da mesma forma, esses fundamentos possibilitaram a criação de territórios negros na amplitude do termo e dos seus significados.

De tal modo, a construção de espaços negros nos países escravocratas constituiu-se como parte da experiência de se tentar preservar os valores civilizatórios, que são ao mesmo tempo os valores ancestrais e culturais, trazidos da África pelos diferentes povos arrancados de suas origens para a condição de escravos nas colônias europeias, incluindo o Brasil.

Ainda que o processo de criação desses espaços incluía outras formas e resultados, também relacionados à cultura e aos valores tradicionais seculares, dois deles ganharam maior significância pela sua dimensão nos aspectos históricos, filosóficos e políticos. São, em primeiro lugar, os espaços conhecidos como terreiros ou roças, locais de cultos, devoção, aprendizado e cultivo das tradições e conhecimentos; e, em segundo, aqueles que passaram para a história com a denominação de “quilombos” (Oliveira, 2011).

De acordo com essa divisão hipotética, as roças e terreiros, ou locais de culto, estariam em um campo mais “cultural” e ligado a uma forma de resistência mais pacífica enquanto os quilombos se situariam em um campo marcado pela resistência concreta, armada e territorial. No entanto, é impossível imaginar que um quilombo não cultivasse tradições e conhecimentos ancestrais, incluindo as formas de culto, assim como é inimaginável um terreiro ou roça, casa de santo ou Orixá, em área urbana ou rural, que não praticasse formas de resistência, de enfrentamento, de ação política, no amplo sentido, visando à preservação física e espiritual do povo negro e de suas riquezas filosóficas e ancestrais (Oliveira, 2011).

Completam ainda as similitudes o fato de quilombolas estabelecerem relações de trocas – de mercadorias, remédios e serviços – com setores da sociedade escravistas, relações que podem ser qualificadas como pacíficas e, por outro lado, os terreiros e casas de culto serem violentamente combatidos, destruídos e o sangue se transformar, tal como nos quilombos, em uma das condições de existência e resistência.

A partir dessas indicações é possível então buscar uma qualificação dos espaços negros a partir de uma perspectiva que tenha como base, não uma leitura ocidental e moderna como comumente ocorre em análises técnicas ou que levam a denominação de históricas. Necessariamente e comprometidamente busca-se aqui uma perspectiva que considera a visão africana e valores presentes em praticamente todas as culturas dos povos vítimas da

escavidão ocidental, valores esses que, de certa forma, são capazes de compor alguma unidade dessas culturas, em que pese todos os esforços para suas fragmentações e destruição.

Assim, como ensinado por Pai Paulo de Oliveira no processo de construção da abordagem conceitual em 2011, a primeira referência para se qualificar um espaço negro é a forma como lida com a *terra*. Dela partem as noções antigas e contemporâneas de territórios e de terreiros ou roças. Para as práticas tradicionais ancestrais africanas, só se concebe a terra como parte do universo, em sua totalidade, conferindo valores e significados completamente distintos das concepções ocidentais. Trata-se, na visão africana, de uma dimensão que, se dialoga com o sagrado e a metafísica, não exclui os aspectos físicos, mas não só, da experiência, incluindo tanto a experiência concreta, verificável, quanto a experiência sutil e etérea do sagrado ou do segredo, em uma aproximação que torna o sentido mais acessível a um número maior de pessoas.

A partir dessa colocação inicial, é possível afirmar e explicitar a diferença fundamental em relação à concepção ocidental. Nesta, o valor que embasa a compreensão, normalmente, é construído pelo seu valor no mercado financeiro e imobiliário, enquanto, na concepção tradicional de matriz africana a terra, assim como, para os povos indígenas e quilombolas a terra, o território que constitui as suas comunidades, envolve elementos extremamente complexos como a ancestralidade, o sagrado, o sangue e a vida dos sujeitos concretos que ali vivenciaram e vivenciam suas práticas tradicionais e, isso, normalmente, não pode ser reduzido à pecúnia

Marca-se, a partir desse valor, a distância em relação à concepção de matriz africana, que, também, pode ser metaforicamente aliada às concepções de outros povos tradicionais, que veem na terra, um lugar extremamente importante para o desenvolvimento da potencialidade do ser. No entanto, no âmbito da modernidade, foi a visão ocidental que predominou e elaborou todo o arsenal, teórico, científico e filosófico, esse arsenal ocidental produziu os signos que determinam, política e ideologicamente, as concepções e interpretações.

Se as representações são construídas a partir de valores, necessário torna-se buscar os valores negros para uma definição que aproxime a representação da realidade histórica e do conhecimento desses povos. Para isso, torna-se fundamental o entendimento e reconhecimento dos valores, das culturas portanto, sem uma hierarquização que pretende colocar a cultura ocidental como universal ou mesmo superior. É o reconhecimento dos valores negros como construções que, em uma hipotética comparação, estão no mesmo nível de importância e riqueza histórica que outras concepções incluindo as ocidentais.

E, ainda, acompanhando o raciocínio do Pai Paulo de Oliveira, a “terra não é objeto de negócio”. Isso explicita os outros valores que possui a terra e território para os povos de matriz africana, ou seja, terra é espaço de manifestação da vida, da existência e, como tal carrega, imanente, todos os valores da cultura, da ancestralidade, da história. Mas essa manifestação da vida não se restringe aos aspectos biológicos ou, pelo menos, não separa esses aspectos daqueles próprios da transcendência e, ao mesmo tempo, da ancestralidade. Assim, se a floresta, o rio, a montanha, homens e animais integram a terra na sua totalidade, tanto como frutos quanto partes inseparáveis, os valores ancestrais unem o que seria o biológico, o visível e palpável da experiência, ao transcendente, ao invisível, mas que se manifesta também na forma de energia (asé, força) na experiência do sagrado que, por sua vez, não se desassocia do real concreto (OLIVEIRA, 2011).

Nesse sentido, Pai Paulo de Oliveira nos ensina, através de uma frase *yorubá*, a síntese sobre essa relação sagrada dos povos de matriz africana com a natureza, com o meio ambiente em toda a sua complexidade: **Kosi Ewé, Kosi Òrìsà “sem folha não existe Orixá”**, não existe divindade. Neste caso, “folha” representa, portanto, a manifestação material da vida e, por analogia, a própria terra. Pode-se complementar afirmando que sem folha, sem mar, sem árvores, sem rios, sem montanhas, sem ventos, sem raios, sem a natureza não existe o sagrado, a comunicação com o mundo espiritual.

Observa-se que todos esse debate sobre os valores das culturas de origem africana com base na terra, foi necessária para que se compreendesse a dimensão do que significam os povos de matriz africana e os seus território e a justificativa para serem, também, tratados como povos diferenciados, sendo incluídos em uma política pública específica. Da mesma forma, a leitura a partir de uma visão mais ampla, mais próxima do universo negro e africano, possibilita outro patamar para levantar elementos necessários para elaboração de políticas públicas em âmbito nacional. Nesse sentido, a “fala” de Silvano Prudêncio em entrevista concedida para este trabalho

O que acontece com os Povos de Matriz Africana é o viés mais cruel do que existe no racismo. São 500 ANOS que o Estado diz NÃO, NÃO, a sua cultura não. A sua indumentária não, seu cabelo Não. A sua forma de se relacionar com o Sagrado NÃO, a sua forma de se relacionar com o meio ambiente, NÃO. Seu território, NÃO; seu nome, NÃO. E, essas pessoas mantiveram, elas são pessoas não gratas do Estado brasileiro. O projeto de nação homogênea, monoétnica, monocultural... estas pessoas são revolucionárias. Elas são um (...) do Estado brasileiro. Andréa: E, se esse Estado possibilita a criação de um Plano para eles, isto também, é uma revolução; Silvano: É um início de uma revolução. Os povos tradicionais, em geral, eles viveram a parte do Estado nestes 500 anos, porque elas percebiam no Estado a opressão do que elas eram. Pós ditadura, você tem o início de uma relação de confiança com o Estado. As pessoas começam a mostrar sua cara. Só que ao mesmo

tempo, o Estado não sabe como lidar com elas, porque nunca lidou. A forma do Estado lidar com elas é homogeneizante. Venha, mas venha da maneira normal. Venha se integrar. E as pessoas não querem isso, querem que sejam reconhecidos como cidadãos brasileiros, que sejam reconhecidos os seus direitos como diferentes. Com o Decreto 6040/07, nos permite a lidar como eles são, é um marco legal importantíssimo, mas o Estado vai ter que aprender muito, para que a inclusão das pessoas não seja uma integração niveladora, hegemônica. O Plano foi todo ele dialogado com a sociedade civil, contando com a participação das lideranças das principais matrizes do país (PRUDÊNCIO, Silvano. *Silvano Prudêncio*. Brasília: UnB, 02 julho 2013. Entrevista concedida Andréa Guimarães para a sua pesquisa de dissertação).

Assim, o Decreto n. 6.040, de fevereiro de 2007, da Casa Civil da Presidência da República, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. No seu artigo 30, parágrafo II, ao referir-se a Territórios tradicionais, no que tange ao povo negro e a sua cultura, o decreto indica apenas os territórios quilombolas. No entanto, como vimos, essa redução ignora a amplitude dos territórios negros, excluindo os terreiros, com o I Plano, pretende-se reinterpretar esse dispositivo, pois como foi escrito deixa de contemplar uma infinidade de espaços, urbanos e rurais, que não se enquadram na definição corrente de quilombolas, mas que são tradicionais na medida em que cultivam e preservam tradições, valores culturais e ancestrais.

Desse modo, a redefinição do conceito de territórios tradicionais se torna, portanto, uma pauta das principais matrizes urgente sob a pena de se excluir parcela significativa da população negra das políticas de desenvolvimento e demais planos de políticas públicas de caráter nacional.

Tendo em vista que o africano, trazido como escravo, ao perder o seu território físico, após a diáspora, busca a reterritorialização no terreiro, ou seja, como vimos no capítulo primeiro, esse espaço constitui-se como “território político-mítico-religioso”, e é nesse patrimônio simbólico do africano, que seus descendentes vão encontrar o seu lugar de transmissão e preservação das suas práticas tradicionais de matriz africana, conforme pontua Muniz Sodré (1988),

O terreiro implica, ao mesmo tempo, (a) num *continuum* cultural, isto é, na persistência de uma forma de relacionamento com o real, mas *reposta* na História e, portanto, com elementos reformulados e transformados com relação ao *ser posto* pela ordem mítica original, e (b) num impulso de *resistência* à ideologia dominante, na medida em que a ordem originária aqui *reposta* comporta um projeto de ordem humana, alternativo à lógica vigente de poder (SODRÉ, 2002, p.121).

Desse modo, o terreiro pode caracterizado, metafóricamente, como se fosse um quilombo, que, ao longo da história do negro no Brasil, mostrou-se como um locus de

engendramento por suas características especiais de útero mítico, que possibilitou a reaglutinação dos elementos fundamentais para a manutenção do negro enquanto grupo e cultura.

Os espaços/terreiros ganham a dimensão de “território político/mítico” no sentido de manter viva a luta e, principalmente, de continuar oferecendo as armas teóricas e culturais, as substâncias essenciais para a manutenção da identidade dos povos de matriz africana, ou seja, oferecendo e mantendo as condições que “irão dar corpo à ação do sujeito”.

Pode-se dizer que, a proteção e salvaguarda desses territórios tradicionais, contribuem, também, para a manutenção das referências ancestrais africanas, presentes nos espaços/terreiros que garantirão as construções identitárias do sujeito como parte de uma continuidade histórica. Compreendendo território, como já esboçado, para além dos aspectos físicos e geográficos, em uma definição que contemple a cultura, as representações e todos os valores ancestrais nelas contidos, esse pertencimento define quem é e quem não é, quem pertence e quem não pertence ao universo que é expresso. Língua, representações e práticas, mesmo que visceralmente associadas à sobrevivência, não se limitam a valores econômicos, se entendido economia no sentido ocidental da palavra.

Assim, para a concepção dos povos de matriz africana, é a ampliação dos valores que dará conta de explicar o ser na sua integridade. Essa mesma ampliação que tornará possível a construção dos elementos da identidade, as referências que passam necessariamente pela ancestralidade, composta pelos mitos fundadores, pelos arquétipos humanizados ou divinizados que integram a história e revitalizam, com energia e conhecimento, o presente. Essas mesmas construções se territorializam porque prescindem das trocas presenciais, trocas essas que não se restringem a valores de troca, valores medidos em objetos de utilidade prática e imediata.

Assim, diante das similaridades que os povos de terreiro comungam com os outros povos tradicionais, também eles pretenderam ser reconhecidos como tais, para que os seus modos de vida e as suas práticas tradicionais, que não se resumem apenas a um modo diferenciado e específico de ligação com o sagrado, fossem salvaguardadas. E, por isso, é perceptível o uso da metáfora, nesse sentido, para que se atribua aos povos de matriz africana os direitos dos demais povos tradicionais, por também, apresentar características correspondentes, mas, no entanto, com eles não se confundindo.

Para uma ilustração, do uso da via metafórica, pode-se analisar um caso trabalhado por Rosenfeld. Trata-se do *dictum* norte-americano “*the constitution is colorblind*” (“a Constituição é cega à cor das pessoas”), no qual há uma ênfase sobre as similaridades entre as

raças, sobre aquilo que elas compartilham e guardam em comum em detrimento das diferenças entre elas. É o que Michel Rosenfeld afirma quando diz

Essa metáfora legítima, sobretudo, a doutrina constitucional que veda as distinções e classificações fundadas na raça e promove a identidade constitucional que se eleva acima da desunião, da divisibilidade, da política racial. De um ponto de vista normativo, a doutrina constitucional apoiada pela metáfora da indiferença à cor tem a virtude de vedar o uso das diferenças raciais como um meio de juridicamente se colocar em desvantagem as minorias raciais oprimidas (Rosenfeld, 2003, p. 64).

Na construção, portanto, de uma autoidentidade constitucional caracterizada pela pluralidade de formas de organização social, a função metafórica tem sua importância no processo de se destacar as similaridades entre grupos sociais em que, conquanto algumas características específicas se apresentem ou possam se apresentar como distintivas de um determinado grupo, e, portanto, sem prejuízo daquilo que os diferencia, salienta as características que compartilham ou guardam em comum.

A metáfora contribui para o estabelecimento de analogias e similaridades, como ocorre na prestação jurisdicional tanto no sistema do *common law*, com base no precedente, quanto no sistema de direito romano-germânico, com o princípio constitucional da igualdade diante da lei e o uso da analogia nos casos de lacuna da lei.

Dessa forma, compreende-se uma inclusão desses povos na categoria de Povos e Comunidades Tradicionais, prevista no Decreto 6040/07, atendendo uma pauta do movimento negro e das lideranças de matriz africana, e isso se faz, como reconhecimento da pluriétnicidade brasileira, compreendendo que esta nova abordagem conceitual consegue proporcionar uma leitura adequada para a compreensão destes povos e dos espaços/terreiros que ocupam. Além de uma melhor dimensão para todas as medidas, políticas e atos de preservação que os tenham como referência para a elaboração de políticas públicas e para o entendimento das complexas “teias” daquilo que conhecemos por “sociedade brasileira”.

4.3.1.3 Metonímia: contextualização e abordagem conceitual de Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana

Em um terceiro momento, para o completo percurso da reconstrução da identidade constitucional, necessário se faz observar, no entanto, as diferenças dos povos de matriz africana para com os povos tradicionais, o que é feito através do mecanismo da metonímia, em um processo contraposto ao da metáfora, pois aqui se promove as relações de

contiguidade no interior de um contexto, ou seja, evocam-se as diferenças mediante a contextualização.

Com sua ênfase na contiguidade e no contexto, a metonímia é essencial para se evitar que o sujeito constitucional se fixe em identidades que permaneçam tão condensadas e abstratas a ponto de aplinar as diferenças que precisam ser levadas em conta se a identidade constitucional pretender de fato envolver tanto o eu quanto o outro (Rosenfeld, 2003, p.50).

Da mesma forma que na metáfora, Rosenfeld aponta o papel importante da metonímia na retórica jurídica e constitucional. Os argumentos jurídicos fundados na metonímia, “evocam as diferenças mediante a contextualização, repousam sobre as relações de proximidade para delinear um quadro que revele o máximo possível de detalhes concretos” (Rosenfeld, 2003, p.70).

No caso dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, apesar de reivindicarem, em um primeiro momento, metaforicamente, a sua inclusão como povos e comunidades tradicionais, para que também a eles fossem reconhecidos direitos da mesma forma que aos indígenas e aos quilombolas. Por outro lado, também reivindicam pautas em que se diferenciam, metonimicamente, desses outros povos, exatamente por terem especificidades e singularidades a eles inerentes, que requerem propostas próprias, e por isso, a necessidade de uma política pública específica, como no caso, o próprio I Plano Nacional.

A despeito das complexas características dos Povos Tradicionais de Matriz Africana, preservadas, reconstruídas nos espaços/terreiros, os riscos de desaparecimento e perdas de toda ordem são grandes no Brasil contemporâneo. Os ataques, incluindo difamação pela *mídia* e outros aparelhos de criação da hegemonia, perseguição, as dificuldades econômicas que muitos terreiros enfrentam diante da subalternidade social e financeira frente a sociedade hegemônica, o avanço imobiliário colocam em risco a própria existência e a continuidade de um “patrimônio material e imaterial” construído ao longo dos séculos da história de um povo e do próprio país.

O enfraquecimento e mesmo o desaparecimento dos espaços/terreiros implica, além de violência contra a humanidade, e contra a própria história, na perda de um universo que é potência, força, capaz de contribuir efetivamente para criar alternativas e condições de enfrentamento da crise, ou das diferentes formas das crises, que ameaçam as sociedades contemporâneas que se baseiam hegemonicamente nos parâmetros políticos e filosóficos ocidentais. As características dos espaços/terreiros resumidas aqui indicam claramente que esses *locus* das culturas de matriz africana têm elementos e respostas para as formas

destrutivas e violentas inerentes ao tipo de desenvolvimento ora hegemônico no planeta, predador, alienante e desigual.

Nesse contexto, as culturas de matriz africana, preservadas nos espaços/terreiros e na própria constituição dos Povos Tradicionais de Matriz Africana, possuem conhecimentos importantes para enfrentar a destruição ecológica, a destruição da Terra. Toda a sua filosofia baseia-se nos elementos da natureza, nas relações do humano com o universo manifesto na forma de oceanos, rios, matas, florestas, lagos. Uma relação que não se resume ao uso, assim, todo espaço/terreiro pode ser considerado, também, um centro de preservação ecológica (NOGUEIRA, 2012).

Além do que, são também “escolas”, ou melhor, espaço de produção de conhecimento, capazes de ultrapassar o ensino tradicional e oferecer um aprendizado que busca o desenvolvimento integral, humano, completo, um desenvolvimento que não visa o mercado, mas sim a plenitude da vida. E, também, são, por excelência, os lugares de preservação das diferentes línguas de matriz africana que aqui chegaram com a diáspora. Entendidas nos seus significados amplos, as línguas trazem em seus bojos a própria cultura, o universo simbólico, imaterial, onde passado, presente e futuro tramam a existência sustentada em valores e princípios.

Com essas características, os espaços/terreiros podem ser considerados, também, importante lugar de construção e manutenção identitária do povo negro nas complexas sociedades contemporâneas, funcionando como territórios de luta contra—hegemônico. E, ainda, os terreiros, como explicado por Silas Nogueira (2012) na busca da elaboração conceitual, afirmam capacidades de embate e resistência aos processos alienantes e empobrecedores da condição humana. São fontes de pensamento e ações saudáveis que atuam diretamente na saúde mental no âmbito individual ou coletivo. São fontes para o combate humano e inteligente ao uso desmedido de drogas, à adesão aos processos violentos oriundos das desigualdades, do racismo e das diferentes formas da exclusão social.

Assim, como forma de luta para que esses territórios e práticas tradicionais sejam preservador, e que fosse possível a elaboração do I Plano, nos dias 14 e 15 de dezembro de 2011, reuniram-se em Brasília 42 lideranças tradicionais de Matriz Africana, de diferenças matrizes e regiões do país, e acadêmicos para um diálogo entre sociedade civil e gestores(as) do governo federal, com o objetivo de produzir subsídios para a elaboração de políticas públicas voltadas para os Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana. Participaram gestores dos seguintes ministérios e órgãos: SEPPIR, Ministério do Trabalho e Emprego, Ministério do Desenvolvimento Social, MINC (Fundação Cultural Palmares e

Secretaria de Cidadania Cultural), Secretaria Nacional da Juventude e Secretaria Geral/PR, SEIR - MA, SEPIR - DF, SEPIR - MT. O que se segue é apenas a compilação das propostas retiradas, lembrando que nem todas estão na governabilidade da SEPPIR, e por isso terão que ser pactuadas com outros órgãos federais, estaduais e municipais.

1. FORTALECIMENTO INSTITUCIONAL:

_ Promover ações de formação e fortalecimento institucional das organizações tradicionais de matriz africana, e das suas lideranças, para garantir a incidência qualificada nas instâncias de participação política e de defesa de direitos, como os Conselhos e as Conferências; nos processos de construção de peças como o PPA, LDO e LOA; para a elaboração de projetos, e também para a utilização dos sistemas de acolhimento de projetos utilizados pelo governo federal, como o SICONV e o SALIC.

_ Realizar o mapeamento nacional dos povos e comunidades de matriz africana, em sua diversidade de matrizes e construções nacionais, incluindo georreferenciamento e diagnóstico sócio-econômico, considerando as experiências positivas e as metodologias já utilizadas.

2. EDUCAÇÃO e CULTURA:

_ Fazer gestão junto ao MEC para garantir a constituição do mecanismo de monitoramento, conforme previsto no Plano Nacional de Implementação da Lei 10.639/03, com a participação da sociedade civil, instituído nas instâncias nacional, estadual e municipal;

_ Fazer gestão junto ao MEC para a criação de um observatório com função de acompanhamento da implementação da Lei 10.639/03, a nível nacional;

_ Incluir no SINAPIR o monitoramento da implementação da Lei 10.639/03;

_ Monitorar junto ao MPF e MPE as ações judiciais impetradas pela sociedade civil, em relação à implementação da Lei 10.639/03;

_ Retomar o trabalho de oficiar as universidades públicas e privadas, para o cumprimento das determinações das Diretrizes Curriculares para a Implementação da Lei 10.639/03, da resolução CNE/CP 01/2004 e do Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Etnicorraciais e para o Ensino de História e Cultura Afrobrasileira;

_ PNLD – Desenvolver ações para garantir a inclusão nos livros didáticos dos conteúdos inerentes à história e cultura dos povos tradicionais de Matriz Africana no Brasil, bem como dos seus valores civilizatórios;

_ Promover a Inclusão dos/as mestres/as detentoras dos saberes preservados pelos povos tradicionais de matriz africana nos sistemas de educação formal;

_ Atuar como indutor para a alteração dos currículos, que garanta a inclusão dos conteúdos referentes à história e cultura africana e afro-brasileira;

_ Incluir no SINAES (Sistema Nacional de Avaliação do Ensino Superior), e demais sistemas nacionais de avaliação, as temáticas Racismo, Relações Raciais, História e Cultura Africana e Afro-brasileira;

_ Garantir a participação dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana, sua história e cultura e seus mestres e mestras, no processo de implantação da Universidade Lusoafrobrasileira - UNILAB;

_ Promoção de intercâmbio cultural Brasil-África, para mestres tradicionais de Matriz Africana, preferencialmente com os países e regiões, que atualmente abrigam as etnias de onde se originaram os/as afro-brasileiros;

_ Promover o ensino dos principais idiomas das matrizes africanas transplantadas para o Brasil, e que ainda são utilizados nos territórios tradicionais de matriz africana;

_ Desenvolver de ações de fortalecimento das práticas pedagógicas das tradições de matriz africana, preservadas e reproduzidas em seus territórios próprios;

_ Fazer gestão para a criação do Museu da Umbanda, no Rio de Janeiro.

_ Criar o Centro de Referência dos Povos Tradicionais de Matriz Africana, considerando suas diferentes matrizes no país.

_ Fazer gestão junto ao IPHAN para o reconhecimento e tombamento dos bens imateriais inerentes às tradições de Matriz Africana; (Incluir no Plano Nacional de Salvaguarda de Patrimônio Material e Imaterial).

_ (Proposição para a próxima Conferência Nacional de Cultura) Criar assento para os Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana no Conselho Nacional de Políticas Culturais;

_ Regulamentar, como Registro de Lugar, de acordo com o previsto no decreto nº 3.551, as Casas e Territórios Tradicionais de Matriz Africana, por serem espaços de práticas culturais coletivas;

_ Fazer gestão junto à UNESCO, para a criação do Memorial *Banbose*, através do reconhecimento da Casa da família *Banbose* em Lagos, Nigéria como patrimônio cultural;

_ Fazer gestão para a criação do museu da Umbanda, no Rio de Janeiro.

3. INCLUSÃO PRODUTIVA, ECONOMIA SOLIDÁRIA, SEGURANÇA ALIMENTAR E NUTRICIONAL

_ Constituir grupo de trabalho, envolvendo gestores (MDS, MDA, MMA e SENAES-MTE) e lideranças da sociedade civil, para elaborar e propor estratégias que garantam a inserção dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana nas políticas públicas já existentes, e também para elaborar e propor políticas públicas específicas para este segmento populacional, com prazo determinado para a conclusão da tarefa;

_ Fazer gestão para a criação da DAP urbana, garantindo a inclusão das comunidades tradicionais que praticam a agricultura urbana, nos programas do governo.

4. COMUNICAÇÃO E INCLUSÃO DIGITAL

Algumas das propostas coincidem com as que foram elaboradas na Plenária Nacional realizada no MA, em novembro de 2011.

_ Criar editais específicos para os povos tradicionais de matriz africana, que contemplem a promoção e a divulgação dos conteúdos e valores preservados nas suas comunidades, que consideram também a diversidade que forma esse segmento populacional;

_ Promover espaços de discussão e elaboração, envolvendo lideranças tradicionais de matriz africana, comunicadores e os ministérios da comunicação e da Ciência e Tecnologia, com vistas à elaboração de uma política de comunicação e inclusão digital que contemple as especificidades dos povos tradicionais de matriz africana; (antenas GESAC, rádios e tv's comunitárias, telecentros, estabelecimento de redes colaborativas que possibilite o empoderamento e fortalecimento de iniciativas inclusão produtiva; além do combate ao racismo e todas as formas de discriminação e a promoção da igualdade.

5. SAÚDE E SEGURIDADE SOCIAL

_ Reforçar os pactos inter-setoriais e inter-institucionais já existentes e estabelecer novos pactos que revertam as altas taxas de mortalidade precoce na população negra garantindo seu direito à vida;

_ Garantir a efetividade da Implementação da política nacional de atenção integral à saúde da população negra;

_ Implementar ações que reconheçam e fortaleçam o potencial biomedicinal próprio dos valores civilizatórios tradicionais das matrizes africanas preservadas no Brasil, e fortalecer as iniciativas da sociedade civil com foco na saúde da população negra;

6. JUVENTUDE

_ Desenvolver ações voltadas para a juventude negra tradicional, garantindo seu acesso aos espaços de formação, informação, definição política e controle social, como estratégia de manutenção e divulgação dos conhecimentos, a sabedoria e luta dos mais velhos, os princípios da oralidade e os processos hierárquicos próprios dos valores civilizatórios africanos preservados no Brasil;

7. MARCO LEGAL

_ Promover a produção de instrumentos, manuais e cartilhas, que orientem as lideranças tradicionais de matriz africana sobre regularização/regulamentação (compositiva civil/pessoa jurídica) das suas casas;

_ Desenvolver ações que facilitem e diminuam os custos da regularização jurídica das casas tradicionais de matriz africana, e que considerem as suas especificidades históricas e culturais, em consonância com a legislação nacional;

_ Difundir a legislação pertinente às questões e aos direitos dos Povos Tradicionais de Matriz Africana, junto aos gestores, aos aparelhos de repressão do Estado e à sociedade como um todo, a fim de diminuir a violência que tem incidido sobre suas lideranças e casas;

_ Realizar atividades de formação para o MPF e para a Defensoria Pública, sobre as especificidades dos povos tradicionais de matriz africana, de modo a potencializar a sua atuação na defesa e promoção dos direitos desse segmento populacional;

_ Fazer gestão junto à SENASP para a inclusão das temáticas pertinentes à cultura, história, e aos direitos dos povos tradicionais de matriz africana, no currículo e nas atividades de formação das forças de segurança dos estados e municípios.

_ Estabelecer pactos intersetoriais e inter-institucionais que assegurem e garantam a efetividade dos marcos legais (Convenção da Diversidade, Estatuto da Igualdade Racial, da Convenção 169 da OIT e do Decreto 6040) já vigentes, e os que por ventura venham a ser criados na garantia dos direitos dos povos tradicionais.

_ Fazer gestão para garantir a criação e o efetivo funcionamento de delegacias e/ou Núcleos Especiais contra crimes étnicorraciais, e as respectivas promotorias especializadas.

_ Regulamentar o Decreto 6040, em Lei, incluindo taxativamente no texto “povos e comunidades tradicionais de matriz africana”.

8. MEIO AMBIENTE

_ Desenvolver ações para o resgate, promoção e divulgação dos valores tradicionais de matriz africana em relação ao meio ambiente, através de atividades de formação, seminários e produção de materiais;

_ Fazer gestão para a normatização do acesso e utilização de áreas verdes;

9. SOBRE O PPA:

Analisando a presença de objetivos, metas, iniciativas e ações orçamentárias voltadas para a população negra no PPA 2012-2015, foram feitas as seguintes **observações**:

_ As propostas voltadas para a população negra, devem sempre trazer o recorte que garanta a inclusão dos povos e das comunidades tradicionais de matriz africana (quilombos e terreiros), contemplando suas especificidades;

_ As metas empobrecidas do MEC não refletem a dimensão da tarefa que é a construção de um projeto educacional capaz de promover a diversidade e a educação das relações étnico-raciais, o que é uma necessidade premente no país;

_ As pautas dos povos tradicionais quilombolas foram razoavelmente contempladas, enquanto as pautas dos povos tradicionais de terreiro ficaram ausentes;

Os programas de inclusão social, devem incluir ação afirmativa para os povos e comunidades tradicionais de matriz africana;

Reafirmação de Propostas e Diretrizes já Constantes em Diversos Documentos, Resultados de Conferências, Estatuto da Igualdade Racial, Normativas da Lei 10.639/03, Etc.:

_ Implementação, em todo território nacional do Art 26-A da LDB (lei 10.639);

_ Garantia do reconhecimento das Comunidades Tradicionais de Matriz Africana como espaço de promoção de Cultura, conforme relatório final da II CONAPPPIR;

_ Garantia do reconhecimento dos valores civilizatórios de matriz africana na visão de territorialidade;

_ Capacitação e formação continuada de professores e gestores estaduais e municipais de Educação, para a prática da educação das relações étnico-raciais, e

para a implementação da Lei 10.639/03, incluindo vivências junto a povos e comunidades tradicionais de matriz africana;

– Produção de material específico para a educação das relações étnico-raciais e para a implementação da Lei 10.639/03, incluindo a temática dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana.

Dessa forma, diante dessas inúmeras demandas específicas desses povos, a função metonímica exerce um importante papel na definição dos direitos constitucionais e na reconstrução dessa identidade específica possibilitando a sua inclusão na identidade do sujeito constitucional, conduzindo “a uma maior contextualização e, portanto, a uma maior especificação, em contraposição à metáfora que aponta para as similaridades” (2003, p.71).

Assim, o processo metonímico é apresentado por Michel Rosenfeld da seguinte forma:

Ao passo que ao constitucionalismo importam o pluralismo e a heterogeneidade, a identidade constitucional não pode ser reduzida a mera relação de semelhança. Precisamente porque a identidade constitucional deve preencher o vazio, o hiato entre o eu e o outro, ela deve incorporar as diferenças por meio da contextualização para evitar a subordinação de uns aos outros no interior do mesmo regime constitucional (2003, p.74).

Rosenfeld alerta que o papel da metonímia no discurso constitucional pode ser empregado tanto para promover a ampliação quanto a restrição de direitos constitucionais. Mas, nesse caso, nota-se a necessidade de se combinar os três elementos discursivos da reconstrução. Nesse sentido, afirma Rosenfeld

De um ponto de vista geral, a negação especificamente por meio da determinação, do recalçamento ou da repressão e da renúncia, assume o papel principal na tarefa de esculpir a identidade do sujeito constitucional, com a metáfora e a metonímia cumprindo a importante missão de fornecer conteúdo aos respectivos papéis da identidade e da diferença. Mas identidade e diferença só podem adquirir formas determinadas ao se utilizar o trabalho da metáfora e da metonímia (2003, p.83).

O processo discursivo da metáfora desloca a identidade constitucional para além de preconceitos relativos à religião, buscando similaridades nas formas diferenciadas de vida, como dos indígenas e quilombolas, no princípio da igualdade e na dignidade da pessoa humana, e menosprezando as diferenças relativas às características que inicialmente desencadearam o processo de negação.

Já o processo metonímico contextualiza as diferenças, especificando a nova identidade como parte da identidade do sujeito constitucional, pois elas passam a ser incorporadas à identidade constitucional, em equilíbrio dinâmico com as demais identidades relevantes. Essa sobredeterminação é sensível às diferenças de tempo e lugar, permitindo à

identidade constitucional se desenvolver e se reinventar sem abdicar de seu enraizamento em algum passado coletivo plausível (ROSENFELD, 2003, p. 107).

A dialética da reconstrução da identidade constitucional, fundada na tensão entre metáfora e metonímia, explicita o potencial e as limitações do sujeito constitucional, em sua luta por alcançar equilíbrio em um cenário sempre mutável. Nesse aspecto, compreender e aplicar a força normativa da Constituição permite que a identidade do sujeito constitucional se torne dinâmica, aberta e não naturalizada.

Tendo em vista que “a identidade do sujeito constitucional jamais pode se tornar assentada, pois não há como superar a separação entre o eu e o outro” (ROSENFELD, 2003, p.111) a evolução da identidade do sujeito constitucional, ao incorporar a identidade dos povos e comunidades de matriz africana, não se fixa ou estabiliza. Ela permanece constantemente aberta a um novo rearranjo, a um novo discurso constitucional reconstutivo que estabeleça novos parâmetros e deslocamentos metafórico-metonímicos.

Assim, os Povos Tradicionais de Matriz Africana se caracterizam pela manutenção de um contínuo civilizatório africano, constituindo territórios próprios marcados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços sociais e são uma importante referência de africanidade na sociedade brasileira.

Desde a diáspora negra ao território brasileiro, e do período da colonização, os povos africanos foram alvos de duas perversas instituições: o colonialismo e a escravidão. Estes povos foram destituídos de qualquer humanidade e foram transformados em mercadoria, objetos de troca e utensílios para a produção de bens aos colonizadores. Acresce, ainda, o esfacelamento de suas tradições e costumes e a imposição do sistema colonial.

A diáspora, a escravização são referências para a compreensão do processo de desterritorialização e desconstrução de referências e identidades, e a continuidade desses fenômenos com desdobramentos trágicos nos países, particularmente nas Américas, que receberam os africanos para o trabalho forçado.

O enfrentamento dessas violências, que incluíam a destruição das relações culturais comunitárias e de parentesco e as formas de solidariedade construídas nos territórios de origem, exigiu dos povos africanos, e seus descendentes na América, a criação de espaços para as tentativas de recriação e revitalização de seus universos culturais – violentados e fragmentados – e de retomada do contato mítico e místico com as matrizes africanas. Releva pontuar, ainda, que estamos tratando de uma África tanto geográfica quanto simbólica, tomada então como espaço existente ao mesmo tempo no campo físico e no imaginário.

Portanto, o I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana nasce do reconhecimento, por parte do Estado, da necessidade de efetivar a cidadania, combater o racismo e a discriminação sofrida pelos povos e comunidades tradicionais de matriz africana, pois a afirmação da identidade de um grupo que representa uma “minoría excluída” é também a afirmação de sua história, perpassando seu modo de vida, costumes, mitos e crenças, língua compartilhada e conhecimentos gerados no seio do grupo.

5 Considerações finais

Esta dissertação se propôs a analisar o I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (SEPPIR, 2013), uma política pública específica de reconhecimento dos direitos desses povos e comunidades no país. Consolida o início de uma trajetória de inclusão desses povos, revelando-se como um exercício, parcial, mas necessário, de reconstrução da identidade do sujeito constitucional brasileiro com a complexidade que essa identidade precisa, hoje, incorporar como uma combinação específica adequada entre negação, metáfora e metonímia, para o tratamento da questão.

O I Plano inaugura conceitualmente uma perspectiva, sem abordar direta e especificamente a questão religiosa referente ao universo desses povos, reconhecendo a complexidade de que essas tradições constitutivamente se revestiram e se revestem no Brasil, o que permite um diálogo mais profundo com o Estado, requerendo a participação de grande parte da sua estrutura institucional, pois as demandas desses povos envolvem inúmeras questões como saúde, educação, meio ambiente, economia, e por isso, o I Plano foi elaborado em um Grupo de Trabalho Interministerial, envolvendo vários Ministérios e os seus respectivos setores.

Como vimos, o objetivo principal do Plano refere-se à preservação dos territórios e práticas tradicionais de matriz africana, através da valorização da ancestralidade africana no país, pois esses foram e continuam sendo destruídos devido ao racismo presente na sociedade brasileira, que os colocaram sempre em uma situação de subalternidade social, econômica, político-jurídica.

Assim, a título de conclusão desse trabalho analiso dois provérbios africanos que o I Plano apresenta como epígrafes: “Eni maa je eyin ori àpàta, ki nwo enu àké”, que foi traduzido como “Quem deseja comer o ovo da ave rara, cujo ninho está no topo da montanha, não pode medir esforços para alcançá-lo” (Provérbio Yoruba) e, MATU KANA MALEVELE KA MALENDI LUTA NTU KO, que foi traduzido como “Por mais compridas que sejam, as orelhas não podem ultrapassar a cabeça” (Provérbio Bantu – idioma kikoongo). Haja vista, neles já visualizarmos as considerações finais a que essa pesquisa nos conduziu.

O primeiro provérbio pode ser compreendido como a afirmar que quem quer alcançar algo precisa lutar e nunca perder de vista o seu objetivo final, ou seja, serve mais amplamente

como lição para entender principalmente que a vida é uma luta difícil, mas que a recompensa vale à pena. Nesse sentido, faço uma correspondência com o I Plano, que resulta de uma luta constante dos povos de matriz africana e que, desde o seu processo de elaboração, vem possibilitando autorreconhecimento a esses povos, configurando como uma política de ação afirmativa produtora de cidadania e, por conseguinte, proporcionando o resgate da autoidentidade desses povos como sujeitos constitucionais, possibilitando a efetivação dos direitos fundamentais.

Além do que, a abordagem conceitual introduzida pelo I Plano proporciona uma leitura do que esses povos realmente são, isto é, povos que construíram territórios (terreiros) para que fossem preservadas as suas tradições, como se estabelecessem um elo entre Brasil e África. Portanto, o I Plano reconhece a luta histórica contra a negação do elemento negro na sociedade brasileira, realizando uma reconstrução parcial da identidade do sujeito constitucional, para permitir a inclusão desses sujeitos concretos, a exercer um papel de crítica ao constitucionalismo periférico por ter desconhecido e mesmo velado a luta das populações negras pela busca da dignidade humana, do igual respeito e consideração devido a todos os integrantes de uma comunidade estruturada a partir do princípio da igualdade como direito à diferença.

E, ainda, o I Plano pode ser considerado um caminho para alcançar “o ovo de rapina que está no alto da montanha”, ou seja, os direitos que foram negados a esses povos, e, assim, após toda uma trajetória de luta, neste momento histórico, conquista que seja dada voz àqueles silenciados e invisíveis, como exemplificado no episódio esquecido do “Quebra de Xangô”. E, desse modo, a igualdade, por ser fruto dessa mesma trajetória histórica de violações, deve comportar a possibilidade da diferença.

No segundo provérbio, “Por mais compridas que sejam, as orelhas não podem ultrapassar a cabeça”, a cabeça poderia ser interpretada como o direito e as orelhas como as pessoas, ou seja, o direito é de todos mas ninguém pode a ele ultrapassar, ou seja, ele existe para todos mas as pessoas não podem ultrapassá-lo como as orelhas não podem ultrapassar a cabeça.

De forma mais ampla, a lição que se pode retirar refere-se a maneira com que devemos levar a vida, a forma como devemos conviver, em igualdade e harmonia. A Terra pode ser a cabeça e os seres humanos as orelhas, se não houver cabeça, não terá orelhas. E, então, todos os elementos têm que se completar e viver em harmonia e respeito, isto é, temos que respeitar a Terra, assim como ela nos respeita. Em geral, os provérbios têm uma lição que abrange um

assunto muito grande, no caso, acredito que seja a igualdade e a harmonia necessárias para se viver em plenitude.

Portanto, eles possibilitam a ideia de que o processo do reconhecimento em políticas públicas deve ser pensado a partir dessa tensão do princípio da igualdade como direito à diferença, para que desse modo se inclua a todos e se possibilite um melhor acesso à direitos. Assim, para além da liberdade de culto ou religiosa, é necessário se compreender os significados das práticas tradicionais de matriz africana, considerando que um dos maiores problemas enfrentados por esses povos reside no racismo e na dificuldade da sociedade de lidar com a sua forma diferenciada de ser e pertencer ao mundo, para além da relação com o sagrado.

A reconstrução da identidade do sujeito constitucional, realizada no processo de elaboração do I Plano, corresponde à ideia de Ronald Dworkin (2010) da história constitucional como romance em cadeia, ou seja, devemos aprender com o passado, com aquilo que foi vivenciado –, ou seja, com os vínculos históricos entre racismo, lutas sociais pela liberdade, autoritarismo político e identidade nacional, – e, buscar apresentar elementos para reescrever a narrativa constitucional como “uma história digna de ser contada” (DUARTE, 2011, p.51 e 52). Assim, ao invés de se essencializar a nação, que na verdade é uma construção problemática que nega tantas outras histórias (DUARTE, 2011, p.43 e 44), deve-se possibilitar a legitimação, na arena pública, da bandeira da diversidade e da construção das identidades próprias dos vários grupos existentes, compreendendo identidade e diferença como faces da mesma moeda.

Por tal razão, a resposta às objeções sobre a identidade e a diferença deve reconhecer a luta das populações negras pela busca da dignidade humana, do igual respeito e consideração devido a todos os integrantes de uma comunidade estruturada a partir do princípio da igualdade. E, observando e refutando o que foi a eles negado durante todo o processo histórico brasileiro, a igualdade e a liberdade de ser e praticar as suas tradições ancestrais, de sorte a tornar essa uma pauta atual para o constitucionalismo brasileiro e, é claro, para a reconstrução da identidade constitucional.

Nesse sentido, essa busca deve, antes de tudo, explicitar os seus próprios pressupostos e os das teses que analisa e, assim, ‘fazer pensar’, problematizar os distintos óbvios, os diversos “naturais”, transformando-os em perplexidades, privilegiando mais as questões e a sua crescente complexidade do que a busca recorrente de respostas pacificadoras que, em tempos de modernidade, sempre se revelarão humanas (CARVALHO NETTO, prefácio, ROSENFELD, 2003, p. 4).

Por isso mesmo, sempre podemos aprender com a refutação de nossas crenças, como ressalta Michel Rosenfeld, o “passado é tão aberto quanto o futuro” (ROSENFELD, 2003, p.4). Tendo em vista que somos capazes de aprender com a nossa própria vivência, cada geração é vivencial e hermeneuticamente muito mais sofisticada do que a anterior e encontra-se apta, portanto, a ler na história aspectos que, embora sempre tivessem estado lá, eram absolutamente invisíveis para as gerações anteriores (CARVALHO NETTO, prefácio, ROSENFELD, 2003, p. 4).

Portanto, o I Plano possibilita uma nova leitura dos direitos desses povos, até então negados, possibilitando a inclusão desses sujeitos na ordem constitucional, o que se traduz em uma reconstrução da identidade do sujeito constitucional. Lembrando, então, que a identidade constitucional não se resume à mera atividade política, ou seja, aos processos de construção e reconstrução da identidade constitucional, bem como ao desenvolvimento lógico da autoidentidade do sujeito constitucional, deve se pautar por critérios jurídicos, ou melhor, por critérios oriundos do constitucionalismo, pelo direito à igualdade como direito à diferença, e não por considerações derivadas de preocupações meramente políticas, econômicas, etc., que não tenham sido anteriormente filtradas pela própria identidade constitucional e ajustadas aos seus termos.

Em outras palavras, considerações até então não jurídicas, oriundas de outras identidades presentes na sociedade, só poderão constar da identidade constitucional na medida em que elas tenham sido selecionadas e re-significadas em uma luta por reconhecimento em atenção aos próprios (pe)los requisitos do constitucionalismo. A inclusão dos padrões do constitucionalismo como fundamento essencial da identidade constitucional se insere na perspectiva desconstrutivista, uma vez que o constitucionalismo exige o respeito à diferença e à diversidade. A identidade constitucional não deve ser parcial e tendenciosa em relação às várias concepções de bem nela presentes, ou seja, nenhuma das concepções de bem constantes da comunidade política pode ser tornar a concepção que orienta a identidade constitucional.

Pelo contrário, as várias concepções de bem são aceitas pela identidade constitucional na medida em que são ajustadas e re-significadas a partir da ética desconstrutivista, que visa sempre e a um só tempo, paradoxalmente, reconhecer e superar a distância entre o “eu” e o “outro”.

Desse modo, garante-se que uma dada identidade constitucional não deve tender a supraprotoger ou a infraprotoger direitos fundamentais das identidades parciais que a compõem ou integram, nem poderá ser acusada de favorecer determinadas concepções de bem, já que os elementos das várias concepções de bem são aproveitados e aceitos visando

justamente que nenhuma dessas concepções prevaleça sobre as outras, garantindo assim a diversidade e o pluralismo no interior da sociedade. Muitas vezes, no entanto, ações afirmativas tornam-se necessárias e constitucionalmente requeridas, como é o caso dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, exatamente em razão do não reconhecimento histórico de seus direitos básicos, precisamente para se buscar recompor os danos havidos.

O sentido e o significado de uma determinada identidade constitucional, portanto, dependem tanto da sequência de continuidade e coerência interpretativa ao longo da linha temporal de sua existência, quanto das várias possibilidades de construções e reconstruções plausíveis em um dado momento histórico. Dessa forma, é a interação entre a história da identidade constitucional e o seu contexto específico e momentâneo que estabelecem os critérios de legitimidade, plausibilidade e razoabilidade das várias construções e reconstruções da identidade constitucional.

Nesse sentido, abre-se espaço para o conceito de comunidade aberta de intérpretes da Constituição, e as marcas semânticas inerentes ao discurso constitucional passam a depender dos consensos e desacordos existentes na comunidade política (que integram a identidade constitucional), e não da mera decisão política, ou ainda da decisão jurídica vinculada a um grupo de juízes.

Igualmente, são as marcas semânticas constantes do discurso constitucional que garantem a possibilidade de continuidade de uma dada identidade constitucional, pois elas possibilitam a compreensão do sentido e do significado ao longo do passado, do presente e do futuro.

Destarte, as práticas vinculadas à identidade constitucional, ou seja, suas construções, reconstruções, e a própria tomada de decisões constitucionais são procedimentos essencialmente discursivos. O próprio Rosenfeld defende que a identidade constitucional funciona como a linguagem apta para que o “eu” e o “outro”, na comunidade política, possam buscar a almejada reconciliação entre identidade e diferença, e para que possam dialogar em defesa e promoção de seus próprios direitos e interesses.

Por isso, um texto constitucional, sozinho, é incapaz de alterar as práticas constitucionais de uma comunidade, e figura, normalmente, como uma tentativa de teorização e explicitação dos compromissos com o constitucionalismo que, em determinado momento, os constituintes originários interpretaram como aqueles que a comunidade política desejava assumir. É o uso, entretanto, a efetiva vivência constitucional social e colaborativa, que expressa a configuração constitucional real de uma comunidade política.

Assim, por exemplo, a ideia de cultura, na sua acepção como unidade, hoje é lida pela identidade constitucional, utilizando-se da premissa do constitucionalismo, como pluralismo, ou seja, a proteção das várias concepções de bem existentes na sociedade, considerando cada cultura importante para a formação do Estado brasileiro.

Assim, a identidade constitucional brasileira, formada no contexto de redemocratização do país, com a Constituição cidadã de 1988, baseia-se na pluriétnicidade. É o que se constata no art. 215, em que se deixa claro a proteção dos valores culturais afro-brasileiros.

E, portanto, com o I Plano passa a interpretar este dispositivo e vários outros presentes na Constituição, possibilitando uma releitura deles para que alcance e inclua os povos tradicionais de matriz africana no campo de aplicação dessa norma, pois, o I Plano nega o elemento religioso desses povos para que se reconheça seus territórios e práticas tradicionais de matriz africana como dignas de proteção, salvaguardando os valores culturais afro-brasileiros, incluindo, a proteção como patrimônio cultural.

Além do que, a situação de subalternidade que esses povos vivenciam reclama do Estado políticas também de distribuição de renda, haja vista que a maioria do segmento populacional que os constituem vivem em condição de extrema pobreza, por isso a distribuição de alimentos tornou-se uma medida emergencial.

Destarte, a reconstrução parcial e específica da identidade constitucional, possibilitando a inclusão dos povos de matriz africana como sujeitos constitucionais, se faz necessária, pois diante dessas inúmeras demandas, somente uma proteção constitucional negativa que possibilita, a liberdade religiosa, não consegue solucionar os reais problemas que os atingem, pois eles necessitam de políticas de ação afirmativa para se tornarem sujeitos concretos de direitos, tanto individual quanto coletivamente, se tornando cidadãos do Estado brasileiro e os seus direitos efetivados.

Portanto, a interpretação realizada, discursivamente, pelo I Plano, se mostra como um passo importante para a inclusão desses povos, mesmo sendo o caminho longo e os obstáculos postos significativos. A adoção de políticas de combate ao racismo, ao preconceito e à discriminação é condição básica para que as injustiças sejam proscritas e o país possa enfim galgar o caminho de uma verdadeira ordem democrática, em que o princípio da igualdade seja lido como direito à diferença.

Referências

AMADO, Roberto. *Festas nas águas: fé e tradição nos rios e mares do Brasil*. São Paulo: Horizonte, 2011.

AMORIM, Siloé Soares de. *1912: O Quebra de Xangô*. Maceió: UFRGS, 2007. (Documentário: Digital, 52 min.). Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=n3Obri5EnxA>>. Acesso em: 05 fev. 2014.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Trad. Eduardo L. Suárez. México: FCE, 1993.

ARANTES, L. L. *Luana Lazzeri Arantes*. Brasília: UnB, 28 agosto 2013. Entrevista concedida Andréa Guimarães para a sua pesquisa de dissertação.

ARAUJO, Mauricio de Azevedo. *Do combate ao racismo à afirmação da alteridade negra: as religiões de matriz africana e a luta por reconhecimento jurídico - repensando a tolerância e a liberdade religiosa em uma sociedade multicultural*. 2007. 120 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade de Brasília, Brasília. 2007.

ARAÚJO, R. C. *Sou discípulo que aprende, meu Mestre me deu lição: Tradição e Educação entre os Angoleiros Baianos (Anos 80-90)*. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, 1999.
ff

_____. Tradição e educação entre os angoleiros baianos (Anos 80-90). In: SANTOS, Jocélio Teles dos. *Educação e os afro-brasileiros: trajetórias, identidades e alternativas*. Salvador: Novos Toques, A Cor da Bahia, 1997.

_____. *Iê, Viva me Mestre: a Capoeira Angola da 'escola pastiniana' como práxis educativa*. 2004. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

_____. *Entrevista: Senhora Rosângela C. Araújo (Mestra Janja)*. Portal Geledes. Disponível em: <<http://www.geledes.org.br/areas-de-atuacao/questao-racial/afrobrasileiros-e-suas-lutas/2275-entrevista-senhora-rosangela-c-araujo-mestra-janja>>. Acesso em 29. jan. 2014.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. Trad. Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

_____. *Estudos Afro-Brasileiros*. Trad. Maria de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Perspectiva, 1973.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2001.

_____. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005.

BENISTE, José. *Òrun e Àiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra*. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

BOFF, Leonardo. *Por que no meio da dor os negros, dançam, cantam e riem?*. Disponível em: <<http://leonardoboff.wordpress.com/2013/12/12/por-que-no-meio-da-dor-os-negros-dancam-cantam-e-riem/>>. Acesso em: 30 jan. 2014.

BONNEWITZ, Patrice. *Primeiras lições sobre a sociologia de Pierre Bourdieu*. Petrópolis: Vozes, 2003.

BONNEWITZ, Patrice; PASSERON, Jean-Claude. *A reprodução: Elementos para uma teoria do sistema de ensino*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Trad. Fernando Tomaz (português de Portugal). 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

BRASIL. Constituição (1824). *Constituição Política do Império do Brasil*. Rio de Janeiro, 1824. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao24.htm>. Acesso em: 05 fev. 2014.

BRASIL. Constituição (1891). *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil*. Rio de Janeiro, 1891. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao91.htm>. Acesso em 05 fev. 2014.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm>. Acesso em: 05 fev. 2014.

BRASIL. *Lei nº 10639* de 09 jan. 2003. Estabelece ensino da História da África e da Cultura Afro-Brasileira nos sistemas de ensino. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm>. Acesso em: 05 fev. 2014.

BRASIL. Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004. Promulga a Convenção no 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm>. Acesso em: 05 fev. 2014.

BRASIL. *Decreto nº 6.040* de 7 fev. 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>. Acesso em: 05 fev. 2014.

BRASIL. *Projeto de Lei nº 7447* de 05 set. 2010. Dispõe sobre a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana. Disponível em: <http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra;jsessionid=E53BB73560D87BDA04B5BEDDE88C4B55.node1?codteor=991955&filename=Parecer-CEC-15-05-2012>. Acesso em: 05 fev. 2014.

BORNHEIM, Gerd. O conceito de tradição. In: BORNHEIM, Gerd et al. *Cultura Brasileira: tradição/contradição*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/Funarte, 1987.

BURKE, P. Bricolagem de tradições. In: *Folha de S.Paulo, Cad. Mais*, 18 mar. 2001.

CÂMARA DOS DEPUTADOS (2010). *Projeto de Lei nº 7.447* de 08 jun. 2010. Estabelece diretrizes e objetivos para as políticas públicas de desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais. Comissão de Direitos Humanos e Minorias, Brasília, Departamento de Taquigrafia, Revisão e Redação. Disponível em: <http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=777318&filename=PL+7447/2010>. Acesso em: 05 fev. 2014.

CÂMARA DOS DEPUTADOS (2012). *Projeto de Lei nº 7.447* de 15 maio 2012. Estabelece diretrizes e objetivos para as políticas públicas de desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais. Comissão de Educação e Cultura. Brasília, Departamento de Taquigrafia, Revisão e Redação. Disponível em: <http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=991955&filename=Parecer-CEC-15-05-2012>. Acesso em: 05 fev. 2014.

CÂMARA DOS DEPUTADOS (2013). *Projeto de Lei nº 7.447* 06 nov. 2013. Estabelece diretrizes e objetivos para as políticas públicas de desenvolvimento sustentável dos povos e

comunidades tradicionais. Comissão de Direitos Humanos e Minorias. Brasília, Departamento de Taquigrafia, Revisão e Redação. Disponível em: <http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1176286&filename=Tramitacao-PL+7447/2010>. Acesso em: 05 fev. 2014.

CAPUTO, Stella Guedes. *Educação nos terreiros: e como a escola se relaciona com crianças de candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís R. Comparação e Interpretação na Antropologia Jurídica. In: *Anuário Antropológico/89*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992, pp. 23-45.

_____. Da Moralidade à Eticidade Via Questões de Legitimidade e Equidade. In: OLIVEIRA, R. C. de; CARDOSO DE OLIVEIRA, L. R. *Ensaaios Antropológicos Sobre Moral e Ética*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996, p.105-142.

_____. Honra, dignidade e reciprocidade. In: MARTINS, P.H; NUNES, B.F. (Orgs.). In: *A nova ordem social: perspectivas da solidariedade contemporânea*. Brasília: Paralelo 15, 2004, p.122-135.

_____. O ofício do antropólogo, ou como desvendar evidências simbólicas. In: *Anuário Antropológico/2006*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2008, pp. 9-30.

_____. Existe violência sem agressão moral?. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais - RBCS*, vol. 23, n.67 jun. 2008, p.135-146. Disponível em: <<http://www.sielo.br/pdf/rbcsoc/v23n67/10.pdf>>. Acesso em: 05 fev. 2014.

_____. *Direito Legal e Insulto Moral: dilemas da cidadania no Brasil, Quebec e EUA*. 2. ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.

_____. A Dimensão Simbólica dos Direitos e a Análise de Conflitos. In: *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, 2010, v. 53 n. 2, p.451-473. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/36432/40414>>. Acesso em: 05 fev. 2014.

CARMO, João C. *O que é candomblé*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CARVALHO NETTO, Menelick de. A hermenêutica constitucional sob o paradigma do Estado Democrático de Direito. In: *Notícia do Direito Brasileiro*. Brasília: Faculdade de Direito da Universidade de Brasília, 1998. (Nova Série. n. 6, 2. Semestre de 1998).

_____. A contribuição do Direito Administrativo enfocada da ótica do administrado para uma reflexão acerca dos fundamentos do controle de constitucionalidade das leis no Brasil: um pequeno exercício de Teoria da Constituição. In: *Fórum administrativo*. Belo Horizonte: Fórum, março de 2001, ano I, n.1.

CARVALHO NETTO, Menelick de; SCOTTI, Guilherme. *Os direitos fundamentais e a (in)certeza do direito: a produtividade das tensões principiológicas e a superação do sistema de regras*. Belo Horizonte: Fórum, 2011.

CASTELLS, M. Paraísos Comuns: Identidade e significado na sociedade em rede. In: *O Poder da Identidade*. Tradução de Klaus Brandini Gehardt. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999, vol. II.

COLACO, T. L.; SPAREMBERGER, Raquel Fabiana. Direito e identidade das comunidades tradicionais - do direito do autor ao direito à cultura. In: *Liinc em Revista*, 2011, v. 7, p.556-572.

COLACO, T. L.; DAMAZIO, E. S. P. *Novas perspectivas para a antropologia jurídica na América Latina: o direito e o pensamento descolonial*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2012, v. 1. 224p.

CONFLITOS DA FÉ. Direção: Claudio Salles. Niterói: INCT/InEAC - Instituto de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos e do NUFEP - Núcleo Fluminense de Estudos e Pesquisas da UFF, 2011. 1 média metragem (31min), colorido. Disponível em: <<http://www.uff.br/ineac/?q=conflitos-da-f%C3%A9>>. Acesso em: 05 fev. 2014.

COSSARD, Gisèle Omindarewá. *Awó: o mistério dos orixás*. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.

COSTA NETO, Antonio Gomes da. *A Linguagem no Candomblé: uma visão sobre a cultura africana nos terreiros de Candomblé do Distrito Federal*. 2006. (Trabalho de Conclusão de Curso) – Faculdade de Letras do UniCEUB, Brasília. 2006.

COUTO, Mia. *E se Obama fosse africano?: e outras intervenções*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

CUNHA, Maria Clementina Pereira da (Org). *O direito à memória: patrimônio histórico e Cidadania*. São Paulo: Secretaria Municipal da Cultura, 1992.

DAMASCENO, W. *Walmir Damasceno*. Brasília: UnB, 03 julho 2013. Entrevista concedida Andréa Guimarães para a sua pesquisa de dissertação.

DIVERSOS GRUPOS AFROS SAÍRAM ÀS RUAS DE MACEIÓ PARA LEMBRAR O QUEBRA. *Pajuçara Manhã*. Maceió: TV Pajuçara: Rede Record, 02 de fevereiro de 2012. Programa de televisão. Disponível em: <<http://tudonahora.ne10.uol.com.br/video/pajucaramanha/2012/02/02/diversos-grupos-afros-sairam-as-ruas-de-maceio-para-lembrar-o-quebra>>. Acesso em: 05 fev. 2014.

DOMINGUES, P. *Uma história não contada: negro, racismo e branqueamento em São Paulo*. São Paulo: Senac Nacional, 2004.

DWORKIN, Ronald. Capítulo VII: Integridade no Direito. In: *O Império do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p.271-331.

_____. *Uma questão de princípio*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

DUARTE, Evandro Piza C. *Do medo da diferença à liberdade a partir da igualdade: identidade racial e políticas de ação afirmativa no ensino superior*. 2011. Tese (Doutorado em Direito) – Programa de Pós-Graduação em Direito: Universidade de Brasília, Brasília. 2011.

DUARTE, Evandro Piza C.; CARVALHO NETTO, Menelick. A indeterminação dos conceitos nas políticas de acesso ao Ensino Superior. In: COSTA, Hilton; PINHEL, André; SILVEIRA, Marcos Silva. *Uma década de políticas afirmativas: panorama, argumentos e resultados*. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2012.

DUARTE, Evandro Piza C.; BERTÚLIO, Dora Lúcia de Lima. Identificação de beneficiários em programas de inclusão: a construção de modelos democráticos. In: COSTA, Hilton; PINHEL, André; SILVEIRA, Marcos Silva. *Uma década de políticas afirmativas: panorama, argumentos e resultados*. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2012.

DUARTE, Evandro Piza C.; CARVALHO NETTO, Menelick. A indeterminação dos conceitos nas políticas de acesso ao Ensino Superior. In: COSTA, Hilton; PINHEL, André; SILVEIRA, Marcos Silva. *Uma década de políticas afirmativas: panorama, argumentos e resultados*. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2012.

DUARTE, Evandro Piza C.; BERTÚLIO, Dora Lúcia de Lima. Identificação de beneficiários em programas de inclusão: a construção de modelos democráticos. In: COSTA, Hilton; PINHEL, André; SILVEIRA, Marcos Silva. *Uma década de políticas afirmativas: panorama, argumentos e resultados*. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2012.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FERREIRA, Carla. A minha maior e melhor herança. In: *Blogueiras Negras*: 18 out. 2013. Disponível em: <<http://blogueirasnegras.org/2013/10/18/maior-melhor-heranca/>>. Acesso em: 05 fev. 2014.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. 22. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1983, caps. 1, 4,5.

_____. *Sobrados e Mocambos*. Rio de Janeiro: Record, 1990, caps. 1,2.

ENCICLOPEDIA EINAUDI. Porto: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1984, v.12.

ESCOSTEGUY, Ana Carolina D.. *Cartografias dos estudos culturais: uma versão latino-americana*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001

GEERTZ, Clifford. *Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

_____. *O Saber Local: Novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1998.

GELLNER, Ernest. O advento do nacionalismo e sua interpretação: os mitos da nação e classe. In: BALAKRISHNAN, Gopal. *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contratempo, 1996, p.107-155.

GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Unesp, 1991.

GOLDMAN, Marcio. Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica. In: *Anál. Social* [online]. 2009, n.190, pp. 105-137. Disponível em: <<http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1236787453Q7qNY4ou6Fl23NG6.pdf>>. Acesso em: 05 fev. 2014.

GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira; SILVA, Petrolina Beatriz Gonçalves. *O jogo das diferenças: o multiculturalismo e seus contextos*. 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

FENELON, Déa Ribeiro et al. (Org.). *Muitas memórias, Outras histórias*. São Paulo: Olho D'água, 2004.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. 22. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2011, vol. I.

_____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2011, vol. II.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais, 1990.

HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidades e mediações culturais*. Trad. Adelaine La Guardiã Resende et al. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

_____. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu Silva e Guaracira Lopes Louro. 4. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

HOBBSBAWM, Eric J. *Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991, introdução, caps. 1-4.

HOBBSBAWM, Eric J; RANGER, Terence. (Orgs.). *A invenção das Tradições*: Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

INOCÊNCIO DA SILVA, Nelson Fernando. Africanidade e religiosidade: uma possibilidade de abordagem sobre as matrizes africanas na escola. In: SECRETARIA DE EDUCAÇÃO CONTINUADA, ALFABETIZAÇÃO E DIVERSIDADE. *Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10639/03*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

JOHNSON, Richard. O que é, afinal, estudos culturais?. In: SILVA, Tomaz Tadeu. *O que é, afinal, estudos culturais?*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

KUHN. T.S. *A Estrutura das revoluções científicas*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1978.

LEITE, Fábio Rubens da Rocha. Tradições e práticas religiosas negro-africanas na região de São Paulo. In: UNESCO. (Org.). *Documentos da reunião de peritos sobre “As sobrevivências das tradições religiosas africanas nas Caraíbas e na América Latina”*. Paris: UNESCO, 1986, p. 139-155.

_____. *A questão ancestral: África Negra*. São Paulo: Casa das Áfricas, Palas Athena, 2008.

LESSA, Golbery. *Desculpe qualquer coisa: governo Teotônio Vilela e o Xangô Rezado Alto*. Nova Íris Alagoense: Alagoas, 12 fev. 2012. Disponível em: <<http://novoirisalagoense.blogspot.com.br/2012/02/desculpe-qualquer-coisa-governo.html>>. Acesso em: 05 fev. 2014.

LYOTARD, J. F. *O pós-moderno*. 4. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

LOPES, Antonio Herculano; CALABRE, Lia. (Org.). *Diversidade cultural brasileira*. Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa, 2005.

LOURO, Guacira Lopes. *Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

LUDA, Lenilda. Quebra do Xangô: pesquisadores avaliam a intolerância religiosa. In: *UFAL*. Maceió, 01 fev. 2012, 10h10m. Disponível em: <<http://www.ufal.edu.br/noticias/2012/01/o-quebra-do-xango-pesquisadores-da-ufal-avaliam-os-reflexos-deste-episodio-de-intolerancia-religiosa>>. Acesso em: 29 jan. 2014.

LUZ, Marco Aurélio. *Agadá: dinâmica da civilização africano-brasileira*. Salvador: Edufba, 2010. 520 p.

MACHADO, Sara Abreu da Mata; JUNGERS, Pedro Rodolpho. CORPO, ANCESTRALIDADE E AFRICANIDADE: por uma Educação Libertadora no Jogo da Capoeira Angola. In: *Entrelaçando* - Revista Eletrônica de Culturas e Educação - Caderno Temático: Educação e Africanidades, n. 4, p. 1-16, ano 2, nov. 2011.

MACHADO, Sara Abreu da Mata. *Saberes e fazeres na capoeira angola: a autonomia no jogo de Muleekes*. 2001. 240 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Educação, Salvador. 2012.

MACHADO, Vanda. Tradição Oral e Vida Africana e Afro-brasileira. In: SOUZA, Fiorentina, LIMA, Maria Nazaré. *Literatura Afro-brasileira*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais, 2006.

MAKOTA VALDINA. *Povos Tradicionais de Matriz Africana*. Plenária Nacional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana, Brasília, 2013. (Texto apresentado na abertura da Plenária Nacional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana, etapa preparatória para a III CONAPIR).

MAGALHÃES, José Luiz Quadros. *A Constituição Federal de 1988 e a construção de um novo constitucionalismo democrático na América Latina*. Disponível em: <<http://www.refundacion.com.mx/rev/index.php/component/content/article/517-ediciones/enero-2014/brasil/519-a-constitui%C3%A7%C3%A3o-de-1988-e-a->>. Acesso em: 29 jan. 2014.

MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL (2007). *Antecedentes da Política Nacional dos Povos Tradicionais de Terreiro (PNPCT)*. Brasília, 2007. Disponível em: <<http://culturadigital.br/setorialculturaspopulares/files/2010/02/2007-Antecedentes-da-PNPCT-povos-e-comunidades-tradicionais.pdf>>. Acesso em: 05 fev. 2014.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. *PLANO NACIONAL DE IMPLEMENTAÇÃO DAS DIRETRIZES CURRICULARES NACIONAIS PARA EDUCAÇÃO DAS RELAÇÕES ÉTNICORACIAIS E PARA O ENSINO DE HISTÓRIA E CULTURA AFROBRASILEIRA E AFRICANA*. Brasília(2004). Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=10098&Itemid=>>. Acesso: 26.02.2014.

MORAIS, Mariana Ramos de. *Nas teias do sagrado: Registros da religiosidade afro-brasileira em Belo Horizonte*. Belo Horizonte: Espaço Ampliar, 2010.

MOREIRA, Gilberto Gil. Apresentação. In: LOPES, Antonio Herculano; CALABRE, Lia (org.). *Diversidade cultural brasileira*. Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa, 2005.

MÜLLER, Friedrich. *Quem é o povo? A questão fundamental da democracia*. 3. ed. São Paulo: Max Limonad, 2003.

_____. *Fragmento (sobre) o Poder Constituinte do Povo*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2004.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil – Identidade Nacional versus Identidade Negra*. Petrópolis: Vozes, 1999.

NASCIMENTO, Paulo César. “Dilemas do nacionalismo”. In: *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais (BIB)* 56. São Paulo: ANPOCS, 203, p.33-53.

NOGUEIRA, Juliana. *Juliana Nogueira*. Brasília: UnB, 03 julho 2013. Entrevista concedida Andréa Guimarães para a sua pesquisa de dissertação.

NOGUEIRA, Silas. *Os Povos Tradicionais de Matriz Africana: Elementos para a Definição e Conceituação*. Programa Interagencial de Promoção da Igualdade de Gênero, Raça e Etnia. Brasília: SEPPIR, 2012.

OLIVEIRA, Eduardo David de. *Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira*. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007a.

_____. *Ancestralidade na Encruzilhada*. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007b.

_____. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: Educação e cultura afro-brasileira. In: *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*, n.18, maio-out, 2012, p. 28-47.

OLIVEIRA, Paulo César Pereira. Povos Tradicionais de Matriz Africana. In: Seminário Territórios das Matrizes Africanas no Brasil. Povos Tradicionais de Terreiro. Brasília, dez. 2011. Disponível em: <<http://www.seppir.gov.br/publicacoes/relatorio-territorios-das-matrizes-africanas-no-brasil-povos-tradicionais-de-terreiro>>. Acesso em: 05 fev. 2014.

OLIVEIRA, Paulo César Pereira. *Paulo César Pereira Oliveira*. Brasília: UnB, 03 julho 2013. Entrevista concedida Andréa Guimarães para a sua pesquisa de dissertação.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda, integração de uma religião numa sociedade de classes*. Petrópolis: Vozes, 1978.

PIEIDADE, Vilma Costa. *Vilma Costa Piedade*. Brasília: UnB, 02 julho 2013. Entrevista concedida Andréa Guimarães para a sua pesquisa de dissertação.

PRANDI, Reginaldo. O Candomblé e o Tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. In: *Rev. bras. Ci. Soc.* São Paulo, 2001, vol.16, n.47, p.43-58. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092001000300003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 05 fev. 2014.

PRUDÊNCIO, Silvany. *Silvany Prudêncio*. Brasília: UnB, 02 julho 2013. Entrevista concedida Andréa Guimarães para a sua pesquisa de dissertação.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. In: *Estudos históricos*. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, p.3-15, 1989.

_____. Memória e Identidade Social. In: *Estudos Históricas*. Rio de Janeiro: CPDOC-FGV, v. 5, n. 10, 1992, p.200-215.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Relatos Oraís: do “indizível” ao “dizível”. In: SIMSON, Olga Moraes Von. *Experimentos com Histórias de Vida (Itália-Brasil)*. São Paulo: vértice, 1988, p.14-43.

RAFAEL, Ulisses Neves. *Xangô rezado baixo: um estudo da perseguição aos terreiros de Alagoas em 1912*. 2004. 266 f. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) – UFRJ - IFCS: Programa de Pós Graduação em Sociologia e Antropologia, Rio de Janeiro. 2004.

_____. *Xangô rezado baixo: religião e político na primeira república*. São Cristóvão: Editora UFS; Maceió: Edufal, 2012.

QUEBRA DE XANGÔ. In: *Revista da Imprensa Oficial Graciliano Ramos* [internet]. Maceió: Editora Cepal, ano V, n. 13, mar. - abril 2012. Disponível em: <http://issuu.com/editoracepal/docs/graciliano_-_quebra_de_xang_-_miolo_115-116>. Acesso em: 05 fev. 2014.

REPOLÊS, Maria Fernanda Salcedo. *Identidade do sujeito constitucional e controle de constitucionalidade: raízes históricas da atuação do Supremo Tribunal Federal*. Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa, 2010.

RODRIGUES, Nina. *O Animismo fetichista dos negros baianos*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1935.

_____. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1988.

RODRIGUES, Rosiane. Quebra de Xangô: 100 anos de intolerância no Brasil. In: *Extra Globo*. Rio de Janeiro, 31/01/12. Disponível em: <<http://extra.globo.com/noticias/religiao-e-fe/comissao-de-combate-a-intolerancia-religiosa/quebra-de-xango-100-anos-de-intolerancia-no-brasil-3807384.html>>. Acesso em: 29 ago. 2012.

ROSENFELD, Michel (Ed.). *Constitutionalism, Identity, Difference and Legitimacy: Theoretical Perspectives*. Durham and London: Duke University Press, 1994.

_____. *Just Interpretations: Law between Ethics and Politics*. Los Angeles: University of California Press, 1998.

_____. *A identidade do sujeito constitucional*. Tradução de Menelick de Carvalho Netto. Belo Horizonte: Mandamentos, 2003.

_____. Hacia una reconstrucción de la igualdad constitucional. In: CARBONELL, Miguel (Org.). *El principio constitucional de la igualdad*. México: Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2003.

_____. *The Identity of the Constitutional Subject: Selfhood, Citizenship, Culture, and Community*. London and New York: Routledge, 2010.

SANTILLI, Juliana. *Socioambientalismo e novos direitos: proteção jurídica à diversidade biológica e cultural*. São Paulo: Peirópolis, 2005.

SANTOS, Boa Ventura de Souza. *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

SANTOS, Edmar Ferreira. *Sambas, Batuques e Candomblés em Cachoeira-Bahia: A construção ideológica da cidade do feitiço*. 2007. 214 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Centro de Estudos Afro-Orientais, Salvador. 2007.

SANTOS, Eliane Costa. *DE OYO à BAHIA: A COSMOVISÃO AFRICANA EM UMA DAS MATRIZES DA RELIGIOSIDADE AFRICANA NO BRASIL*. Disponível em: <<http://www.forumafrica.com.br/De%20OYO%20a%20Bahia.pdf>>. Acesso em 14 jan. 2014.

SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. *Sortilégio de saberes: curandeiros e juízes nos tribunais brasileiros: (1900-1990)*. São Paulo: IBCCRIM, 2004.

SCOTTI, Guilherme. *Direitos fundamentais, eticidade reflexiva e multiculturalismo: uma contribuição para o debate sobre o infanticídio indígena no Brasil*. Brasília, 2011. 155 f. Tese (Doutorado em Direito). Programa de Pós-Graduação em Direito: Universidade de Brasília, 2011.

SECRETARIA DE POLÍTICAS DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL. *I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana*. Brasília, 2013. Disponível em: < <http://www.seppir.gov.br/arquivos-pdf/plano->

nacional-de-desenvolvimento-sustentavel-dos-povos-e-comunidades-tradicionais-de-matriz-africana.pdf>. Acesso em: 05 fev. 2014.

SEGATO, Rita Laura. *Santos e daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2005.

SELKA, Stephen. *Religion and the politics of ethnic identity in Bahia*. Florida: University Press of Florida, 2007.

SEMPRINI, Andrea. *Multiculturalismo*. Tradução de Laureano Pelegrin. Bauru: Edusc, 1999.

SEPPIR. *Relatório preliminar: SEMINÁRIO TERRITÓRIOS DAS MATRIZES AFRICANAS NO BRASIL POVOS TRADICIONAIS DE TERREIRO*. Brasília, 2011. Disponível em: <<http://www.seppir.gov.br/publicacoes/relatorio-territorios-das-matrizes-africanas-no-brasil-povos-tradicionais-de-terreiro>>. Acesso em: 05 fev. 2014.

SHIRAISHI NETO, Joaquim (Org.). *Direito dos povos e das comunidades tradicionais no Brasil: declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional*. Manaus: UEA, 2007.

SILVA, Olga Brites da. *Memória, preservação e tradições populares*. SÃO PAULO (Cidade). Secretaria Municipal de Cultura. Departamento de Patrimônio Histórico. O direito à memória: patrimônio histórico e cidadania. São Paulo, DPH, 1992

SILVA, T. T. (Org.). *Identidade e Diferença: Perspectivas dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 1997.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos de devoção brasileira*. São Paulo: Ática, 1994.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. *Agô Agô Lonan – Mitos, ritos e organizações em Terreiros de Candomblé da Bahia*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1998.

_____. (Org.). *Imagens negras: ancestralidade, diversidade e educação*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2006.

SKLIAR, Carlos. *La Relación, siempre la relación, con el otro*. In: *Revista Separata: La educación (que es) del otro: nota acerca del desierto argumentativo en educación*. Colômbia: Universidad de Antioquia - Facultad de educación, 2006, p. 61-82.

SODRÉ, Muniz. *A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

_____. *O Terreiro e a Cidade: a forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Imago; Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

_____. *A Verdade Seduzida*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

SOUZA, Maria de Melo. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____. *África e Brasil africano*. 2. ed. São Paulo: Ática, 2007.

STECK, Juliana. Intolerância religiosa é crime de ódio e fere a dignidade. In: *Jornal do Senado*. Brasília, 16 de abr. 2013. Especial Cidadania. Disponível em: <<http://www12.senado.gov.br/jornal/edicoes/2013/04/16/intolerancia-religiosa-e-crime-de-odio-e-fere-a-dignidade>>. Acesso em: 05 fev. 2014.

TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. *A Esfera Pública*. Tradução de Artur Morão. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2010. (Coleção: Textos Clássicos de Filosofia).

THEODORO, Mário et al. (Org.). *As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil: 120 anos após a abolição*. Brasília: Ipea, 2008.

UNESCO. (Org.). *Documentos da reunião de peritos sobre "As sobrevivências das tradições religiosas africanas nas Caraíbas e na América Latina"*. Paris: Unesco, 1986.

VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. 3. ed. São Paulo: Corrupio, 1987.

ZEA, Leopoldo. *Discursos desde a marginalização e a barbárie*. Tradução de Luis Gonzalo Acosta Espejo e Maurício Delamaro. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

ZIMMERMANN, Silva A. A Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais – entre conflitos e conquistas. *Artigos Mensais OPPA*, n.24, mar. 2009.

Anexo A – Termo de autorização de entrevistas**TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM E DEPOIMENTOS**

Eu Jilsony Eudemio, CPF 349.032.403 RG 1.531.982, depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios do trabalho da mestranda Andréa Leticia Carvalho Guimarães, bem como de estar ciente da importância do uso de minha imagem e/ou depoimento, AUTORIZO, através do presente termo, a realizar as fotos que se façam necessárias e/ou a gravar meu depoimento em vídeo/áudio sem quaisquer ônus financeiros a nenhuma das partes.

Ao mesmo tempo, libero a utilização da entrevista para fins científicos e de estudos (documentários, livros, artigos, slides, transparências, congressos, seminários, entre outros), por tempo indeterminado em favor da mestranda acima especificada, desde que sem fins lucrativos.

Brasília, 02 de julho de 2013

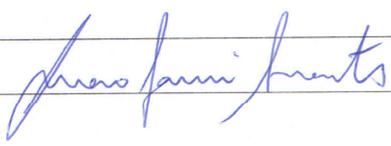
	
--	--

TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM E DEPOIMENTOS

Eu LVANA LAZEM ARANTES, CPF 03831807671, RG 168634079, depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios do trabalho da mestranda Andréa Letícia Carvalho Guimarães, bem como de estar ciente da importância do uso de minha imagem e/ou depoimento, AUTORIZO, através do presente termo, a realizar as fotos que se façam necessárias e/ou a gravar meu depoimento em vídeo/áudio sem quaisquer ônus financeiros a nenhuma das partes.

Ao mesmo tempo, libero a utilização da entrevista para fins científicos e de estudos (documentários, livros, artigos, slides, transparências, congressos, seminários, entre outros), por tempo indeterminado em favor da mestranda acima especificada, desde que sem fins lucrativos.

Brasília, 28 de Agosto de 2013

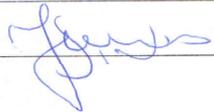
	
--	--

TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM E DEPOIMENTOS

Eu Juliana Nogueira, CPF 36690361325 RG 509413200-4, depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios do trabalho da mestranda Andréa Leticia Carvalho Guimarães, bem como de estar ciente da importância do uso de minha imagem e/ou depoimento, AUTORIZO, através do presente termo, a realizar as fotos que se façam necessárias e/ou a gravar meu depoimento em vídeo/áudio sem quaisquer ônus financeiros a nenhuma das partes.

Ao mesmo tempo, libero a utilização da entrevista para fins científicos e de estudos (documentários, livros, artigos, slides, transparências, congressos, seminários, entre outros), por tempo indeterminado em favor da mestranda acima especificada, desde que sem fins lucrativos.

Brasília, ___ de _____ de 2013

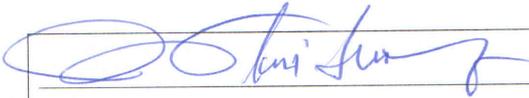
	
--	--

TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM E DEPOIMENTOS

Eu Wilson Damasceno, CPF 261063965-15, RG 22601888-1, depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios do trabalho da mestranda Andréa Leticia Carvalho Guimarães, bem como de estar ciente da importância do uso de minha imagem e/ou depoimento, AUTORIZO, através do presente termo, a realizar as fotos que se façam necessárias e/ou a gravar meu depoimento em vídeo/áudio sem quaisquer ônus financeiros a nenhuma das partes.

Ao mesmo tempo, libero a utilização da entrevista para fins científicos e de estudos (documentários, livros, artigos, slides, transparências, congressos, seminários, entre outros), por tempo indeterminado em favor da mestranda acima especificada, desde que sem fins lucrativos.

Brasília, ____ de _____ de 2013

TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM E DEPOIMENTOS

Eu Gaúli Cesar Teixeira de Oliveira CPF 00631259876 (RG 8711257), depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios do trabalho da mestranda Andréa Letícia Carvalho Guimarães, bem como de estar ciente da importância do uso de minha imagem e/ou depoimento, AUTORIZO, através do presente termo, a realizar as fotos que se façam necessárias e/ou a gravar meu depoimento em vídeo/áudio sem quaisquer ônus financeiros a nenhuma das partes.

Ao mesmo tempo, libero a utilização da entrevista para fins científicos e de estudos (documentários, livros, artigos, slides, transparências, congressos, seminários, entre outros), por tempo indeterminado em favor da mestranda acima especificada, desde que sem fins lucrativos.



Brasília, 03 de Julho de 2013

--	--

TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM E DEPOIMENTOS

Eu Vilma Costa Redade, CPF 353.862.247-15, RG 031.28.388-4, depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios do trabalho da mestranda Andréa Letícia Carvalho Guimarães, bem como de estar ciente da importância do uso de minha imagem e/ou depoimento, AUTORIZO, através do presente termo, a realizar as fotos que se façam necessárias e/ou a gravar meu depoimento em vídeo/áudio sem quaisquer ônus financeiros a nenhuma das partes.

Ao mesmo tempo, libero a utilização da entrevista para fins científicos e de estudos (documentários, livros, artigos, slides, transparências, congressos, seminários, entre outros), por tempo indeterminado em favor da mestranda acima especificada, desde que sem fins lucrativos.

Brasília, 03 de julho de 2013

<u>Vilma Costa Redade</u>	
---------------------------	--

