RELIGIÕES BRASILEIRAS DE PRESENÇA AFRICANA¹ E POLÍTICAS PÚBLICAS NO BRASIL: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES.

Hippolyte Brice Sogbossi²
Martha Sales Costa³

Resumo: O objetivo principal deste artigo é fazer uma reflexão sobre a relação entre o Estado e as religiões brasileiras de presença africana, considerando a trajetória dessa relação e levando-se em conta os mecanismos de opressão e proteção criados por esse mesmo Estado. Essa relação se redefine do ponto de vista das mudanças ocorridas nos últimos tempos e do processo de massificação e homogeneização desenrolado na globalização. Trata-se de um processo de concentração de poder que envolve os diferentes tipos de capital: capital de força física, capital econômico, capital cultural ou de informação, capital simbólico. Um enfoque sobre a coexistência do estado e das religiões brasileiras de presença africana supõe fazer um enquadramento histórico, ou melhor, uma contextualização histórica que se estende desde o período colonial até a contemporaneidade, passando pelo Império. O caso de Sergipe pretende colocar brevemente algumas questões para suscitar debates posteriores sobre a questão das políticas públicas.

Palavras-chaves: Religiões "afro-brasileiras", políticas públicas, Sergipe, diálogo

Abstract: The aim of this article is to think the relation between State and the Brazilian religions of African presence, considering the trajectory of this relation and also taking in account the mechanisms of oppression and protection created by the same state. This relation is defined from the viewpoint of the changes occurred in the last years and from that of massification and homogenization enhanced by globalization. That is a process of concentration of power that evolves different kinds of capital: capital of physical force, economical capital, cultural capital or of information, symbolic capital. An interpretation of the co-existence of state and the Brazilian religions of African presence supposes to consider a historical perspective, that is a historical contextualization that extends from

¹ Termo que adotamos por achar inadequados outros como "religiões afro-brasileiras", "religiões de matriz africana", "religiões negras", "religiões afro", entre outros.

² Professor do departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Sergipe (UFS). Membro do NEAB – Núcleo de Estudos Afro-brasileiros.

³ Graduada de Ciências Sociais, UFS. Membro do NEAB – Núcleo de Estudos Afro-brasileiros.

colonial period until nowadays, without ignoring imperial period. The case of Sergipe pretends to put briefly some questions in order to provoke posterior debates on the question of public politics.

Key-words: "afro-brazilian" religions, public politics, Sergipe, dialogue.

Pensar em Políticas Públicas e Religiões Brasileiras de Presença Africana nos levou a fazer uma reflexão e abordagem da relação entre o Estado e essas religiões, considerando a trajetória dessa relação e levando-se em conta os mecanismos de opressão e proteção criados por esse mesmo Estado. É bom lembrar que isso é o resultado de um processo de concentração de poder que envolve os diferentes tipos de capital, como o capital de força física, instrumento de coerção (exército, polícia), capital econômico, capital cultural, ou melhor, de informação, capital simbólico (Bourdieu, 1999). Nessa abordagem enfocaremos ainda como o Estado e essas religiões vêm coexistindo e de que maneira essa relação vem sendo redefinida do ponto de vista das mudanças ocorridas nos últimos tempos e do processo de massificação e homogeneização desenrolado na globalização. Este é o objetivo deste trabalho que dá mais ênfase no recorte cronológico que abrange as duas últimas décadas de nossa existência, ou seja, dos anos 1990 até os dias de hoje. Mas um enfoque ou abordagem sobre a coexistência do estado e das religiões brasileiras de presença africana supõe fazer um enquadramento histórico, ou melhor, uma contextualização histórica que se estende desde o período colonial até a contemporaneidade, passando pelo Império. Para não nos estendermos em demasia no assunto, exemplificaremos o título do trabalho com o caso de Sergipe. Pretende-se, assim, colocar brevemente algumas questões para suscitar debates posteriores sobre a questão das políticas públicas.

As religiões brasileiras de presença africana vêm sugerindo várias discussões acadêmicas a partir do ponto de vista de seu significado para a cultura brasileira e da visibilidade que extrapola o universo de seus seguidores, ocupando nos últimos tempos um maior espaço na sociedade, mesmo

que, segundo Reginaldo Prandi (2003: 15-34), seja ainda um ramo demograficamente pequeno. Abrangem, para sua definição, expressões religiosas como o candomblé, o toré, o tambor de mina, o xangô, a umbanda, entre outras. Abandonou-se a denominação de "religiões afro-brasileiras" que, segundo parece, não explica bem a realidade das religiões envolvidas e sua conseqüente redefinição. Essas religiões originadas de tradições culturais de povos que entraram no Brasil como escravos, nem sempre foram professadas livremente. A história do Brasil, iniciada com o poder escravista branco, é nesse sentido, uma história do processo de negação dessas expressões religiosas. O primeiro modelo de civilização brasileira calcada no controle da natureza e do humano, fundada no triunfo da razão e de uma fé racionalizada, trouxe com ele a tentativa dos brancos de impedir que os africanos escravizados refizessem suas próprias práticas, tanto religiosas como artísticas inclusive, instalando-os no Brasil sob a marca da repressão (Bastide, 1989:85-155).

A Igreja, desde que tornou-se religião oficial do Império Romano, foi encarregada da conversão dos diversos povos "pagãos" anexados pelos sucessivos Estados cristãos organizados na Europa. Sócia maior da Coroa portuguesa no empreendimento colonial, a Igreja romana, através das ordens religiosas, organizou e supervisionou, nos territórios conquistados, associações de "leigos", isto é, de todos aqueles que não eram eclesiásticos, chamadas de confrarias, ou irmandades. Essas associações eram um ponto de apoio fundamental na política de cooptação dos diversos povos nativos. Através dos séculos, a Igreja oscilou entre a moderação e o autoritarismo na execução dessa tarefa de catequização dos "gentios", ora destruindo violentamente crenças e cerimônias nativas para impor as cristãs, ora adaptando-se às condições locais e renovando os métodos de evangelização (Silveira, 1999:2; Reis, *op. cit.*, p.55). No Brasil colonial, as irmandades ou confrarias de leigos eram associações que agrupavam ou separavam as populações coloniais segundo critérios de status social, origem étnica ou nacional, vizinhança, cor de pele, sexo ou profissão. As populações eram assim divididas por área de ocupação territorial, atividade profissional e situação social. Era uma maneira de garantir a participação ordenada dos vários segmentos da popu-

lação na religião oficial, agregando-os no culto a um determinado santo. Os membros dessas confrarias eram pessoas comuns que se encarregavam da direção e manutenção do culto. Não havia um só segmento que não tivesse sua irmandade, de alto a baixo da escala social. Cada irmandade podia redigir um estatuto chamado de “compromisso”, segundo um modelo criado pelos especialistas em direito canônico, e, devia eleger seus dirigentes, administrar e até mesmo construir capelas, onde ficava instalada a associação. Devia, também, organizar festas e procissões, manter um calendário anual bem movimentado. No século XIX, a cidade da Bahia (antigo nome de Salvador) chegou a ter uma centena de irmandades que sustentavam uma dinâmica economia religiosa local. Funcionavam como sistema financeiro, investiam pesado nos negócios imobiliários, na importação de gêneros e preciosidades indispensáveis aos rituais, mobilizavam boa parte do comércio de metais preciosos e tinham centenas de profissionais especializados trabalhando permanentemente a seu serviço, cuidando do luxo das igrejas e procissões. Mesmo a confraria mais humilde conseguia arrecadar uma poupança e investir no mercado simbólico (Silveira, *op.cit* p.3). Podem ser perfeitamente comparadas com os *cabildos* em Cuba, tipos de associações laicas de cunho religioso que já tinham sido introduzidas nas metrópoles bem antes da escravidão dos africanos. Eram sociedades de solidariedade e ajuda mútua. Eram também encarregadas de velar pela vida de seus membros. Enfim, eram lugares de reinserção ou integração social dos africanos e seus descendentes no Novo Mundo (Ver Fernando Ortiz, 1992; Franco, 1969:29-42; Guanche, 1993:48). Soares (2000:166) observa que, no século XVIII, as irmandades são uma das poucas vias sociais de acesso à experiência da liberdade, ao reconhecimento social e à possibilidade de formas de autogestão, dentro do universo escravista, e que na cidade do Rio de Janeiro, a Irmandade de Santo Elesbão e a de Santa Efigênia são os espaços onde os pretos-minas constroem sua sociabilidade.

A organização e expressão das religiões de presença africana foram importantes no período colonial pela inquisição que atuou em Portugal de 1536 a 1820 e no Brasil entre 1591 e 1769, perseguindo as práticas religiosas de origem africana vistas como feitiçaria e prática diabólica, e enquadradas

nos “crimes contra a fé²”. No Império, embora tenha havido mais liberdade, o ordenamento jurídico e em especial a legislação penal, conduziram a variadas tipificações criminais das manifestações sociais, culturais e religiosas dos grupos africanos. Para compreendermos melhor citamos um dos artigos do código criminal do Império que previa como crime:

Art. 276. *Celebrar em casa, ou edifício, que tenha alguma forma exterior de templo, ou publicamente em qualquer lugar, o culto de outra religião, que não seja a do Estado.*

Penas – de serem dispersos pelo juiz de paz os que estiverem reunidos para o culto; da demolição da forma exterior; e de multas de dous a doze mil réis, que pagará cada um.

A constituição do Império estabelecia o Catolicismo como religião oficial e a proibição de templos não católicos e as religiões de presença africana eram encaradas como divertimento de negro, sujeitas à autorização e a serem perseguidas como feitiçaria e curandeirismo, objeto de penalidade em códigos de posturas municipais, estabelecidos no reinado de D. Pedro II.

² Ver, por exemplo, sobre a situação colonial, Reis, João José e Eduardo Silva *Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989, 151 p. O capítulo intitulado “Nas malhas do poder escravista: a invasão do candomblé do Accú. O uso da violência como método fundamental de controle dos escravos” é ilustrativo dessa situação. E mais precisamente, quanto à identidade construída pelo candomblé, Reis argumenta que um candomblé, nas imediações de Salvador, na Bahia, segundo relato do juiz de paz da Freguesia de Nossa Senhora de Brotas, Antônio Gomes de Abreu Guimarães, foi, em meados de 1829, invadido pela polícia (*vide* Reis, J.J. “Magia Jeje na Bahia: a invasão do calundú do Pasto de Cachoeira, 1785” in *Revista Brasileira de História*, vol. 8, no. 16, 1998, pp 57-81). E que pela surpresa do juiz Guimarães, a significativa presença crioula representava uma novidade dos tempos, um fenômeno que seguramente vinha fortalecer a religião escrava, que aos poucos deixava de ser africana para tornar-se afro-baiana... Os Jejes do Accú não mais se reduziam à homogênea família africana descendente direta dos voduns de sua terra. Tinham irmãos rituais na “terra de Branco”, como os africanos chamavam a Bahia, acrescente Reis. Eu direi que não só a Bahia, mas também qualquer país onde tem brancos na sua composição étnica é terra de branco, segundo a concepção do beninense comum, inclusive, hoje.

Com a proclamação da República em 1889, mesmo tendo sido apregoada a “liberdade de crença”, os terreiros (espaços destinados à prática religiosa de presença africana) continuaram a ser considerados como casas de diversão por conta da realização das festas rituais com toques e dança (sendo essa uma das características dessa expressão religiosa), e acusados da realização de práticas mágicas e de curandeirismo, enquadradas como crime no Código Penal brasileiro de 1890 e posteriores. Passaram também a ser acusados de crimes contra a saúde pública e encarados como centros de loucura em virtude da forma como o transe era visto (Maggie, 1988). Destinar, portanto, as religiões de presença africana a viverem no anonimato é uma prática que advém do período colonial e que ainda necessita ser revista quando o Código Penal vigente continua em seus artigos 283 e 284 a condenar as mesmas práticas de curandeirismo e espiritismo.

A religião foi uma das formas de conservar a identidade, a resistência e o diálogo entre os povos aqui oprimidos desde a época escravista brasileira, passando pelo Estado Novo até fins da ditadura militar (Moura: 2005), momento em que vários procedimentos fundamentados no conceito do mal foram implantados pelo aparelho repressor estatal e social para regular os cultos, e visivelmente elaborados para dificultar a realização das cerimônias e dos rituais religiosos. Ao mesmo tempo, esse momento proporcionou oportunidade de continuação das práticas das religiões de presença africana em decorrência da necessidade de definição de nossa identidade nacional em que a cultura popular e os valores negros eram enaltecidos por elites intelectuais e artísticas que estavam comprometidas com essa definição.

O Catolicismo, religião oficial do Estado até a República, oprimiu as demais manifestações religiosas, inclusive as práticas religiosas dos negros, e impôs a proibição severa dos cultos. Essa imposição e a perda de sacerdotes que poderiam transmitir seus conhecimentos de geração a geração foram obstáculos fortes à reconstrução ou reinterpretação da identidade religiosa “negro-africana” no Brasil, apesar das diversas formas de resistência, e assim muitos de seus elementos foram se dissolvendo, misturando-se a noções e práticas advindas do cristianismo, do espiritismo – sem descartar o fato de que este também herdou elementos das religiões de origem africana – e

outras fontes que acabaram caracterizando as ditas religiões, como a exemplo da Umbanda. Nesse sentido, a conservação da identidade, diante da interseção com as religiões européias e outros elementos sofreu uma transformação parcial.

Na construção desse Estado-Nação, o Brasil se viu, a partir do encontro dos elementos já mencionados, forçado a ser um país eurocêntrico, onde, segundo Deloye (1999), sua cidadania impõe a desestruturação sensível do edifício de identidades que ele herdara e em nome de uma filiação nacional. Como um poderoso sinalizador da identidade, o cidadão, diante desse poder, aceita se distanciar de algumas de suas esferas de filiação e das prescrições morais que elas implicam, para melhor se engajar em nome de uma identidade comum a todos os que pertencem ao mesmo destino cívico, sem levar em conta o fato de estar sendo vítima de um processo de negação e de uma violência física e simbólica que vem marcando cinco séculos deste país. O sincretismo religioso, apesar de ser também avaliado como mecanismo de resistência encontrado pelas religiões de presença africana, pode, entretanto, retratar essa violência à qual nos referimos, uma vez que ocupou lugar na mentalidade de muitos desses religiosos, que tomando como verdade a relação entre santos católicos e orixás (aqui usamos o termo mais genérico para nos referirmos aos deuses africanos) adotaram essa imposição, mesmo que tenha sido para driblar o sistema (cf. Bastide, 1989: 389-392).

Em 1891, a primeira constituição brasileira retirou do catolicismo o respaldo de religião oficial do estado, tornando-o “laico”. No entanto, surgiram outras configurações e criaram-se mecanismos opressores mascarados que tinham como finalidade atingir, mesmo que implicitamente, as religiões de matriz africana. Voltamos então à questão da presença estatal porque entendemos que o Estado incentivou o preconceito na sociedade civil, criando mecanismos discriminatórios disfarçados, além da repressão policial (força física), e a desautorização constante dessas tradições sagradas passam sempre por ele, mesmo que recentemente, no ano de 1975, essas religiões tenham adquirido estatuto pleno de legalidade com a eliminação do alvará para funcionamento (Carvalho, 2005). A ação repressora deu-se por diversos caminhos porque constatamos haver existido uma variedade de agentes

políticos e sociais ao longo desses anos envolvidos nesse processo de desautorização e convocados por esse mesmo Estado. Além dos mecanismos opressores já citados anteriormente, localizamos no tempo ainda a presença de juristas que tentavam justificar legalmente uma ausência de cidadania dessas tradições religiosas, jornalistas que desde o século XIX disseminavam teorias racistas, e dentre as notícias, reportagens exóticas e difamadoras das práticas religiosas de matriz africana, vários formadores de opinião que por fim lançaram mão de discursos médico, jurídico e psiquiátrico para dar reforço às teorias evolucionistas e etnocentristas que colocavam a questão desta sacralidade como forma primitiva de expressão.

A mídia teve papel fundamental na sistemática marginalização dos adeptos dessas religiões, manipulando até certo ponto a opinião pública de forma negativa, reforçando mesmo o preconceito já existente na sociedade, com a criação, por exemplo, de estereótipos para as figuras desses religiosos, reunindo uma gama de elementos diversos dos quais a sociedade queria manter distância desde o Império (Moura, 2005). Mesmo com a descriminalização das religiões de presença africana, a mídia televisiva, principalmente nos anos 70, década da extinção do alvará, (Carvalho, 2005), tomou de certa forma o seu lugar e assumiu o controle, levando à construção de um conjunto de imagens de “afro-brasilidade” que pudessem ser difundidas de acordo com o interesse de uma cultura de massas que surgia e que não considerava os símbolos da diferença e resistência. Assistimos ainda a diversos programas de televisão chamados humorísticos que construíram personagens cômicos em cima das figuras de pais e mães-de-santo, ridicularizando o comportamento religioso desses sacerdotes e sacerdotisas. O Estado como lugar por excelência da concentração e do exercício do poder simbólico que envolve o capital físico, econômico, cultural e social, impôs e inculcou assim universalmente (nos limites de seu âmbito) uma cultura dominante constituída em uma cultura “nacional legítima” (Bourdieu, 1999).

Se a forma de relacionamento escolhida entre o Estado e a religião de maneira geral foi a da “laicidade”, entendemos que, baseado nesse pressuposto, o Estado deveria tratar igualmente as religiões, o que não pressupõe apenas um desejo, uma vez que fica difícil compreender determinadas pos-

turas do Estado dentro dessa relação em que ele mesmo, utilizando-se de instrumentos simbólicos, ritualísticos e protocolares (Deloye, op.cit.), admita e legitime, por exemplo, um feriado nacional em homenagem à padroeira do Brasil que é “Nossa Senhora Aparecida”, como também que seus espaços públicos estejam consagrados com símbolos da religiosidade cristã. Assim como, nessa perspectiva e com base nas perseguições perpetradas pelo segmento religioso neopentecostal, inimigos declarados e dispostos a expulsar as religiões de presença africana do cenário religioso, procuramos compreender a posição que o Estado assume em relação a isso em sua própria constituição, na Lei 7.716/89 (Almeida, 2005) e no art. 208 do código penal brasileiro (Almeida, idem.), o Estado localiza-se na função de protetor das diversas manifestações religiosas e culturais e de mediador dos conflitos existentes entre elas. Assim, não o tem feito, já que as perseguições às religiões de matrizes africanas têm extrapolado o recinto fechado dos templos neopentecostais para o ilimitado espaço da televisão e do rádio, espaços estes que podem ser regulados pelo poder público com o uso do Decreto Presidencial 52.795/63, controlador dos serviços de radiodifusão no país como afirma Dayse Coelho de Almeida:

“Os ataques às religiões afro-brasileiras devem ser cessados e há meios legais para tanto, bastando o poder público utilizar-se do Decreto Presidencial 52.795/63 que regula os serviços de radiodifusão aplicando as sanções previstas no art. 133, ou então, melhor ainda, utilizar-se do que preceitua a carta Magna nos art. 220, parágrafo 3º, inciso I e 223, parágrafo 4º, que possibilita até a perda da concessão outorgada, em caso de reincidência na violação.” (Idem.)

A ação repressora sobre as religiões de presença africana deu-se assim por diversos caminhos numa perspectiva de exclusão da sociedade, com a tentativa de aniquilação de suas práticas e redução de sua importância. Apesar disso e da dificuldade de organização coletiva, esses grupos religiosos, mesmo que diversos, recriaram mecanismos eficientes, mascarados ou não e resistiram, ampliando até a sua gama de frequentadores, e atingindo outras classes sociais. Contrariando as previsões de Nina Rodrigues (1945) de um desaparecimento gradual dessas religiões, elas estão aí ocupando seu espaço na sociedade inclusiva, mes-

mo que estejamos ainda distantes da idéia de igualdade, valor intocável no Estado-Nação, bem como as da liberdade e da propriedade.

O Estado, sendo o condutor da idéia de uma cultura nacional, permitiu que as instituições criadas para influenciar ou estimular certos valores positivos do que é ser brasileiro, alijassem e marginalizassem as expressões culturais e religiosas do povo negro, além de outras formas diversas de expressão.

O processo de massificação e homogeneização desenrolado na globalização, aponta, a partir da destruição das identidades culturais coletivas, de acordo com algumas abordagens, para a aniquilação das expressões nacionais e regionais, e o Brasil começa a questionar-se sobre a enorme diversidade cultural de suas populações e de suas condições frente a esse processo (Leite, 2008). As religiões de presença africana sentem-se mais atingidas quanto à necessidade de preservação de costumes, uma vez que essas religiões estão mais suscetíveis aos males provocados pela modernidade e pelo capitalismo, levando-se em conta as especificidades da natureza e da territorialidade em que estão alicerçadas. Apesar desse contexto de globalização, o País parece caminhar para aquilo que Stuart Hall (2001: 88) coloca como possibilidade ao dilema da globalização na configuração de sua identidade. Segundo Hall (idem.):

“Esse contexto descreve aquelas formações de identidade que atravessam e intersectam as fronteiras nacionais, compostas de pessoas que foram dispersadas para sempre de sua terra natal. Essas pessoas retêm fortes vínculos com seus lugares de origem e suas tradições, mas sem a ilusão de um retorno ao passado. Elas são obrigadas a negociar com as novas culturas em que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perder completamente suas identidades. Elas carregam os traços das culturas, das tradições, das linguagens e das histórias particulares pelas quais foram marcadas. A diferença é que elas não são e nunca serão unificadas no velho sentido, porque elas são, irrevogavelmente, o produto de várias histórias e culturas interconectadas, pertencem a uma e, ao mesmo tempo, a várias “casas”. As pessoas pertencentes a essas culturas híbridas têm sido obrigadas a renunciar ao sonho ou à ambição de redescobrir qualquer tipo de pureza cultural “perdida” ou de absolutismo étnico. Elas são irrevogavelmente traduzidas.” (Hall, 2001)

Considerando as conferências mundiais convocadas pela ONU-Organização das Nações Unidas- nos anos 90 para um debate sistemático na área de direitos humanos, visando a construção da justiça social e racial e mais recentemente a III Conferência Mundial de Combate ao Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância correlatas, realizada em Durban/África do Sul, o nosso Estado passa a comungar da idéia de que a igualdade de direito pode significar um embuste se não for igualdade de fato e que o modelo repressor legal mostra-se insuficiente no combate à desigualdade, à exclusão e à discriminação, assim, as relações entre a sociedade civil e o Estado começam a ser redefinidas. No tocante ao segmento religioso, com base na presença pública de uma pluralidade de atores e práticas, várias questões começam a ser rediscutidas, questões estas relacionadas à ética, política, identidade social e cultural, cidadania, justiça, dentre tantas outras, exigindo que os atores públicos e governamentais ou não, assumam uma atitude diante do que se configura. O Estado passa a pensar e agir numa perspectiva inclusiva em que o princípio da equidade possa ser aplicado à nossa heterogeneidade e nossa desigualdade, e como órgão regulador que escolhe as prioridades e onde vai investir, aciona como mecanismo de construção de uma sociedade plural e tolerante, uma série de iniciativas e estratégias compreendidas como ações afirmativas.

Nessa perspectiva, o *povo-de-santo* (termo que utilizamos nesse artigo e que designa de forma genérica os religiosos de presença africana) e usado também, entre outros autores, por Vivaldo da Costa Lima ([1977] 2003) e Reginaldo Prandi (1991) se vê diante do desafio de buscar estar inserido na sociedade mais ampla mas sem perder de vista a conservação de suas tradições culturais e religiosas. Observamos, porém, que mesmo que se reconheça a diversidade religiosa e cultural do país, as variadas expressões da religiosidade afro-descendente são colocadas, nesse momento de discussão em torno da construção de políticas públicas e de redefinição da identidade brasileira, em um só pacote assim chamado de religiões de presença africana, (termo que utilizamos propositalmente nessa reflexão) e essa terminologia parece encerrar todas as controvérsias existentes ao pensarmos essa diversidade. Como Reginaldo Prandi (1991: 62 e 186) já havia colocado, a Umbanda,

por exemplo, é uma religião cuja ideologia reflete a sociedade de ontem, caracterizada pela crença no nacionalismo, na igualdade e na mobilidade social. Ainda em sua visão, o Candomblé seria mais afinado com a sociedade contemporânea, mais ajustado à sociedade pós-moderna de hoje (não ética, o valor das coisas mundanas localizado no indivíduo, ajustado à sociedade hedonista, narcisista e pós-ética), só para citar essas duas vertentes inseridas no contexto das discussões. Sendo assim, quando os movimentos sociais, culturais e religiosos negros, em parceria com o Estado, se reúnem para pensar políticas públicas para segmentos religiosos afro-descendentes, não requer apenas resolver problemas de urgência ou historicamente construídos, mas também pensar estruturas que possam estar dando conta de várias implicações para a inclusão e o fortalecimento dessas religiões que a necessidade e a forma de estruturação, politização e organização requeridas neste processo poderão acarretar.

O Estado, no caso de Sergipe, vem desenvolvendo uma série de atividades em consonância com a reafirmação identitária das casas de candomblé, umbanda, toré, entre outras expressões religiosas. A Secretaria do estado de Cultura e a de Educação também promove e patrocina atividades com o objetivo de fazer reconhecer as religiões das quais tratamos como cheias de valores civilizatórios. As casas de cultos já recebem cestas básicas e recursos necessários para o desenvolvimento das atividades religiosas, embora essa ajuda não seja sistemática e privilegie algumas casas em detrimento de outras.

A questão da campanha contra a propagação do Vírus da Imunodeficiência Adquirida (VIH/SIDA) é fundamental nos dias de hoje. É uma sensibilização presente em vários terreiros onde se vê muitas vezes posters, banners e boletins informativos de diversos tipos. Os terreiros são considerados como redutos da propagação da AIDS, já que o processo de iniciação nem sempre se levou a cabo da maneira mais adequada: cada adepto ou membro deverá ter a sua navalha própria, o que não era feito anteriormente. Assim, haverá a diminuição da possibilidade da contaminação.

Outra política é a de inclusão no processo de reconhecimento das práticas terapêuticas de presença africana na saúde pública do Brasil. Os esforços ainda são muito poucos neste sentido, mas fica claro que a prática da

fitoterapia ou a chamada medicina alternativa cresce notavelmente entre os brasileiros.

Outra forma de inclusão tange à organização de cursos de percussão para a comunidade interessada na questão, nos próprios terreiros. Em Salvador, essa prática feita no terreiro do Axé Opô Afonjá tem o reconhecimento das autoridades políticas. Em Sergipe, ainda é problemática devido ao jogo de interesses entre determinadas instituições religiosas e políticos.

Cursos de extensão ou palestras são oferecidos sobre história africana e cultura "afro-brasileira" à comunidade dos terreiros para iniciá-los nos conhecimentos sobre a presença africana no Brasil desde múltiplos pontos de vista.

Preocupamos-nos, e aqui nos colocamos enquanto parte atuante na construção dessas políticas públicas, que o Estado possa dar o tom ou mesmo ser o regente dessa sinfonia, como, por exemplo, apontar para uma burocratização dessas religiões, desencadeando assim conflitos internos e de outras ordens diante de ambigüidades no desenrolar desse processo que o *povo-de-santo* não esteja pronto para enfrentar.

REFERÊNCIAS:

- ALMEIDA, Dayse Coelho. "Demonização das religiões afro-brasileiras". *Boletim jurídico*. Disponível em <http://www.boletimjuridico.com.br/doutorinal/texto.asp?id=465>, acesso em 08/09/2005.
- BASTIDE, Roger *As Religiões Africanas no Brasil: Contribuição a uma Sociologia das Intervenções de Civilizações* 3ª. Ed. São Paulo, Pioneira editora, 1989, 567 p.
- BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Tradução: Mariza Corrêa – Campinas /SP: Papirus, 1999.
- CARVALHO, José Jorge de. "As artes sagradas afro-brasileiras e a preservação da natureza". *Série Antropologia*. Brasília 2005.
- DELOYE, Yves. *Sociologia histórica do político*. São Paulo. Edusc. 1999.
- FRANCO FERRÁN, José Luciano. "Presencia del africano en América y particularmente en Cuba", *Etnología y Folklore*. La Habana: Academia de Ciencias de Cuba, 1969, No. 7, 106p.

GUANCHE PÉREZ, Jesús "La múltiple raíz africana" *Revolución y Cultura*. La Habana: nov.-dic. 1993, No. 6, pp 45-48.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 6ª edição. Rio de Janeiro: DP&A Editora. 2001.

LEITE, Gilson. *Minorias Étnicas, Religiosas e linguísticas*. Disponível em <http://www.lpp-uerj.net/olped/documentos/ppcor/0086.pdf>, acesso em 24/02/2008.

LIMA, Vivaldo da Costa *A Família de Santo nos Candomblés Jejes-Nagôs da Bahia: um estudo de Relações Intragrupo* 2ª. Ed. Salvador, Corrupio, 2003, 216 p: il.

MAGGIE, Yvonne. *Medo de feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro, PPGAS, Museu Nacional/UFRJ, 1988.

MOURA, Tatiana Pinto. "As relações entre o Estado e as religiões afro-brasileiras durante a ditadura militar (1964-1985). *Monographia*. Porto Alegre, nº 01. 2005. Disponível em <http://www.fapa.com.br/monographia>, acesso em 08/09/2005.

Ortiz, Fernández, Fernando *Los cabildos y la fiesta afrocubana del Día de Reyes*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1992, 78 p (Fernando Ortiz).

PRANDI, Reginaldo. *Os Candomblés de São Paulo*. São Paulo, Editora Hucitec-Edusp, 1991.

_____. "As religiões afro-brasileiras e seus seguidores" *Revista de Ciências Sociais*, vol. 3 Porto Alegre. 06/2003, Pp. 15-34.

REIS, João José e Eduardo Silva *Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989, 151 p.

REIS, J.J. "Magia Jeje na Bahia: a invasão do calundú do Pasto de Cachoeira, 1785" in *Revista Brasileira de História*, vol. 8, no. 16, 1998, pp 57-81.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os Africanos no Brasil*. Rio de Janeiro. Nacional, 1945.

SILVEIRA, Renato da. *Iyá Nassô Oká, Babá Axipá e Bamboxê Obitikô. Uma narrativa sobre a fundação do Candomblé da Barroquinha, o mais antigo terreiro baiano de ketu*. Salvador: Bahia, 199-? 117p (Mimeo).

SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da Cor*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, 303p.

LA RELIGION COMO SABER: PROCESOS DE SUBJETIVACION DE LAS RELIGIONES AFRO-BRASILEÑAS EN EL URUGUAY.

L. Nicolás Guigou*

Resumo: Indagamos en este artículo los diferentes procesos de subjetivación que se dan en las religiones afro-brasileñas en el Uruguay, considerando los entrecruzamientos entre saberes académicos y saberes religiosos. Asimismo, tratamos de dar cuenta en este trabajo de las transformaciones acaecidas en las relaciones entre sujetos investigados y sujetos investigadores, en el marco de la producción de conocimiento sobre las religiones afro-brasileñas.

Palabras-Chaves: Religiones Afro-brasileñas, Subjetivación, Saber, Uruguay

Abstract: In this article we make a research on the different subjectivization processes that occur in afro-Brazilian religions in Uruguay, considering the intercrossings between academic and religious knowledge. We also try to record in this paper the transformations that have taken place in the relationships between individuals researched and researchers, within the framework of production of knowledge on Afro-Brazilian religions.

Keywords: Afro-Brazilian Religions, Subjectivization, Knowledge, Uruguay

LA ESCENA.

Éramos cuatro integrantes de la comunidad antropológica y una socióloga frente a un reconocido Pai de Santo. Una antropóloga francesa, una italiana, una uruguaya, la citada socióloga (también uruguaya) y el que escribe este artículo – también uruguayo – se encontraban en calidad de invitados en la terrera dirigida por el Pai Milton R. Acosta (OSÉFÜNMI), en un tiempo previo a la clase de doctrina que dicho Pai iba a dictar.

* Professor Adjunto, Cátedra de Antropologia Cultural (LICCUM), Universidade da República, Montevideu, Uruguai. Professor e pesquisador do Dpto. de Antropologia Social (FHCE, UDELAR). Doutorando, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, IFCH, Universidade Federal de Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, Brasil.