

POVO, TRADIÇÃO, DIÁSPORA, MATRIZ AFRICANA E COMUNIDADES DE TERREIRO: CONTRIBUIÇÕES CALUNDUZEIRAS A UM DEBATE ABERTO EM TORNO DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras¹

DOI: 10.26512/revistacalundu.v6i1.43885

Resumo: Busca-se com o texto oferecer contribuições, de interesse comunitário afrorreligioso e sociopolítico para os debates, nada consensuais, sobre povo, tradição, diáspora, matriz africana e comunidades de terreiro. O texto foi construído a partir dos diálogos promovidos por meio de reuniões públicas do Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras, realizadas de modo virtual, entre os meses de abril e junho de 2022. Foi organizado, portanto, a partir de revisão bibliográfica e debates entre pessoas iniciadas ou não em religiões afro-brasileiras. Ressalta-se o caráter brasileiro – e, com isso, afro-ameríndio – da religiosidade afro-brasileira, bem como sua longa liderança feminina, que desde o início da forçada diáspora negra a esta região do planeta vem estruturando comunidades e coletividades de pessoas. No que tange a debates políticos em torno das religiões afro-brasileiras, esses são aspectos que não podem ser relevados.

Palavras-chave: Tradição calunduzeira. Comunidade de terreiro. Matriz africana.

Resumen: El texto pretende ofrecer aportaciones de interés comunitario afro-religioso y socio-político a los debates, no consensuados, sobre el pueblo, la tradición, la diáspora, la matriz africana y las comunidades terreiro. El texto se construyó a partir de los diálogos promovidos a través de las reuniones públicas de Calundu - Grupo de Estudios sobre Religiones Afrobrasileñas, celebradas virtualmente entre los meses de abril y junio de 2022. Se organizó, por tanto, a partir de revisiones bibliográficas y de debates entre personas iniciadas o no en las religiones afrobrasileñas. Se destaca el carácter brasileño -y, por tanto, afro-indígena - de la religiosidad afrobrasileña, así como su prolongado liderazgo femenino, que desde el inicio de la diáspora negra forzada a esta región del planeta ha estructurado comunidades y colectividades de personas. En cuanto a los debates políticos en torno a las religiones afrobrasileñas, son aspectos que no se pueden pasar por alto.

Palabras clave: Tradición calunduzeira. Comunidad afrorreligiosa brasileña. Matriz africana.

¹ Este texto foi escrito, em específico, pelas/o seguintes integrantes do Calundu: Andréa Letícia Carvalho Guimarães, Gerlaine Martini, Guilherme Dantas Nogueira, Maria Marcelina Cardozo Teixeira de Azevedo, Nathalia Vince Esgalha Fernandes. O Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras é filiado ao Departamento de Sociologia, da Universidade de Brasília. e-mail: calunduzeiros@gmail.com.

Introdução

Debates sobre as religiões afro-brasileiras são marcados por compreensões, nem sempre consensuais, de suas/seus praticantes, da academia e de pessoas interessadas em geral, acerca de temas variados, história e outros tópicos de interesse da afrorreligiosidade neste país. Ademais, são também marcados pelo diálogo com o Estado, que é regido pela lógica colonial/moderna – portanto, racista, classista e patriarcal –, mas com o qual é necessário se dialogar. Nesse processo, formas de se referir à realidade vivida são criadas e atualizadas nos terreiros, bem como conceitos e categorias são propostos e utilizados por acadêmicas/os e pelo Estado, em processos que muitas vezes respeitam ou são impostos sobre os terreiros.

Visto isso, buscamos com o presente texto oferecer contribuições, de interesse comunitário afrorreligioso e sociopolítico, para os debates em torno dos conceitos *povo*, *tradição*, *diáspora*, *matriz africana* e *comunidades de terreiro*, que fazem parte dessa dinâmica dialética do cotidiano das religiões afro-brasileiras. O texto foi construído a partir dos diálogos promovidos por meio de reuniões públicas do Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras (Grupo Calundu), realizadas de modo virtual, entre os meses de abril e junho de 2022 – sem deixar de incorporar, ademais, pensamento formulado em momentos anteriores. Assim, foi organizado a partir das revisões bibliográficas que orientam as reuniões públicas do grupo de estudos – sempre propostas por seus integrantes, a partir de suas pesquisas – e de debates entre pessoas, iniciadas ou não, em religiões afro-brasileiras.

Para se alcançar o acima proposto, o artigo foi dividido em quatro itens. No primeiro, resgatamos e situamos o conceito de tradição calundueira, que é um dos pilares do trabalho do Grupo Calundu. Como tal, o conceito é usado para problematizar os debates do segundo item, que apresenta contribuições em torno das noções de diáspora e matriz africana, buscando, ainda, situar a complexidade do diálogo que ensejam com o Estado brasileiro. Na esteira desse diálogo, o terceiro item resgata a denominação “povos e comunidades tradicionais”, que a partir de 2007 pauta a relação do movimento afrorreligioso com o governo federal. Finalmente, fechamos o texto debatendo o termo comunidade como construção da identidade afrorreligiosa, o que é

central à constituição e organização de coletivos de praticantes das religiões afro-brasileiras e suas famílias de santo, bem como à sua proteção e de suas vizinhanças.

A tradição em leitura calunduzeira

O debate deste texto é orientado por uma noção de longo prazo, sempre presente nas falas de afrorreligiosas/os, quando se referem às suas vivências, práticas religiosas, rituais, etc., que é a noção de tradição. Esta entendemos como calunduzeira, ou seja, um construto da história afrorreligiosa brasileira, de longo prazo, que começa com os Calundus coloniais, no século XVI, e segue potente e dinâmica até o presente.

Buscando situar a noção de tradição calunduzeira, retomamos o debate desenvolvido no ensaio “Tradição afrorreligiosa brasileira sob a releitura de iniciadas/os”, de Guilherme Nogueira, Maria Marcelina Azevedo e Aisha Diéne (2022). No texto, o/as autor/as revisitam o conceito de tradição calunduzeira, anteriormente cunhado por Nogueira (2020), igualmente a partir de estudos realizados junto ao Grupo Calundu (NOGUEIRA; AZEVEDO; DIÉNE, 2022).

A exemplo dos textos acima indicados e em linha com os debates que orientam as reuniões de estudos do Grupo Calundu, entendemos que a noção de tradição afrorreligiosa no Brasil deve ser pensada a partir de uma leitura crítica nem sempre presente na bibliografia clássica sobre religiões afro-brasileiras. É preciso, portanto, contrapor-se a algumas afirmações presentes nesses textos, bem como atualizá-la a partir de textos mais recentes. Essa crítica e atualização devem ser realizadas, pois essa bibliografia foi, à sua época, construída a partir de observações incompletas, enviesadas e, muitas vezes, eurocêntricas sobre as atividades realizadas dentro dos terreiros estudados pelos autores pioneiros desse campo de estudo (NOGUEIRA, 2020).

Discorrendo sobre os Calundus coloniais – esses fortemente presentes no Brasil até o século XIX – e a partir da experiência da população negra neste país, Nogueira, Azevedo e Diéne (2022) enfatizam elementos tanto afro-diaspóricos quanto afro-indígenas que se fazem presentes nas religiões afro-brasileiras, constituindo, desse modo, a tradição. Assim, segundo o/as autor/as, a tradição calunduzeira “se origina e se ressignifica em território brasileiro, por meio da cultura afro-diaspórica” (NOGUEIRA, AZEVEDO, DIÉNE, 2022. p. 20).

Tradição é, inegavelmente, uma noção fundante do pensamento afrorreligioso brasileiro, seja o êmico ou o acadêmico. No que tange ao diálogo com o Estado, por sua

vez, em 2007, com o Decreto 6.040, as comunidades de terreiro foram inseridas na categoria de “povos e comunidades tradicionais”, tendo sido assim reconhecidas 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 (BRASIL, 2007).

No que concerne aos termos/abstrações mais comumente referidos para a noção de tradição para a afrorreligiosidade brasileira, Nogueira (2020) os organiza em três grupos, cronologicamente surgidos: (1) pureza nagô ou nagocentrismo; (2) classificação das religiões afro-brasileiras enquanto “mais afro, ou mais brasileiras”; e, por fim, a (3) tradição calundzeira.

O primeiro desses, pureza nagô ou nagocentrismo, informa que a tradição tem como principal referência os Candomblés da Nação Ketu. Essa ideia foi amplamente difundida por Nina Rodrigues que, em muito influenciado por uma noção evolucionista, higienista e darwinista social – racista e datada, portanto, embora ainda encontre adeptas/os –, defende que algumas populações africanas seriam “mais evoluídas” que outras, de modo que suas práticas religiosas também o seriam. Assim, o autor propõe uma classificação do que entende como africanidade e autenticidade das práticas afrorreligiosas até então conhecidas, reconhecendo a tradição nagô enquanto a “verdadeira tradição”, que seria, em sua interpretação, puramente africana no Brasil e não afro-brasileira (NOGUEIRA, 2020; NOGUEIRA, AZEVEDO, DIÉNE, 2022).

Sendo adotada por diversos pesquisadores, essa ideia também influenciou os próprios terreiros, dando primazia às práticas dos Candomblés de Nação Ketu em detrimento das demais. Nesse sentido, Gerlaine Martini (2017) questiona em que medida, à época, a academia refletia, ou não, o pensamento das comunidades de terreiro. No que diz respeito a metodologia utilizada pelos pesquisadores e estudiosos dessa primeira explanação de tradição, a autora reflete sobre suas interações dentro desses espaços, uma vez que para realizar suas pesquisas esses estudiosos clássicos se inseriram no cotidiano das atividades dos terreiros pesquisados.

Já a segunda explanação de tradição afrorreligiosa propõe uma hierarquia entre práticas religiosas de distintos grupos. Diferentemente do nagocentrismo, essa noção não indica ser a tradição nagô a única e verdadeira, valorizando também as nações

Angola e Jeje, por exemplo. Todavia, essa ideia ainda assim busca classificar as práticas como sendo tradicionais ou não de acordo com uma leitura de senso comum do que teria maior proximidade de África ou do Brasil, o que é feito, dentre outros, tomando-se por base a percepção do uso de línguas africanas nos terreiros e a incorporação de divindades africanas. Assim, a Umbanda, a Jurema, o Terecô, dentre outras religiões que usam o português como língua ritual, seriam consideradas mais abasileiradas e, com isso, menos (ou nada) tradicionais. E o Candomblé, o Batuque, o Xangô do Recife, dentre outras religiões que usam línguas africanas em seus rituais, incorporam divindades nos terreiros, etc, mais afro-orientadas – portanto, mais tradicionais (NOGUEIRA, 2020).

Junto a Nogueira (2020) e a Nogueira, Azevedo e Diéne (2022), argumentamos que essa classificação não faz sentido. Todas as religiões afro-brasileiras são, necessariamente, afro-diaspóricas². Todas foram organizadas a partir da herança afrorreligiosa deixada neste país por africanas e africanos aqui escravizados, em sincretismo com religiosidades e práticas culturais indígenas brasileiras e, forçadamente, também com o Catolicismo colonial, em um processo ocorrido no Brasil, sujeito, portanto, às relações sócio-político-econômicas e outras, desenvolvidas nesta região do planeta, desde o período colonial. Os vários elementos que conformam as religiões afro-brasileiras – todas elas – foram, necessariamente, moldados por essa história, não fazendo sentido entender-se uma como mais tradicional do que outra.

Por fim, o conceito de tradição calunduzeira, que incorpora leituras que perpassam a bibliografia sobre os Calundus coloniais (*e.g.* SOUZA, 2000; SILVEIRA, 2006), abrange toda a heterogeneidade das práticas religiosas afro-brasileiras, bem como o processo de longo prazo em que a afrorreligiosidade vem sendo atualizada ao Brasil. Essa terceira concepção entende que todas as expressões afrorreligiosas criadas neste país são parte da tradição afrorreligiosa brasileira, então chamada como tradição calunduzeira. E, ademais da herança africana, destacam-se duas outras marcas nessa interpretação, sendo a primeira a influência das práticas indígenas no acervo de saberes e práticas religiosas. Com o desterramento de africanas/os ao Brasil, os segredos da terra brasileira precisaram ser aprendidos para a reexistência de sua religiosidade, o que só foi possível via trocas (mútuas) com os indígenas, os povos originários daqui que,

² Aprofundar-nos-emos no debate sobre diáspora mais adiante neste texto.

evidentemente, possuíam um domínio amplo da fauna e flora locais (NOGUEIRA, 2020; NOGUEIRA, AZEVEDO, DIÉNE, 2022).

Já o segundo aspecto, se refere ao trabalho realizado pelas mães de santo e demais calunduzeiras, mulheres negras, com raríssimas exceções, que não só atuaram/atuam constantemente para atualizar e perpetuar as práticas afroreligiosas, mas também exerceram/exercem importantes cargos de liderança no novo território, para além do religioso, como aquele de lideranças comunitárias. Isso perpassa por práticas de cura e outras ações, em um local em que serviços públicos não existiam (período colonial) ou eram/são insuficientes (período mais recente), bem como pela organização e cuidado de pessoas, com sua vinculação como famílias – as famílias de santo (NOGUEIRA, 2019, NOGUEIRA, 2020).

Assim, são características da tradição calunduzeira tanto as trocas de saberes, propiciadas pelo encontro entre as populações negras na diáspora e os povos indígenas brasileiros, como também o importante papel desempenhado pelas mulheres dos terreiros. Além disso, cabe reforçar que uma especificidade para compreender o conceito de tradição calunduzeira é o seu contexto histórico, enquanto resistência e continuidade de um processo inserido na diáspora africana, que abrange o período colonial e, conseqüentemente, a economia escravista brasileira (NOGUEIRA, 2020; NOGUEIRA, AZEVEDO, DIÉNE, 2022).

Diáspora e Matriz Africana

Movendo-nos adiante, sempre alicerçados na compreensão de tradição calunduzeira, passamos ao debate de dois outros conceitos importantes para as religiões afro-brasileiras – particularmente, para o debate político em torno delas: diáspora e matriz africana.

Iniciando com a conceituação de diáspora, segundo Cardoso (2019, *online*), “o termo (...) refere-se à palavra grega que os judeus da Alexandria usaram no ano 250 a.C. para denominar a sua expulsão e exílio coletivo (*galut*)”. Posteriormente, o termo passa a ser usado para caracterizar uma população sobrevivente, que foi por vezes banida, por vezes sequestrada de seu território, e obrigada a viver em uma outra sociedade,

(...) uma formação social gerada por uma violência catastrófica ou, pelo menos, por uma expulsão coerciva da terra-mãe, seguida de

fixação noutros países e no seio de sociedades de acolhimento estrangeiras, e profundamente marcada por gerações de sobrevivência enquanto uma comunidade distinta que se esforça por manter a sua identidade ancestral e por criar novas identidades que sustentam a sua diferença na sociedade de acolhimento. Finalmente, diáspora identifica-se pelos seus esforços em manter o contacto com as comunidades da terra-mãe e noutros pontos (TÖLÖLYAN *apud* CARDOSO, 2019, *online*).

Cardoso (2019) destaca os principais pontos desta definição que caracterizam a diáspora, que são: a) uma formação social gerada por uma violência catastrófica, b) a perspectiva do retorno à casa verdadeira, c) o vínculo com as origens e d) a origem ancestral e a sociedade de acolhida. Ou seja, é a criação de uma comunidade, de um povo moldado pelo deslocamento forçado, pela violência sofrida, reinventando-se na sociedade de acolhida sem esquecer as suas origens.

A manutenção de sua cultura, nesse sentido, é a própria resistência. A ideia de manutenção de traços culturais não é entendida, aqui, como prática que vê traços culturais de maneira rígida, estática, inalterada, isto é, a cultura pode ser atualizada, dentro das possibilidades encontradas no destino diaspórico, sem que isso implique em perda do referencial de origem. Como afirma Rodrigues (2012, p.11), “a diáspora [africana], portanto, não é apenas o registro na travessia do Atlântico que nos foi imposta é acima de tudo a história da atividade humana que não se dobrou ao açoite”

A diáspora africana nas Américas formou-se em um movimento dialético no qual o colonizador produz o colonizado e vice-versa. Para Stuart Hall (2003), as culturas são abertas e compõem-se em meio às diásporas, expressando-se como um tributo que reinventa as tradições. A presença e a coexistência espacial e territorial dos sujeitos nesse contexto dão origem a uma identidade cultural e religiosa multicultural.

As religiões afro-brasileiras ou afro-ameríndia-brasileiras são formadas de encontros e desencontros entre as diversas etnias e seus saberes ancestrais e religiosos, forjadas em um processo histórico e diaspórico, com tudo que isso significa. Sendo assim, as religiões afro-brasileiras, chamadas muitas vezes – e com especial interesse do debate político em torno delas – de religiões de “matriz africana”, seriam afro-orientadas e afrodescendentes no Brasil. Contudo, há mais questões dentro do conceito de matriz africana.

Para as políticas públicas brasileiras, a expressão adotada para nomear os grupos praticantes das religiões afro-brasileiras é, no presente, “povos e comunidades tradicionais de matriz africana”. Estes são:

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 (SEPPPIR, 2013).

Esta categoria surge na elaboração e na execução da Política de Promoção da Igualdade Racial, a partir da articulação dos movimentos afroreligioso e negro. Foi criada a partir de uma estratégia do movimento afroreligioso em sua luta contra o racismo religioso, em um espaço público marcado pelos crescentes embates com grupos evangélicos (MORAIS E JAYME, 2017) e na disputa por direitos, incluindo-se como comunidade tradicional³, passando a lutar também pelo reconhecimento por suas características sociais, culturais, econômicas, filosóficas etc. Além de religiões de matriz africana, passa-se a falar em comunidades tradicionais de matriz africana (SILVA, 2018, p.3).

Por um lado, a ideia por trás deste argumento é de que as comunidades não são apenas religiosas. Trata-se de um povo, nas suas diversas dimensões – territorial, linguística, econômica, cultural, religiosa etc. Algumas práticas comuns aos terreiros, inclusive, se entendem como modo de vida (NASCIMENTO, 2016) e não religião e acrescentar matriz africana de alguma forma deixa claro que se trata de uma questão racial.

O problema maior com a ideia de matriz africana vem de uma perspectiva purista e essencialista. Por exemplo, o projeto de lei 1279/2022, define comunidades tradicionais de matriz africana como no

espaços sociais constituídos pelos africanos e/ou sua descendência no Brasil a partir da cosmovisão e ancestralidade africanas, e da relação destas com as populações locais e com o meio ambiente, caracterizados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços à comunidade onde tomam forma a cultura, as representações, os valores, o conhecimento, a relação com o sagrado e as práticas ancestrais (BRASIL, 2022).

Na definição, a descendência alude a uma ideia de consanguinidade biologizante e essencialista, como já foi visto em muitos discursos nacionalistas e puristas, inclusive do movimento negro brasileiro. Discursos em que já se defendeu que deveríamos ter

³ Reiteramos, aqui, o problema de se estabelecer limites para o que é ou não tradicional, como argumentamos no item anterior

dupla nacionalidade na Nigéria e no Benin, por exemplo, que são a origem geográfica da raiz nagô brasileira – a mesma da suposta pureza nagô. E discursos que muitas vezes chegam, a partir da ideia de purismo, como exposto no item anterior, a questionar a africanidade de práticas religiosas como a Umbanda. Umbanda, por exemplo, não ser considerada de matriz africana foi um movimento estratégico-político – e, como tal, relacionado a uma disputa de poder. O movimento identitário em geral possui um jogo de argumentos de inclusão *versus* exclusão para se definir. Esses discursos têm aspectos políticos e dialogam com o Estado, jogam o jogo dele. É a balança de negociação para a concessão de políticas, mas que do ponto de vista social e crítico deve ser debatida.

Discutimos, assim, a ausência da lembrança indígena no referencial ao matricial africano no Brasil. Se nossas religiões possuem uma matriz africana – e usamos matriz nesta frase em sua acepção ontológica, como origem –, é inegável que possuem também uma inegável matriz indígena, como mostramos anteriormente. De resto, sendo matriz também uma lembrança análoga à mãe, reiteramos não se poder esquecer que na diáspora africana ao Brasil foram as mulheres que gestaram a religiosidade afro-brasileira. Assim, há também uma matriz feminina, que nem de passagem aparece, dentre outros, no texto do projeto de lei 1279/2022, mas que não deixa de ser basilar e histórica nas comunidades afrorreligiosas brasileiras. Mães essas, finalmente, como mostra Nogueira (2019), que formaram famílias de vínculo religioso e comunitário, entre pessoas subalternizadas que careciam de cuidado e de uma rede de proteção, não se importando, para tanto, com sua origem, etnia ou mesmo cor de pele, ainda que estejamos falando de comunidades negras.

Nas negociações políticas sobre matriz, perde-se, assim, muitas vezes, a noção da diversidade em que os afro-brasileiros foram construídos. Joga-se o jogo do Estado, sob o risco de se perder de vista que o Estado brasileiro é uma abstração que foi criada, segue sendo gerida e representa elites políticas racistas, classistas e patriarcais.

As comunidades, como bem afirma Benedict Anderson (1992), são lugares fictícios, e muitas se constroem para dialogar com o Estado. No caso afrorreligioso brasileiro, notamos, historicamente se construíram para resistir coletivamente ao Estado aqui imposto e, antes dele, às coras luso-brasileiras e sua violência. Ademais, a comunidade afrorreligiosa brasileira foi fundada na diversidade que é muitas vezes vista como um problema por coroas e Estados, dadas as tentativas de branqueamento na construção da identidade nacional. Diversidade, não obstante, que é parte de nossa

constituição afro-diaspórica. Os Calundus são afro-diaspóricos e afro-orientados, decerto, mas são também indígenas, femininos e diversos. Nós somos tudo isso.

A diáspora negra se produz a partir dos interesses coloniais, mas sua resistência e inventividade cultural inauguraram veredas que reinventaram as tradições africanas (RODRIGUES, 2012). A modificação das culturas negras na colonização, a perspectiva transformadora da diáspora é necessária para superar a versão purificadora do mito fundador (HALL, 2003). Origens africanas são memórias e não se pode de tudo lembrar.

A denominação Povos e Comunidades Tradicionais

Continuando para além dos debates até aqui propostos, buscamos neste item avançar sobre a noção de povo. Esta, para comunidades afrorreligiosas no Brasil, vem sendo entendida em tempos mais recentes como parte do construto “povos e comunidades tradicionais de matriz africana” – com todas as implicações políticas que isso envolve.

Iniciando o debate pela especificidade dos terreiros, notamos que eles são *loci* de culto à natureza preservada, onde se comunga com diversas entidades que habitam esses lugares, tais como ancestrais originários, árvores divinizadas, fontes, rios, desembocaduras, matas, jardim de ervas e seus guardiões, além de divindades como inquices, voduns, orixás, encantados, ancestrais da tradição espiritual fundada a partir da diáspora e uma diversidade de seres reverenciados na tradição calunduzeira. Esse culto ocorre sem prejuízo a figuras urbanas, tais como antepassados ligados às ruas das cidades, dinamicamente introduzidas na tradição, que é viva. Desse modo, esses antepassados também são cultuados nos terreiros.

Outrora, na época da colonização, espaços oficialmente públicos eram ocupados, com limitações variadas, quando ancestrais e espiritualidade eram cultuados, dentro das possibilidades e frestas que se mostravam durante o domínio europeu. Mas terreiros foram sendo fundados em moradias, terrenos, ou no acolhimento e generosidade dos povos originários, que neles tomavam parte. E esses terreiros se constituíam enquanto espaços para celebrar a própria identidade assumida por seus grupos fundadores, suas tradições, línguas próprias, e práticas não só de liturgias, mas da identidade refundada enquanto povos na diáspora (SILVEIRA, 2006).

Notamos que a manutenção de uma língua própria foi uma dificuldade até mesmo para os povos originários que falavam a partir do tronco linguístico tupi – mais falado ao longo da costa brasileira –, que foi a base de duas línguas gerais usadas em grande parte da Terra Brasilis (chamadas de paulista e amazônica, esta ainda regionalmente falada). Essas foram posteriormente extintas ou suplantadas pelo português, colonizador e grafado, em termos de generalidade (ISA, 2022). Se uma língua indígena, mesmo geral, não conseguiu se preservar integralmente na fala coloquial, a não ser as línguas originárias em territórios mais isolados do contato com os colonizadores, é inegável ter sido um verdadeiro sucesso manter diferentes línguas africanas dentro de alguns terreiros, no ambiente mais próximo da metrópole e mais urbanizado do território brasileiro.

Com o tempo, as identidades étnicas refundadas no Brasil se tornaram as nações dos terreiros de Candomblé (cf LIMA, 1984) – e que também se mostram em outras religiões afro-brasileiras –, referentes a generalizações emicamente aceitas sobre os grupos étnicos fundadores, existentes desde os primeiros africanos aqui chegados, sem prejuízo a suas relações com ameríndios. Nomenclaturas foram incorporadas, interpretadas e interpeladas por aquelas pessoas que foram construindo suas comunidades. Se a ideia de nação que perpassa os Estados nacionais também vem, dentre outras, de comunidades religiosas e inclusive da empreitada transatlântica colonial (ANDERSON, 2008), não é um disparate falar de nações nos terreiros, mesmo porque os terreiros incorporaram o termo “nação”. Neles, cada comunidade se desenvolveu em volta de seu terreiro e sua tradição – que bebe na fonte da tradição calundzeira. Cada comunidade o fez “em suas águas”, com línguas africanas (ou suas corruptelas) reconhecidas, como o emblema próprio de um povo, ou de uma aliança entre povos, preservando e atualizando ritos de identidade. E isso aconteceu em diversas regiões do país de modo quase simultâneo, levando-se em consideração complexidade do processo histórico. Deste modo, a palavra “nação” foi utilizada nos terreiros para diferenciar não apenas estilos rituais, mas povos de origem que se perpetuavam.

Também é perceptível que, se há um religar nas comunidades de terreiro, ele é, sobretudo, com suas identidades étnicas, cujo principal e mais abrangente aspecto seria o de não acreditar em espiritualidades separadas e transcendentais dos lugares onde se habita. A ideia de religião com a cosmopercepção afro-orientada leva em consideração, no âmbito dos terreiros, a ideia de que cada povo assume a tal relação à sua maneira. Além disso, há um entendimento de que nunca houve, de fato, separação

entre o mundo das relações e a dimensão espiritual, o que nos remete à ideia de insuficiência do termo religião para descrever a estrutura afrorreligiosa aqui ressignificada” (GUIMARÃES, 2018). E, seguindo o mesmo raciocínio de comunidades que transbordam sua fundação para se refundar nas diásporas e em seus descendentes, as comunidades de terreiro vieram se difundindo por todo país, até agora, a partir de casas mães no Brasil, seguindo a mesma lógica de resistência da formação original, gerando pertencimento pelo vínculo iniciático, em um modo inclusivo.

No longo e violento processo diaspórico, já no século XXI, o Estado também passou a reconhecer os diferentes grupos afrorreligiosos como povos, em política conjunta com os povos originários e outros. Referimo-nos à Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, instituída por meio do Decreto 6.040/2007, que citamos anteriormente. Dentre os povos envolvidos estão os indígenas, os quilombolas, as comunidades de terreiro, pomeranos e, geralmente, outros envolvidos com ofícios tradicionais que dependem e subsistem do ambiente local, ou seja, de atividades sustentáveis⁴ (CUNHA; MAGALHÃES e ADAMS, 2022). Esses povos tradicionais mantêm-se como coletividade por meio da autoidentificação e da autogestão. Os povos e comunidades tradicionais de terreiro aqui se classificam também, pois, para além das práticas religiosas pelas quais costumam ser identificados, possuem modos próprios de vida ligados à habitação de suas unidades territoriais, que garantem sua existência enquanto terreiros.

Juridicamente, o termo povos e comunidades tradicionais não configura uma simples terminologia classificatória, mas enseja proteção, quando todo ato administrativo ou legislativo que possa impactar diretamente o direito desses povos em seus modos de vida deve ser precedido de consulta segundo a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) internalizada no Brasil em 2004, por meio do Decreto 5.051/2004 (OLIVEIRA, 2020)⁵. Os povos e comunidades tradicionais são como “povos tribais” perante essa convenção, os quais, para além do elemento étnico, relacionam-se a saberes e fazeres tradicionais.

Voltamos a problematizar que a referida proteção se dá nos termos do Estado brasileiro, que não deixou de ser racista, classista e patriarcal, e que segue, portanto,

⁴ Os ciganos se encontram também contemplados como povos tradicionais, mas de forma particular em termos territoriais.

⁵ Houve tentativa de revogar, de conseguir autorização do poder executivo para denunciar a Convenção 169 a partir do lançamento de um projeto de decreto legislativo na Câmara dos Deputados no primeiro semestre de 2021, o que não é surpreendente no atual cenário político.

jogando um jogo em seus próprios termos. Esse Estado se move por meio de regras e categorias que, no limite, ele mesmo cria ou ratifica. O diálogo com organismos internacionais, como a OIT, acrescenta um elemento a mais na complexidade desse jogo, que pode ser benéfico às comunidades de terreiro. Afirmá-lo como tal, ou aceitar as categorias do Estado, segue sendo um exercício que carece de inteligência política – algo que, cabe dizer, historicamente, nunca faltou às mães de santo brasileiras.

Imbuído dessa história anterior e em continuidade à busca do princípio da segurança alimentar, inscrito na Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, notamos ter sido inaugurado em 2011, a partir de um movimento autônomo, o Fórum Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana (FONSANPOTMA), para promover a construção de políticas públicas que contemplassem a soberania alimentar destes mesmos povos. Sua inauguração também afirma o marco conceitual “Povos Tradicionais de Matriz Africana” (POTMA) enquanto coletivos caracterizados pela manutenção de um contínuo civilizatório africano no país, constituindo territórios próprios marcados pela vivência comunitária (MULANJI, 2021) – independentemente dos problemas relacionados com o termo, anteriormente debatidos. Ou seja, ao se organizar para responder questões e formular reivindicações, diante de crescente intolerância e perseguição em relação à soberania alimentar dos terreiros⁶, uma compreensão própria de “povo” emergiu desse movimento, que vem se mobilizando e agregando cada vez mais casas e denominações afroreligiosas. Duas campanhas vêm se destacando a partir desse conceito de POTMA: “Tradição Alimenta não Violenta” (valorização da alimentação tradicional) e “Sagradas Mulheres Água” (nacionalização do dia de Iemanjá).

Hoje o fórum se autodefine como uma organização de autoridades autodeclaradas tradicionais de matriz africana⁷, em territórios mantenedores de princípios como a circularidade, o respeito aos mais velhos e aos mais jovens, a divinização da natureza, hábito alimentar próprio e língua – princípios comuns aos povos. Recentemente, em maio de 2022, destacou-se a discussão do marco legal e a

⁶ Este foi um movimento ensejado e implementado com coordenação nacional a partir da então Secretaria Especial de Políticas para a Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República (SEPPPIR/PR), à época, parte de governo progressista e mais disposto ao diálogo, ao apoio e à cooperação com comunidades de terreiro. Seu articulador, em específico, foi o ogan Nilo Nogueira, Tata Kis'ange, que nos orgulhamos de ter como um grande apoiador do Grupo Calundu.

⁷ Notamos aqui, uma vez mais, o uso político e frequente de matriz africana.

construção de uma teia legislativa em defesa dos POTMA, na realização do seminário Marco Legal dos Povos Tradicionais de Matriz Africana na Câmara Federal.

A partir dessa leitura, notamos como o termo *povo* foi resgatado pelos terreiros e suas nações, e tem sido cada vez mais instrumentalizado para recontar sua história diaspórica, para se reorganizar frente a desafios atuais e para fomentar políticas – ainda que persista um jogo de poder a se debater.

O termo “comunidade” como construção da identidade afrorreligiosa

A religiosidade afro-brasileira, como viemos debatendo, nasceu junto com o Brasil, a partir do movimento diaspórico de escravização, resistência e sobrevivência de africanas/os, suas/seus descendentes e povos aliados, que aqui se organizaram como nações afrorreligiosas, sendo as mais conhecidas a Angola, a Jêje e a Nagô. Como todo movimento identitário, essa (re)organização é marcada por tensões, negociações e lutas por reconhecimento. E, ao longo da história brasileira, a construção da identidade afrorreligiosa não tem como ser dissociada da escravidão, do processo de colonização e da colonialidade (racismo, classismo e patriarcado aqui problematizados), da resistência e do racismo estrutural.

Nesse sentido, a luta por reconhecimento e valorização dessas nações passa pela compreensão da complexidade, da importância e da profundidade das relações estabelecidas no Brasil, nos territórios sagrados fundados pelas/os afrorreligiosas/os. Para tanto, precisou-se e ainda é necessário descriminalizar essa população, que foi vista como pertencente à uma ordem do “ruim”, “do mal”, além de ter, juridicamente, compreendidas as suas práticas como crime, algo que deveria ser represado, extinto, exterminado do país (FERNANDES, 2017).

Contudo, a resistência e a força ancestral que move essas pessoas continua pulsante e nesse movimento foram sendo elaborados conceitos que permitem compreender um pouco da grandiosidade do que constitui a afrorreligiosidade, não só para reconhecer o que de fato constitui essa identidade, mas também como mecanismo de luta por direitos. Compreendemos, nesse sentido, que a categoria comunidade é estabelecida como uma forma não só de melhor caracterização do que de fato representam os grupos afrorreligiosos, mas também se trata de uma construção política e jurídica – que entendemos como benéfica no jogo com o Estado – para que essas

pessoas também sejam reconhecidas como sujeitos de direitos, destinatárias de políticas públicas.

Em termos de política pública, cabe rememorar, começou-se⁸ em meados de 2005, a distribuição de alimentos para os terreiros, reconhecendo uma das características principais fundantes desses grupos, que é a promoção de segurança alimentar e nutricional de suas/seus frequentadoras/es e das vizinhanças onde estão localizados. Nesse aspecto, nota-se um dos aspectos sociais que constitui a noção de comunidade, como *locus* de resistência marcado historicamente pela solidariedade, em que pessoas com identidades e valores comuns se unem para preservar a vida das pessoas que a constitui, bem como contribuir pela manutenção da vida das pessoas do entorno e que procuram esse espaço para sobreviverem. Essa prática cotidiana da partilha de alimentos nos terreiros foi reconhecida pela pesquisa “Alimento: direito sagrado”, documento publicado pelo Ministério do Desenvolvimento Social (MDS), em parceria com a Unesco, que mostra o papel desses espaços de culto das religiões afro-brasileiras. Além do aspecto sagrado da comida que constitui a liturgia afro religiosa, esses espaços funcionam como cozinhas comunitárias, desempenhando importante papel no preparo e distribuição de comidas para as famílias do entorno (MDS, 2011).

Além desse aspecto fundamental que constitui as comunidades afroreligiosas, destaca-se o elemento religioso, usado pelo Estado brasileiro para negar acesso a direitos e acesso a políticas públicas, sob o argumento de que o Brasil é um estado “laico” e não poderia dialogar com nenhuma religião. E notamos, uma vez mais, que o jogo jogado com o Estado carece de inteligência política, sobretudo quando se trata de um Estado historicamente contrário à afroreligiosidade e suas comunidades de terreiro. Compreendendo, não obstante, a dimensão complexa que constitui esses grupos, as raízes profundas que estão constituídos, o movimento afroreligioso lutou por conquistar o seu espaço dentro da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável (BRASIL, 2007), posteriormente aprofundada com o I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (PNDSPCTMA).

O sentido comunitário que as práticas afroreligiosas introduzem nos espaços onde se constituem, relaciona-se com o uso do termo comunidade para designá-las, haja

⁸ Este foi um movimento ensejado e implementado com coordenação nacional a partir da então Secretaria Especial de Políticas para a Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República (SEPP/PR). Seu articulador, em específico, foi o ogan Nilo Nogueira, Tata Kis’ange, que nos orgulhamos de ter como um grande apoiador do Grupo Calundu.

vista que os espaços onde se perpetuam traduzem-se em lugares em que a liberdade de ser e pertencer às tradições 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).

Além disso, os fundamentos que constituem a identidade afroreligiosa enfatizam a importância e a riqueza de significados da vivência comunitária.

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 acrescenta que a comunidade é “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 apud MACHADO, 2012, p.81).

Assim, o termo comunidade refere-se a esta comunhão inerente às práticas afroreligiosas que constituem estes povos, que buscam se organizar de uma forma comunitária e solidária, tanto em relação à família de santo que compõe o terreiro quanto em relação à sociedade em seu entorno, sendo o terreiro um lugar que visa cultivar princípios contra-hegêmonicos, como da coletividade, solidariedade, resistência e respeito à diferença. Comunidades de terreiro são, finalmente, as comunidades das e dos praticantes das religiões afro-brasileiras, que são construtos históricos a partir de toda a tradição calundueira.

Considerações finais

Nos propusemos com este texto tecer contribuições, que, decerto, não se restringem à esfera acadêmica para os debates em torno dos conceitos povo, tradição, diáspora, matriz africana e comunidades de terreiro. Isso foi feito em diálogo não exaustivo com a história da formação da afrorreligiosidade no Brasil. Ou seja, de início, a compreensão que estrutura os diálogos aqui tecidos, é que a história diaspórica africana para o Brasil e da formação das religiões afro-brasileiras, com todas as alianças e especificidades que enseja, não pode ser esquecida quando se formulam conceitos – mesmo êmicos – que buscam explicar essas religiões e o modo de vida que envolvem.

Com base em todo o debate que fizemos, ressaltamos o caráter brasileiro – e, com isso, afro-ameríndio – da religiosidade afro-brasileira, bem como sua longa liderança feminina, que desde o início da chegada de africanas e africanos a este país, com a tragédia do tráfico negreiro e da escravidão negra, vêm estruturando comunidades e coletividades de pessoas.

Antes de darmos como concluído o debate, ressaltamos que não buscamos que este fosse um texto exaustivo ou mesmo que fechasse questão sobre os tópicos debatidos. Pelo contrário, como indicamos no título do artigo, este se tratou de um trabalho de contribuição a um debate aberto e por vezes arenoso, como buscamos mostrar, mas que está no centro da vida afrorreligiosa brasileira. Outras contribuições, sejam do próprio Grupo Calundu – coletivamente, ou individualmente de seus integrantes – ou de outras/os autoras/es, só podem enriquecer esse diálogo.

Referências bibliográficas

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BRASIL, DECRETO No 5.051, DE 19 DE ABRIL DE 2004. Promulga a Convenção n.o 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Diário Oficial da República Federativa do Brasil. Brasília: Poder Executivo, 2004.

BRASIL, DECRETO No 6.040, DE 07 DE FEVEREIRO DE 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília: Casa Civil, 2007.

CUNHA, Manuela Carneiro da; MAGALHÃES, Sônia B. e ADAMS, Cristina (orgs). “Povos tradicionais e biodiversidade no Brasil [recurso eletrônico]: contribuições dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais para a biodiversidade, políticas e ameaças”. São Paulo: SBPC, 2022. Disponível em: <https://portal.sbpcnet.org.br/livro/povostradicionais16.pdf>

GUIMARÃES. Andréa L. C. “Os povos de terreiro como sujeitos constitucionais: análise do I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana”. In HEIM, B; ARAÚJO, M. de; HOSHINO, T. *Direitos dos povos de terreiros*. Salvador: EDUNEB, 2018.

HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu Silva e Guaracira Lopes Louro. 4. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidades e mediações culturais*. Trad. Adelaine La Guardiã Resende et al. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

ISA – Instituto Socioambiental. Povos Indígenas no Brasil – <https://pib.socioambiental.org>. Acessado em 01/06/2022.

LIMA, Vivaldo da Costa. Org. *Encontros de nações-de-candomblé*. Salvador: Ianamá/Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA, 1984.

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.

MARTINI, Gerlaine “Apontamentos sobre o campo das religiões afro-brasileiras e seus autores revisitados”. Revista Calundu, [S. l.], v. 1, n. 1, 2017. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/7625>.

MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL (2007). *Antecedentes da Política*
MULANJI, Kota. *O que é ser potma?*. 20 de abril de 2021. Disponível em: <https://www.fonsanpotma.com.br>

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil – Identidade Nacional versus Identidade Negra*. Petrópolis: Vozes, 1999.

NOGUEIRA, G. D.; AZEVEDO, M. M. C. T.; DIÉNE, A. A. L. Tradição afrorreligiosa brasileira sob a releitura de iniciadas/os. **Revista Calundu**, [S. l.], v. 5, n. 2, 2022. DOI: 10.26512/revistacalundu.v5i2.41372. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/41372>.

NOGUEIRA, Guilherme D. *Na Minha Casa Mando Eu: mães de santo, comunidades de terreiro e Estado*. Tese: (Doutorado em Sociologia) - Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

NOGUEIRA, Guilherme D. “Tradição Calundzeira: um conceito diaspórico.” Arquivos do CMD, [S. l.], v. 7, n. 2, p. 78–90, 2020. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/CMD/article/view/31145>.

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, Jorge Alberto Fernandes de. *O Reconhecimento dos povos de Terreiro enquanto comunidades tradicionais no Brasil: limitações das categorias jurídicas frente às dinâmicas epistemológicas do ser e do não ser*. Núcleo Interdisciplinar de Meio Ambiente, Departamento de Direito, PUC – Rio, 2020.

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: <[Ftp://www.seppir.gov.br/arquivos-pdf/plano186nacional-de-desenvolvimento-sustentavel-dos-povos-e-comunidades-tradicionais-de-matrizafricana.pdf](http://www.seppir.gov.br/arquivos-pdf/plano186nacional-de-desenvolvimento-sustentavel-dos-povos-e-comunidades-tradicionais-de-matrizafricana.pdf)>.

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, 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.

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.

SILVEIRA, Renato da. *O Candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto*. Salvador: Maianga, 2006, 648p.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. (Org.). *Imagens negras: ancestralidade, diversidade e educação*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2006.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. *Agô Agô Lonan – Mitos, ritos e organizações em Terreiros de Candomblé da Bahia*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1998.

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. *O Terreiro e a Cidade: a forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Imago; Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

SOUZA, Laura de Mello e. “Revisitando o Calundu”. FFLCH/USP, São Paulo, p. 1-20. 2000. Disponível em: https://historia.fflch.usp.br/sites/historia.fflch.usp.br/files/CALUNDU_0.pdf.

UNESCO. (Org.). *Documentos da reunião de peritos sobre “As sobrevivências das tradições religiosas africanas nas Caraíbas e na América Latina”*. Paris: Unesco, 1986.

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.

Recebido em: 30/05/2022

Aprovado em: 03/06/2022