



A HORA DE RODAR A BAIANA!

Preservação das matrizes de origem africana na religiosidade brasileira contra a intolerância

Álvaro Roberto Pires¹

O Dicionário Aurélio define o verbo rodar como sendo “*fazer andar a roda; fazer girar em volta; andar, percorrer em volta; contornar, rodear*” (FERREIRA, 1986: 1516). O termo utilizado no título do presente texto - “*rodar a baiana*” - faz parte do linguajar popular brasileiro, o qual significa girar a baiana, cidadã da capital soteropolitana ou moradora de outros municípios do estado da Bahia; refere-se também as componentes das escolas de samba que abrilhantam o nosso carnaval, postadas na conhecida “ala das baianas” cuja performance é caracterizada pelo movimento de girar sincronicamente o corpo, criando assim um efeito plástico a partir dos detalhes de suas fantasias, dos elementos cromáticos que contribuem com a evolução do tema escolhido pela escola, tornando o espetáculo da representação popular mais contagiante.

Declinando em outra direção o uso do termo pode dizer respeito à postura mais contundente de alguém que tira a limpo uma desfeita contra sua pessoa; aquela reação de sair de um comportamento submisso, surpreendendo seu opositor que se imaginava dono da situação.

Portanto, a representação simbólica do termo “rodar a baiana”, focando nosso olhar num outro quadrante, nos remete ao movimento anti-horário realizado pelo conjunto das senhoras que dançam tanto no chão de terra batida como nas lajotas meticulosamente colocadas nos terreiros ou barracões, palco das celebrações religiosas nas quais as divindades da religiosidade de matriz

¹ Doutor em Antropologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Docente da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), lotado no Depto. de Sociologia e Antropologia, membro do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB/UFMA), logunede@uol.com.br.



Anais
V Simpósio Internacional do Centro de Estudos do Caribe no Brasil

africana assentadas no território brasileiro assumem a posição de homenageadas na alegria da festa. Estas senhoras guardam muitas semelhanças com as baianas que rodam suas saias no *frisson* do carnaval, no entanto para além das descontinuidades que os eventos sociais promovem estamos diante da unicidade conquistada pela sabedoria ancestral, qualquer que seja o contexto.

O sentido dado ao termo empregado neste texto possui uma conotação próxima daquela relacionada ao momento adequado de assumir um comportamento reativo frente a posicionamentos sociais que interferem na concepção de mundo estruturada, considerando-se o estatuto da diferença e o da liberdade de posicionamento quer político, social, cultural, religioso daqueles que recebem a denominação de cidadãos e cidadãs brasileiros(as).

O momento não poderia ser mais oportuno para falarmos de nossas matriarcas do samba e da religião afro-brasileira, visto que os fatos ocorridos na tecitura das teias sociais mais recentes revelam desacordos, desrespeitos, imposições da vontade humana no sentido de retirar de cena o estatuto da diferença como prerrogativa central para a construção coletiva que ousamos tentar. As senhoras do segredo confidenciam que posturas reativas devem ser tomadas no sentido de proteger os fundamentos mais preciosos da religiosidade de nossos orixás, inquices, caboclos, voduns entre tantas outras divindades do panteão africano, hoje, afro-brasileiro.



Fonte: Jornal A Tarde on-line – 27/02/2008

Teresinha Bernardo ao falar de Olga de Alaketu, em seu belíssimo trabalho **Negras, mulheres e mães - lembranças de Olga de Alaketu** (2003), faz referência à linguagem utilizada pelas mulheres africanas como atributo de sabedoria e disseminação de uma certa compreensão do mundo. Nossos sacerdotes e sacerdotisas herdaram muitos elementos deste linguajar suave, porém afirmativo. Diz ela:

“As vozes das mulheres africanas, apesar de virem de um passado longínquo e de lugares distantes, narram que ocupam um papel de destaque nas feiras iorubas e também nas bantas, onde trocam, além de bens materiais, orações, rezas, canções, certas palavras que prometiam a cura, certas frases que significavam afeto. Tanto é que se tornaram ótimas comerciantes”. (2003: 174).



A foto na página acima parece ser emblemática para a discussão que pretendemos aqui iniciar. O desespero estampado nos olhos pequenos, chorosos de **Mãe Rosa** usando seu ojá² branco demonstra ter acontecido um evento de grande carga emocional. No dia 22 de fevereiro de 2008, nas dependências do terreiro **Oyá Onipó Neto**, no bairro Imbuí, área valorizada da cidade de Salvador, **Mãe Rosa** sua responsável expressou todo seu sofrimento e dor ao presenciar parte da comunidade-terreiro³ ser destruída após ação dos agentes da *Superintendência de Manutenção, Conservação e Uso do Solo (SUCOM)*, conforme ordem da Superintendente do órgão. A ação deixou aquela yalolorixá⁴ abalada, assim como todo o povo de candomblé da cidade de Salvador diante da afronta, do desrespeito cometido contra um Ilê⁵ estabelecido naquele local a quase 30 anos. A agressão não desdobrou-se para a totalidade do terreiro graças a intervenção de seus membros e militantes do movimento negro baiano, que prontamente mobilizaram-se para abortar aquela atitude.

A ação demolidora que caiu fulminante feito um raio sobre a comunidade-terreiro **Oyá Onipó Neto**, foi motivada, acredita-se, como “prova de força” do gestor municipal da capital baiana, o qual “...acabara de impor a população da cidade um plano diretor de desenvolvimento

² Pano branco que as mulheres iniciadas no candomblé usam durante as cerimônias ou quando estão no terreiro realizando atividades diversas. O ojá é definidor da hierarquia feminina no interior do terreiro, isto é, quanto mais alto o cargo da filha de santo, mais trabalhado e repleto de detalhes ele será. Quando as filhas de santo incorporam as divindades o ojá é retirado da cabeça, sendo amarrado no peito destas.

³ O termo comunidade-terreiro possui a designação dos espaços comuns, socialmente construídos, onde ocorre as celebrações da religiosidade afro-brasileira. Nestes locais todos os esforços são feitos no sentido de trabalhar comunitariamente para o bem-estar de todos que ali estejam (ou que possam por ali passar). Ao mesmo tempo estamos tratando do espaço sagrado, o terreiro, cuja dimensão simbólica e religiosa estará amalgamada na festa aos orixás, caboclos, voduns, inquices e outros.

⁴ O termo é usado para designar a sacerdotisa responsável pelo terreiro; a mãe de todos.

⁵ Na denominação usada pelo povo de santo das religiões afro-brasileiras o termo significa o mesmo que casa.



urbano - PDDU - que agride o perfil e a história da cidade em favor da especulação imobiliária e que justificaria tal medida". (atabaqueblog.blogspot.com/2008/03/intolerância-religiosa-em-salvador.html). Cabe lembrar que outras críticas feitas ao plano diretor têm ocorrido por representantes dos órgãos estaduais e federais com o objetivo de engrossar os argumentos positivos a favor da não agressão ao meio ambiente, protegendo assim a vida citadina da capital soteropolitana, bastante castigada por ações impróprias àquelas aqui mencionadas.

O povo de santo de Salvador bem como o Coletivo de Entidades Negras exigiram que o prefeito João Henrique fizesse retratação pública a respeito da demolição parcial do terreiro **Oyá Onipó Neto**, ação esta recusada pelo gestor municipal, conforme suas palavras: *“Da parte da prefeitura nós fizemos tudo o que foi possível. Nós já reparamos os excessos cometidos pelo fiscal da SUCOM que cumpriu a ordem de demolição. Não vejo necessidade de fazermos uma retratação”*⁶. (Correio da Bahia, *Caderno Aqui Salvador*, 04/03/08).

Os meios de comunicação noticiaram que a Prefeitura de Salvador está elaborando um projeto de mapeamento dos terreiros religiosos de Salvador (o último mapeamento havia sido realizado em 2007 pela Secretaria Municipal da Reparação - SEMUR), cujo objetivo é o de regularizar a situação fundiária daqueles Ilês construídos em áreas públicas. O terreiro de Mãe Rosa parece fazer parte desse mapeamento. Sendo este o objetivo maior do Executivo municipal, por que a demolição do terreiro **Oyá Onipó Neto** foi realizada? Existiriam outros interesses por trás das atitudes da Prefeitura? As ações da Prefeitura seriam represálias ao fato da população

⁶ Logo após os acontecimentos ocorreu uma reunião *“com os representantes das secretarias da Reparação, Habitação, Governo e a Cia. de Desenvolvimento Urbana de Salvador (DESAL), a Prefeitura anunciou uma posposta de reparação do terreiro. (...) No encontro ficou acordado o início imediato da reconstrução das áreas destruídas, assim como reposição de peças e instrumentos sagrados atingidos, como imagens de orixás, vestuário, objetos utilizados nos rituais religiosos”* (Correio da Bahia, *Caderno aqui Salvador*, 01/03/08).



Anais
V Simpósio Internacional do Centro de Estudos do Caribe no Brasil

não aceitar de maneira incontestada o Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano? A investida contra o terreiro faz parte de uma política de estado ou uma ação isolada do gestor? Se foi uma ação do gestor, qual o posicionamento da política de estado? Sendo uma política de estado, qual o posicionamento da sociedade? As indagações podem multiplicar-se, pois os fatos apresentados pela mídia abrem precedentes para que estas indagações venham à tona.

A tristeza e o ressentimento de Mãe Rosa não foram as primeiras reações demonstradas por uma yalorixá responsável por zelar pela continuidade da religião de matriz africana incorporada no panteão afro-brasileiro. Ela mesma em 1997 *“já havia passado pela mesma situação, quando o Unipó Neto foi demolido durante a gestão de Antonio Imbassahy”* (Correio da Bahia, *Caderno Aqui Salvador*, 04/03/08). É importante frisar que o sentimento experimentado por Mãe Rosa é compartilhado por inúmeras(os) yalorixás e babalorixás de outros terreiros da capital baiana bem como aqueles existentes em outras capitais, pequenas cidades, povoados, que experimentaram as reações estigmatizadas contra a religiosidade negra que possui como componente de sua gênese as celebrações às divindades sejam do candomblé, tambor de mina, umbanda, ou outra manifestação oriunda da matriz africana.



Fonte: Jornal A Tarde on-line – 27/02/2008

Desde o momento em que a religiosidade de matriz africana firmou-se definitivamente no país, remontando o século XIX quando os primeiros terreiros tomaram assento nas capitais, pequenas cidades, povoados, grotões mais afastados que iremos encontrar outras religiões publicizarem sua aversão a permanência dos terreiros de candomblé, umbanda, tambor de mina e outras manifestações aqui encontradas. Com o passar do tempo as investidas foram acontecendo com maior frequência. Desta feita percebe-se “...no Brasil das últimas duas décadas um acirramento dos ataques das igrejas pentecostais contra as religiões afro-brasileiras, processo extensivo aos países latino-americanos, como Argentina e Uruguai, para onde tanto essas igrejas como os terreiros de umbanda e candomblé têm se expandido. Esse ataque é resultado de vários fatores entre os quais podemos destacar: a disputa por adeptos de uma mesma origem socioeconômica, o tipo de cruzada proselitista adotada pelas igrejas neopentecostais - com



grandes investimentos nos meios de comunicação de massa e o conseqüente crescimento dessas denominações, que arregimentam um número cada vez maior de “soldados de Jesus” - e, do ponto de vista do sistema simbólico, o papel que as entidades afro-brasileiras e suas práticas desempenham na estrutura ritual dessas igrejas como afirmação de uma cosmologia maniqueísta”. (SILVA, 2007: 9-10).

Os fundamentos das religiões de matrizes africanas organizadas no Brasil, sob suas diversas denominações, acompanharam a construção da cultura brasileira produzindo um rico conjunto de matrizes simbólicas as quais foram determinantes para servir de apoio aos costumes, práticas, valores, que seriam difundidos a partir dos filhos libertos do escravismo cujas marcas identitárias foram passadas por seus ancestrais africanos, a fim de que fossem evidenciadas em outros corpos e mentes amalgamando-se na convivência social brasileira. O professor Jaime Sodré ao falar de um profundo conhecedor da religiosidade de matriz africana - *Deoscóredes Maximiliano dos Santos*, o *Mestre Didi* - em seu trabalho intitulado **A influência da religião afro-brasileira na obra escultórica do Mestre Didi** (2006), sobre o papel desta matriz na sociedade brasileira diz:

“Levando em conta os aspectos históricos da formação da sociedade brasileira, somos remetidos à presença dos negros no Brasil na condição de escravos, de indivíduos oriundos da África, que trouxeram, vinculado a seus infortúnios, um acervo cultural que, transformado em resistência e submetido às adaptações necessárias, sobreviveu até os nossos dias, constituindo-se em elemento de identidade negra, reivindicando, principalmente, por segmentos elaboradores de uma postura definida como “negritude”, que valoriza sobretudo a vertente africana. Se outrora



as condições de ascensão social exigiam uma negação ou o mascaramento do que seria “negro-africano”, hoje, é, a afirmação desse legado, um elemento importante para o existir, enquanto agente social no exercício de uma cidadania plena, dos descendentes das levas de escravos que lograram chegar ao Brasil Colônia”. (2006: 106).

As estruturas que foram erguidas dando sustentação a cultura brasileira não pôde prescindir da presença dos escravos africanos nesse processo, cujas marcas identitárias de pertencimento as nações das quais faziam parte foram importantes para a fixação do povo negro no Brasil, bem como sua religiosidade oriunda da matriz africana. Esta religiosidade presente no dia-a-dia de homens e mulheres vindos do continente africano, na qual a correspondência entre ayé⁷ e orun⁸, racionalidade e espiritualidade eram positivas, foram determinantes na construção das bases que fundaram a noção de sagrado, hoje desenvolvida pelos cidadãos e cidadãs afro-descendentes em nosso país. Entendo que a noção de sagrado encontra-se ligada ao fato de atribuímos um nome, uma qualidade, uma especificação “...a um objeto, um sítio, um acontecimento” (...) estabelecendo assim “uma forma de organização do mundo” (AUGRAS, 1983: 13), isto é, “o sagrado é a categoria pela qual a cultura denota sua peculiar interpretação do homem e do mundo” (*idem*, pg. 13). Ao denotar uma interpretação particular do homem e do mundo, oferece aos afro-descendentes ligados a religiosidade afro-brasileira, por intermédio dos ritos e da crença nos orixás, voduns, inquices, caboclos, encantados, a possibilidade de manter

⁷ Significa o mundo terreno, nossa materialidade.

⁸ Significa o mundo sagrado.



ativa correspondência entre os aspectos materiais da vida cotidiana e aqueles pertencentes aos universos simbólicos e religiosos a partir de um determinado olhar.

A riqueza encontrada no interior de cada nação ou reino africano possuía sua especificidade econômica, política, mítica, lingüística que representava a maneira de saber fazer do homem e mulher ali postado historicamente, enquanto representação da concepção de um mundo marcado por heranças identitárias profundas nem sempre traduzíveis pelos canais de comunicação da cultura dominante ocidental. Foi agindo sob a égide dessa concepção que durante o período colonial os negros desenvolveram “*estratégias paralelas de organização social*”, postando-se a partir de outra perspectiva frente às relações estabelecidas entre eles e os senhores dos engenhos. Do ponto de vista mítico esta concepção foi determinante para elaborar um conjunto de procedimentos individuais e grupais, os quais agiram como elos de sustentação de uma matriz africana que deveria ser continuada pelos negros na diáspora após o processo horrendo da escravidão negra nas Américas. A forma paralela de organização social de ordem mítica era a “*elaboração de uma síntese representativa do vasto panteão de deuses ou entidades cósmicas africanas (os orixás), assim como a preservação do culto dos ancestrais (os eguns) e a continuidade de modos originais de relacionamento e de parentesco*” (SODRÉ, 1988a: 120).

A tríade estruturada no pensamento de Sodré, qual seja, *síntese representativa das divindades do panteão africano/preservação do culto dos ancestrais/continuação dos modos originais de relação e os parentescos*, evidencia o eixo dinâmico que dá sustentação aos locais onde as cerimônias às divindades são desenvolvidas; oferece alento para que uma determinada maneira de enxergar o estar no mundo esteja acoplada as práticas sociais cotidianas. Podemos dizer que



“o terreiro (de candomblé) 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 potência 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 da subjetividade histórica das classes subalternas no Brasil” (SODRÉ, 1988b: 19).

Os fluxos encontrados entre divindades e povo de santo, divindades e comunidade que se posicionam no entorno do terreiro, desenvolve *“teias de significados”* (Geertz) tecidas em cada cerimônia na qual celebra-se a vida, o bem-estar para todos(as) no momento mágico onde a dança, o canto, a pantomima fazem parte de um *continuum*. Novamente Jaime Sodré num raro momento de elaboração do conhecimento, ao falar a respeito da complexidade que o candomblé reserva na trama social diz

“O candomblé, como qualquer outra religião, tem a sua complexidade. Na condição de um sistema mítico, pretende interagir nas ações humanas, objetivando o seu bem estar do ponto de vista espiritual, possuindo, para isso, uma teogonia que explica as ações dos indivíduos em toda sua experiência, abordando um passado, proporcionando um futuro, na manipulação de um real, conferindo aos homens a possibilidade de acreditar numa existência vibrante, longe de uma postura passiva, ricamente criativa, numa constante atualização das suas possibilidades”.
(2006: 129).



O terreiro, a roça, a comunidade-terreiro - terminologias distintas para tratar de universos complexos, porém interligados - enquanto espaços detentores de uma territorialidade que ultrapassa a lógica estabelecida pela sociedade dominante, posiciona o cidadão e a cidadã afro-descendente em nossa sociedade a partir dos sentidos e significados que lhes são oferecidos no convívio com a comunidade religiosa, recriando-os segundo as exigências e necessidades apresentadas na ordem capitalista. *“O espaço sagrado negro-brasileiro é algo que refaz constantemente os esquemas ocidentais de percepção do espaço, os esquemas habituais de ver e ouvir. Ele fende, assim, o sentido fixo que a ordem industrialista pretende atribuir aos lugares e, aproveitando-se das fissuras, dos interstícios, infiltra-se. Há um jogo sutil de espaços-lugares na movimentação do terreiro”*. (SODRÉ, 1988b: 75).

Para além dos espaços sociais mantidos na sociedade contemporânea da qual participam todos aqueles que se identificam com as mais variadas relações com o sagrado, encontraremos os filhos e filhas de santo, sacerdotes e sacerdotisas vivenciando a condição do “duplo” e operando a “metamorfose” em si, no mundo, através do pertencimento a duas dimensões da mesma realidade. Monique Augras já afirmava que *“o duplo e a metamorfose não são aspectos antagônicos do ser: é preciso desdobrar-se para transformar-se. Tornar-se outro, diferente em tudo e, no entanto idêntico, restabelecer a duplicidade fundamental, que doravante é síntese”* (AUGRAS, 1983: 289).

Para as comunidades-terreiro o conhecimento, o saber difundido em seus quadrantes, propõe a manutenção do equilíbrio corporal e espiritual, por intermédio do fortalecimento da



energia vital – o axé⁹ – bem como a integração subjetiva e a inclusão social. O equilíbrio que se estabelece nestas comunidades-terreiro contribui para a permanência da intrincada rede de relações existentes internamente, por onde os conhecimentos, o saber, trafegam.

Os elementos simbólicos que constituem a estrutura da religiosidade afro-brasileira manifestada pelo povo de santo dos diversos terreiros existentes no país, os quais fazem parte das representações que são atribuídas pela sociedade brasileira a esta forma de relação do homem com o sagrado, ultrapassam a pequenez dos ataques que são desferidos a partir das religiões neopentecostais cuja argumentação assume um viés maniqueísta que engloba num mesmo bojo os fundamentos míticos de sustentação desta religiosidade negra, correlacionando-a com a proliferação do mal, com a extensão da figura do diabo enquanto continuidade dos infortúnios do mundo contemporâneo. Esta argumentação aponta um paradoxo bastante interessante para a manutenção das religiões neopentecostais. Se por um lado estas negam a existência de sentido e significado à religiosidade afro-brasileira, desqualificando seus ritos, suas divindades, seus símbolos, seus adeptos, por outro lado a lógica que nutre a existência das religiões neopentecostais encontra amparo nesta apropriação dos mesmos símbolos que são negados no momento em que atacam ferozmente os terreiros de candomblé, tambor de mina, umbanda e suas outras manifestações religiosas como vem ocorrendo atualmente.

⁹ “É a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Sem àse, a existência estaria paralisada, desprovida de toda possibilidade de realização. É o princípio que torna possível o processo vital. Como toda força, o àse é transmissível; é conduzido por meios materiais e simbólicos e acumulável. É uma força que só pode ser adquirida pela introjeção ou por contato. Pode ser transmitida a objetos ou a seres humanos. (...) Todo objeto, ser ou lugar consagrado só o é através da aquisição de àse. Compreende-se assim que o terreiro, todos os seus conteúdos materiais e seus iniciados devem receber àse, acumulá-lo, mantê-lo e desenvolvê-lo”. (SANTOS, 1986:39).



É perceptível que as religiões neopentecostais ao apropriarem-se dos símbolos, signos, das categorias utilizadas pela religiosidade afro-brasileira como ação que trará maior visibilidade a sua prática religiosa, utilizando-se do *mass media* a fim de difundir uma determinada concepção negativa da religiosidade negra junto à opinião pública; reforça através da negação a importância que os elementos constitutivos da cultura negra (portanto de sua religiosidade) tem na formação da cultura brasileira. Quanto mais se nega mais se restaura o papel fundamental da cultura negra.

Desta feita frisamos que a representação social que se tem hoje da religiosidade afro-brasileira encontra-se integrada a cultura brasileira, sendo um elemento de inclusão e pertencimento a um *locus* que dependeu de maneira profunda da contribuição dos ancestres africanos e, posteriormente do povo negro para formá-lo. Ao que nos parece as religiões neopentecostais encontram-se envoltas numa crise de identidade, considerando a presença marcante das religiões afro-brasileiras no conjunto da cultura brasileira.

Tenhamos certeza que nos dias em que os tambores estiverem em atividade, chamando cada divindade para a cerimônia religiosa, no ato em que cada adepto estiver dirigindo-se para reafirmar o mito fundador no terreiro ornamentado para tal fim, na compreensão que cada cidadão e cidadã estiver fomentando acerca de que um país diverso como o nosso só poderá compreender a construção de sua cultura através da diferença. Uma diferença inclusiva, que introduz diversos “eus” nos processos sociais, culturais, oferecendo-lhes perspectivas de repensar novas possibilidades da urdidura social. O sociólogo Pierucci ao falar sobre a produtividade social da diferença diz que

“...quando os diferentes querem se apresentar e, importante isso, se representar com toda a sua diferença, quando eles tomam “para si” sua



diferença e nela se reconhecem com benevolência e auto-estima, desencadeia-se um processo que é ao mesmo tempo discursivo e material de afirmação de outras diferenças culturais já compartilhadas por indeterminado número de indivíduos, mas que eram, até então, socialmente invisíveis em seu valor (real ou imaginário) e inconcebíveis em sua legitimidade (social ou política)”. (PIERUCCI, 1999: 120).

Foi pensando nessa maneira de apresentar-se dos diferentes, a partir dos fatos que ocorreram contra as religiões afro-brasileiras na cidade de Salvador, representativos de outras ações da mesma ordem nas capitais e cidades brasileiras, que os sacerdotes e sacerdotisas, povo de santo instituiu na cidade soteropolitana a 3^a. Caminhada pela vida e Liberdade Religiosa, ocorrida em novembro de 2007, além do Dia Municipal da Intolerância Religiosa (21 de janeiro). Ações de resistência por parte das religiões afro-brasileiras contra o posicionamento belicoso das religiões neopentecostais que fere o direito de liberdade de culto e dos locais de culto, conforme previsto na Constituição Federal¹⁰. O poder de inconformismo do povo de santo e aliados frente as investidas das religiões neopentecostais vem a ser um elemento fundamental para este enfrentamento, que assume a cada momento contornos diferentes, todos, ostensivos a permanência da religiosidade de matriz africana, assumida pela afro-brasileira no interior de nossa cultura.

É bastante evidente que a organização do povo de santo frente as demandas criadas no interior do universo religioso afro-brasileiro, a fim de preservar as matrizes africanas em nosso país, encontram-se muito próximas daquelas articuladas pelas diversas organizações do

¹⁰ Constituição Federal, art. 1o., caput; art. 5o., incisos II, IV, XV, XVI; art. 220, § 2o.



movimento negro nacional bem como da sociedade civil objetivando a legitimação do respeito, da auto-estima, da cidadania, além dos benefícios proporcionados por políticas inclusivas no âmbito da educação, trabalho, cultura, lazer, que venham atender às necessidades dos cidadãos e cidadãs brasileiros(as).

Existe uma síntese fundamental que deve ser perseguida entre a religiosidade negra e as lutas políticas e sociais mais abrangentes, pois são componentes do mesmo fenômeno. Há que se pensar no amálgama existente entre as ações fomentadas pelo movimento negro nacional acerca da implantação das políticas de ações afirmativas na educação, trabalho e saúde e o movimento contra a intolerância religiosa fomentado por inúmeros sacerdotes e sacerdotisas, povo de santo do país. Muito embora estejamos tratando de temas que possuem suas particularidades na maneira de encará-los, estes se encontram próximos, porque não dizer superpostos na mesma dimensão social, pelo fato de englobarem o universo dos afro-descendentes no Brasil.

A caminhada do povo de santo por mais cuidadosa, comedida, que possa ser, tal qual o passo de nossas matriarcas no momento em que adentram o barracão para iniciar nossas cerimônias, terá que adotar determinadas estratégias que sejam criadoras frente a ofensiva das religiões neopentecostais, tomando como estratégia a ação do *engana-olho* da invenção renascentista, isto é, o olhar para *“uma pintura que, por meio de um jogo mimético de terceira dimensão, oferece ao olhar uma ilusão, mas fazendo crer que são reais os objetos nela representados”* (SODRÉ, 1988b: 33). Será por demais sábio que nossas matriarcas façam uso da racionalidade social contemporânea aliado ao *“princípio cosmológico de individualização e movimento”* (idem, pg. 95) para penetrar nos embates em prol da preservação das matrizes africanas.



As sínteses que são fabricadas entre as manifestações religiosas afro-brasileiras e determinadas modalidades musicais (o jazz, por exemplo) nos fazem ver que a energia conquistada a partir da convivência com a diferença, com a diversidade é integradora, permitindo que o horizonte da matriz simbólica de origem seja a fundamental proposição do jogo negro. Assim joguemos o jogo!

Bibliografia

AUGRAS, Monique. **O duplo e a metamorfose - a identidade mítica em comunidades nagô**. Petrópolis, Vozes, 1983.

BERNARDO, Teresinha. **Negras, mulheres e mães - lembranças de Olga de Alaketu**. SP, EDUC, RJ, Pallas, 2003.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. RJ, Guanabara, 1989.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **Ciladas da diferença**. SP, Curso de Pós-Graduação em Sociologia, Editora 34.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nagô e a morte: pádê, àsèsè e o culto égun na Bahia**. Petrópolis, Vozes, 1986.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Intolerância religiosa - impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. SP, EDUSP, 2007.

SODRÉ, Muniz. **A verdade seduzida - por um conceito de cultura no Brasil**. RJ, Francisco Alves, 1988a.

_____. **O terreiro e a cidade - a forma social negro-brasileira**. RJ, Vozes, 1988b.

SODRÉ, Jaime. **A influência da religião afro-brasileira na obra escultórica do Mestre Didi**. Salvador, EDUFBA, 2006.